

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

Artikel: Studien über Johann Ulrich Surgent (ca. 1450-1503). Teil 3
Autor: Konzili, Jürgen
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-129832>

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: 25.12.2025

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

JÜRGEN KONZILI

STUDIEN ÜBER JOHANN ULRICH SURGANT (ca. 1450–1503)

IV. DIE RITEN DES MANUALE CURATORUM ZUR SAKRAMENTENLITURGIE

Im zweiten Teil des MC bringt Surgant in den Considerationes 9–13 die Formulare für die Spendung folgender Sakramente: Ehe, Eucharistie (Krankenkommunion) und Krankensalbung. Im Zusammenhang mit der Krankenseelsorge kommt außerdem das Bußsakrament zur Sprache. Surgant behandelt somit außer der Taufe¹ alle Sakramente, die ein Pfarrer zu spenden hatte. Den Ritualientexten fügt Surgant immer auch eine kurze Sakramententheologie und die wichtigsten kirchenrechtlichen Bestimmungen bei.

Für die folgende Behandlung von Surgants Sakramentenliturgie wird methodisch eine Darstellungsform gewählt, die es ermöglichen soll, auch ohne Edition von Surgants Ordines deren Inhalt und Ablauf verständlich und zugleich für künftige liturgiewissenschaftliche Vergleichsarbeiten verwendbar zu machen². Da das *Rituale Romanum* für jene Zeit noch nicht als Vergleichsrituale herangezogen werden kann, wird zuerst jeder Ordo in sich gegliedert und beschrieben. Dabei werden die einzelnen

NB.: Vgl. ZSKG 69 (1975) 265–309, 70 (1976) 107–167.

¹ Er läßt nur in der Betrachtung über die Pfarrvisitation den Visitator den Pfarrer fragen, ob die Hebammen seiner Pfarrei die Taufformel kannten, die er darauf in deutscher und französischer Sprache bringt; MC II 20, fol. 125v. Die seit CH. SCHMIDT, *Histoire littéraire de l'Alsace*, Bd. 2 (Paris 1879), S. 56, immer wieder auftauchende Behauptung, das MC enthalte auch einen Taufritus, ist falsch.

² Ich gehe dabei ähnlich vor wie A. LAMOTT, *Das Speyerer Diözesanrituale von 1512–1932* (Quellen und Abhandlungen zur mittelhess. Kirchengeschichte 5), Speyer 1961, S. 27 f (zit.: A. LAMOTT).

Rubriken und Formeln nach allgemein zugänglichen und womöglich auch nach ihren primären Quellen hin fixiert. Deutsche Formeln und Ansprachen, die in jener Zeit noch verhältnismäßig selten in Ritualien anzutreffen sind ¹, bei Surgant aber einen breiten Raum einnehmen, werden entweder im Text oder in den Anmerkungen vollständig wiedergegeben.

Da Surgants Pfarrei zur Diözese Konstanz gehörte, durch die geographische Lage und die politische Zugehörigkeit Kleinbasels zu Großbasel aber auch enge Beziehungen zur Diözese Basel bestanden, wird schließlich ein Vergleich mit der Konstanzer und der Basler Liturgie durchgeführt. Der Konstanzer Bischof Otto IV. von Sonnenberg hatte bereits um 1482 seinem Klerus ein gedrucktes Rituale in die Hände gegeben ². Sein Nachfolger, Bischof Hugo von Hohenlandenberg, gab noch zu Lebzeiten Surgants, im Jahre 1502, ebenfalls ein Rituale heraus ³. Beide Drucke, wie auch die späteren Konstanzer Ritualientexte, sind von A. Dold neu ediert worden ⁴. Während somit für Konstanz offizielle Ritualientexte in einer modernen Ausgabe zum Vergleich vorliegen, ist dies für die Diözese Basel nicht der Fall. Das im Jahre 1595 von Bischof Jakob Christoph Blarer von Wartensee herausgegebene *Sacerdotale Basiliense* gibt sich in seinem Vorwort als erste offizielle Basler Agende aus ⁵. Doch erschien schon im Jahre 1488 in Basel bei

¹ Vgl. z. B. die Untersuchungen von H. Reifenberg bezüglich der Mainzer Ritualien zu den hier behandelten Sakramenten: H. REIFENBERG, Die Trauungsansprache in den Mainzer Ritualien, in: Zeitschrift für kathol. Theologie 87 (1965) 137–159, besonders S. 140 f.; DERS., Die «Ansprache» bei der Krankensalbung nach Mainzer Diözesanbrauch seit dem Mittelalter, in: Mainzer Zeitschrift 60/61 (1965/66) 61–69, besonders S. 62. Vgl. auch P.-M. GERLIER, Die neuen doppelsprachigen Ritualien und ihre Auswirkung in der Seelsorge: Erneuerung der Liturgie aus dem Geiste der Seelsorge unter Pius XII. Akten des 1. Internationalen Pastoralliturgischen Kongresses zu Assisi. Dt. Ausgabe hrsg. v. J. Wagner, Trier 1957, S. 83–99, besonders S. 84–88.

² Siehe dazu A. DOLD, Die Konstanzer Ritualientexte in ihrer Entwicklung von 1482–1721 (Liturgiegeschichtliche Quellen 5/6), Münster i. Westf. 1923, S. xi–xviii (zit.: A. DOLD).

³ A. DOLD, S. xxi f.

⁴ Sie werden zitiert als Konstanz 1482 bzw. 1502. Inhaltlich unterscheiden sich die Ausgaben von 1482 und 1502 kaum voneinander; vgl. A. DOLD, S. xix.

⁵ H. J. SPITAL, Der Taufritus in den deutschen Ritualien von den ersten Drucken bis zur Einführung des Rituale Romanum (Liturgiewissenschaftl. Quellen und Forschungen 47), Münster i. Westf. 1968, S. 229 f., Nr. 82; vgl. auch J. L. VAUTREY, Histoire des évêques de Bâle, Einsiedeln 1886, Bd. 2, S. 142. Vielleicht ist gemeint die erste Agende seit der auf dem Konzil von Trient geforderten Reform der liturgischen Bücher; siehe dazu H. JEDIN, Das Konzil von Trient und die Reform der

Michael Wenssler und Jakob von Kilchen eine Agende mit dem Titel: *Informatorium sacerdotum de agendis circa confectionem et dispensationem sacramentorum et sacramentalium cum annotatione canticorum in talibus cum opus fuerit cantari consuetorum*¹. Obwohl es weder im Titel noch im Vorwort als Basler Rituale bezeichnet wird, befindet sich am Ende des Vorwortes, gleichsam als Plazet, das Wappen des damaligen Basler Bischofs Kaspar zu Rhein². Es darf daher angenommen werden, daß es in erster Linie für den Gebrauch in der Basler Diözese bestimmt war³. Daher zitiere ich es im folgenden als Basler Rituale von 1488 (Basel 1488).

Der Vergleich zwischen dieser Agende, dem Konstanzer Rituale von 1482 (bzw. 1502) und dem MC wird zeigen, daß in der hier zu untersuchenden Sakramentenliturgie alle drei Ritualien neben Verschiedenheiten große Ähnlichkeiten aufweisen. Dabei kennt Surgant meistens die Verschiedenheiten der beiden Vergleichsagenden, weist aber darüber hinaus noch zusätzliche Formeln und Bereicherungen auf, vor allem was die deutschen Texte und Ansprachen betrifft, die im Basler Rituale vollständig fehlen und im Konstanzer Rituale nur sehr spärlich vorhanden sind.

1. Das Sakrament der Ehe

Dem Ehesakrament widmet Surgant im MC zwei Considerationes: In der neunten Consideratio behandelt er das Eheaufgebot und die damit zusammenhängende Nachforschung nach etwaigen Ehehindernissen. In der zehnten Consideratio bringt er verschiedene Formulare für die kirchliche Eheschließung und die Einsegnung der Ehe.

liturgischen Bücher, in: *Ephemerides Liturgicae* 59 (1945) 5–38; J. A. JUNGSMANN Das Konzil von Trient und die Erneuerung der Liturgie, in: *Das Weltkonzil von Trient, sein Werden und Wirken*, hrsg. v. G. Schreiber, Freiburg i. Br. 1951, Bd. 1, S. 325 ff.

¹ Diese Agende ist näher beschrieben bei M. GISI, Verzeichnis der Incunabeln der Kantons-Bibliothek Solothurn, Solothurn 1886, S. 82, Nr. 318 (als *Informatorium basiliense* bezeichnet) und im Verzeichnis der Incunabeln der Stiftsbibliothek von St. Gallen, St. Gallen 1880, S. 77, Nr. 468. Sie ist ursprünglich nicht foliiert, die angegebene Follierung stammt von mir.

² Zu Bischof Kaspar zu Rhein siehe J. L. VAUTREY, Bd. 2, S. 33–56; sein Wappen ibidem, Bd. 2, S. 43.

³ In dem von mir benutzten Exemplar der Stiftsbibliothek St. Gallen fehlt das Wappen des Basler Bischofs Kaspar zu Rhein, während das Basler und Solothurner Exemplar es besitzen.

A. Das Aufgebot

Die bis dahin schon in einzelnen Gegenden übliche Gewohnheit, zur Erforschung von etwaigen Ehehindernissen die Namen der Brautleute und ihre Absicht, sich zu verehelichen, in der Gemeinde bekanntzugeben, wurde durch das 4. Laterankonzil (1215) allgemein vorgeschrieben¹; nach dem Aufgebot in der Kirche sollte ein bestimmter Zeitraum abgewartet werden, und erst nach Ablauf desselben sollte, wenn kein Hindernis aufgetaucht war, die Ehe geschlossen werden dürfen; wurde die Vermutung eines Ehehindernisses laut, so mußte die Eheschließung so lange aufgeschoben werden, bis die Sache abgeklärt war². Surgant beginnt, ohne ihre Herkunft zu nennen, mit dieser Bestimmung des Laterankonzils seine neunte Consideratio³. Er legt dar, daß aufgrund einer Verfügung des Konstanzer Bischofs dieses Aufgebot von einem Priester an drei aufeinanderfolgenden Sonn- oder Feiertagen in der Kirche zu verkünden sei, ansonsten keine Ehe feierlich *in facie ecclesiae* geschlossen werden dürfe. Diese Vorschrift verpflichtet unter Strafe der Exkommunikation *latae sententiae* und außerdem unter Bezahlung von zwei Mark reinen Silbers an den bischöflichen Fiskus⁴.

¹ J. LINNEBORN, Grundriß des Eherechts nach dem Codex Iuris Canonici, 4. und 5. neubearbeitete Auflage v. J. WENNER, Paderborn 1933, S. 103 (zit.: J. LINNEBORN - J. WENNER).

² X, IV 3, c. 3 (E. FRIEDBERG, Corpus Iuris Canonici, 2 Bände, Leipzig 1879/81, II, S. 679) = c. 51 des 4. Laterankonzils.

³ MC II 9, fol. 93r. – Diese Bestimmung findet sich auch in den Konstanzer Diözesanstatuten von 1463 und 1483 (J. HARTZHEIM, Concilia Germaniae, Bd. 5, S. 465. 561) und von 1492 und 1497 (Constitutiones synodales ecclesiae Constantiensis 1492 und 1497, s. l. et a. unter: «De sponsalibus et matrimoniis»). Sie sollte viermal jährlich in allen Pfarrkirchen verlesen werden, wie das schon das Mainzer Provinzialkonzil von 1259, zu welcher Kirchenprovinz die Diözese Konstanz gehörte, vorgesehen hatte (J. D. MANSI, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Bd. 23, S. 997).

⁴ MC II 9, fol. 93v. – Schon das Mainzer Provinzialkonzil von 1259 hatte dieses dreimalige Aufgebot vorgeschrieben; J. D. MANSI, Bd. 23, S. 997. Diese Eheaufgebote hatten ihren Platz unter den Vermeldungen nach der Predigt. Um nichts Falsches zu verkünden, rät Surgant dem Pfarrer, bei der Zusammenstellung der Vermeldungen die Namen genau aufzuschreiben: «Item si banna matrimonialia sint proponenda, quod fiat memoriale, et nomina bene, discrete et distincte inscribantur et intelligibiliter legantur», MC II 2, fol. 75v. J. B. SÄGMÜLLER, Die Entstehung und Entwicklung der Kirchenbücher im kath. Deutschland bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts, in: Theologische Quartalschrift 81 (1899) 217 sah in dieser Stelle einen Beweis für die Existenz von Eheverkündbüchern. H. BÖRSTING, Geschichte der Matrikel von der Frühkirche bis zur Gegenwart, Freiburg i. Br. 1959,

Wird der feierliche Eheabschluß wegen dieser an drei Sonn- oder Festtagen vorzunehmenden Proklamation sehr erschwert, so kann auf Bitten der Brautleute die bischöfliche Vorschrift in der Weise abgeschwächt werden, daß es genügt, wenn dem feierlichen Eheabschluß ein Aufgebot an drei aufeinanderfolgenden Tagen vorausgeht, von denen aber einer ein Sonn- oder Festtag sein muß. Dem stehen die Synodalstatuten nicht entgegen. Taucht infolge des Aufgebots ein Ehehindernis auf, so wird das Aufgebot nicht fortgesetzt, sondern die Brautleute werden an den Konstanzer Offizial oder die vereidigten Kommissare zur rechtlichen Abklärung überwiesen. Weigern sich die Brautleute, dies zu tun, so sind sie dem Konstanzer Fiskus anzuzeigen¹.

Kinder aus klandestinen Ehen sind illegitim, auch deshalb darf kein Priester bei einer solchen Eheschließung dabei sein, andernfalls wird er, gemäß dem kanonischen Recht, für drei Jahre von seinem Amt suspendiert². Unter nochmaliger Wiederholung der bereits am Anfang erwähnten Bestimmung des Laterankonzils erklärt Surgant, daß der Zeitpunkt für das vorzunehmende Aufgebot von Rechts wegen nicht bestimmt, sondern dem Urteil des Richters überlassen ist. Daher kann der Ordinarius aus bestimmten Gründen diese Zeit verkürzen, verlängern oder ganz davon dispensieren³.

S. 50 f. übernahm dies, und H. TÜCHLE, Kirchengeschichte Schwabens, Stuttgart 1954, Bd. 2, S. 431, schreibt, Surgant hätte ein Eheverkündbuch geführt. Doch geht aus dieser Stelle nur hervor, daß die Namen aufzuschreiben, nicht aber wohin sie zu schreiben seien, ob in ein Buch oder auf einen Zettel, wie dies mit vielen Vermeldungen geschah. Auch sonst spricht Surgant nie von einem Eheverkündbuch.

¹ MC II 9, fol. 94r.

² MC II 9, fol. 94r. – Surgant zitiert X, IV 3, c. 3 (FRIEDBERG II, S. 679 f.); es handelt sich um den bereits erwähnten Erlaß des 4. Laterankonzils. Obwohl dieses Konzil verlangt hatte, daß die Ehe öffentlich, d. h. vor Pfarrer und Zeugen (*in conspectu ecclesiae*) abgeschlossen werde, führte es dennoch «keine zwingende Formvorschrift für die Eheschließung ein, sondern stellte nur eine Sollvorschrift auf, deren Nichtbeachtung nicht etwa die Nichtigkeit der Ehe zur Folge hatte»; H. CONRAD, Das Tridentinische Konzil und die Entwicklung des kirchlichen und weltlichen Ehegesetzes, in: Das Weltkonzil von Trient, sein Werden und Wirken, hrsg. v. G. Schreiber, Freiburg i. Br. 1951, Bd. 1, S. 304 f. – Zur Einführung der Formpflicht durch das Konzil von Trient siehe TH. GOTTLOB, Die Einführung der Formpflicht bei der Eheschließung durch das Dekret Tametsi des Konzils von Trient, in: Theol. Quartalschrift 136 (1956) 54–68; R. LETTMANN, Die Diskussion über die klandestinen Ehen und die Einführung einer zur Gültigkeit verpflichtenden Eheschließungsform auf dem Konzil von Trient (Münsterische Beiträge zur Theologie 31), Münster i. Westf. 1967.

³ Manuale II 9, fol. 94r/v. – Die zwei dazu angeführten Zitate aus dem kanonischen Recht siehe im Anhang I, Nr. 158 u. 159.

Als Beispiel für die Verkündigung des Eheaufgebotes teilt Surgant das von ihm verwendete Formular mit. Es hat folgenden Wortlaut:

«Andechtigen kinder christi, es habent willen das sacrament der heiligen Ee an sich zû nemen die ersamen Hans Holdselig und Adelheid Wolkönnend von N. Ist do yemant, der ützt wisz, das do irren oder hindern sol oder mög, ob ir eins sich anderschwo verbunden, versprochen oder verredt het, oder ob sibschaft, mogschaft ¹, gevatterschaft, lyplich oder geistlich früntschafft, oder ander irrumb zwüschen inen sig, darumb das sacrament nit lutern eelichen fürgang haben mög; demm gebüt ich by gehorsame der heiligen christenheit ², das mir under dryen tagen den nechsten ze offenbaren, und das zûm ersten mol etc.»

Bei der zweiten Verkündigung lautete der letzte Satzteil: «Und das zu demm andern mol», bei der dritten Verkündigung aber: «Und das zû demm dritten mol» ³.

B. Beichte, Eheexamen und Eheunterricht

Das vierte Laterankonzil hatte nicht nur das Eheaufgebot allgemein vorgeschrieben, sondern es verpflichtete außerdem den Pfarrer, die Brautleute nach etwaigen Ehehindernissen zu befragen ⁴. Surgant beruft sich nicht auf diese Bestimmung, doch war bei ihm eine Art Eheexamen und Eheunterricht mit der Beichte verbunden, die er von den Brautleuten vor der Eheschließung verlangte. In seiner Erklärung zum Eheschließungsritus fordert er von den Brautleuten zwei Dinge: nämlich ein reines Gewissen und die rechte Absicht ⁵. Um ein reines Gewissen zu erlangen, ist es notwendig, vor der Eheschließung zu beichten. Konstanz 1482 und Basel 1488 hatten an den Beginn ihrer Eheschließungsordines die Rubrik gestellt, daß es ein lobenswerter Brauch sei, vor der feierlichen Eheschließung zu beichten ⁶. Surgant ging einen Schritt weiter und verlangte die Beichte ⁷.

¹ Mogschaft = Magschaft = Verwandtschaft; vgl. J. und W. GRIMM, Deutsches Wörterbuch, Bd. VI/2, S. 1448.

² Der Ausdruck «Gehorsam der hl. Christenheit» ist von «iuramentum christianitatis» (Visitations- oder Send-Eid) abgeleitet; vgl. dazu J. SIEGWART, Die Chorherren- und Chorfrauengemeinschaften in der deutschsprachigen Schweiz vom 6. Jh. bis 1160 (Studia Friburgensia NF 30), Freiburg/Schweiz 1962, S. 203 f.

³ MC II 9, fol. 93r/v. Vgl. auch unten, S. 330, Anm. 2.

⁴ J. LINNEBORN - J. WENNER, S. 103.

⁵ MC II 10, fol. 99r.

⁶ A. DOLD, S. 98; Basel 1488, fol. 43r.

⁷ Vgl. MC II 10, fol. 97v, 99r-100r.

Bei dieser Beichte muß der Priester sorgfältig und diskret nach etwaigen Ehehindernissen forschen. Dazu gibt Surgant den Rat, diese Hindernisse nicht selbst zu nennen, damit der Beichtende sie um so beherzter selbst darlege. Findet sich ein Hindernis, so dürfen die Brautleute auf keinen Fall zur Eheschließung zugelassen werden. Haben sie aber schon vorher für sich selbst die Ehe geschlossen ¹, so darf diese Ehe nicht feierlich vor der Kirche bestätigt werden, bevor nicht eine rechtmäßige Prüfung dieses Hindernisses stattgefunden hat. Der Beichtvater muß aber vorsichtig vorgehen, damit er das Beichtgeheimnis nicht verletzt. Liegt kein Hindernis vor, so belehre er in der Beichte beide Brautleute sorgfältig darüber, wie im Ehestand treu, friedfertig, sittsam und ehrenhaft zu leben sei in der Furcht Gottes.

Außer einem reinen Gewissen wird für die Eheschließung die rechte Absicht gefordert. Sie ist dann vorhanden, wenn der Eheabschluß auf das letzte Ziel aller menschlichen Handlungen, nämlich die Ehre Gottes, ausgerichtet ist, gemäß der Lehre des Apostels Paulus: «Tut alles zur Ehre Gottes» (1 Kor 10, 31). Dies ist der Fall, wenn die Ehe geschlossen wird aus Liebe zur Nachkommenschaft, um sie für Gott zu erziehen. Heiratet jemand, um Unzuchtssünden zu vermeiden, so ist die Absicht ebenfalls gut. Außerdem gibt es noch weitere, weniger wichtige Gründe, von denen einige ebenfalls ehrenhaft sind, wie die Wiedererlangung des Friedens oder die Versöhnung von Feinden. Manche Gründe aber sind weniger ehrenhaft, wie Schönheit, Gewinn, Ehre, Begierde und Genußsucht.

C. Ritus der kirchlichen Vermählung

Für den Akt der kirchlichen Eheschließung gebraucht Surgant verschiedene Bezeichnungen. Neben *solemnisatio* oder *matrimonium solennizare* ² stehen gleichbedeutend die Ausdrücke *intronisatio* oder *intronizare* ³. Außerdem wird diese Handlung auch *matrimonium contrahere*, selten *copulare*, *coniungere* und einmal *modus desponsandi* genannt.

¹ Gemeint ist der private Abschluß zu Hause im Familien- oder Freundeskreis.

² Vgl. dazu B. BINDER, Geschichte des feierlichen Ehesegens von der Entstehung der Ritualien bis zur Gegenwart mit Berücksichtigung damit zusammenhängender Riten, Sitten und Bräuche, Abtei Metten 1938, S. 4; DU CANGE, Glossarium Bd. 7, S. 514: *Solemnizare* = *publicare* = öffentlich machen (*solemne festum agere*).

³ Zum Ausdruck *intronisatio* vgl. F. A. HOEYNECK, Geschichte der kirchlichen

Insgesamt bringt Surgant drei verschiedene Formulare für den kirchlichen Eheabschluß, nämlich zwei deutsch-lateinische und ein französisch-lateinisches¹. Von den deutsch-lateinischen Formularen ist das erste die damalige Normalform, der Eheabschluß «in facie ecclesiae». Das zweite Formular bringt die auf die frühere Eheschließungsform zurückgehende, damals noch teilweise gebräuchliche Gewohnheit der Eheschließung «in facie ecclesiae» als bestätigende Wiederholung der bereits zuvor im Familien- und Freundeskreis geschlossenen Ehe.

a. Surgants erstes Formular: Die kirchliche Vermählung «in facie ecclesiae» als rechtsgültiger Eheabschluß

Die Eheschließung «in facie ecclesiae»

Der Ausdruck *in facie ecclesiae*² muß für die damalige Zeit zunächst im räumlichen Sinne verstanden werden. So findet die Eheschließung *in facie ecclesiae* nach Surgants Manuale «ante fores ecclesiae»³ statt. «Rechtsgeschichtlich kennzeichnet diese Ortsangabe den Endpunkt einer längeren Entwicklung, in deren Verlauf schließlich auch der Ehevertragsabschluß im wörtlichen Sinn vor das Forum der kirchlichen Öffentlichkeit gezogen worden war, nämlich vor die Schwellen des Gotteshauses»⁴. Zugleich besagt diese Ortsangabe aber auch eine liturgiegeschichtliche Fixierung, insofern die Verlegung der Eheschließung aus dem Kreis der Familie in die Öffentlichkeit der Kirche die Bildung eines eigenen «Kirchtürvermählungsritus» bedingte⁵.

Ansprache, Namensbefragung und letztes Aufgebot

Den eigentlichen sakramentsbegründenden Teil des ganzen Eheschließungsordo eröffnet Surgant mit einer Ansprache an die beiden

Liturgie des Bistums Augsburg, Augsburg 1889, S. 162 f.; B. BINDER, S. 4; ferner DU CANGE, Bd. 4, S. 402: *Intronizare sponsam*.

¹ MC II 10.

² MC II 9, fol. 93v; II 10, fol. 97v.

³ MC II 10, fol. 97v.

⁴ A. LAMOTT, S. 237; vgl. L. EISENHOFER - J. LECHNER, Grundriß der Liturgik des römischen Ritus, 5. Auflage, Freiburg i. Br. 1950, S. 293 f.

⁵ A. LAMOTT, S. 237. Über Begriff, Herkunft und Entwicklung des Kirchtürvermählungsritus vgl. K. RITZER, Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschließung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 38), Münster i. Westf. 1962, S. 295–317 (zit. K. RITZER).

Brautleute zur Belehrung über das Ehesakrament ¹. Der Bräutigam steht dabei rechts, die Braut links vom Priester. In dieser Ansprache werden die Brautleute daran erinnert, daß zwei Dinge erforderlich seien, um das Sakrament der Ehe einzugehen, nämlich ein reines Gewissen und die rechte Absicht. Weil Gott in jedem Sakrament Gnade verleiht, ist ein reines Gewissen notwendig, damit beim Menschen kein Hindernis gegen die Gnade besteht. Darum soll er vorher seine Sünden bereut und gebeichtet haben. Die rechte Absicht besteht darin, daß die Eheschließung zur Ehre Gottes geschieht ². Dies ist aber je nach Alter der Brautleute verschieden. Daher sagt Surgant zu jungen Brautleuten: «Also, das ir got kind geberent und die zû gottes dienst und er ziechen wöllen.» An bejahrte aber richtet er folgende Worte: «Also, das ir wöllen üfels vermyden und gûte, ersame eelich gesellschafft miteinander ze haben, alles in der ere gottes» ³.

Darauf folgt in der Art eines öffentlichen Brautexamens ein «letztes Aufgebot» ⁴: Die Brautleute werden darauf aufmerksam gemacht, daß sie ledig sein müssen, und zwischen ihnen kein Ehehindernis bestehen darf ⁵. Danach folgt sofort die Namensbefragung der Eheschließenden, nach der sich der Priester mit folgenden Worten ans anwesende Volk wendet:

«Lieben kinder christi, es sint hie gegenwertig zwey ersame mōnschen mit nammen N. und N., die do an sich nemen wöllent das loblich sacrament der heiligen ee. Ist do yemant, der üwtzit wisse, das das hindern oder irren sölle, es sige, das ir eins sich mit einem andern verrett oder verheiben, oder zwüschen inen sibschaft, mogschaft, gevatterschaft oder geistlich frünt-

¹ Vgl. dazu auch L. EISENHOFER - J. LECHNER, S. 297.

² MC II 10, fol. 94v: «Kinder christi ir sollen wissen, das einem ieglichen christen mōnschen, das das sacrament der heiligen Ee an sich nemen wil, zûgehört, das es hab ein rein gewissen, das ist ein rein conscientz und darzû ein gût meinung. Zûm ersten, die wyl got, der allmechtig, zû einem yeglichen sacrament gnad verlycht, so sol der mōnsch kein versperrung der gnaden haben, sunders er sol gerüwt und gebycht sin. Zû dem andern, so sol üwer meinung gût sin, üwer meinung sol sin die eer göttes».

³ MC II 10, fol. 94v.

⁴ L. EISENHOFER, Handbuch der katholischen Liturgik, 2 Bde., Freiburg i. Br. 1941, Bd. 2, S. 417. – Sein Zweck war eine nochmalige Vergewisserung über den Ledigenstand der Brautleute und ihre Freiheit von Ehehindernissen; vgl. dazu L. EISENHOFER - J. LECHNER, S. 297.

⁵ MC II 10, fol. 94v: «Fürer so sol üwer yeglichs ledig sin, also das üwer keins sich mit einem andern mōnschen versprochen oder verredt het. Desglichen, das kein sibschaft, mogschaft oder geistlich früntschafft sich zwüschen üch beden halt. Denn sollich irrumb bringt hindernisz zekommen in disz sacrament der Ee».

schaftt sige oder ander irrung. Dem gebut ich by gehorsam der heiligen christenheit das sollichs yetz und von stunden ze offenbaren; einest, andrest, zû dem dritten mol»¹.

«Iunctio dexterarum» und Konsensgespräch

Wenn kein Hindernis genannt wird, legt der Priester die rechte Hand des Bräutigams in jene der Braut² und läßt «das für die Kirche entscheidende Konsensgespräch»³ folgen, für das Surgant die beiden durch die Tradition gegebenen Möglichkeiten bringt: Entweder die Erfragung des Konsenses durch den Priester oder die Erklärung des Ehewillens durch den gegenseitigen Annahmespruch der Brautleute⁴. Nach der ersten Art fragt der Priester zuerst den Bräutigam, indem er ihn mit seinem Namen nennt: «N. accipis N. in uxorem legittimam?» Dieser antwortet: «ita». Darauf fragt er die Braut, sie ebenfalls mit ihrem Namen nennend: «N. accipis N. in maritum legitimum?» Auch sie antwortet: «ita»⁵. Obwohl Surgant für diese Konsenserfragung keine deutsche Formel mitteilt, erfolgte sie selbstverständlich in der Muttersprache⁶. Bei der zweiten Art, dem gegenseitigen Annahmespruch, fordert der Priester zuerst den Bräutigam auf, daß er in dieser Weise zur Braut sprechen soll: «Ich nim dich zû miner eefrowen». Ebenso soll die Braut

¹ MC II 10, fol. 94v–95r. Dieses Aufgebot weist Ähnlichkeiten mit dem Anfangs- und Schlußteil des ebenfalls deutschen Aufgebots im ersten Konstanzer Trauformular von 1482 auf; vgl. A. DOLD, S. 99 f. – Ein solches «letztes Aufgebot» «läßt sich schon im 13. Jahrhundert als Bestandteil des Trauungsrituales nachweisen und kehrt auch in manchen deutschen Ritualien wieder», während es dem römischen Rituale fremd ist; L. EISENHOFER, Bd. 2, S. 417.

² MC II 10, fol. 95r. – Zur rituellen Vereinigung der Hände vgl. L. EISENHOFER-J. LECHNER, S. 297; J. PASCHER, Die Liturgie der Sakramente, Münster i. Westf. 1951, S. 266 f.; ferner L. EISENHOFER, Bd. 2, S. 416 f. Von einer Umwindung der verbundenen Hände mit der Stola, die schon früher mancherorts gepflegt wurde, erscheint bei Surgant nichts.

³ L. EISENHOFER-J. LECHNER, S. 294. – Vgl. dazu auch H. CONRAD, S. 302–305; J. HUARD, La liturgie nuptiale dans l'Eglise romaine: Les questions liturgiques et paroissiales 38 (1957) 200.

⁴ Beide Arten haben ihre eigene Tradition im Eheschließungsritus; vgl. K. RITZER, S. 313 f. Anm. 621.

⁵ MC II 10, fol. 95r.

⁶ Vgl. Surgants zweites Formular (MC II 10, fol. 97v und unten, S. 328 ff.). – Ebenso kennt Konstanz 1482 (1. Formular) deutsche Fragen zur Feststellung des Konsenses, während im zweiten Konstanzer Formular von 1482 nur ein lateinischer Text mitgeteilt ist; A. DOLD, S. 100. 101.

zum Bräutigam sagen: «Ich nim dich zû minem eeman»¹. Der Annahmespruch wird also ähnlich, wie es bei einer feierlichen Eidesleistung geschieht, vom Priester den Brautleuten einzeln vor- und von diesen nachgesprochen².

*Bestätigung der Ehe durch den Priester («confirmatio»),
Ringritus und Ermahnung zum Gebet*

Nachdem auf eine dieser beiden Arten das Konsensgespräch geführt wurde, verbindet der Priester die Brautleute ehelich mit den gewohnten Worten, zum Beispiel so:

«Also gib ich üch zûsammen nach christenlicher ordnung und bestet üch in diser pflicht der heiligen ee. Und glycherwysz, als unser lieber herr Jesus Christus sin wirdige mütter sinem lieben iunger sant Johansen empfalch und herwiderumb den iunger sant Johans siner lieben mütter empfolen hat, also empfilch ich üch ye eins demm andern, das ir einander niemerme verlassent, weder durch lieb nach durch leit untzen an den tod. Ich erloub dir, Hansen, Adelheit und verbüt dir alle ander frowen und iunckfrowen. Und üch, Adelheit, erloub ich Hansen und verbüt üch alle ander man und iüngling».

Oder in kürzerer Form kann er auch so zu beiden sprechen: «Und gebüt üch beden und yeglichem in sunderheit, das ir eeliche trüw und pflicht gegeneinander haltent und keins an dem anderen brüchig werd, nach innhalt des götlichen rechten»³.

Surgants Trauungsformel beginnt also mit einer reinen Eheverbindungsformel («also gib ich üch zûsammen ...»), die durch die Worte «und bestet üch in diser pflicht ...» erweitert ist. Damit ist aber schon auf die Entwicklung zur bloßen Ehebestätigungsformel hingedeutet⁴. Danach

¹ MC II 10, fol. 95r. – Der gegenseitige Annahmespruch wird schon 1170 von Papst Alexander III. (X, IV 4, c. 3; FRIEDBERG II, S. 681) als herkömmlich bezeichnet; vgl. J. WAGNER, Zum neuen deutschen Trauungsritus: Universitas, Festschrift f. Bischof Dr. A. Stohr, hrsg. v. L. Lenhart, Mainz 1960, Bd. I, S. 427 mit Anm. 28.

² Zum Brauch, Gelöbnis- und Weiheformeln vor- und nachsprechen zu lassen vgl. F. J. DÖLGER, Vorbeter und Zeremoniar, Zu *monitor* und *praeire*, in: Antike und Christentum, Kultur- und Religionsgeschichtliche Studien, Münster i. Westf. 1930, Bd. 2, S. 241–251.

³ MC II 10, fol. 95r: «Quibus sic consentientibus coniungit eos matrimonialiter verbis consuetis ut sic».

⁴ Sie spielte bis heute in deutschen Ritualien eine Rolle, da «die Konjunktionsformel des römischen Ritus 'Ego conjungo vos in matrimonium' ... von der Mehrzahl der deutschen Ritualien nie recht akzeptiert» wurde; J. WAGNER, S. 427. – Zur theologischen und kanonistischen Beurteilung vgl. K. MÖRSDORF, Die kirchliche

vertraut Surgant, unter Hinweis auf die Schrift (Jo 19, 26 f.), die Brautleute einander an ¹ und ermahnt sie zu gegenseitiger Treue.

Darauf folgt der Ringritus, der jedoch keinen allgemein geübten Brauch darstellt ². Dabei kennt Surgant nur eine einseitige Übergabe des Ringes durch den Bräutigam an die Braut ³. Er hält sich damit an «die ursprüngliche Form des Ringritus, die Subarrhatio, in der sich der Mann die Frau anvermählt» ⁴. Zugleich versteht er aber den Ring auch als gegenseitiges Zeichen der Treue ⁵.

Der Priester segnet zuerst den Ring ⁶. Auf den Vers «Adiutorium

Eheschließungsform nach dem Selbstverständnis der christlichen Bekenntnisse. Eine rechtsvergleichende Untersuchung: Münchener Theologische Zeitschrift 9 (1958) 242 f. 248 ff.; J. PASCHER, S. 266–269. – Zum ganzen siehe L. EISENHOFER, Bd. 2, S. 413–416.

¹ Ähnlich und ebenfalls in der Muttersprache schon im Augsburger Rituale von 1487. Darauf folgt hier erst die lateinische Konfirmationsformel des Priesters. Vgl. F. A. HOEYNCK, S. 423.

² Es heißt im MC II 10, fol. 95r: «Et si sponsus habet annulum, prout habere decet, benedicat primo annulum». – Ähnliche Rubriken auch in Konstanz 1482 und 1502 (A. DOLD, S. 100. 101), in Basel 1488 (fol. 43v) und im Augsburger Rituale von 1487 (F. A. HOEYNCK, S. 423). In den Ritualien von Speyer 1512 und Worms ca. 1500 fehlt ein Ringwechsel völlig, während er in den meisten nordischen Ritualien vorkommt; vgl. A. LAMOTT, S. 249. Zur Geschichte des Ringwechsels, der aus dem Brauchtum der Verlobung herkommt, vgl. die bei K. RITZER im Register zu den Stichworten «Arrhalverlöbniß» und «Ring» angeführten Stellen; ferner O. ZALLINGER, Die Ringgaben bei der Heirat und das Zusammengeben im mittelalterlich-deutschen Recht, Akademie der Wissenschaften in Wien; phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte 212, 4. Abhandlung, Wien 1931; R. KÖSTLER, Ringwechsel und Trauung, in: Zeitschr. der Savignystiftung für Rechtsgeschichte 53, Kanonist. Abt. 22 (1933) 1–35; J. WAGNER, Ring, III. Liturgisch, 3. Der Ehe- oder Trauring: LThK² VIII, 1316 (Lit.).

³ So auch in Konstanz 1482 und 1502 (A. DOLD, S. 100. 101) und in Basel 1488. Diese einseitige Ringübergabe ging auch in das Rituale Romanum über, obwohl bereits mittelalterliche deutsche Trauungsordnungen diesen «Archaismus» christlich überwunden hatten; J. WAGNER, S. 426; vgl. auch B. BINDER, S. 46 Anm. 6. Jedoch kannten auch deutsche Diözesanritualien (Bamberg, Köln, Rottenburg und Trier, auch Straßburg) bis in unser Jahrhundert nur den Gebrauch eines Ringes; J. WAGNER, S. 429 Anm. 18. – Zwei Ringe mit gegenseitigem Anstecken durch Braut und Bräutigam z. B. schon in der spanisch-westgotischen Liturgie; K. RITZER, S. 229 f.; vgl. auch H. BÄCHTOLD, Die Gebräuche bei Verlobung und Hochzeit mit besonderer Berücksichtigung der Schweiz (Schriften der schweiz. Gesellschaft für Volkskunde XI), Basel 1914, S. 157–160.

⁴ A. LAMOTT, S. 262; siehe dazu L. EISENHOFER - J. LECHNER, S. 296 f.; J. WAGNER, S. 425.

⁵ Vgl. unten, S. 321 f. seine Ansprache.

⁶ MC II 10, fol. 95r. In Konstanz 1482 und 1502 (A. DOLD, S. 100. 101), Basel 1488 und im Augsburger Rituale von 1487 (F. A. HOEYNCK, S. 423) ist für den Fall, daß Ringe gewechselt werden, kein Ringsegen erwähnt.

nostrum in nomine domini ...» folgt die Oration «Creator et conservator humani generis ...», die mit entsprechender Textänderung im Gelasianum im Kirchweihordo zu finden ist ¹. Sie galt im Mittelalter als *benedictio communis*, die unter entsprechender Veränderung des Weiheobjektes für alle möglichen Segnungen verwendet werden konnte ². So wurde sie hier auf die Segnung des Ringes und seine Empfänger bezogen. Eine solche Eheringsegnung mit der umgeformten gallikanischen Oration «Creator et conservator ...» erscheint zuerst im angelsächsischen Bereich ³. Nach der Segnung nimmt der Priester den Ring und gibt ihn dem Bräutigam, der ihn mit drei Fingern der rechten Hand festhält und ihn dann an den vierten Finger der linken Hand der Braut ⁴ steckt ⁵. Unterdessen spricht der Priester: «Annulo suo subarravit me dominus Iesus Christus, et tanquam sponsam decoravit me † corona» und macht dazu ein Kreuzzeichen. Darauf folgt eine nochmalige Bestätigung der vollzogenen Eheschließung durch die Worte: «Matrimonium itaque per vos contractum ratifico et confirmo. In nomine patris † et filii † et spiritus sancti † Amen»⁶.

Nun hält der Priester eine Ansprache an das Volk, für die Surgant ein deutsches Formular mitteilt:

¹ L. C. MOHLBERG - L. EIZENHÖFER - P. SIFFRIN, *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae ordinis anni circuli* (Cod. Vat. Reg. lat. 316, Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56), (*Sacramentarium Gelasianum*), (*Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Series Maior: Fontes 4*), Rom 1960, S. 108, Nr. 691 (zit.: L. C. MOHLBERG, *Gelasianum*).

² Vgl. z. B. A. FRANZ, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, 2 Bde., Freiburg i. Br. 1909, Bd. 1, S. 261 (Brotsegen), S. 385 (Hafersegen), S. 608 mit Anm. 11 (Hausweihe); (zit.: A. FRANZ, *Benediktionen*).

³ K. RITZER, S. 210 mit Anm. 224; S. 240–244. Zur Abhängigkeit dieses alten Eheringsegens von der Oration *Creator et conservator ...* des gallikanischen Kirchweihritus siehe W. LÜDTKE, *Ordines ad facienda sponsalia: Festgabe für Prof. R. Haupt*, Kiel 1922, S. 120. – Vgl. zum Ringsegen auch J. HUARD, S. 201 f.

⁴ Nach B. BINDER, S. 46 Anm. 8 war es im Abendland allgemeiner Brauch, den Ring am vierten Finger der rechten Hand zu tragen. Ein Wechsel sei erst gegen Ende des 16. Jahrhunderts eingetreten. Vgl. dazu aber auch H. BÄCHTOLD, S. 167ff.; F. HOFMANN, *Über den Verlobungs- und den Trauring: Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse 65* (Wien 1870) 850 f.

⁵ Der vierte Finger (Ringfinger) der linken Hand wurde deshalb bevorzugt, weil, schon nach der Meinung der Griechen und Römer, von diesem Finger aus ein feiner Nerv oder eine Ader direkt zum Herzen geht; H. BÄCHTOLD, S. 168 mit Anm. 9; K. RITZER, S. 229 mit Anm. 298; F. HOFMANN, S. 850 f. Vgl. auch Surgants Beispiel für die Ansprache vor dem Ringwechsel: MC II 10, fol. 98v–99r; und unten S. 322.

⁶ MC II 10, fol. 95v. – Gleiche Bestätigungsformel an dieser Stelle, aber nur mit einem Kreuzzeichen, in Basel 1488 und im 2. Formular von Konstanz 1482 und 1502 (A. DOLD, S. 101); ähnlich im 1. Formular von Konstanz 1482 und 1502 (A. DOLD, S. 100). Vgl. auch oben S. 318 Anm. 4.

«Andechtigen kinder christi, demm noch und got der allmechtig zů einem yeglichen sacrament sunder genad verlichen ist, wann sich anders der mōnsch darzů geschicklich und emphenglich machet, und darzů alle notturfftige ding durch das mittel des gebetts verlichen wil. Und nů dise zwey mōnschen das sacrament der heiligen Ee an sich genummen und das mit dem kilchgang verstetten wōllen, nach ordenung der christenheit. So bittent got den herren, das er inen verlychen und mitteilen wōll sin gōtlich gnad zů einem gūten anfang, und das sy in demm eelichen stat nach sinem gōtlichen willen also ir leben volfürent, das sy nach disem ellend besitzen das ewig leben. Bittend ouch got den allmechtigen flyszlich, was ich inen wünsch und sprich mit den worten yetz in den collecten, ouch in der mesz und darnach, das inen got das erzōygen und verlychen wōll mit den wercken» ¹.

Die Ansprache endet mit der Aufforderung zum Gebet, indem der Priester zum Bräutigam und der Braut spricht: «Stond ir zwey still. Die anderen mōgen niderknüwen. Und das zů erlangen sprech üwer yeglichs von den umbstenderen ein Pater noster und ein Ave Maria».

Andere Form

für die Bestätigung der Ehe, den Ringritus und die Gebetsermahnung

Am Ende seiner verschiedenen Ordines für die Eheschließung bringt Surgant noch eine Variante für die Ehebestätigung, den Ringritus und die anschließende Gebetsermahnung, die sich vor allem durch eine längere Eheansprache auszeichnet ². Nachdem der Priester die beiden Brautleute ehelich verbunden und ihre Hände zusammengelegt hat, lassen sie sich wieder los und ziehen ihre Hände zurück. Darauf empfängt der Priester vom Bräutigam den Ring ³. Während er nun den Ring vor sich hält, belehrt er in einer Ansprache die Brautleute und das anwesende Volk über die drei Güter der Ehe, *Fides*, *Proles* und *Sacramentum* ⁴, die durch den goldenen Ehering versinnbildet werden:

«Andechtigen kinder christi, ir wissent oder sollent wissen, das das loblich sacrament der ee hat dryerley gūter, so die heilig geschrift nempt: *Fides*, *proles*, *sacramentum*. Das ist truw, frucht und unzerteilsamkeit.

¹ MC II 10, fol. 95v. Die zweite Hälfte ist fast wörtlich gleich wie der Mittelteil des letzten Aufgebots im 1. Konstanzer Trauformular von 1482; siehe bei A. DOLD, S. 99, 26 – S. 100, 4.

² MC II 10, fol. 98v–99r.

³ Ein Ringsegnen wird hier nicht erwähnt.

⁴ Die Aufzählung dieser drei Güter geht auf Augustinus zurück; vgl. Anhang I, Nr. 161. Surgant gibt hier allerdings nicht Augustinus als Quelle an, sondern: «dryerley gūter, so die heilig geschrift nempt ...». Entweder hat sich Surgant

Dise drye gûter betûtet uns der gûldin mahelring. Zûm ersten, also das golt gebirt fridliche, gesunde, frôliche crafft und machet den menschen wacker, also sollent ir in eelicher trûw miteinander fridlichen leben ¹, yeglichs dem anderen mit zimlicher vernunft und mit ordenung eelicher schuld ze zimlichen zyten bezalen, und in keinen weg das gesetzt der ee übertreten. Hierumb Hans, so erlaub ich üch iunckfrow Adelheit und verbût üch alle ander frowenbild. Deszglychen üch, iunckfrow Adelheit, erlaub ich Hansen und verbût üch all ander man und iüngling, also das ir das erst gût der ee, das ist die eelich trûw, gegen einander stet haltent.

Zû demm anderen, als das gold das edlest ertz und das costlichest lieb gehebt ist von aller menglich, also ist Proles das ander gût der heiligen ee, das ist die frucht gegen got, das aller edlest. Demm selben nach sollent ir, ob üch got der allmechtig frucht oder kinder verlichen wirt, die selben frucht got demm allmechtigen ze lob und eren in allen tugenden und gûten christenlichen sitten uffziehen, wysen und leren.

Und zû dem dritten, also der ring unzerleglich, gantz sine wel und unzertheilsam ist, ouch kein end nit hat, also zôygt er uns an das drit gût der heiligen ee, Sacramentum genempt, das ist die unzerteilsamkeit ². Dann nû fürhin me so sollent ir sin zwû sel und ein lyp, und sydt üch got der allmechtig zesamen hat geordnet, so sôl üch nützit scheiden, weder lieb nach leid, gesuntheit nach kranckheit, frûntschafft oder vyentschafft untzen an den tod, innhalt des gôtlichen rechten. Und darumb so gehôrt der mahelring, von dem brûtgom der gesponsen zû geben, an das vierd vingerlin der lincken hant, do das hertzederlin sin rechten gang hin hett, in anzôyung, das üwere hertzen gantz miteinander vereint sollen sin, als ein hertz und ein lyb ³. Und betûtet uns das heilig sacrament der Ee die vereinigung unsers lieben herren Jesu Christi mit der heiligen christenlichen kilchen, weliche kilch on all befleckung der sünden got den herren lieb sol han, als er sy übertreffenlichen lieb hat ⁴. Und also sol üwer liebe in got gecrönt und geordnet sin, miteinander tugentlich on all befleckung der sünden yemer und yemer zû allen zyten beharren ⁵.

Nach dieser Ansprache gibt der Priester den Ring dem Bräutigam in die rechte Hand mit den Worten: «Nû gendt ir den rinck», ergreift darauf die linke Hand der Braut und spricht, während der Bräutigam der Braut den Ring an den Ringfinger steckt: «Annulo suo subarravit me dominus meus Jesus Christus, et tanquam sponsam decoravit me corona».

geirrt, oder er verstand, wie es nach damaligem Sprachgebrauch möglich war, unter «Hl. Schrift» nicht nur die Bibel, sondern auch die ausgezeichnetsten Kirchenlehrer; vgl. dazu ZSKG 70 (1976) 116, Anm. 3.

¹ Wie der Ring Zeichen der Treue ist, so bedeutet auch das Gold Treue und Wahrhaftigkeit; F. HOFMANN, S. 825. 859.

² Zu dieser Symbolik vgl. F. HOFMANN, S. 859 f.

³ Vgl. dazu oben S. 320, Anm. 5.

⁴ Vgl. Eph 5, 22–33.

⁵ MC II 10, fol. 98v–99r.

Darauf fügt er die eigentliche Ehebestätigungsformel bei: «Matrimonium itaque per vos contractum ratifico et confirmo. In nomine patris et filii et spiritus sancti».

Wie im ersten Formular fordert nun der Priester wieder die Eheleute und die Umstehenden zum Gebet auf¹ wobei hier allerdings Vaterunser und Ave Maria fehlen.

Gebet nach der Eheschließung

Nach der Aufforderung zum Gebet liest der Priester den Psalm 120: «Levavi oculos meos ...»². Es folgen «Kyrie eleison ...», «Pater noster», Ave Maria³ und vier Versikelpaare⁴, die zu den folgenden drei Orationen überleiten, in denen Gott um seine Gnade, Erbarmen und Hilfe angefleht wird. Der Ursprung der ersten Oration «Omnipotens sempiterne deus, multiplica super nos ...» konnte nicht genau ermittelt werden⁵, doch steht sie, wie auch die beiden folgenden Orationen, in gleicher Formulierung schon im Konstanzer Rituale von 1482⁶ und in Basel

¹ MC II 10, fol. 99r: «Nû fürbas, kinder christi, die wyl es ein ernstlich ding ist umb das loblich wirdig sacrament der Ee, so sol aller ernst und kein gespöt darzû gebrucht werden, dann es ist der sibben sacrament eins des nüwen testaments. Welichs ouch, als ein yeglichs anders, ein sunder genad von got erlangen sol. Darumb so kerent üwere hertzen zû got demm allmechtigen, ouch alle ir umbstender, und bittent got den herren, das er den zweien mōnschen verlychen und mitteilen wōll sin götlich genad zû einem gūten anfang, und das sy also in demm eelichen stat leben syent in demm willen gottes, das sy noch demm stat disz lebens besitzen mōgen das ryck der ewigen selikeit. Bittent ouch got den allmechtigen, was ich mit den collecten hie für sy bitten, ouch in der mesz und nach der mesz, das inen got das erzōygen und verlychen wōll mit den wercken. Ps. Levavi etc. ut supra.

² MC II 10, fol. 95v/96r. – Der Text des Psalmes ist voll ausgedruckt.

³ In Konstanz 1482 und 1502 und in Basel 1488 fehlt hier ein Ave Maria, obwohl in ihnen dieser Teil sonst gleich gestaltet ist. Die Interpolation des Ave Maria an dieser Stelle ist aber möglicherweise ein Versehen (vielleicht des Druckers), das seinen Grund darin haben könnte, daß man damals normalerweise dem Vaterunser ein Ave Maria anhängte. Für ein Versehen spricht die ungewohnte Stelle an der es erscheint, nämlich vor der Abschlußbitte des Vaterunser: «Pater noster. Ave Maria. Et ne nos inducas». In dieser Reihenfolge wurde aber sicher nicht gebetet.

⁴ «Salvos fac fideles tuos ...»; «Mitte eis domine ...»; «Domine exaudi ...»; «Dominus vobiscum ...».

⁵ «Omnipotens sempiterne deus, multiplica super nos gratiam tuam, et fideles tuos, quos hodierna die sacris ecclesie tue liminibus presentamus, ab omni peccato propiciatus absolve.» In den von W. LÜDTKE untersuchten Eheordines kommt diese Oration noch nicht vor. Ihre Einleitung, in der Gott gebeten wird, seine Gnade über uns zu vervielfältigen, gleicht dem Anfang der gelasianischen «Oratio in araea nova» (L. C. MOHLBERG, Gelasianum, S. 228, Nr. 1569).

⁶ A. DOLD, S. 101.

1488¹. Es folgt das Gebet «Omnipotens sempiterne deus, instituta providentie tue ...»², das mit geringfügigen Textvarianten schon im Brautmeßformular des Leonianum steht³ und von da in die Brautmeßformulare des Gelasianum⁴, Gregorianum⁵ und viele weiteren Eheformulare Eingang fand⁶. Die dritte Oration «Pretende, quaesumus, domine, fidelibus tuis ...» entspricht, ohne das interpolierte «quaesumus», wörtlich einer der «orationes cottidianae» des Gregorianum⁷. In ähnlicher Formulierung gehört sie aber bereits zu den «orationes ad missam pro salute vivorum» des Gelasianum⁸.

Nach diesen drei Orationen ist die eigentliche Eheschließung beendet. Der Ritus vor dem Kirchenportal schließt mit einer Besprengung der Neuvermählten⁹ und der Umstehenden mit Weihwasser. Dazu spricht der Priester: «Aqua benedicta vestra deleantur universa delicta» und fügt in der Muttersprache bei: «Nû kumment herin zü der mesz, und geb üch got glück und heil»¹⁰.

Die Meßfeier und die Eheeinsegnung nach der Messe

Der folgende Einzug des Hochzeitspaares und der Hochzeitsgesellschaft in die Kirche zur Feier der Messe und dem sich anschließenden Brautsegen¹¹ erfolgt ohne besondere Form¹².

¹ Fol. 44r.

² MC II 10, fol. 96r. Im Druck erscheint sie der ersten Oration angehängt. Da sie jedoch in Konstanz 1482 und Basel 1488 von dieser Oration als eigene Oration klar abgesetzt ist, behandle ich sie auch hier als eigene Oration. In Konstanz 1502 ist sie weggefallen; A. DOLD, S. 101.

³ L. C. MOHLBERG - L. EIZENHÖFER - P. SIFFRIN, *Sacramentarium Veronense* (Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Series Maior: Fontes 1), Rom 1956, S. 140, Nr. 1108; K. RITZER, S. 342, Nr. 4.

⁴ L. C. MOHLBERG, *Gelasianum*, S. 208, Nr. 1444; K. RITZER, S. 344, Nr. 2.

⁵ H. LIETZMANN, *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Ur-exemplar* (Liturgiegeschichtliche Quellen 3), Münster i. Westf. 1921, S. 112, Nr. 200, 11; K. RITZER, S. 347, Nr. 11.

⁶ Siehe die Angaben bei K. RITZER, S. 342, Nr. 4.

⁷ H. LIETZMANN, S. 116, Nr. 202, 12 = *ibidem*, S. 36, Nr. 58, 4.

⁸ L. C. MOHLBERG, *Gelasianum*, S. 247, Nr. 1696; siehe auch A. DOLD - K. GAMBER, *Das Sakramentar von Monza* (Texte und Arbeiten I, 3. Beiheft), Beuron 1957, S. 77*, Nr. 937.

⁹ Zur Asperision an dieser Stelle vgl. B. BINDER, S. 79.

¹⁰ MC II 10, fol. 96r.

¹¹ Zum Begriff und Bedeutungswandel der *Benedictio nuptialis* siehe B. BINDER, S. 38 f.

¹² MC II 10, fol. 96r: «Postea proceditur ad missam». – Formlos auch in Basel 1488; Konstanz 1482, 2. Formular (A. DOLD, S. 101).

Zur Messe ist nur zu erwähnen, daß ihr die Kollekten über Braut und Bräutigam beigelegt werden müssen¹. Das MC gehört also zu jenen Ritualien, die noch den Zusammenhang von Messe und Ehesegen kennen, obwohl er auch hier durch die Verlegung des Brautsegens nach der Messe gelockert ist². Diese Lockerung hatte in Deutschland bereits im 13. bis 14. Jahrhundert mancherorts dazu geführt, den Brautsegen ohne Messe zu spenden³.

Nach der Messe folgt der Brautsegen, der jedoch bei einer Zweitehe, d. h. wenn ein oder beide Partner bereits einmal verheiratet gewesen waren, ausfällt. In diesem Fall begnügt man sich mit einer Besprengung von Weihwasser nach der Messe⁴.

¹ Das Konstanzer Missale von 1485 (gedruckt in Basel, bei Peter Köllicker) hatte ein eigenes Brautmeßformular: *Pro sponso et sponsa*.

² So auch in Basel 1488 und in Konstanz 1482, 2. Formular (A. DOLD, S. 100 ff.). Weitere Beispiele bei B. BINDER, S. 34 mit Anm. 18–20; vgl. ibidem, S. 65 ff. – Konstanz 1482 (1. Formular) kennt außerdem noch folgende Reihenfolge: Messe mit anschließender Eheschließung und danach Spendung des Brautsegens; A. DOLD, S. 98 ff. 107 ff. Ferner kennt Konstanz 1482 auch die Möglichkeit, die Eheschließung innerhalb der Messe vorzunehmen; siehe unten S. 332. – Zu dieser Lockerung von Brautmesse und Ehesegen, die bereits in der 2. Hälfte des 11. Jahrhunderts begann, siehe K. RITZER, S. 291 mit Anm. 541; B. BINDER, S. 32 ff. 62–70.

³ B. BINDER, S. 33 f. 67–70.

⁴ MC II 10, fol. 96r. – Die Meßfeier fand also auch bei einer Zweitehe statt; vgl. dazu B. BINDER, S. 87 f. – Surgant geht auf den Ritus bei Zweitehen am Ende der Eheformulare in einer Erklärung (*declaratio predictorum*) noch näher ein (vgl. MC II 10, fol. 100r. – B. BINDER, S. 84–88; K. RITZER, S. 167 Anm. 66. Ähnliche Bestimmungen wie bei Surgant befinden sich auch am Schluß des Brautsegens in Konstanz 1482; A. DOLD, S. 109 f.). Nachdem er dargelegt hat, daß auch zweite und dritte Ehen ein Sakrament seien, obgleich sie nur noch ein mangelhaftes Abbild der Einheit Christi mit der Kirche darstellen (vgl. Eph 5, 32), bespricht er, fast wörtlich der *Summa angelica* des Angelus de Clavasio folgend, ohne diesen selbst zu zitieren (siehe Anhang I, Nr. 172–180), eingehend die Frage, ob solchen Ehen der feierliche Segen zu erteilen sei. Er erklärt, daß eine zweite oder dritte Ehe gesegnet werden kann, wenn keiner der beiden Partner in einer früheren Ehe gesegnet worden war. Empfang aber einer der beiden in einer früheren Ehe bereits den Ehesegen, so darf er nicht wiederholt werden, weil der eine ohne den andern Partner nicht gesegnet werden darf (diese Bestimmung findet sich auch in Konstanz 1482 (DOLD, S. 109); sie geht auf X, IV 21, c. 3 (FRIEDBERG II, S. 731) zurück). Demgegenüber vertritt THOMAS VON AQUIN die Ansicht, daß eine Jungfrau, die einen Witwer heiratet, gesegnet werden darf (In IV Sent. d. 42, q. 3, a. 2). Die Glosse stimmt dieser Sentenz zu unter der Bedingung, daß es Ortsbrauch ist, und der Papst diese Gewohnheit kennt (Glossa ordinaria zu X, IV 21, c. 3 zu *iterari*; siehe Anhang I, Nr. 175). Darauf bringt Surgant die verschiedenen Sentenzen zur Frage, ob ein Priester, der eine zweite Ehe segnet, «ab officio et beneficio» suspendiert ist oder zu suspendieren sei (siehe Anhang I, Nr. 177–180). Abschließend erklärt er, daß in Kleinbasel keine Zweitehen gesegnet wurden. (Auch Konstanz

Zum Brautsegen kommen Bräutigam und Braut miteinander vor den Altar und knien nieder, der Mann rechts und die Frau links vom Priester¹, der darauf das Evangelium «In principio erat verbum» (Jo 1, 1–14) liest, das als Segensperikope vielfach in Brautsegensformularen an dieser Stelle bezeugt ist². Nach dem Johannesprolog betet der Priester den Psalm 127: «Beati omnes, qui timent dominum ...». Dabei ist zu Vers 5 ein Kreuzzeichen vorgesehen. Wie üblich wird der Psalm durch ein dreimaliges «Kyrie ...» und ein «Pater noster» abgeschlossen. Darauf leiten vier Versikelpaare³ zu den sich anschließenden Segensorationen über.

Die erste Oration, mit *Benedictio super sponsam* überschrieben, ist das Segensgebet «Deus, qui potestate virtutis ...» des gregorianischen Brautmeßformulars⁴. Darauf folgen fünf weitere Segensgebete, die beiden

1482 verbot die Segnung zweiter Ehen; A. DOLD, S. 109. Basel 1488 hat, ohne genauere Differenzierung, fast die gleiche Rubrik wie Surgant, daß zweite Ehen nicht gesegnet werden, sondern man sich mit einer einfachen Aspersio begnügt.)

¹ MC II 10, fol. 96r. – Das Niederknien vor dem Altar zum Brautsegen auch in Konstanz 1482, 2. Formular (A. DOLD, S. 101) und in Basel 1488. Es wird auch anderwärts bezeugt (vgl. B. BINDER, S. 65 ff.) und erinnert an die in älteren Ordines verschiedentlich vorgeschriebene *Prostratio* der Brautleute beim Empfang des Ehesegens (A. LAMOTT, S. 243 Anm. 71).

² So auch in Basel 1488 und Konstanz 1482, 2. Formular (A. DOLD, S. 101); weitere Beispiele siehe bei B. BINDER, S. 34. 65 f. – Da jedoch im Abendland am Ausgang des Mittelalters der Johannesprolog als Schlußevangelium der Messe noch nicht überall durchgedrungen war – in Deutschland war er um 1494 im allgemeinen noch nicht im Gebrauch –, wird man nicht so allgemein für diese Zeit mit einer Duplizierung des «letzten Evangeliums» rechnen dürfen, wie das B. BINDER, S. 34 u. 65 in den Fällen tut, in denen der Ehesegen der Meßfeier gefolgt ist. Viel eher wird der häufige Gebrauch der benediktionalen Lesung des Johannesprologs nach der Brautmesse mit zu jenen Faktoren gerechnet werden müssen, die schließlich der fixen Einführung des Johannesprologs als Schlußevangelium in der Messe den Weg geebnet haben; vgl. J. A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, 2 Bde., Wien 1962, Bd. 2, S. 554–557 (zit.: J. A. JUNGSMANN, MS); A. LAMOTT, S. 243 f. mit Anm. 75. So endete auch die Messe im Konstanzer Missale von 1485 (Basel, bei Peter Kölliker) noch ohne den Johannesprolog. Nach der Kommunion des Priesters folgte die Rubrik: *Finita missa et data benedictione inclinet se sacerdos ante medium altaris et dicat hanc orationem ...*; es folgte die Oration *Placeat tibi, sancta trinitas, hoc obsequium servitutis meae ...*. Im Konstanzer Missale von 1504 (Augsburg, bei Erhard Ratdolt), ist die Entwicklung bereits weiter fortgeschritten, indem hier, nach dieser Oration, durch einen Abstand und einen kleineren Druck abgesetzt, nach der Rubrik *Sequitur evangelium Johannis* der Johannesprolog abgedruckt ist.

³ MC II 10, fol. 96v: «Salvos fac fideles tuos ...»; «Mitte eis auxilium ...»; «Domine exaudi ...»; «Dominus vobiscum ...».

⁴ H. LIETZMANN, S. 111 f., Nr. 200, 6–10; K. RITZER, S. 346 f.

Brautleuten gelten (*Super ambos*)¹. An erster Stelle steht die Oration «Deus Abraham †, deus Isaac †, deus Jacob † benedic ... et imple hereditatem tuam in eis, ut videant fructum ...», die auf ein Gebet einer galiläischen «Passio sancti Thomae» des 6. Jahrhunderts zurückgeht und von da Eingang in viele Eheschließungsordines gefunden hat². Surgants Formel ist im zweiten Teil gegenüber der ursprünglichen Form abgeändert und findet sich in diesem Wortlaut auch in Konstanz 1482³ und Basel 1488⁴. Es folgt das kurze Gebet «Respice, domine, super hanc conventionem ...», das nur aus einem Satz besteht⁵. Sein erster Teil ist die Verkürzung des Anfangs einer Oration des längeren Einsegnungsrituals des Benediktionale des Erzbischofs Robert (10./11. Jh.)⁶. Surgants Formulierung entspricht der ersten Oration des Ehesegens im Augsburger Rituale von 1487⁷. Die dritte Segensformel «Bene † dicat vos pater † et filius et † spiritussanctus, qui trinus ...» befindet sich, ebenso wie die vierte («Bene † dic domine de celis hanc conventionem et sicut tu misisti ...») und fünfte Formel («Deus pater, deus filius, deus spiritussanctus, qui est trinus ...») in gleichem Wortlaut auch in Konstanz 1482⁸ und Basel 1488⁹. Dabei entspricht Surgants vierte Segens-

¹ Zum Ehesegen über beide Brautleute vgl. L. EISENHOFER - J. LECHNER, S. 295. 298.

² K. RITZER, S. 204 f. mit Anm. 200; S. 240 f.; S. 359, Nr. 1424 mit den hier angegebenen Vergleichsstellen. – Zur Textgeschichte dieser Formeln in den liturgischen Büchern seit dem 9./10. Jh. siehe Formel 6 bei W. LÜDTKE, S. 95–128 (besonders 99. 106. 118. 124–128).

³ A. DOLD, S. 108, 22–27.

⁴ Fol. 46r.

⁵ MC II 10, fol. 97r: «Respice, domine, super hanc conventionem per angelum tuum Raphaellem, ut sint sani, digni et pacifici atque tua benedictione perfusi. Per christum.» In Konstanz 1482 und Basel 1488 fehlt diese Oration. – Zur Textgeschichte dieser Oration siehe Formel 7^e bei W. LÜDTKE, S. 103–106. 127.

⁶ H. A. WILSON, The Benedictional of archbishop Robert (Publications of the Henry Bradshaw Society 24), London 1903, S. 151 (zit. H. A. WILSON, Benedictional); K. RITZER, S. 364, Nr. 12 f. – Vgl. zu dieser Oration auch unten, S. 328 Anm. 1.

⁷ F. A. HOEYNCK, S. 424. Einziger Unterschied: Statt *conventionem* (Surgant, vgl. oben Anm. 5) hat das Augsburger Rituale von 1487 *conjunctionem*. Im Breslauer Ordo von 1510 befindet sich diese Oration wörtlich gleich wie bei Surgant; siehe W. LÜDTKE, S. 127 (Formel 7^e).

⁸ A. DOLD, S. 108 f.

⁹ Fol. 46r–47r. – Surgants dritte Segensformel über beide Brautleute befindet sich in fast gleichem Wortlaut auch im Augsburger Rituale von 1487; F. A. HOEYNCK, S. 424. Fast gleicher Wortlaut auch im Breslauer Ordo von 1510 (siehe W. LÜDTKE, S. 127, Nr. 15^b), der bei W. LÜDTKE der früheste Textzeuge für diese Formel ist. Surgants 5. Segensformel über beide Brautleute findet sich in den bei W. LÜDTKE verglichenen Ordines nicht.

oration, von geringfügigen Änderungen abgesehen, der bereits oben erwähnten Oration des längeren Brautsegnungsrituals des Benediktionale des Erzbischofs Robert (10./11. Jh.) ¹.

Nach diesen Orationen werden die Neuvermählten beweihräuchert, sofern dies Ortsbrauch ist ². Darauf besprengt der Priester sie mit Weihwasser und sagt dazu: «Angelus domini bonus comitetur semper vobiscum. Amen» ³. Damit ist die Feier in der Kirche beendet.

Von dem in manchen mittelalterlichen Ritualien erwähnten Brauch, der Priester solle nach Abschluß des Ehesegens, bevor die Brautleute die Kirche verlassen, ihnen empfehlen, in den nächsten drei Nächten sich des ehelichen Verkehrs zu enthalten ⁴, findet sich am Schluß von Surgants Ordo nichts. Dennoch wußte er von diesem Brauch, denn ganz am Ende seiner *declaratio* zum Eheritus zitiert er einen Kanon des Decretum Gratiani, wonach die Eheleute, wenn sie den Segen empfangen haben, in der folgenden Nacht aus Ehrfurcht vor dem Segen in der Jungfräulichkeit verharren sollen. Das sei aber nur ein Rat ⁵.

b. Surgants zweites Formular: Die kirchliche Vermählung «in facie ecclesiae» als feierliche Wiederholung und Bestätigung einer bereits im Familien- oder Freundeskreis geschlossenen Ehe

Der Eheabschluß auf dem Platz vor dem Amtshaus

In Kleinbasel bestand auch der Brauch, daß unter gewissen Umständen, wenn sich die beiden Partner und ihre Freunde und Familien

¹ H. A. WILSON, *Benedictional*, S. 151; K. RITZER, S. 364, Nr. 12 f. Die Oration beginnt hier: «Respice domine de coelo sancto tuo super hanc conventionem, ut sicut misisti ...». Zu diesem Rituale siehe K. RITZER, S. 239 f. mit Anm. 335; 243 f.; 362 ff. – In Konstanz 1502 wurde diese Oration weggelassen; A. DOLD, S. 109, kritischer Apparat zu Zeile 3. – Zur Textgeschichte dieser Oration siehe die Formel 7 bei W. LÜDTKE, S. 99–126 (besonders 99 f. 102 f.).

² So auch in Basel 1488, während in Konstanz 1482 diese Rubrik fehlt; A. DOLD, S. 109.

³ So auch in Basel 1488, während es in Konstanz 1482 nur heißt: «Deinde aqua benedicta aspergantur.» A. DOLD, S. 109, 15.

⁴ B. BINDER, S. 92. – Zu dieser Sitte der sogenannten Tobiasnächte, die auf Tob 6, 16 [Vulgata] zurückgehen, siehe B. BINDER, S. 92 f.; K. RITZER, S. 8 Anm. 28, S. 211 f.; P. BROWE, *Beiträge zur Sexualethik des Mittelalters* (Breslauer Studien zur hist. Theologie 23), Breslau 1932, S. 114 ff. 130 f. (zit. P. BROWE, *Sexualethik*).

⁵ MC II 10, fol. 100r; vgl. Decretum Gratiani C. 30, q. 5, c. 5 (E. FRIEDBERG, Bd. 1, S. 1106). Zu diesem Kanon und seiner Begründung im Mittelalter vgl. P. BROWE, *Sexualethik*, S. 117–120.

geeinigt und für den Eheabschluß entschieden hatten, sofort der Pfarrer gerufen wurde, um die beiden zusammenzugeben¹. Um eine geheime Ehe zu vermeiden, verläßt in diesem Fall der Geistliche mit Bräutigam und Braut das Haus und nimmt auf dem Platz vor dem Amtshaus (*ad plateam ante domum publicam*) in aller Öffentlichkeit die Eheproklamation vor². Daran schließt sich sofort die Erfragung des Konsenses an. Der Priester sagt in indikativer Form zum Bräutigam: «Hans, du nimst Adelheit zû einer eelichen frowen». Dieser antwortet: «Ja». Danach spricht der Priester zur Braut: «Adelheit, ir nement ouch Hansem zû einem eelichen man». Auch sie antwortet: «Ja». Darauf folgt, nachdem beide durch ihre Hände verbunden sind, der deutsche Trau- und Bestätigungsspruch des Priesters: «Also gib ich üch zesammen und verstet üch in der heiligen Ee nach ordnung der heiligen christenheit». Sofort fügt der Priester die lateinische Bestätigungsformel an: «Matrimonium itaque per vos contractum ratifico et confirmo, in nomine patris et filii et spiritussancti † Amen».

Hat der Bräutigam bereits einen Ring zur Stelle, dann führt der Priester die Hand des Bräutigams zum vierten Finger der linken Hand der Braut und spricht dazu: «Annulo suo subarravit me dominus meus Iesus Christus, et tanquam sponsam decoravit me, in nomine patris et filii et spiritussancti. Amen». Hat der Bräutigam noch keinen Ring, so wird er der Braut erst vor der Kirche gegeben.

Der Eheabschluß ist damit zu Ende und der Priester darf nichts Weiteres mehr tun, außer den beiden mit den Worten: «Got geb üch glück und heil» alles Gute wünschen. Auf keinen Fall darf er aber sagen: «Ich erlaub dir Adelheit und verbüt dir ander etc.», weil die beiden unter Todsünde solange nicht ehelich zusammenleben dürfen, bis sie diesen rechtsgültigen³ Eheabschluß in *facie ecclesiae* wiederholt, durch ihren Kirchgang feierlich bestätigt und den Brautsegen empfangen haben.

Nach dieser Vermählung in der Öffentlichkeit vor dem Amtshaus nimmt der Bräutigam die Braut und führt sie ins Haus zurück zu einer Erfrischung. Danach verläßt der Bräutigam wieder die Braut. Mit diesem

¹ Dazu und zum Folgenden siehe MC II 9, fol. 93v; II 10, fol. 97r–98r.

² Wahrscheinlich meint Surgant hier das Kleinbasler Richt- oder Rathaus, das an der Rheinbrücke bei der St. Nikolauskapelle lag; vgl. dazu R. WACKERNAGEL, Beiträge zur geschichtlichen Topographie von Kleinbasel: Historisches Festbuch zur Basler Vereinigungsfeier 1892, Basel 1892, S. 242 ff.

³ F. A. HOEYNCK, S. 162 f.; L. EISENHOFER, Bd. 2, S. 415.

Brauch soll vermieden werden, daß die Rivalen eines der beiden Partner den Eheabschluß verhindern, wenn er um mehrere Tage verschoben werden müßte ¹.

Die bestätigende Wiederholung des Eheabschlusses «in facie ecclesiae»

Nachdem ein dreimaliges Aufgebot in der Kirche ² und die Beichte der Brautleute vorausgegangen sind, erscheinen diese zur «intronisatio seu solennisatio» ihrer Ehe vor der Kirchentüre («ante fores ecclesiae»). Der folgende Ritus ist, abgesehen vom «letzten Aufgebot» und dem Konsensgespräch, die der veränderten Situation Rechnung tragen, gleich wie bei der normalen Eheschließung. Der Priester weist dem Bräutigam den Platz zu seiner rechten, der Braut den auf seiner linken Seite an und hält die Eingangsansprache, die aber ausfällt, wenn er sie schon beim Eheabschluß vor dem Amtshaus gehalten hat. Es folgt das letzte Aufgebot in dem sich der Priester mit folgenden Worten an das anwesende Volk wendet:

«Andechtigen kinder christi, hie stond zwey mōnschen von eren, mit nammen N. und N., die hand an sich genummen das sacrament der heiligen Ee und wollend das yetz besteten mit demm heiligen kilchgang nach christenlicher ordnung. Ist do yemant noch hüt by tag, der ützit weisz, das die ee zwüschen inen hinderen oder irren sol, es sig sibschaftt, mogschaftt, gevatterschaftt, lyptlich [o]der geistlich fruntschaftt oder ander irrung, dem gebüt ich by gehorsam der heiligen christenheit yetz von stund an, das mir ze offenbaren, einest, andrest, zem dritten mol» ³.

Wird kein Hindernis genannt, so verbindet der Priester die rechte Hand des Bräutigams mit jener der Braut und sagt zuerst zum Bräu-

¹ Dieser Brauch geht auf die ursprüngliche Eheschließung im Kreis der Familie zurück. Im Augsburger Rituale von 1487 ging dieser im Kreis der Familie, aber gewöhnlich mit priesterlicher Assistenz, vorgenommene Eheabschluß noch regelmäßig der Eheschließung «in facie ecclesiae» voraus, die daher nur eine bestätigende Wiederholung war; siehe F. A. HOEYNCK, S. 162 f. 421–425. Vgl. auch B. BINDER, S. 39 f.; L. EISENHOFER, Bd. 2, S. 415.

² Es hatte folgende Gestalt: «Kinder christi, vel lieben fründ, es habent die ersamen N. und N. das sacrament der heiligen Ee an sich genummen und haben das willen zû bestatten mit demm heiligen kilchgang nach christenlicher ordnung, so erst es sich infügt. Ist yemant, der do ützit wisse, das do hindern oder irren sol oder mōg, demm gebüt ich by demm bann oder by gehorsame der heiligen christenheit, mir das ze offenbaren under dryen tagen den nechsten, vel dicatur: so baldest etc. Und das zû dem ersten mol»; MC II 9, fol. 93v.

³ MC II 10, fol. 97v/98r.

tigam: «N. du bekennest in angesicht der kilchen, das du N. genummen hast zû einem eelichen wyb und begerst das yetz zû bestetten mit dem heiligen kilchgang». Nachdem der Bräutigam dies bejaht hat, spricht der Priester zur Braut: «N. ir bekennent hie, das ir N. zû einem eelichen man genummen haben und begerent das zû besteten mit dem heiligen kilchgang nach christenlicher ordenung». Auch die Braut bejaht dies. Darauf wird der Ritus mit allen Teilen gleich fortgesetzt wie bei der gewöhnlichen Eheschließung.

c. Surgants drittes Formular: Die kirchliche Vermählung in französischem Ritus

Auf einer halben Seite bringt Surgant schließlich noch ein französisches Formular für die Eheschließung ¹. Es ist sehr kurz gehalten und unterscheidet sich einzig bei der Überreichung des Ringes von seinem ersten Formular. Über den Ort der Eheschließung ist nichts gesagt. Der Priester beginnt die Handlung, indem er in Gegenwart der beiden Brautleute und vor dem versammelten Volk ein letztes (viertes) Mal das Aufgebot verkündet ². Es folgt die Namensbefragung von Bräutigam und Braut ³, an die sich das Konsensgespräch anschließt ⁴. Darauf empfängt der Priester den Ring und gibt ihn dem Bräutigam, der ihn mit drei Fingern der rechten Hand ergreift. Darauf führt er die Hand des Bräutigams zur linken Hand der Braut. Der Bräutigam soll dabei dem Priester folgendes nachsprechen: «Ich, N., nehme N. bei meiner Treue zur Frau und Gemahlin, wie es Gott und unserer Mutter, der heiligen Kirche von Rom, entspricht». Der Bräutigam steckt nun den Ring zuerst an den Daumen der linken Hand der Braut mit den Worten: «Im Namen des Vaters»,

¹ MC II 10, fol. 98r/v. – Seine französischen Texte weisen teilweise Ähnlichkeiten auf mit jenen, die E. MARTÈNE, *De antiquis ecclesiae ritibus*, 4 Bde., Bassano-Venedig 1788, Bd. 2, S. 132–138 (I 9, 5, Ordo 7–13), bringt. Zum Alter und der Herkunft dieser Ordines vgl. K. RITZER, S. 307 f. Anm. 609.

² «Dicat sacerdos presentibus ambabus partibus et coram populo: Mariage se denunce a nostre mere sainte esglise pour la quarte foyz entre N. et N., per quoy le dit mariage ne se pouroiet accomplir, qu'il ung le dye devant que ung procede plus avant, car apres ne seroiet pas de croire mais de moureroit excommunie».

³ Eine französische Formel wird nicht mitgeteilt.

⁴ «Et post dicat sponso: N., veulx tu N., ycy presente, pour ta loy alle femine et espouse, commune dieu et sainte esglise l'ont ordonne et la sainte esglise de Romme le conferme. Et totidem dicit sacerdos sponse»; vgl. z. B. E. MARTÈNE I 9, 5, Ordo 8 (Lyon) (Bd. 2, S. 133).

dann an den Zeigefinger: «und des Sohnes», dann an den Mittelfinger: «und des Hl. Geistes» und mit «Amen» an den vierten Finger, wo er bleibt ¹.

Damit ist das französische Formular auch schon zu Ende, und Surgant verweist für alles Weitere auf den zuerst gebrachten Ritus.

D. Vergleich mit dem Konstanzer und Basler Rituale

Das Konstanzer Rituale von 1482 bringt für die kirchliche Vermählung zwei Formulare ². Nach dem ersten Ordo findet nicht nur der Brautsegen, sondern auch die Eheschließung nach der Messe vor dem Altare statt. Der zweite Ordo sieht, wie Surgants erstes Formular, die Eheschließung vor der Kirchentüre vor, darauf folgt die Messe und nach deren Ende der Ehesegen. Schließlich wird als dritte Möglichkeit der Brauch erwähnt, die Eheschließung innerhalb der Messe vorzunehmen; er wird nicht abgelehnt, aber auch nicht näher erläutert ³.

Basel 1488 besitzt dagegen nur ein Trauungsformular ⁴, das in den Gebetstexten und mit wenigen Verschiedenheiten auch in den Rubriken fast wörtlich mit dem zweiten Konstanzer Formular übereinstimmt und offenbar von dort übernommen wurde.

Surgants zweites und drittes (französisches) Formular fehlt im Konstanzer und im Basler Rituale. Hingegen zeigt Surgants erstes Formular große Abhängigkeit vom Basler Ritus und vom zweiten Ordo des Konstanzer Rituale, mit denen es sowohl in den Gebetstexten als auch in den Rubriken größtenteils wörtlich übereinstimmt. Dabei kennt Surgant die wenigen Besonderheiten des Basler Rituale gegenüber jenem von Konstanz. Darüber hinaus bringt er einige Erweiterungen und Ergänzungen vor allem für jene Teile, die in der Volkssprache zu gestalten

¹ «Et accipit illam manum et sinistram manum sponse dicens: Dy apres moy, ie, N., prens N. pour ma loy alle femine et espouse, commune dieu et nostre mere sainte esglise de Rome le conforme, ou nom du pere, ponendo annulum in pollice; et du filz, in indice; et du saint esperit, in medio; in Amen in medico. Et ibi dimittat». – Der vierte Finger der linken Hand wurde auch «Arztfinger», «digitus medicus» genannt; vgl. H. BÄCHTOLD, S. 167 ff. (Nr. 177) mit Anm. 1; C. D. DU CANGE, Bd. 1, S. 261 («Annularius»). – Zu diesem Ringritus siehe H. BÄCHTOLD, S. 167 ff.; B. BINDER, S. 46.

² A. DOLD, S. 98–102. 107 ff.

³ A. DOLD, S. 102. – Vgl. auch A. L. VEIT, Kirche und Brauchtum im vortridentinischen Eheschließungsritus in den Bistümern Augsburg, Konstanz und Mainz, in: Oberrheinisches Pastoralblatt 1934, S. 139.

⁴ Basel 1488, fol. 43r–47r.

waren. Im einzelnen zeigt der Vergleich von Surgants erstem Formular mit Basel 1488 und dem zweiten Formular von Konstanz 1482 folgende Übereinstimmungen, bzw. Verschiedenheiten:

1. Eine Eröffnungsansprache ist in Konstanz 1482 und Basel 1488 nicht vorgesehen, sondern hier beginnt der Ritus sofort mit der Namens-erfragung.

2. Für das letzte Aufgebot haben weder Konstanz 1482 (zweites Formular) noch Basel 1488 einen Text, jedoch findet sich im ersten Formular von Konstanz 1482 ein deutsches Beispiel, dessen Anfang und Schlußteil Ähnlichkeit mit Surgants Aufgebotstext zeigt ¹.

3. Für das Konsensgespräch kennen Konstanz 1482 und Basel 1488 nur die Form der Erfragung durch den Priester. Wie bei Surgant werden die Fragen nur lateinisch mitgeteilt und stimmen, abgesehen von der fehlenden Namensnennung des Angesprochenen, wörtlich mit dem Manuale überein. Als Antwort nennt Konstanz 1482 (zweites Formular): «volo» ², Basel 1488: «ita» oder «volo», je nach Ortsbrauch ³. Allerdings kennt schon das erste Formular von Konstanz 1482 deutsche Texte für die Namens- und die Konsenserfragung ⁴.

4. Für das auf das Konsensgespräch folgende «Zusammengeben» durch den Priester teilen weder Konstanz 1482 noch Basel 1488 einen Text mit ⁵.

5. Ein Ringsegnen fehlt sowohl in Konstanz 1482 als auch in Basel 1488, während die Rubriken für das Anstecken des Ringes, die begleitenden Worte des Priesters und die abschließende Ehebestätigungsformel fast wörtlich gleich lauten wie im Manuale.

6. Die darauf bei Surgant folgende Ermahnung und Aufforderung zum Gebet fehlt in Konstanz 1482 und in Basel 1488 ⁶. Ebensowenig kennen Konstanz 1482 und Basel 1488 Surgants Variante für die Bestätigung der Ehe, den Ringritus und die Gebetsermahnung und die dabei mitgeteilte längere Eheansprache ⁷.

¹ Siehe A. DOLD, S. 99 f.

² A. DOLD, S. 101.

³ Fol. 43r/v.

⁴ A. DOLD, S. 100.

⁵ Es heißt in Konstanz 1482, 2. Formular, nur: «... quibus assentientibus coniungit eos matrimonialiter verbis aptis»; A. DOLD, S. 101. Ähnliche Rubrik in Basel 1488.

⁶ Der Mittelteil der bei Surgant dafür vorgesehenen Ansprache entspricht dem Mittelteil des im Konstanzer 1. Formular stehenden letzten Aufgebots zu Beginn der Eheschließung; vgl. MC II 10, fol. 95v und A. DOLD, S. 99, 26 – S. 100, 4.

⁷ Siehe oben, S. 321 ff.

7. Der Gebetsteil vor dem Eintritt in die Kirche mit Psalm 120, Kyrie, Vaterunser, Versikel, den drei Orationen und der abschließenden Aspersio stimmt in allen drei Agenden überein ¹.

8. Eine das Meßformular betreffende Rubrik fehlt in Konstanz 1482 und Basel 1488 ².

9. Der Ritus des Brautsegens mit Johannesprolog, Psalm 127 und den sich anschließenden Orationen hat in allen drei Agenden fast dieselbe Gestalt. Dabei finden sich nur im Manuale die Rubriken, daß die erste Oration («Deus, qui potestate virtutis tuae ...») der Braut («super sponsam»), die folgenden aber beiden Brautleuten gelten («super ambos»). Die zweite Oration in Konstanz 1482 («Omnipotens sempiterne deus, instituta ...»), die eine fast wörtliche Wiederholung der zweiten Oration ist, die vor dem Eintritt in die Kirche gebetet wurde ³, fehlt in Basel 1488 und im Manuale. Surgants dritte Oration («Respice, domine, super hanc conventionem ...») fehlt in Konstanz 1482 und in Basel 1488.

10. Surgants Abschlußrubrik über die Beweihräucherung und die Aspersio der Brautleute, sowie der begleitende Spruch des Priesters, befinden sich wortwörtlich schon in Basel 1488 ⁴, während in Konstanz 1482 der Ritus mit einer einfachen Aspersio schließt ⁵.

11. Wie Surgant sehen auch Konstanz 1482 und Basel 1488 keine Segnung einer zweiten Ehe vor ⁶.

¹ Dabei zeigen sich folgende geringfügigen Verschiedenheiten: In Basel 1488 sind beim Psalm 120 die Verse 5 und 6 ausgelassen. Die 3. Oration *Pretende, quesumus, domine, fidelibus* ... endet in Konstanz 1482 mit *assequantur* (A. DOLD, S. 101, 30 f.) bei Surgant aber mit *consequi mereantur* (MC II 10, fol. 96r). Ferner hat Surgant im Zusammenhang mit dem Vaterunser noch ein Ave Maria; vgl. dazu oben, S. 323 mit Anm. 3. Schließlich heißt es zur Aspersio in Konstanz 1482 und Basel 1488 nur *asperguntur aqua benedicta*, während Surgant genauer und ausführlicher ist.

² Es heißt in Konstanz nur: «et audiunt missam prout consuetum est» (A. DOLD, S. 101) und in Basel 1488: «audiendo missam iuxta consuetudinem loci»; fol. 44v.

³ A. DOLD, S. 108, 19 ff. 101, 26 ff. – In Konstanz 1502 ist diese Verdoppelung ausgemerzt, indem hier diese Oration vor dem Eintritt in die Kirche wegfiel; A. DOLD, S. 101, kritischer Apparat zu Zeile 26.

⁴ MC II 10, fol. 97r und Basel 1488, fol. 47r.

⁵ A. DOLD, S. 109: «Deinde aqua benedicta aspergantur».

⁶ A. DOLD, S. 101. 109 f.; Basel 1488, fol. 44v.

2. Die Spendung der Krankenkommunion

A. Einleitung

Obwohl schon das Rituale des Bischofs Heinrich I. von Breslau (1302–1319) einen eigenen, das heißt vom Ritus der Krankensalbung unabhängigen Ordo *Ad communicandum infirmum* kannte, blieb die Krankenkommunion als verselbständigter Ritus bis ins 16. Jahrhundert hinein eine Seltenheit in den Ritualien ¹. So war noch im Rituale von Konstanz ca. 1482 von der Krankenkommunion nur im Ordo der Krankensalbung die Rede ², während Basel 1488 und dann auch Konstanz 1502, ebenso wie Surgant, einen eigenen Ordo für die Krankenkommunion haben ³. Damit ist der Ritus der Wegzehrung nicht mehr nur ein Teil innerhalb der Gesamtordnung der Krankenprovision, in der die Spendung der Krankensalbung und die Krankenbuße dominierend sind, sondern es wird für die Möglichkeit, daß die Krankenkommunion unabhängig vom Sakrament der Krankensalbung gespendet wird, ein eigener Ritus gegeben.

Werden aber beim Versehgang alle drei Sakramente gespendet, dann sieht Surgant folgende Reihenfolge vor: Beichte, Krankensalbung und danach die Wegzehrung ⁴. Er folgt somit, wie übrigens auch Basel 1488 und Konstanz 1482 u. 1502, der älteren und ursprünglichen Reihenfolge, in welcher der Versehgang mit dem Viatikum schloß ⁵. Diese ursprüngliche Reihenfolge war allerdings seit dem Jahre 1100 in steigendem Maße durch eine neue Ordnung ersetzt worden, in der die Krankenkommunion vor die Krankensalbung trat, und somit die «Letzte Ölung» den letzten Platz im Gesamten der Krankenprovision erhielt ⁶. Diese neue Reihen-

¹ A. FRANZ, Das Rituale des Bischofs Heinrich I. von Breslau (1302–1319), Freiburg i. Br. 1912, S. 32 f. (zit. A. FRANZ, Breslau). Vgl. A. LAMOTT, S. 179. 191.

² A. DOLD, S. 55 Anm. *.

³ Basel 1488, fol. 40r–42r; A. DOLD, S. 55 ff.; MC II 11.

⁴ MC II 12; vgl. unten das Kap. über die Krankensalbung.

⁵ Dazu, wie überhaupt zur Reihenfolge der Sakramente beim Versehgang, siehe P. BROWE, Die Letzte Ölung in der abendländischen Kirche des Mittelalters, in: Zeitschrift für kath. Theologie 55 (1931) 550–561 (zit. P. BROWE, Letzte Ölung); B. POSCHMANN, Buße und Letzte Ölung (Handbuch der Dogmengeschichte IV 3), Freiburg i. Br. 1951, S. 131 f.; BALTH. FISCHER, Die Reihenfolge der Sakramente beim Versehgang, in: Trierer Theolog. Zeitschrift 60 (1951) 54 ff.

⁶ Vor dem 10./11. Jh. ist der Ausdruck «Letzte» Ölung (*extrema unctio*) nicht sicher bezeugt, er wird aber vom Ende des 12. Jh. an in den Quellen sehr häufig gebraucht; P. BROWE, Letzte Ölung, S. 557 Anm. 4; vgl. auch B. BORRE, L'onction

folge hatte sich um 1500 – von Frankreich und einigen anderen Orten abgesehen – bereits ziemlich allgemein durchgesetzt, so daß der «Catechismus Tridentinus» irrigerweise von einer «immerwährenden Gewohnheit der katholischen Kirche» sprach¹. Daß Surgant die ursprüngliche Ordnung bewahrt hat, ist sicher in seiner Abhängigkeit von Basel 1488 und dem Konstanzer Rituale begründet, das noch 1570 an der alten Reihenfolge festhielt, die erst in der Ausgabe von 1597 geändert wurde².

Im Anschluß an den Ordo der Krankenkommunion gibt Surgant einige Belehrungen, die den Empfänger der Kommunion im allgemeinen und der Krankenkommunion im besonderen betreffen und größtenteils aus dem kanonischen Recht zusammengestellt sind³. Weil zum Empfang der Eucharistie eine *devotio actualis* verlangt ist, darf sie nur Personen gereicht werden, die den Vernunftgebrauch erlangt haben. Nach Thomas von Aquin ist dies im zehnten oder elften Lebensjahr der Fall⁴. Deshalb ist von dieser Zeit an jeder Christ verpflichtet, dieses Sakrament in der österlichen Zeit zu empfangen⁵ und außerdem auch bei Todesgefahr⁶. Die Eucharistie darf nur nüchternen Personen gereicht werden⁷, doch sind Kranke von dieser Bestimmung ausgenommen, denen sie notfalls zu jeder Zeit gegeben werden darf. Von schwangeren Frauen, Kranken, auch Pestkranken (*peste infecti*), die zu gehen imstande sind, wird allerdings erwartet, daß sie zum Empfang in die Kirche kommen. Dabei sollen sie, wenn es möglich ist, nüchtern sein. Daher darf der Priester ihnen die Kommunion nicht reichen, wenn sie *post prandium* kommen, es sei denn, die Notwendigkeit fordere es, so daß es anders oder auf bessere Weise nicht geschehen kann.

des malades, in: La Maison-Dieu 15 (1948) 98. – Diese neue Reihenfolge ist ein Ausdruck für die verhängnisvolle mittelalterliche Umdeutung des Sakramentes der Kranken zu einem Sakrament der Sterbenden; BALTH. FISCHER, op. cit., S. 56.

¹ P. BROWE, Letzte Ölung, S. 556. – Die Zisterzienser und Dominikaner haben die ältere Ordnung nie aufgegeben; ibidem, S. 561.

² A. DOLD, S. 64–79, siehe v. a. S. 73 f. Anm. 1 und S. 75 ff. Anm. 1. – Auch die Augsburger Ritualien von 1580 und 1612 hatten noch die alte Reihenfolge, bis das Rituale von 1656 den gegenteiligen Gebrauch «ex generali ecclesiae consuetudine» vorschrieb; F. A. HOEYNCK, S. 152.

³ MC II 11, fol. 102r/v.

⁴ THOMAS VON AQUIN, In IV Sent. d. 9, a. 5 ad quart. quaest.

⁵ Vgl. X, V 38, c. 12 (FRIEDBERG II S. 887). Die österliche Zeit reichte damals vom Palmsonntag bis zum Weißen Sonntag; siehe Anhang I, Nr. 185.

⁶ Vgl. X, V 38, c. 8 (FRIEDBERG II, S. 886). – Die Erklärung, was außer schwerer Krankheit noch alles unter Todesgefahr zu verstehen sei, ist der *Summa angelica* des Angelus de Clavasio entnommen; siehe Anhang I, Nr. 187.

⁷ Vgl. Decretum Gratiani Dist. II de cons., c. 54 (FRIEDBERG I, S. 1333 f.).

B. Der Versehgang mit der Eucharistie

Normalerweise fand im Hoch- und Spätmittelalter der Versehgang öffentlich statt¹. Man versuchte damit einerseits, die Verehrung der Eucharistie zu fördern, andererseits aber auch, die Gläubigen der Pfarrei in die Heilssorge der Kirche am Kranken miteinzubeziehen. Als liturgische Kleidung des Priesters schreibt Surgant das Superpelliz und die Stola vor. Das Haupt soll er mit dem *caputium* oder an Orten, wo dies gebräuchlich ist, mit dem *almutium* bedeckt haben². Mit großer Sorgfalt und ehrfurchtsvoll trage er das Sakrament und bete auf dem Weg den Psalm «Miserere mei deus» (Ps 50). Ferner soll ein Licht und ein Glöckchen oder eine Glocke vorausgetragen werden³. Dies besorgten meistens, obwohl hier nicht erwähnt, die Ministranten oder eigens dafür bestellte Schüler und der Sakristan⁴.

Die Sitte, dem Allerheiligsten ein Licht voranzutragen, ist für das ganze Hoch- und Spätmittelalter bezeugt. Das Glöckchen hatte den Zweck, sowohl die Straßenpassanten wie die Gläubigen in den Häusern auf das Sakrament aufmerksam zu machen. So hatte man schon im 11. Jahrhundert damit begonnen, die Eucharistie, wenn sie öffentlich auf der Straße vorübergetragen wurde, durch Niederknien zu verehren. Ferner sollten damit die Gläubigen auch aufgefordert werden, dem Sakrament zu folgen⁵. Aus diesem Grunde wurde an manchen Orten vor Beginn des Versehganges mit einer bestimmten Glocke geläutet. Man

¹ P. BROWE, Die Sterbekommunion im Altertum und Mittelalter, in: Zeitschrift für kath. Theologie: 60 (1936) 39 (zit. P. BROWE, Sterbekommunion). – Zur Geschichte des Versehganges und zum Folgenden vgl. ibidem, S. 32–54. Für die deutsche Schweiz siehe ferner: H. KRÖMLER, Der Kult der Eucharistie in Sprache und Volkstum der deutschen Schweiz (Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde 33), Basel 1949, S. 92–110.

² Surgant durfte das *almutium de scariolis* tragen; vgl. StAB, Theodor Urk. Nr. 25; StAB, Theodor C, fol. 83v. – Zum *caputium* und *almutium* siehe J. BRAUN, Die liturgische Gewandung im Occident und Orient, Freiburg i. Br. 1907, Nachdruck: Darmstadt 1964, S. 318 f. 355–358.

³ MC II 11, fol. 100v. – Diese Bestimmungen finden sich auch in den Konstanzer Synodalstatuten von 1463, 1483, 1492 und 1497; J. HARTZHEIM, Bd. 5, S. 464. 560; Constitutiones synodales ecclesiae Constantiensis 1492 und 1497, s. l. et a. unter: «De custodia eucharistie et reverentia sacramentorum».

⁴ In Kleinbasel bekam der Sakristan für die Begleitung bei der Krankenkommunion 2 Rappen, bei der Letzten Ölung 3 Rappen; StAB, Theodor C, Rückseite des zwischen fol. 31 und fol. 32 eingefügten Blattes.

⁵ Seit etwa der Mitte des 13. Jahrhunderts ermahnte man die Gläubigen, den Priester auf dem Versehgang zu begleiten. «Man übernahm diesen Brauch von den Klöstern, in denen die Mönche mindestens seit dem 10. Jahrhundert zugleich mit dem Priester zu ihrem sterbenden Mitbruder gingen», P. BROWE, Sterbekommunion, S. 44.

erwartete nämlich, daß einzelne Gläubige sich mit oder ohne Kerzen dem Priester auf seinem Weg zum Kranken anschlossen. In dieser Weise gestaltete sich auch in Kleinbasel der Versehgang. Dies geht deutlich aus der feierlichen Entlassung der Viatikumsbegleitung nach der Rückkehr in die Kirche hervor ¹.

Nachdem der Priester wieder in die Kirche zurückgekehrt ist, wendet er sich am gewohnten Platz (*in loco consueto*) mit dem Sakrament zum Volk und hält eine kurze Ansprache ². Der von Surgant dafür mitgeteilte Text ist ein beredtes Beispiel für das mittelalterliche Gemeinschafts- und Sippenbewußtsein und die große Sorge für die Verstorbenen:

«Andechtigen seligen mōnschen, helfent mir got den herren trülich bitten für alle mōnschen, so zū disem gotzhus gehōrent, sy syent lebendig oder tod, das got der herr verlyche den lebenden ires lebens ein selig end, den todten die ewige rūw; in sunderheit für disen krancken mōnschen, den ich bewart oder versechen hab mit demm loblichen sacrament des zarten fronlychnams unsers lieben herren Iesu Christi. Bittent got, den allmechtigen, das imm das heilig sacrament sye ein abweschung aller siner sünd, crafft und sterckung aller genaden, spysung, bereitung und wegwysung zū demm ewigen leben. Dormit so bedenck ein yeglich mōnsch sines vatters seligen sel, siner mütter seligen sel, miner und aller siner vordern seligen sel. Denen und allen glōubigen selen, besonders disem krancken mōnschen zū trost, sprech üwer yeglichs ein Pater noster und ein Ave Maria. Sprechent vatter unser, der du bist in himeln».

Das Vaterunser und das Ave Maria werden vom Priester mitgebetet und mit folgenden Worten abgeschlossen:

«Disz gebet kumm ze trost und ze hilff disem krancken mōnschen, uns und allen gloubigen selen. Amen.» Darauf verkündet er «allen denen, die do nochgevolget hant dem heiligen wirdigen sacrament ... hundert tag ablosz und denen mit enzündeten kertzen zwey hundert tag bebstlichs ablosz tödtlicher sünden» ³. Dazu noch jedem Teilnehmer «viertzig tag bischofflichen ablosz, so ir habent zū disem gotszhusz» ⁴.

¹ Vgl. zum Folgenden MC II 11, fol. 101v–102r.

² Zu der Praxis, bei bestimmten Ankündigungen und Kommunionansprachen die Eucharistie in der Hand zu halten, vgl. BALTH. FISCHER, Die Predigt vor der Kommunionsspendung: Verkündigung und Glaube (Festgabe für F. X. Arnold), hrsg. v. Th. Filthaut u. J. A. Jungmann, Freiburg i. Br. 1958, S. 226 Anm. 19.

³ In Konstanz 1502 heißt es nur: «pronunciet indulgentias ... concessas» (A. DOLD, S. 57), während Basel 1488 «indulgentias apostolicas Urbani, Martini et Eugenii et alias iuxta privilegium concessas» angibt (fol. 42r). Vgl. dazu P. BROWE, Sterbekommunion, S. 49. Surgant teilt im Manuale II 14, fol. 114v die Ablässe Martin V. und Eugen IV. mit, die in ihren Fronleichnamsbullen für die Begleitung des Sakramentes auf dem Versehgang für die Gläubigen ohne Kerzen je 50 (zusammen also 100) und für jene mit Kerzen je 100 (zusammen also 200) Tage Ablass gewährt

Diesen Ablass und alle ihre anderen guten Werke möge Gott ihnen auf ihr Lebensende aufsparen, wo sie es am allernotwendigsten brauchen¹. Nach diesem Wunsch schließt der Priester mit den Worten: «Dor mit so setz ich üwer sel, lyp, eer und güt in den schirm got des vatters, des suns und des heiligen geists. Amen». Dazu macht er *cum scrinio*, das er offenbar noch immer in der Hand hält, ein Kreuzzeichen über das Volk², versorgt das Sakrament an seinem Ort und entläßt die Anwesenden unter Austeilung von Weihwasser.

C. Der Ordo der Krankenkommunion

a) Der Eingangsritus

Der Eingangsritus entspricht dem vom Pontificale Romanum des 12. Jahrhunderts für die Krankensalbung vorgesehenen Schema³: Beim Eintritt in die Wohnung des Kranken grüßt der Priester mit den Worten: «Pax huic domui, et omnibus habitantibus in ea» (Lk 10, 5). Darauf besprengt er den Kranken mit Weihwasser und betet dazu: «Asperges me, domine». Es folgt der erste Vers des Psalmes 50: «Miserere ...», das «Gloria patri ...» und die Wiederholung der Antiphon «Asperges me, domine».

hatten. Der Ablass Eugens IV. wurde auch durch das Konzil von Basel (1434) zustimmend veröffentlicht. Vgl. dazu Anhang I, Nr. 222.

⁴ MC II 11, fol. 102r. – In der Diözese Konstanz waren durch die Synodal-konstitutionen von 1463 und 1483 für die Begleitung der Eucharistie oder des Krankenöls folgende Ablässe gewährt worden: für die Begleitung untertags 10 Tage, nachts mit Licht 20 Tage; J. HARTZHEIM, Bd. 5, S. 464 f. 560. In den Synodal-konstitutionen von 1492 und 1497 wurde dies dahin geändert, daß nun für die Begleitung der Eucharistie oder des Krankenöls, geschehe sie tags oder nachts, mit oder ohne Licht, 40 Tage Ablass gewährt wurden. Vgl. zu diesen bischöflichen Ablässen auch P. BROWE, Sterbekommunion, S. 46 ff. – Schon 1487 hatte Surgent vom Basler Weihbischof Nikolaus von Tripolis einen 40tägigen Ablass für jene seiner Pfarrangehörigen erwirkt, welche die Eucharistie bei der Krankenkommunion oder das Krankenöl beim Versegang begleiteten; StAB, Theodor Urk. Nr. 54.

¹ MC II 11, fol. 102r: «Den ablosz und ander üwer guttat spar üch got der herr an die end, do ir des aller notturftigest sint».

² Vgl. oben, S. 338 Anm. 2. – In Basel 1488 hieß es: «... dando eis tacitam benedictionem in modum crucis cum sacramento». – Die Segenserteilung mit der Pyxis ist typisch spätmittelalterlich, im Hochmittelalter war sie noch nicht üblich; P. BROWE, Sterbekommunion, S. 45 f.; vgl. auch DERS., Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter, München 1933, Nachdruck: Freiburg i. Br. 1967, S. 181 ff.

³ MC II 11, fol. 100v. Vgl. M. ANDRIEU, Le Pontifical Romain au Moyen-âge, 4 Bde. (= Studi e Testi 86 [Città del Vaticano 1938], 87 [1940], 88 [1940], 99 [1941]), hier Bd. 1, S. 266.

b) Die Krankenbeichte

Hat der Kranke noch nicht gebeichtet, so folgt nun die Beichte¹. Dazu verlassen die Angehörigen das Zimmer, damit der Priester mit dem Kranken allein ist, dem er die sakramentale Absolution erteilt, deren Formel aber hier nicht mitgeteilt wird². Nachdem die Angehörigen wieder ins Krankenzimmer zurückgekehrt sind, wird in ihrer Gegenwart dem Kranken die *confessio generalis et publica* in der Muttersprache vorgesprochen («infirmi predicere debet»). Eine Formel wird dazu nicht mitgeteilt. Auch verlautet hier nichts von einem Mit- beziehungsweise Nachsprechen der Offenen Schuld durch den Kranken oder die Anwesenden³. Der *confessio generalis* fügt der Priester das «Misereatur», «Indulgentiam»⁴ und schließlich noch die eigentliche sakramentale Absolutionsformel bei⁵.

¹ MC II 11, fol. 100v. – Die Mainzer Provinzialsynoden von 1261 (c. 7) und 1310 hatten, abgesehen vom Fall einer Viatikumsspendung in unmittelbarer Todesgefahr, bestimmt, daß die Krankenbeichte schon vor dem Antritt des Versehanges abgelegt werden sollte; J. D. MANSI, Bd. 23, S. 1082; Bd. 25, S. 345. – Im MC II 13, fol. 111r lobt Surgant, Gerson folgend, die Praxis gewisser Spitäler, in denen ein Kranker gleich am ersten Tag seiner Aufnahme beichten mußte; vgl. Anhang I, Nr. 203.

² Vgl. dazu auch die Beichte vor der Krankensalbung und den ihr vorausgehenden Ritus der Absolution von eventuellen Exkommunikationen; unten, S. 359 ff.

³ Vgl. aber MC II 6, fol. 87r und unten, S. 341, wo Surgant davon ausgeht, daß der Kranke selbst die Offene Schuld spricht. – Eine deutsche Formel für die Offene Schuld brauchte Surgant hier nicht anzugeben, da er bereits im MC II 6 fünf Formeln für die *confessio generalis et publica* mitgeteilt hatte. Gewöhnlich nahm man eine deutsche Übersetzung des *Confiteor*.

⁴ *Misereatur* und *Indulgentiam* haben hier folgende Form: «Misereatur tui omnipotens deus, et dimittat tibi omnia peccata, liberet te ab omni malo, et custodiat animam tuam in vitam eternam. Indulgentiam et remissionem omnium peccatorum tuorum, spacium vere et fructuose penitentie, emendationem vite, gratiam et consolationem sanctispiritus tribuat tibi omnipotens pius et misericors dominus. Amen», MC II 11, fol. 100v; vgl. auch II 12, fol. 105r. – Zur Geschichte von *Misereatur* und *Indulgentiam* vgl. J. A. JUNGSMANN, Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung (Forschungen zur Geschichte des innerkirchlichen Lebens 3/4), Innsbruck 1932, S. 207–219 (zit. J. A. JUNGSMANN, Bußriten).

⁵ «Dominus noster Jesus Christus per suam magnam misericordiam te absolvat, et ego auctoritate ipsius qua fungor absolvo te a vinculis excommunicationis maioris et minoris, si ligaris, et a peccatis tuis. In nomine patris et filii et spiritus sancti. Amen», MC II 11, fol. 100v; vgl. auch II 12, fol. 105r und II 13, fol. 113v. – Zu dieser Absolutionsformel vgl. J. A. JUNGSMANN, Bußriten, S. 230–233 und unten, S. 360 f. – Zur geschichtlichen Entwicklung, bis diese Formel die eigentliche sakramentale Absolutionsformel wurde, siehe ibidem, S. 250–261.

Die *confessio generalis* bildete schon seit längerer Zeit, zusammen mit «Misereatur» und «Indulgentiam» als einer Art *absolutio generalis* eine geschlossene Rituseinheit¹. Als solche war sie neben der sakramentalen Buße in den Ritus der Krankenkommunion aufgenommen worden und hatte hier meist das Vaterunser als ursprüngliches Kommunionvorbereitungsgebet verdrängt². Als unnötige Verdoppelung erscheint es allerdings, daß Surgant hier auf «Misereatur» und «Indulgentiam» auch noch die sakramentale Absolutionsformel «Dominus noster Jesus Christus per suam magnam misericordiam ...» folgen läßt, nachdem dem Kranken zuvor bereits die sakramentale Absolution erteilt worden war. Aus dem Basler Rituale von 1488, mit dem Surgants Ritus, von zwei sprachlichen Verbesserungen abgesehen, bis hierher wörtlich übereinstimmt, ist nicht genau ersichtlich, ob diese Absolutionsformel hier gebetet werden sollte. Hingegen ist sie im Konstanzer Rituale von 1502 an dieser Stelle vorgesehen, obwohl auch hier der Kranke bereits vor der «*confessio generalis*» absolviert worden war³.

Mit der Wiederholung der eigentlichen sakramentalen Absolutionsformel an dieser Stelle fehlt eine klare Absetzung der nichtsakramentalen von der sakramentalen Lossprechung. Es wird damit das Mißverständnis begünstigt, die Offene Schuld mit der *confessio specialis et sacramentalis* gleichzusetzen, obwohl Surgant bei der Behandlung der Offenen Schuld gerade gegen dieses Mißverständnis angegangen war⁴. So scheinen auch seine dort gemachten Äußerungen dem hier vorgelegten Ritus zu widersprechen. Er mißbilligte nämlich dort den Brauch, nach der Offenen Schuld und vor dem «Misereatur» eine Bußauflage zu geben, weil die Offene Schuld keine *confessio sacramentalis* sei und folglich weder eine Buße auferlegt noch die *forma absolutionis* gesprochen werde. Die Offene Schuld geschähe nämlich nicht im eigenen, sondern im Namen der Kirche. Als Beispiel verwies er auf die Krankenkommunion: Obwohl der Kranke zuerst seine *confessio sacramentalis specialis* abgelegt habe, müsse er dennoch, wenn die Angehörigen wieder ins Krankenzimmer eintreten, noch die Offene Schuld sprechen, um sich damit als Glied der Kirche zu

¹ Vgl. J. A. JUNGSMANN, Bußriten, S. 281–290 und oben, ZSKG 70 (1976) 161–164.

² J. A. JUNGSMANN, Gewordene Liturgie, Innsbruck 1941, S. 157 ff. Vgl. P. BROWE, Mittelalterliche Kommunionriten, in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 15 (1941) 28 f. (zit. P. BROWE, Kommunionriten).

³ A. DOLD, S. 56.

⁴ Vgl. ZSKG 70 (1976) 163. – Zu diesem Mißverständnis vgl. P. BROWE, Kommunionriten, S. 30.

bekennen¹. Man darf daher wohl vermuten, daß Surgant hier, ohne etwas zu denken, einfach dem Konstanzer Ritus von 1502 gefolgt ist.

c) Die Krankenkommunion

Nach der Krankenbeichte beginnt der Ritus der Krankenkommunion im engeren Sinn des Wortes². Der Priester wäscht seine Finger und nimmt ehrfurchtsvoll (*«geniculando reverenter»*) die Eucharistie aus dem *scrinium* oder *inclusorium*, das er danach wieder sehr sorgfältig (*«valde caute»*) verschließt. Darauf geht er nach Kleinbasler Sitte (*«more nostro»*) zuerst zum Fenster und zeigt die Eucharistie dem Volk; gemeint sind offenbar die Gläubigen, die dem Sakrament gefolgt waren und nun vor dem Hause des Kranken warteten. Diesen Brauch erwähnen weder Basel 1488 noch Konstanz 1502, doch entspricht er dem Schauverlangen des mittelalterlichen Menschen, die Hostie zu sehen³. Danach spricht der Kranke, die Eucharistie anbetend nur einmal: *«Domine, non sum dignus, ut intres sub tectum meum, sed tantum dic verbo, et sanabitur anima mea»*⁴. Diese Formel wurde schon seit dem 11. Jahrhundert den Laien als Kommuniongebet empfohlen⁵. Obwohl hier nur die lateinische Formel angegeben ist, darf man annehmen, daß der Kranke sie wahrscheinlich in der Muttersprache betete⁶. Unmittelbar anschließend reicht der Priester dem Kranken die Eucharistie, indem er dazu die eigentliche Viatikumsformel spricht: *«Accipe viaticum domini nostri Jesu Christi, qui custodiat te ab hoste maligno, et perducatur te ad vitam eternam. Amen»*⁷. Er kann aber auch die Formel des *Missale Romanum* sprechen: *«Corpus domini nostri Jesu Christi custodiat animam tuam in vitam*

¹ MC II 6, fol. 86v–87r.

² Vgl. zum Folgenden MC II 11, fol. 100v–101r.

³ Zu diesem Schauverlangen siehe E. DUMOUTET, *Le désir de voir l'Hostie et les origines de la dévotion au Saint-Sacrement*, Paris 1926; ferner J. A. JUNGSMANN, MS, Bd. 1, S. 158–161 u. Bd. 2, S. 256–262; H. B. MEYER, *Luther und die Messe* (Konfessionskundliche und Kontroverstheologische Studien 11), Paderborn 1965, S. 261–279 (zit.: H. B. MEYER, *Luther*).

⁴ Zur Entwicklung des *«Domine, non sum dignus ...»* im Krankenkommunionritus von einem reinen Privatgebet des Empfängers zu einer von der Kirche adoptierten Formel im Munde des Spenders in der spät- und nachmittelalterlichen Zeit vgl. P. BROWE, *Kommunionriten*, S. 30 ff.

⁵ Ibidem, S. 31 f. Vgl. J. A. JUNGSMANN, MS, Bd. 2, S. 457.

⁶ Im Speyerer Rituale von 1512 wurde sie vom Priester dem Kranken in der Muttersprache vorgesprochen; A. LAMOTT, S. 187.

⁷ Zu dieser Spendeformel vgl. A.-G. MARTIMORT, *Handbuch der Liturgiewissenschaft*, 2 Bde., Freiburg i. Br. 1963–1965, Bd. 2, S. 156; P. BROWE, *Sterbekommunion*, S. 221.

eternam. Amen»¹, die jedoch mit einem «Pax tecum» abgeschlossen wird, das an dieser Stelle sonst nur selten bezeugt zu sein scheint².

Darauf erfolgt die Fingerablution des Priesters mit Wein oder Wasser, das danach dem Kranken gereicht wird, ohne daß der Priester etwas dazu sagt³. Es handelt sich dabei um die Mundablution des Empfängers der Eucharistie, die schon früh bei der Sterbekommunion eine Rolle spielte⁴.

Auf die Kommunion und die Ablution folgt die Oration «Domine, sancte pater, omnipotens aeterna deus, te fideliter deprecamur ...», die von Surgant aber nur fakultativ vorgesehen ist («potest sacerdos dicere»). Diese Oration steht als Gebet nach der Krankenkommunion bereits in ähnlicher Formulierung im römischen Pontifikale des 12. Jahrhunderts, dort allerdings noch in einer auf die doppelgestaltige Kommunion bezüglichen Textfassung⁵, während bei Surgant nur noch vom Empfang des Leibes Christi die Rede ist. Die Verwendung dieser Oration als Gebet nach dem Empfang der Wegzehrung läßt sich aber noch viel weiter zurückverfolgen⁶ und findet sich daneben schon früh als *Postcommunio* in Meßformularen für Kranke⁷.

Darauf besprengt der Priester den Kranken wieder mit Weihwasser und spricht dazu die gewöhnliche Benediktionsformel: «Benedictio dei patris omnipotentis et filii et spiritussancti descendat super te et maneat semper. Amen». Surgant erwähnt nun, ohne selbst dazu Stellung zu nehmen, daß manche Priester an dieser Stelle den Kranken fragen, ob er bei einer Verschlimmerung der Krankheit aus ganzem Herzen wünsche, daß ihm das Sakrament der letzten Ölung gespendet werde, selbst wenn er vor dieser Spendung den Vernunftgebrauch verlieren würde. Darauf sollte der Kranke antworten: «Ich bitte darum»⁸.

¹ Vgl. zu dieser Spendeformel J. A. JUNGSMANN, MS II, S. 483–486; ferner P. BROWE, Sterbekommunion, S. 216–221.

² Vgl. J. A. JUNGSMANN, MS II, S. 485 Anm. 122. – Konstanz 1502 allerdings kannte es auch (A. DOLD, S. 56), ebenso erscheint es später im Speyerer Rituale von 1512 (A. LAMOTT, S. 188). Seine Bezeugung in weiteren Agenden siehe bei A. LAMOTT, S. 192 mit Anm. 111.

³ Zur Fingerablution siehe J. A. JUNGSMANN, MS II, S. 516–520.

⁴ Vgl. P. BROWE, Kommunionriten, S. 50 mit Anm. 11. – Zur Geschichte der Mundablution siehe ibidem, S. 48–57; ferner J. A. JUNGSMANN, MS II, S. 510–515.

⁵ M. ANDRIEU, Bd. 1, S. 277.

⁶ Vgl. A. DOLD - K. GAMBER, S. 91*, Nr. 1044 und die dort vermerkten Vergleichsstellen; ferner A.-G. MARTIMORT, Bd. 1, S. 466 mit Anm. 40.

⁷ A. DOLD - K. GAMBER, S. 105*, Nr. 1131.

⁸ Die gleiche Rubrik fast wörtlich auch in Basel 1488 an dieser Stelle.

Bevor der Priester den Kranken verläßt, ermahnt er ihn zur Danksagung für den Empfang der Kommunion¹. Ferner soll er Gott bitten, daß er nie von ihm getrennt werde, daß er ihm alle Sünden nachlasse und die Gnade verleihe, dieses Leben glücklich zu vollenden und zum ewigen Leben zu gelangen. Er schließt mit dem Gruß «Pax tecum» und kehrt, den Psalm 50 («Miserere mei deus ...») betend, zur Kirche zurück, wo die bereits oben geschilderte Entlassung des Volkes stattfindet².

Danach teilt Surgant folgende Variante für die Gebete nach der Kommunion mit, die einige Priester befolgen würden³: Demnach spricht der Priester nach der Kommunion des Kranken sofort den Psalm 66: «Deus misereatur nostri ...». Auf das «Gloria patri ...» folgen Kyrierufe mit abschließendem «Pater noster» und einer überleitenden Versikelgruppe⁴. Daran schließt sich die Oration «Deus, infirmitatis humanae ...» und als Abschluß die Benediktionsformel «Benedictio dei patris omnipotentis et filii etc.» an. Eine ähnliche Gestaltung dieses Gebetsteiles nach der Kommunion des Kranken findet sich im Konstanzer Rituale von 1502⁵. Die Oration «Deus, infirmitatis humanae» hat schon im Gelasianum in der *Missa pro infirmis* als *Postcommunio* gedient⁶.

Schließlich sieht Surgant noch einen Ritus für die geistliche Kommunion vor, wenn der Kranke wegen der Gefahr des Erbrechens oder aus einem anderen krankheitshalber bedingten Grunde sakramental nicht kommunizieren kann. Es wird ihm dann zur Vermehrung seiner Frömmigkeit der Leib Christi gezeigt⁷. Der Priester spricht dazu «Deus misereatur nostri etc.»⁸ und die Oration «Omnipotens sempiterne deus,

¹ Unkonsequenterweise spricht Surgant hier vom Empfang der doppelgestaltigen Eucharistie, dem «sacramentum corporis et sanguinis domini nostri». So auch in Basel 1488.

² Vgl. oben, S. 338 f. Von der Ermahnung wird nur der lateinische Text mitgeteilt. Gleiche Formulierung dieser Rubrik und des Textes auch in Basel 1488.

³ MC II 11, fol. 101r–101v.

⁴ «Salvum fac famulum tuum ...»; «Domine exaudi ...»; «Dominus vobiscum ...».

⁵ Vgl. A. DOLD, S. 56, 23 – S. 57, 5.

⁶ L. C. MOHLBERG, Gelasianum 222, Nr. 1542; vgl. A. DOLD – K. GAMBER 90*, Nr. 1035. Im Rituale des Bischofs Heinrich I. von Breslau bildet sie das Schlußgebet der Krankenkommunion; A. FRANZ, Breslau, S. 33.

⁷ MC II 11, fol. 101v. Vgl. dazu auch MC II 12, fol. 108r und unten, S. 368. – Zur Praxis dieser Ersatzkommunion durch Zeigen der Eucharistie beim Kranken vgl. P. BROWE, Sterbekommunion, S. 224–228; ferner E. DUMOUTET, S. 75–79. Ein solches Vorzeigen des Sakramentes wird im Konstanzer Rituale von 1597 gebilligt (A. DOLD, S. 58, 10–14), während es 1482 und 1502 nicht erwähnt ist.

⁸ Ob hier der ganze Ps 66 gemeint ist, oder nur dessen erster Vers, ist nicht klar. Doch darf man aus der Parallele der Krankenkommunion im Krankensalbungsordo (unten, S. 368) annehmen, daß der ganze Psalm gemeint ist.

qui subvenis in periculis ...»¹. Surgant meint, es sei in diesem Falle besser, dem Kranken die Fingerablution nicht zu geben².

D. Vergleich mit dem Konstanzer und Basler Rituale

Während im Konstanzer Rituale von 1482 von der Spendung des Viatikums nur im Ritus der Krankensalbung die Rede ist³, kennt Basel 1488 bereits einen verselbständigten «Ordo ad visitandum infirmum cum sacramento eucharistie»⁴. Ein solcher erscheint dann auch im Konstanzer Rituale von 1502⁵. Von diesen drei verselbständigten Ordines der Krankenkommunion (Basel 1488, Konstanz 1502, Surgant) bietet Surgant den reichhaltigsten Ordo, während Konstanz 1502 am kürzesten ist. Ein Vergleich zeigt, daß Surgant den Basler Ritus von 1488 sowohl in den Rubriken als auch in den Gebetstexten, von sprachlichen Korrekturen und einzelnen Wortumstellungen abgesehen, wörtlich übernommen hat. Außerdem bringt er fast alle in Konstanz 1502 sich befindenden Verschiedenheiten zu Basel 1488, allerdings meistens mit geringen Abweichungen. Schließlich hat Surgant noch Ergänzungen, die sich weder in Basel 1488 noch in Konstanz 1502 befinden. Die wichtigsten Unterschiede und Vergleichspunkte, auf die zum Teil bereits im Text oder den Anmerkungen hingewiesen wurde, seien zur Übersicht hier zusammengestellt:

1. Im Basler Ritus von 1488 fehlen die Texte der «absolutio generalis» nach der Offenen Schuld; es heißt hier nur: «Misereatur etc.» Surgant hingegen bringt die Texte des «Misereatur» und «Indulgentiam», auf die er die eigentliche sakramentale Absolutionsformel folgen läßt. Dasselbe ist auch in Konstanz 1502 der Fall, wenn auch die Formulierung dieser drei Gebete nicht wörtlich mit Surgant übereinstimmt.

¹ Diese Oration ist der erste Teil (bis *consequatur*) jener Oration, die im Konstanzer Rituale von 1482 im Ritus der Krankensalbung nach den Salbungen auf den Ps 66 folgt und im Ritus von 1502, wie hier bei Surgant, mit *consequatur* endet; A. DOLD, S. 78, 21–26. Ebenso befindet sich diese Oration auch in Basel 1488 im Ritus der Krankensalbung nach den Salbungen. Sie steht schon im Krankenordo des Römisch-Germanischen Pontifikale; C. VOGEL - R. ELZE, *Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle*, 2 Bde. (= Studi e Testi 226 und 227, Città del Vaticano 1963), Bd. 2, S. 252, Nr. 139, 24 und S. 266, Nr. 143, 41.

² Andere Ritualien behielten aber auch in diesem Fall die Ablutionsreichung bei, z. B. die Schweriner Agende von 1521; A. SCHÖNFELDER, *Liturgische Bibliothek*, 2 Bde., Paderborn 1904/06, Bd. 2, S. 25. Vgl. auch unten, S. 368.

³ A. DOLD, S. 55 Anm. *.

⁴ Basel 1488, fol. 40r–42r.

⁵ A. DOLD, S. 55 ff.

2. Der Brauch, die Eucharistie vor der Kommunion des Kranken am Fenster dem vor dem Hause wartenden Volk zu zeigen, fehlt sowohl in Basel 1488 als auch in Konstanz 1502. Möglicherweise war er Kleinbasler Sonderbrauch, worauf das «more nostro» hinzudeuten scheint.

3. Eine Ermahnung vor der Kommunionsspendung, die Konstanz 1502 kennt, in Basel 1488 aber fehlt, wird bei Surgant nicht erwähnt.

4. Surgants Viatikumsformel «Accipe viaticum domini nostri Jesu Christi ...» befindet sich auch in Basel 1488, fehlt aber in Konstanz 1502. Surgants zweite Spendeformel «Corpus domini nostri Jesu Christi ...» mit abschließendem «Pax tecum» fehlt sowohl in Konstanz 1502 als auch in Basel 1488. Konstanz 1502 kennt zwar eine ähnliche Formel, ihr Unterschied zu Surgant besteht darin, daß sie mit «proficiat tibi in vitam eternam» endet ¹, gegenüber «custodiat animam tuam in vitam eternam» bei Surgant. Danach wird sie, wie bei Surgant, mit «Pax tecum» abgeschlossen.

5. Basel 1488 sieht für die Fingerablution Wein vor, Surgant Wein oder Wasser; in Konstanz 1502 fehlt eine diesbezügliche Angabe ².

6. Surgants Variante für die Gebete nach der Kommunion, wie sie nach seiner Mitteilung von einigen gebetet würden, fehlt in Basel 1488. Sie entspricht, von Änderungen abgesehen, dem Ritus von Konstanz 1502 ³.

7. Surgants Ersatzritus für den Fall, daß der Kranke nicht sakramental kommunizieren kann, fehlt in Basel 1488 und in Konstanz 1502.

8. Für die Entlassung des Volkes, das dem Sakrament gefolgt ist, befindet sich in Konstanz 1502 nur die kurze Rubrik, der Priester solle die gewährten Ablässe verkünden und den Kranken dem Gebet des Volkes empfehlen. Surgant folgt für die Gestaltung dieser Entlassung den ausführlicheren Rubriken von Basel 1488, denen er zusätzlich noch die Weihwasserausteilung zum Abschluß beifügt. Da diese Entlassung in der Muttersprache zu halten war, bringt er eine deutsche Vorlage für die Ansprache und für die daran sich anschließende Ablassverleihung. Solche muttersprachlichen Texte fehlen sowohl in Konstanz 1502 als auch in Basel 1488 ⁴.

¹ A. DOLD, S. 56, 21. – So auch in Basel 1488 im Ordo der Krankensalbung; fol. 38r.

² Es heißt hier nur: *Deinde abluat digitos*; A. DOLD, S. 56, 23.

³ Vgl. A. DOLD, S. 56 f.

⁴ Das Speyerer Rituale von 1512 bringt ähnliche muttersprachliche Texte, die nach A. LAMOTT, S. 183 Anm. 27 eine auffallende Ähnlichkeit mit Surgants Texten

3. Das Sakrament der Krankensalbung

A. Dogmatische und pastoraltheologische Fragen

In der Erklärung zum Ritus der Krankensalbung behandelt Surgant einige Fragen, die sich auf die Theologie dieses Sakramentes beziehen ¹. Zuerst stellt er mit Bonaventura fest, daß die Krankensalbung in erster Linie auf die Gesundung der Seele hinziele, m. a. W. erst in zweiter Linie für die Heilung von körperlicher Krankheit bestimmt sei, und daß in ihr vor allem die läßlichen Sünden nachgelassen werden ². Die Materie dieses Sakramentes ist das vom Bischof geweihte Olivenöl ³, seine Form sind die Worte «Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi dominus quicquid deliquisti per visum» ⁴. Die Salbungsstellen sind die fünf Sinne: Augen, Ohren, Nase, Hände, Mund und Füße ⁵. Verstümmelte oder Blinde sind an den benachbarten Stellen zu salben. Spender des Sakramentes ist nur der Priester ⁶.

Wer ist der Empfänger dieses Sakramentes? Auf diese Frage antwortet Surgant: Kindern, Unzurechnungsfähigen und Bewußtlosen darf es nicht gespendet werden, sondern nur Erwachsenen, die den Vernunftgebrauch erlangt haben, in keiner Todsünde leben und in «*articulo mortis*» krank sind ⁷. Wer aber in den Krieg zieht oder sonst in irgend-

haben und sich diesen gegenüber «wie ein Auszug mit geringen Abweichungen im Ausdruck» ausnehmen.

¹ MC II 12, fol. 109v–110v. Zu seinen Quellen siehe Anhang I, Nr. 193–201.

² Siehe Anhang I, Nr. 194. – Diese von Bonaventura und nach ihm von Skotus und seiner Schule vertretene Ansicht wurde von Thomas von Aquin zurückgewiesen, da zur Tilgung der läßlichen Sünde die Reue genüge. Für Thomas bestand der Hauptzweck der Krankensalbung in der Beseitigung der *reliquiae peccati*, bestehend in der aus der Erbsünde und den persönlichen Sünden stammenden Schwäche und Untauglichkeit. Nach ihm besteht daher die *gratia sacramentalis* in der Heilung von der *infirmetas peccati*, während die *remissio peccatorum* nicht das primär erstrebte Ergebnis des Sakramentes, sondern nur eine unter gewissen Umständen (sofern der Kranke nicht durch unbußfertige Gesinnung ein Hindernis setzt) eintretende Wirkung der Gnade ist (Suppl. q. 30, a. 1); B. POSCHMANN, S. 136.

³ Vgl. dazu B. POSCHMANN, S. 134 f.

⁴ Zur Form siehe unten, S. 365.

⁵ Hand- und Fußsalbung beziehen sich auf denselben Sinn. – Zur Anzahl der Salbungen vgl. auch F. LEHR, Die sakramentale Krankenölung im ausgehenden Altertum und im Frühmittelalter, Theol. Diss. der Univ. Freiburg i. Br. 1934, Karlsruhe o. J., S. 38–42; P. BROWE, Letzte Ölung, S. 548 ff.; ferner B. POSCHMANN, S. 133. 135.

⁶ Als Begründung wird das kanonische Recht zitiert; siehe Anhang I, Nr. 196.

⁷ Vgl. dazu B. POSCHMANN, S. 136 f.

einer Todesgefahr lebt, dem kann das Sakrament ebensowenig gespendet werden, wie einem, der zur Hinrichtung verurteilt ist. Surgant ist ferner der Ansicht, daß es jenen Erwachsenen gespendet werden darf, die auch zum Sakrament der Eucharistie zugelassen sind. Wer nämlich geeignet sei, das würdigere und hervorragendere Sakrament zu empfangen, der sei auch fähig, das niederere, nämlich die Salbung, zu erhalten ¹.

Darauf wendet sich Surgant gegen den Aberglauben, wer gesalbt worden sei, dürfe später nicht mehr die Füße waschen und auch nicht mehr tanzen ². Wenn man nämlich schon nach Empfang der Eucharistie ohne Sünde tanzen darf, warum dann nicht auch nach der Krankensalbung? Er meint, dieser vom Teufel eingegebene Aberglaube sei die Ursache, daß viele junge Menschen dieses Sakrament nicht empfangen wollten. Dennoch ist aber auch er der Ansicht, es sei ehrfurchtsvoll, danach während dreier Tage enthaltsam zu leben ³.

Zur Frage, ob dieses Sakrament wiederholt und mehrmals empfangen werden dürfe, erklärt Surgant einleitend, daß es nur drei Sakramente gäbe, nämlich Taufe, Firmung und Priesterweihe, die eine immerwährende Wirkung haben; alle übrigen Sakramente, auch die Krankensalbung, bezweckten keine andauernde Wirkung im Empfänger. Sie können und müssen daher wiederholt werden. Wird daher ein Kranker gesund, so hat das Sakrament seinen Zweck erreicht. Erkrankt er später wieder, so darf er erneut gesalbt werden. Die Ansicht einiger, daß während derselben Krankheit eine erneute Spendung erst nach Jahresfrist wieder gestattet sei ⁴, lehnt er mit Thomas von Aquin und Bonaventura

¹ Eine genauere Altersbestimmung gibt Surgant nicht an. Doch war er mit Thomas von Aquin der Meinung, daß die Erlangung des Vernunftgebrauchs und damit die Fähigkeit und Verpflichtung, das Sakrament der Eucharistie zu empfangen, im 10. oder 11. Lebensjahr eintrete; siehe oben, S. 336. Zur Frage des für den Empfang der Krankensalbung notwendigen Alters vgl. P. BROWE, Letzte Ölung, S. 539–543; B. POSCHMANN, S. 137.

² Zu diesen und anderen Formen des Aberglaubens hinsichtlich der Krankensalbung im 11.–15. Jahrhundert, sowie zu seinen Ursachen, siehe P. BROWE, Letzte Ölung, S. 557–561; B. POSCHMANN, S. 132.

³ Nach einer mittelalterlichen abergläubischen Vorstellung mußte der Empfänger der heiligen Ölung fortan überhaupt auf den ehelichen Verkehr verzichten; P. BROWE, Letzte Ölung, S. 557–560; B. POSCHMANN, S. 132. Vgl. auch den Rat zur Enthaltensamkeit nach der Eheschließung (oben, S. 328), den man auch teilweise mit dem Empfang der Kommunion begründete; P. BROWE, Sexualethik, S. 118.

⁴ Diese Ansicht vertrat z. B. Albert; siehe dazu B. POSCHMANN, S. 137 mit Anm. 17.

ab¹. Da die Krankensalbung nur bei Todesgefahr gespendet wird, kann sie, nachdem sich der Zustand des Kranken gebessert hat, selbst wenn er nicht vollständig gesundet, sofort wieder gespendet werden, sobald eine erneute Verschlechterung des Gesundheitszustandes eintritt².

Schließlich setzt sich Surgant nochmals mit den Wirkungen oder Früchten der Krankensalbung auseinander und zählt, fast wörtlich der *Summa angelica* des Angelus de Clavasio folgend, deren acht auf³:

1. Tilgung der läßlichen Sünden.
2. Verminderung der wegen den Todsünden geschuldeten Strafe.
3. Vermehrung der Gnade, nicht nur infolge der Frömmigkeit des Empfängers oder Spenders, sondern auch «ex opere operato».
4. Innere Freude und Kraft gegen die Nachstellungen der Dämonen⁴.
5. Verminderung des teuflischen Einflusses.
6. Heilung des Körpers, soweit es dem Heile nützlich ist⁵.
7. Bezeugung für den Scheidenden, daß er im Glauben der *ecclesia militans* ausgeharrt hat und daher mit der Auszeichnung, treu gekämpft zu haben, in die *ecclesia triumphans* eintritt.
8. Tilgung der läßlichen Sünden und der Todsünden auch hinsichtlich der Schuld, falls kein Hindernis («obex») von seiten des Empfängers vorhanden ist⁶.

B. Der Versehgang mit dem Krankenöl

Wie der Versehgang mit der Eucharistie geht auch der Versehgang mit dem Krankenöl von der Kirche aus und kehrt wieder zu ihr zurück⁷. Die liturgische Kleidung ist auch hier Superpelliz und Stola. Zur Kopf-

¹ Siehe Anhang I, Nr. 197.

² Zur Frage der Wiederholbarkeit der Krankensalbung vgl. B. POSCHMANN, S. 137 f.

³ Siehe Anhang I, Nr. 201. – Zu den Wirkungen, die man gewöhnlich der Krankensalbung zuschrieb, siehe P. BROWE, Letzte Ölung, S. 534–539; B. POSCHMANN, S. 135 f.

⁴ Zu dieser Wirkung und der Furcht vor den Dämonen, die nach altchristlicher Anschauung die Seele nach dem Tode auf ihrer Wanderung durch das Luftreich angreifen und verfolgen, bis sie von den Engeln empfangen und ins Paradies geleitet wird, siehe P. BROWE, Letzte Ölung, S. 536–539.

⁵ Mit der *Summa angelica* weist Surgant auf Jak 5,15 hin und bemerkt, daß in der Urkirche viele geheilt worden seien.

⁶ Dies war die Ansicht von Thomas von Aquin. Siehe Anhang I, Nr. 201; vgl. zu dieser Ansicht von Thomas das oben, S. 347 in Anm. 2 gesagte.

⁷ MC II 12, fol. 102v. 108v–109v.

bedeckung wird nichts erwähnt, doch gelten für sie die gleichen Synodalbestimmungen wie beim Versehgang mit der Eucharistie ¹. Dem Priester gehen Ministranten mit Weihwasser und einem Kreuz voraus, gemäß dem Ortsbrauch. Der Priester trägt in seinen Händen das *scrinium* mit dem heiligen Öl. Ist damit zu rechnen, daß die sieben Bußpsalmen beim Kranken nicht leicht («commode») gebetet werden können, so darf der Priester sie schon auf dem Weg von der Kirche zum Kranken oder auch erst auf dem Rückweg zur Kirche verrichten.

Diese Bestimmungen zeigen, daß auch der Versehgang mit dem Krankenöl ein bestimmtes Maß von Öffentlichkeit besaß. Man erwartete auch hier, daß sich einzelne Gläubige dem Priester auf seinem Weg zum Kranken anschlossen. Es war daher nur folgerichtig, daß sich, in Parallele zur Viatikumbegleitung, auch dem Versehgang mit dem Krankenöl ein Entlassungsritus in der Kirche anschloß: Nach der Rückkehr in die Kirche wendet sich der Priester am üblichen Platz («in loco solito») zum Volke und hält eine kurze Ansprache. Surgant teilt für sie, abgesehen von der Anpassung auf die Krankensalbung im Mittelteil der Rede, fast den gleichen deutschen Wortlaut mit, wie bei der Entlassung nach dem Versehgang mit der Eucharistie. Darauf betet man ein Vaterunser und ein Ave Maria, die der Priester mit gedämpfter Stimme mitbetet ². Danach schließt der Priester diese Gebete mit den Worten ab: «Disz gebet kum disem krancken mōnschen ze trost und ze hilff, ouch uns und allen gloubigen selen. Amen».

¹ Vgl. oben, S. 337 Anm. 2.

² MC II 12, fol. 108v–109r: «Andechtigen kinder christi, bittent got den herren für alle mōnschen, so zū disem kirchspel gehōrent, sy syent lebendig oder tod, das got der allmechtig verlyche den lebendigen ires lebens ein selig end und den todten die ewige rūw, in sunderheit für disen krancken mōnschen, so ich mit demm sacrament der heiligen ölung, vel mit demm sacrament des iüngsten touffs*, verseechen hab. Bittent got, das imm disz sacrament ein abweschung sye und ablossung aller siner sünd, heilsame artzenye zū gesuntheit des lybs und der selen zū erlangen. Und ob es der will gottes wer, das diser krancker mōnsch diser kranckheit sterben solt, das imm disz heilig sacrament ein ringe fürdernysz sye zū demm ewigen leben. Dar zū so bedenck ein yeglichs mōnsch sines vatters seligen sel, siner mütter seligen sel, miner und aller siner vordern seligen sel. In sunders disem krancken mōnschen zū trost, sprech üwer yeglichs ein Pater noster und ein Ave Maria. Sprechent vatter unser, der du bist in den himelen etc. Et sacerdos etiam dicit orationem dominicam submissa voce ...». – * Die Bezeichnung der Letzten Ölzung mit «jüngster Taufe» ist für jene Zeit auch andernorts bezeugt; siehe H. KRÖMLER, S. 97 Anm. 15 (Tobelschwand, 1488); ferner H. TÜCHLE, Kirchengeschichte Schwabens, Stuttgart 1954, Bd. 2, S. 442.

Es folgt die Verkündigung des bischöflichen Ablasses und der sonstigen Ablässe, welche die Pfarrkirche für diesen Fall besitzt¹. Dabei macht Surgant in einer Rubrik ausdrücklich darauf aufmerksam, daß vom Konstanzer Bischof nur ein 40-tägiger Ablass für die Begleitung des Krankenöls verliehen worden ist².

Mit einem kurzen Segensspruch endet darauf der Entlassungsritus: «Hie mit so setz ich üch in den schirm got des vatters und des suns und des heiligen geists. Amen». Von einem Segen mit dem heiligen Öl, in Parallele zum Segen mit der Eucharistie nach der Viatikumbegleitung, verlautet ebenso wenig³, wie von einer Weihwasserausteilung zum Abschluß.

Schließlich sieht Surgant auch die Möglichkeit vor, die Krankensalbung zugleich mit der Eucharistie zu spenden. Der Ablauf des Entlassungsritus bleibt sich in diesem Falle gleich. Nur wird dann die Ansprache an die Gläubigen im Mittelteil entsprechend abgeändert, und es wird auf beide Sakramente Bezug genommen⁴. Ebenso werden bei der Ablassverkündigung zusätzlich auch die Ablässe für die Begleitung des Viatikums verkündet⁵ und der Entlassungsritus durch den Segen mit dem *scrinio eucharistie* abgeschlossen.

¹ «Allen denen, die der heiligen Ölunge nachgefolgt haben, verkünd ich viertzig tag ablosz tödtlicher sünd. Dar zû allen andern ablosz, so wir haben zû disem gotszhusz. Sollich und ander üwer guttat spar üch got der allmechtig an die end, do ir des notturfftig sint».

² Zu diesem Ablass siehe oben, S. 338 f. Anm. 4.

³ Ein solcher Segen war zum Teil üblich; vgl. E. MARTÈNE I 7, 4, Ordo 30 (Rituale von Chalon) (Bd. 1, S. 344).

⁴ «Seligen kinder christi etc. In sunderheit für disen krancken mōnschen, den ich mit beden sacramenten verseeen hab, mit der heiligen Ölunge und mit demm zarten fronlychnam unsers lieben herren Jesu Christi. Bittent got, das dise person solliche sacrament also enpfangen hab, das sy imm sigen ein abweschen aller siner sünd, crafft und stercke aller götlicher genaden, spysz und trost und wegwysung zû demm ewigen leben. Dar by bedenck ein yeglich mōnsch ut supra». Vgl. oben, S. 350 Anm. 2.

⁵ Vgl. MC II 12, fol. 109r/v: «Allen denen, die disen heiligen sacramenten nachgefolgt haben, den verkünd ich hundert tag bebstlichs ablosz tödtlicher sünd, uffgesetzter büsz, den mit enzündten kertzen zwey hundert. Und von yeglichem sacrament viertzig tag bischofflichs ablosz tödtlicher sünden. Dar zû allen andern ablosz, so wir habent zû disem gotszhus. Den ablos und all ander üwer guttat spar üch got der allmechtig an die end, do ir des aller notturfftigst sint. Darmit so setz ich uwer sel, lyb, er und gû in den schirm got des vatters und des suns und des heiligen geistes Amen».

C. Der Ordo der Krankensalbung

a) Der Eingangsritus

Der Eingangsritus gestaltet sich genau gleich wie bei der Krankenkommunion¹. Nach der Begrüßungszeremonie fragt der Priester den Kranken, ob er das Sakrament der Letzten Ölung zu empfangen wünsche². Nach der Zustimmung des Kranken folgen die zwei Orationen: «Omnipotens et misericors deus, qui sacerdotibus tuis ...» und «Exaudi nos, domine, sancte pater, omnipotens eterne deus, et humilitatis nostre officiis ...». Die erste Oration befindet sich in ähnlicher Formulierung schon im alkuinischen Anhang zum Gregorianum³. In Surgants Formulierung, jedoch ohne die Anrufung der Fürsprache Mariens und aller Heiligen, gehört sie zum *Ordo ad benedicendam ecclesiam* des Römisch-Germanischen Pontifikale⁴. Die Oration «Exaudi nos» geht auf das Gelasianum zurück, wo sie sich unter dem Titel «Oratio intransitibus in domo sive benedictio» an zweiter Stelle befindet⁵. Konstanz 1482 und Basel 1488 bringen an dieser Stelle nur die erste Oration im gleichen Wortlaut, wie ihn auch Surgant hat⁶.

b) Vorbereitendes Gebet auf die Krankensalbung, Rekonziliation und Beichte

In den mittelalterlichen Formularen der Krankensalbung ist mit der Beichte meist das Beten der sieben Bußpsalmen und der Allerheiligenlitanei verbunden, an die sich gewöhnlich eine lange Reihe von Gebeten

¹ MC II 12, fol. 102v. Vgl. oben, S. 339.

² Obwohl diese Erfragung der Intention des Empfängers seit alter Zeit bekannt war, fehlt sie in Konstanz 1482 und 1502 und auch in Basel 1488. Diese Befragung befindet sich im Pontificale Romanum s. XII nach den Bußpsalmen und der Litanei (M. ANDRIEU, Bd. 1, S. 267. 274), im Pontificale Romanum s. XIII vor diesen (M. ANDRIEU, Bd. 2, S. 488).

³ Vgl. H. A. WILSON, *The Gregorian Sacramentary under Charles the Great* (Publications of the Henry Bradshaw Society 49), London 1915, S. 223, Nr. 127 (zit. H. A. WILSON, *Gregorian*).

⁴ C. VOGEL - R. ELZE, Bd. 1, S. 133, Nr. 40, 19; vgl. auch M. ANDRIEU, Bd. 1, S. 179 f., Nr. 17, 15 (Pontificale Romanum s. XII); Bd. 2, S. 426, Nr. 23, 18 und S. 443, Nr. 26, 1.

⁵ L. C. MOHLBERG, *Gelasianum*, S. 223, Nr. 1545.

⁶ A. DOLD, S. 66 f.; Basel 1488, fol. 23v.

anschließt ¹. Die Herkunft dieses Gebetsteils aus der alten Krankenbußliturgie ist bekannt ². Allerdings verlor er im Laufe der Zeit immer mehr seinen ursprünglichen Charakter als Bußgebet und wurde zum bloßen Einleitungsgebet für die sakramentalen Salbungen ³. Diese Entwicklung hat auch im MC ihren Niederschlag gefunden, indem dieser ganze Gebetsteil hinter die Frage nach der Intention des Empfängers eingeordnet und das Bußpsalmengebet schon auf dem Weg verrichtet werden kann. Die Einleitung zur Allerheiligenlitanei zeigt allerdings, daß Surgant die Bußpsalmen als Bußgebet auffaßt, und daß auch die Allerheiligenlitanei vor allem als Fürbittgebet gilt, um von Gott den Nachlaß der Sünden zu erlangen. Dafür sind aber die Orationen im Anschluß an die Litanei und die vor der Beichte stattfindende Handauflegung wieder in erster Linie auf den Kranken, weniger auf den Bußbedürftigen ausgerichtet. Von Buße und Rekonziliation im eigentlichen Sinn ist erst richtig in der Beichte und den ihr sich anschließenden Orationen die Rede.

Die sieben Bußpsalmen

Das vorbereitende Gebet auf die Krankensalbung beginnt mit den sieben Bußpsalmen (Ps 6; 31; 37; 50; 101; 129; 142) und ihren üblichen Antiphonen ⁴. Sie können bereits auf dem Weg von der Kirche zum Kranken oder erst auf dem Rückweg zur Kirche gebetet werden ⁵. Während Surgant von den Psalmen nur die Anfangsworte bringt, ist der Text der Antiphonen voll ausgedruckt ⁶. Die Tendenz, die sieben Bußpsalmen aus dem Ordo herauszunehmen, und sie dem Priester auf dem Weg zum Kranken zu überlassen, ist schon am Ende des 13. Jahrhunderts bezeugt und in den Agenden des Spätmittelalters weit verbreitet ⁷.

¹ L. EISENHOFER, Bd. 2, S. 349.

² J. A. JUNGSMANN, Bußriten, S. 123 f.

³ Zu dieser Entwicklung vgl. A. LAMOTT, S. 208 f.

⁴ Es sind die gleichen Antiphonen, die z. B. auch Konstanz 1482 und 1502 (A. DOLD, S. 67 f.); Basel 1488, fol. 24r–31v, und das Pontificale Romanum s. XII (M. ANDRIEU, Bd. 1, S. 270, Nr. 49 B, 2) haben.

⁵ Die gleiche Rubrik auch in Basel 1488, fol. 23v/24r. Ebenso auch in Konstanz 1482, während Konstanz 1502 nur den Hinweg zum Kranken dafür vorsieht (A. DOLD, S. 67, 3 ff. S. 79, 29 f.).

⁶ MC II 12, fol. 102v–103r. – Konstanz 1482 und 1502 (A. DOLD, S. 67 f.) und Basel 1488 (fol. 24r–31v) druckten auch die Psalmen voll aus.

⁷ Vgl. A. LAMOTT, S. 209 f. 221.

Die Allerheiligenlitanei

Auf die Bußpsalmen folgt die Allerheiligenlitanei. Zuvor ermahnt der Priester den Kranken und die Umstehenden, die Heiligen anzurufen, damit sie Gott für den Kranken bitten¹. Erlaubt es die Zeit, so soll er dazu eine kurze Ansprache halten, für die Sargant eine lateinische Vorlage als Beispiel bringt:

«Lieber Freund, ich habe für dich die sieben Bußpsalmen gebetet, damit Gott dir verzeihen möge, wenn du dich in den sieben Hauptsünden vergangen hast. Bedenke, daß wir alle Geschöpfe in der allmächtigen Hand Gottes sind, und daß es jedem Menschen gemäß dem Willen Gottes bestimmt ist, einmal zu sterben, in welchem Stande er auch leben möge: sei er arm oder reich, alt oder jung. Denn wir sind Pilger in dieser Welt und nicht dazu bestimmt, immer hier zu bleiben; sondern durch ein gutes Leben und indem wir Gott treu dienen, sollen wir die Höllenstrafe abwenden und die ewige Glückseligkeit erlangen. Erkenne dankbar an, daß der allmächtige Gott in dieser Zeit deiner Krankheit dir die Selbsterkenntnis verliehen hat. Danke ihm, daß er dich nicht durch einen plötzlichen Tod überrascht hat. Nimm darüber hinaus Zuflucht zu seiner unendlichen Barmherzigkeit, bitte ihn um Verzeihung aller deiner Sünden und um Gnade. Nimm auch deine Zuflucht zur Himmelskönigin, der Mutter der Barmherzigkeit, damit sie dich mit ihrem Eingeborenen, unserem Herrn Jesus Christus, versöhne, damit jener, gemäß seiner Liebe, dir alle deine Sünden nachlasse und, sofern es für dein Seelenheil nützlich ist, dir die frühere Gesundheit wiederschenke; sollte es ihm aber gefallen, daß du aus dieser Welt scheidest, so möge er dich in seine Herrlichkeit aufnehmen. Daher will ich nun die Litanei beten und zuerst Gott und die heilige Dreifaltigkeit anrufen, daß sie sich deiner erbarme, darauf aber die selige Jungfrau und alle Heiligen, daß sie Fürbitte für dich einlegen. Du aber, um dich der Anordnung der Kirche anzuschließen, rufe jene auch in deinem Herzen an»².

¹ MC II 12, fol. 103r. – Nach Konstanz 1482 und 1502 soll der Priester hier, wenn es ihm nützlich erscheint, den Kranken fragen, ob er daran glaube, daß Gott wegen den Verdiensten und den Bitten der Heiligen unsere Gebete erhöere. Danach richtet der Priester an den Kranken und die Umstehenden die Aufforderung: «Laßt uns Gott und seine Heiligen anrufen für das Heil dieses Kranken»; A. DOLD, S. 68, 12 ff. 70, 1 f. In Basel 1488 fehlt eine entsprechende Rubrik. Es folgt auf die Bußpsalmen sofort die Litanei. Dennoch muß eine Gebetseinladung an dieser Stelle üblich gewesen sein. So befindet sich im Exemplar der St. Galler Stiftsbibliothek auf fol. 31v unten nach den Bußpsalmen ein handschriftlicher Eintrag, der mit der eben mitgeteilten Konstanzer Rubrik fast wörtlich übereinstimmt.

² MC II 12, fol. 103r/v. – Abgesehen vom Einleitungssatz und den beiden Schlußsätzen ist diese Ansprache inhaltlich eine Umschreibung von zwei Ermahnungen und zwei Gebeten aus Gersons *Ars moriendi*; siehe Anhang I, Nr. 190 u. 191.

Nach dieser Ermahnung beginnt die Allerheiligenlitanei mit dem üblichen «Kyrie eleyson. Christe eleyson. Kyrie eleyson. Salvator mundi adiuva eum» («eam» bei einer Frau)¹. Es schließen sich insgesamt 85 Heiligenanrufungen an, die alle einheitlich mit «Ora (orate) pro eo (ea)» respondiirt werden². Ein Vergleich mit Basel 1488 und Konstanz 1482 und 1502 zeigt weitgehende Übereinstimmung sowohl inhaltlich wie auch hinsichtlich der Reihenfolge mit Basel 1488, während zu Konstanz 1482 und 1502 nur entfernte Anklänge festzustellen sind³. Basel 1488 besitzt gegenüber Surgant noch zusätzlich die Anrufungen zu Julianus und Leonardus. Hingegen fehlen in Basel 1488, wie übrigens auch in Konstanz 1482 und 1502, Surgants Anrufungen zu Leo, Arbogast, Theodul, Dorothea und Genovefa, in Basel 1488 außerdem auch noch «Omnes sancti». Allerdings kennen auch Konstanz 1482 und 1502 in der Litanei am Aschermittwoch die Anrufungen zu Leo, Theodul und Dorothea⁴. Der heilige Arbogast war der Hauptpatron der Diözese Straßburg, wurde aber auch in den Diözesen Basel und Konstanz verehrt⁵. Theodul (16.8.), der Patron der Rebleute, wurde in Kleinbasel besonders gefeiert und war Mitpatron des Kreuzaltares zu St. Theodor⁶. Genovefa, die Patronin

¹ MC II 12, fol. 103v. – So auch in Basel 1488, fol. 32r. In Konstanz 1482 und 1502 vor *Salvator mundi* noch zusätzlich *Christe audi nos*; A. DOLD, S. 70, 4.

² Auf gleiche Weise wird auch in Konstanz 1482 und 1502 (A. DOLD, S. 70 f.), in Basel 1488 und auch schon im Pontificale Romanum s. XII (M. ANDRIEU, Bd. 1, S. 270 f., Nr. 49 B, 3) respondiirt.

³ Vgl. A. DOLD, S. 70 f. – Konstanz kennt hier nur 70 Anrufungen. Gegenüber Surgant fehlen: «Sancta Maria», «Omnes sancti beatorum spirituum ordines», «Johannes baptista», «Omnes sancti patriarchae et prophetae», «Omnes sancti discipuli domini», Fabian, Blasius, Johannes und Paulus, Cosmas und Damian (fehlt nur 1482, erscheint aber 1502), Gervasius und Prothasius, Oswald, Mauritius mit Gefährten, Dionysius mit Gefährten, Leo, Augustinus, Ambrosius, Hieronymus, Ludwig, Arbogast, Othmar, Benedikt, Theodul, Dorothea, Klara, Elisabeth, Apollonia, Verena und Genovefa. Doch finden sich die meisten dieser Anrufungen in der ausführlicheren Allerheiligenlitanei am Aschermittwoch in Konstanz 1482 und 1502; vgl. A. DOLD, S. 123 f. Dafür hat Konstanz 1482 und 1502 gegenüber Surgant zusätzlich: Uriel, Erasmus, Kornelius, Klemens, Vitus, Felix und Adaucte (nur 1482, fehlt 1502), Gebhard, Severin, Remigius, Hilarius, Egidius, Hildegard und Margarete.

⁴ A. DOLD, S. 123 f.

⁵ M. BARTH, Der heilige Arbogast, Bischof von Straßburg: Archiv für elsässische Kirchengeschichte 14 (1939/40). Zur Verehrung in der Liturgie der Diözese Basel siehe ibidem, S. 73–76; zu jener in der Diözese Konstanz S. 77 ff. Zu Arbogast siehe ferner A. M. BURG, Arbogast: LThK² I, 281. – Wahrscheinlich verdankt Arbogast seine Aufnahme in die Allerheiligenlitanei des Manuale dem Umstand, daß Surgant Elsässer war.

⁶ Zu Theodul siehe F.-O. DUBUIS, Theodor von Octodurus: LThK² X, 28 f. –

von Paris, gehörte im Mittelalter in ganz Frankreich zu den populärsten Heiligen und galt als Patronin der Hirten, Weingärtner und Frauen¹.

Die insgesamt achtzehn Christusanrufungen im zweiten Teil der Litanei werden, außer dem ersten «Propitius esto» («parce ei, domine») und «In hora mortis» («succurre ei, domine»), durchwegs mit «Libera eum (eam), domine» beantwortet. Basel 1488 hatte nur dreizehn und Konstanz 1482 und 1502 nur zwölf Anrufungen, die alle auch bei Surgant erscheinen. Gegenüber Basel 1488 hat er aber noch zusätzlich die Anrufungen: «Ab animae et corporis infirmitate», «Ab omni languore et molestia», «Ab omni angustia», «A subitanea et improvisa morte», «Ab omni malo»², die sich aber bereits schon im Pontificale Romanum des 12. Jahrhunderts befinden³.

Die Fürbitten für den Kranken im dritten Teil werden mit dem üblichen «Te rogamus, audi nos» respondi. Sie sind im «Ut»-Satz, sofern es inhaltlich möglich ist, immer direkt auf den Kranken bezogen («ei», «eum», «ipsius»). Auch in diesem Teil ist Surgants Litanei mit fünfzehn Fürbitten reichhaltiger als jene von Basel 1488 (zehn Fürbitten) und Konstanz 1482 und 1502 (acht Fürbitten). Die bei Surgant gegenüber Basel 1488 oder Konstanz 1482 und 1502 zusätzlich vorkommenden Fürbitten sind folgende: (a) «Ut misericordia tua ei subveniat». – (b) «Ut cor contritum et penitens ei dones». – (c) «Ut in presenti tribulatione ei succurrere digneris». – (d) «Ut celesti eum medicina reficias». Sie lassen sich alle in ähnlichen Formulierungen schon in älteren Krankenlitaneien ebenfalls nachweisen⁴.

Nach dem üblichen Litaneischluß mit «Agne Dei»⁵, «Kyrie ...» und

Für die Feier seines Festes zu St. Theodor gab es viele Ablässe; vgl. StAB, Theodor Urk. Nr. 45 (1477), 54 (1487), 58 (1491). – Vgl. auch oben, ZSKG 69 (1975) 292.

¹ R. KLAUSER, Genovefa: LThK² IV, 679. – Wahrscheinlich kannte Surgant ihre Verehrung von seinem Studium in Paris her.

² Außer «Ab omni malo» fehlen diese Anrufungen auch in Konstanz 1482 und 1502, außerdem fehlen dort noch die bei Surgant und in Basel 1488 genannten Anrufungen «In hora mortis» und «In die iudicii»; A. DOLD, S. 71.

³ M. ANDRIEU, Bd. 1, S. 271.

⁴ Zu a) vgl. E. MARTÈNE I 7, 4, Ordo 6 (Tours), Ordo 11 (Moysac), Ordo 13 (Narbonne) (Bd. 1, S. 310. 313. 318). Zu b) vgl. E. MARTÈNE I 7, 4, Ordo 11 (Moysac) (Bd. 1, S. 313). Zu c) vgl. E. MARTÈNE I 7, 4, Ordo 17 (Remiremont) (Bd. 1, S. 328). Zu d) vgl. Pontificale Romanum s. XII; M. ANDRIEU, Bd. 1, S. 271. Zu c) und d) vgl. auch die Naumburger Agende von 1502; A. SCHÖNFEJDER, Bibliothek, Bd. 1, S. 56. – Vgl. zum Ganzen auch L. EISENHOFER, Bd. 2, S. 349.

⁵ Die drei Responsionen beziehen sich direkt auf den Kranken (*ei*, *eum*). Das dritte *Agne Dei* wird mit *Sana eum, domine* respondi; MC II 12, fol. 104r.

«Pater noster»¹ folgen als Überleitung zu den Orationen neun Versikelpaare in der gleichen Reihenfolge, in der sie sich auch in Basel 1488 an dieser Stelle befinden².

Das Gebet nach der Allerheiligenlitanei

Das vorbereitende Gebet auf Beichte und Krankensalbung wird mit einer Reihe von acht Orationen fortgesetzt³, die inhaltlich in immer wieder anderer Form von Gott die Gesundung des Kranken an Leib und Seele erleben. Die Reihe beginnt mit der Oration «Adesto, domine, supplicationibus nostris, et me ...», die aus dem Gelasianum stammt, wo sie zu den Gebeten gehört, die am Gründonnerstag bei der Rekonziliation verrichtet wurden⁴. Es schließt sich das Gebet «Omnipotens et misericors deus, immensam pietatem tuam deprecamur ...» an, das auf Krankenheilungen der Hl. Schrift Bezug nimmt und im alkuinischen Anhang zum Gregorianum als «Oratio in domo infirmorum» steht⁵. Die zwei folgenden Gebete, «Deus, qui famulo tuo Ezechiae ...» und «Respice, domine, famulum tuum ...», gebraucht schon des Gregorianum als Krankenorationen⁶. Darauf folgen die vier Orationen: «Deus, qui facturae tuae ...», «Deus, qui humano generi ...», «Virtutum celestium deus...» und «Domine, sancte pater, omnipotens eterne deus, qui fragilitatem ...». Sie stehen in dieser Reihenfolge schon im Gelasianum unter dem Titel: *Oratio super infirmum in domo*⁷. Zu beachten ist ferner, daß die zuletzt

¹ Zur schon früh erfolgten Verbindung des Kyrierufes mit dem Pater noster am Schluß der Litanei des Krankensalbungsorto siehe J. A. JUNGSMANN, Beiträge zur Struktur des Stundengebetes, in: DERS., Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart, Innsbruck 1960, S. 243. 244. – Zur Verbindung des Kyrie mit dem Pater noster überhaupt siehe ibidem S. 240–248. Zur Schrumpfform dieser Kyrielitanei vgl. auch BALTH. FISCHER, Litanía ad Laudes et Vesperas, in: Liturgisches Jahrbuch 1 (1951) 56 Anm. 12.

² «Dominus opem ...»; «Ego dixi: domine ...»; «Salvum fac ...»; «Mitte ei ...»; «Mirifica misericordias ...»; «Nihil proficiet ...»; «Esto ei, domine ...»; «Domine, exaudi ...»; «Dominus vobiscum ...»; MC II 12, fol. 104r; vgl. Basel 1488, fol. 35v. Konstanz 1482 und 1502 haben nur acht, teilweise andere Versikelpaare; vgl. A. DOLD, S. 72, 26–38. – Der erste Versikel: «Dominus opem ferat illi super lectum doloris eius» (Ps 40, 4) wurde auch in der mittelalterlichen «Benedictio mulieris post partum» verwendet; vgl. A. FRANZ, Benediktionen, Bd. 2, S. 210 (I).

³ MC II 12, fol. 104r/v.

⁴ L. C. MOHLBERG, Gelasianum, S. 57, Nr. 356.

⁵ H. A. WILSON, Gregorian, S. 224, Nr. 134. Vgl. zur Herkunft auch A. DOLD-K. GAMBER, S. 89*, Nr. 1031.

⁶ H. LIETZMANN, S. 126, Nr. 208, 1 u. 2.

⁷ L. C. MOHLBERG, Gelasianum, S. 221 f., Nr. 1535–1538.

genannten sechs Orationen aus dem Gregorianum und Gelasianum in dieser Reihenfolge im alkuinischen Anhang zum Gregorianum als *Orationes ad visitandum infirmum* erscheinen ¹. Konstanz 1482 hat an dieser Stelle nur sieben ², Konstanz 1502 nur noch vier ³ und Basel 1488 sogar nur zwei Orationen ⁴.

Die Handauflegung

Nach diesen Orationen legt der Priester seine rechte Hand auf den Kranken ⁵. Aus dieser Stellung vor der Beichte könnte man vermuten, es handle sich um die bußrituelle Handauflegung, wie wir sie aus der Krankenbuße kennen ⁶. Wenn sie auch von hier abgeleitet werden mag, so weisen doch die vorausgehenden Gebete, die vor allem die Gesundung des Kranken zum Inhalt haben, in besonderem Maße aber das Gebet, das die Handauflegung begleitet, darauf, daß sie hier weniger als Überrest der alten Rekonziliation zu gelten hat, sondern vielmehr auf die Gesundung des Kranken ausgerichtet ist gemäß dem Schriftwort: «Kranken werden sie die Hände auflegen und sie werden genesen» (Mk 16, 18). Denn gerade in der Krankenbuße trat die bußrituelle Handauflegung schon bald wieder zurück zu Gunsten der Handauflegung, die schon früh mit der Krankenölung verbunden wurde ⁷. Nach Surgants Manuale spricht der Priester zu dieser Handauflegung: «Sanet te deus pater, qui te creavit. Amen. Sanet te dei filius, qui pro te passus est in cruce. Amen. Sanet te spiritus sanctus, qui super te effusus est in baptismo. Amen».

¹ H. A. WILSON, Gregorian, S. 206 f., Nr. 98.

² A. DOLD, S. 72 f. An Stelle von Surgants erster Oration steht hier eine Oration, die auf Jak 5, 14 f. Bezug nimmt. Dafür sind aber die Orationen 2-7 dieselben wie bei Surgant, während Surgants achte Oration fehlt.

³ A. DOLD, S. 72 f. Die Orationen, die in Konstanz 1482 an 1., 5. und 6. Stelle standen, sind weggefallen. Somit sind die übriggebliebenen Orationen die gleichen, die bei Surgant an 2., 3., 4. und 7. Stelle stehen.

⁴ Basel 1488, fol. 35v-36r. Die erste Oration ist Surgants dritte: «Deus, qui famulo tuo Ezechiae ...». Die zweite Oration ist ähnlich wie die erste in Konstanz 1482 und bezieht sich auf Jak 5, 14 f.

⁵ MC II 12, fol. 105r.

⁶ Zur Handauflegung in der Krankenbuße siehe B. POSCHMANN, Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums (Münchener Studien zur historischen Theologie 7), München 1928, S. 108-111; vgl. ferner J. A. JUNG-MANN, Bußriten, S. 122 f.

⁷ J. A. JUNG-MANN, Bußriten, S. 123; vgl. J. COPPENS, L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'église ancienne (Universitas catholica Lovaniensis, Dissertationes in Fac. theol. II 15), Wetteren/Paris 1925, S. 41-48. – Vgl. zum Ganzen auch L. EISENHOFER, Bd. 2, S. 350.

Die Umstehenden sprechen jedesmal das «Amen» mit. Darauf macht der Priester ein Kreuzzeichen und sagt dazu: «Sanet te sancta trinitas unus deus ab omni dolore et infirmitate, qui vivit et regnat deus per omnia secula seculorum. Amen». Dieses Gebet hat also eindeutig den Charakter eines Segensgebetes zur Erflehung der Gesundheit. Es steht in fast demselben Wortlaut – allerdings ohne die dreimalige Unterbrechung durch das «Amen» – schon im Krankenordo des Römisch-Germanischen Pontifikale zu Beginn einer ganzen Reihe von Segensorationen ¹. In Basel 1488 fehlt dieser Ritus der Handauflegung, während Konstanz 1482 und 1502 ihn in der gleichen Form wie Surgant haben ².

Die Beichte

Nach der Handauflegung fordert der Priester den Kranken zur Beichte auf, falls er nicht schon früher gebeichtet oder falls er damals etwas vergessen hat. Er erforscht, ob der Kranke sich eine Exkommunikation zugezogen hat und ob für diese bereits Buße geleistet wurde. Andernfalls darf er nur nach Leistung geeigneter Sicherheiten, in denen der Kranke verspricht, bei Gesundung sich dem kirchlichen Gericht zur Entgegennahme der Buße zu stellen, den Kranken «in periculo seu articulo mortis» absolvieren ³.

Während Surgant hier im Krankensalbungsordo kein spezielles Formular für die Absolution von Exkommunikationen mitteilt, geht er in der Consideratio 13 nochmals ausführlich auf die zu leistenden Kautelen und ihr Verhältnis zur Absolution ein ⁴. Nachdem er zahlreiche rechtliche Bestimmungen dazu angeführt hat ⁵, teilt er den Ritus für eine solche Lösung vom Kirchenbann mit ⁶. Dieser Ritus ist ein Überrest

¹ C. VOGEL - R. ELZE, Bd. 2, S. 253, Nr. 139, 27. — Es zeigt entfernte Anklänge an eine gallikanische Segensoration; vgl. W. DÜRIG, Das Benediktionale Frisingense vetus: Archiv für Liturgiewissenschaft 4 (1956) 232, Nr. 12.

² A. DOLD, S. 73 f. Es schließt sich in Konstanz 1482 und 1502 außerdem noch eine Oration an, die auf die Einsetzung der Krankensalbung (Jak 5, 14 f.) Bezug nimmt.

³ MC II 12, fol. 105r; II 13, fol. 112v–113r. Die Leistung der Kautelen und die Absolution von der Exkommunikation soll in Gegenwart von Zeugen geschehen. — Schon das Mainzer Provinzialkonzil von 1261 (c. 37) hatte diesbezügliche Kautelen verlangt; J. D. MANSI, Bd. 23, S. 1093. — Surgant fügt, unter Berufung auf eine Bulle Sixtus' IV., noch bei, der Priester würde sich eine Exkommunikation zuziehen, wenn er diese Bestimmung nicht einhalte; vgl. Anhang I, Nr. 192.

⁴ MC II 13, fol. 112v–113r.

⁵ Siehe Anhang I, Nr. 215–220.

⁶ Siehe MC II 13, fol. 113r/v.

des alten Rekonziliationsritus der Büsser am Gründonnerstag¹. Zuerst betet der Priester den Psalm 50 («Miserere mei») oder einen anderen Bußpsalm. Auf das «Gloria patri ...» folgen «Kyrie ...», «Pater noster»² und fünf Versikel³ als Überleitung zur Oration «Deus cui proprium ...». Dieses Gebet gehört im Gregorianum zu den «Orationes pro peccatis» und ist hier, unter Bezugnahme auf die Exkommunikation, abgeändert⁴. Ferner wird der Exkommunizierte vom absolvierenden Priester mit einer Rute, mit Riemen oder einem Stock auf die nackten Schultern «geschlagen». Diese Zeremonie taucht erst im 12. Jahrhundert im Zusammenhang mit der Lösung vom Kirchenbann auf⁵.

Nach diesem Eröffnungsritus⁶, der nicht zum Wesen oder der Substanz der Absolution gehört, folgt die eigentliche Absolutionsformel: «(a) Dominus noster Jesus Christus per suam misericordiam dignetur te absolvere. (b) Et ego, auctoritate qua fungor, absolvo te (c) a vinculo excommunicationis, quod incurristi, et restituo te sacramentis ecclesie et communioni fidelium. (d) In nomine patris et filii et spiritussancti. Amen»⁷. Diese Lossprechungsformel enthält alle typischen Merkmale spätmittelalterlicher «Kombination», wie sie J. A. Jungmann für die Absolutionsformeln jener Epoche aufgezeigt hat⁸. Auf das «deprekative Vorsatzstück» (a), folgt die indikativische Kernformel (b)⁹, dann das

¹ J. A. JUNGSMANN, Bußriten, S. 106; vgl. zum Folgenden ibidem, S. 106–109. Vgl. auch unten, Anm. 6.

² Es heißt zwar nur: *Et ne nos*, doch folgt daraus, daß das Pater noster vorausging.

³ «Salvum fac servum ...»; «Nihil proficiat inimicus ...»; «Esto ei ...»; «Domine exaudi ...»; «Dominus vobiscum ...».

⁴ H. LIETZMANN, S. 113, Nr. 201, 12. – Zum Erscheinen dieser Oration in Beicht- und Bußordines siehe J. A. JUNGSMANN, Bußriten, S. 106 Anm. 377; S. 147 Anm. 79. – An Stelle des gregorianischen «et quos delictorum catena constringit» heißt es bei Surgant «et hunc famulum tuum, quem sententia excommunicationis ligatum tenet».

⁵ Siehe dazu J. A. JUNGSMANN, Bußriten, S. 106. 108 f. – Surgant teilt nicht mit, wie dies genau ausgeführt werden soll. Ursprünglich wurde der Büsser bei jedem Psalmvers auf die Schulter geschlagen; dabei gab es auch die Bestimmung, stärker zu schlagen, wenn die *causa contumaciae* größer war.

⁶ Mit dem Unterschied, daß Surgant den Ritus statt vor die Kirchentüre ins Krankenzimmer verlegt, stimmt sein Ritus bis zu dieser Stelle mit jenem überein, den auch HEINRICH VON SEGUSIA (gest. 1270) für die Absolution von Exkommunikationen vorsieht; vgl. Summa aurea V de sent. excom. Nr. 14 (Lyon 1568, fol. 449r, co. 1).

⁷ MC II 13, fol. 113v.

⁸ J. A. JUNGSMANN, Bußriten, S. 233.

⁹ Ibidem, S. 259 mit Anm. 81; S. 230 mit Anm. 268; S. 233 mit Anm. 281 und 282.

kanonistische Element aus dem kirchlichen Zensurenwesen mit der Bestimmung des Gegenstandes der Lösung (c) ¹ und als Abschluß die trinitarische Formel (d) zur Verdeutlichung, «daß der Priester seine Gewalt, Sünden zu vergeben nur stellvertretend ausübt, als Werkzeug desjenigen, der allein die Tilgung der Sünde physisch vollziehen kann» ². – Wird der Kranke von mehreren Exkommunikationen losgesprochen, so setzt man dementsprechend das dritte Element (c) in die Mehrzahl. Surgant meint, es wäre auch gut, die Ursachen der Exkommunikation zu nennen.

Schließlich mahnt Surgant zur Vorsicht, da es Kranke gibt, die «in fraudem censurarum» um die Lösung von der Exkommunikation bitten, jedoch nur die Kommunion, nicht aber die Letzte Ölung empfangen wollen, da sie sich, wie sie sagen, noch stark genug fühlen. Solche dürfen nicht absolviert werden, weil sie sich nicht für in Todesgefahr befindlich halten. Nach dieser Lösung vom Kirchenbann folgt die sakramentale Beichte mit der sakramentalen Absolution ³.

Der geschilderte Ritus zur Lösung vom Kirchenbann konnte aber offenbar auch weggelassen werden, denn im Krankensalbungsorto verweist Surgant nicht auf ihn, sondern verbindet die Absolution von den Exkommunikationen mit jener von den Sünden durch folgendes Formular: Auf den Text von «Misereatur» und «Indulgentiam» folgt die eigentliche sakramentale Absolutionsformel, in welcher der Kranke von seinen Exkommunikationen und Sünden losgesprochen wird: «Dominus noster Jesus Christus per suam magnam misericordiam ... ab omnibus vinculis excommunicationis maioris et minoris, si ligaris, et a peccatis tuis ...» ⁴. Die Ablegung der Offenen Schuld nach empfangener Absolution, wie sie in Surgants Ordo der Krankenkommunion vorgesehen ist, wird hier nicht erwähnt ⁵.

¹ Ibidem, S. 231 ff.

² Ibidem, S. 260 f. mit Anm. 89.

³ MC II 13, fol. 113r: «Deinde audiat eius confessionem et absolvat eum a peccatis, sacramenta penitentie, eucharistie et unctionis extreme sibi administrando, secundum quod necessitas postulaverit». Die aufgezählte Reihenfolge (Buße, Eucharistie, Letzte Ölung) entspricht der Stellung dieser Sakramente innerhalb der Aufzählung der sieben Sakramente, nicht aber der Reihenfolge, in der Surgant diese drei Sakramente beim Versegelung dem Kranken spendete.

⁴ MC II 12, fol. 105r. – Konstanz 1482 und 1502 und Basel 1488 kennen den speziellen Ritus Surgants zur Absolution von Exkommunikationen nicht.

⁵ Vgl. oben, S. 340. – In Konstanz 1482 und 1502 (A. DOLD, S. 74) und Basel 1488 (fol. 36r) ist die Offene Schuld vorgesehen.

Im Zusammenhang mit der Beichte erkundigt sich der Priester auch, ob der Kranke ein Testament gemacht und das Begräbnis schon gewählt hat, und ob er noch etwas für sein Seelenheil vergeben will ¹.

Buß- und Rekonziliationsorationen nach der Beichte

An die Absolution schließt sich eine Reihe von zehn Orationen an, die alle den Gedanken von Buße und Rekonziliation ausdrücken ². Die ersten vier Orationen: «Exaudi, domine, preces nostras ...», «Preveniat hunc famulum tuum ...», «Adesto, domine, supplicationibus nostris, nec sit ...» und «Domine deus noster, qui peccatis nostris ...», stammen in dieser Reihenfolge aus dem Gelasianum und sind dort überschrieben: «Orationes et preces super paenitentes» ³. Die nächste Oration: «Presta, quesumus, domine, huic famulo tuo dignum ...», kommt ebenfalls aus dem Gelasianum, wo sie zu den Gebeten gehört, die am Gründonnerstag bei der Rekonziliation verrichtet wurden ⁴. Es folgt das Gebet «Omnipotens et misericors deus, qui omnem hominem confitentem ...», das in dieser Formulierung auch im Ritus der Krankensalbung von St. Florian steht ⁵ und eine Umbildung älterer Orationen sein dürfte ⁶. Die nächste Oration: «Omnipotens sempiterna deus, miserere supplici famulo tuo, et da ...», steht in diesem Wortlaut im Römisch-Germanischen Pontifikale ⁷, geht aber auf das Gelasianum zurück ⁸; sie gehört dort, ebenso wie Surgants folgende Oration «Deus humani generis benignissime conditor ...», zu den Rekonziliationsgebeten am Gründonnerstag ⁹. Als vorletztes Gebet dieser Zehnerreihe folgt nun die lange, «im 10. Jahrhundert auftauchende gallische Rekonziliationsoration» ¹⁰ «Omnipotens sempi-

¹ Gleiche Rubrik auch in Basel 1488, fol. 36r; in Konstanz 1482 und 1502 ist davon nichts erwähnt.

² MC II 12, fol. 105r–106v.

³ L. C. MOHLBERG, Gelasianum, S. 17, Nr. 78–81. Sie wurden in dieser Reihenfolge auch in den alkuinischen Anhang zum Gregorianum aufgenommen; H. A. WILSON, Gregorian, S. 205, Nr. 96.

⁴ L. C. MOHLBERG, Gelasianum, S. 57, Nr. 357.

⁵ A. FRANZ, Das Rituale von St. Florian aus dem 12. Jahrhundert, Freiburg i. Br. 1904, S. 84, 19–21 (zit. A. FRANZ, Florian).

⁶ Vgl. z. B. L. C. MOHLBERG, Gelasianum, S. 58, Nr. 361; S. 67, Nr. 417; S. 196, Nr. 1349; C. VOGEL - R. ELZE, Bd. 2, S. 259, Nr. 143, 8.

⁷ C. VOGEL - R. ELZE, Bd. 2, S. 251, Nr. 139, 19.

⁸ L. C. MOHLBERG, Gelasianum, S. 57, Nr. 360. Der Anfang dieser Oration ist im Römisch-Germanischen Pontifikale (siehe Anm. 7) leicht verändert worden.

⁹ L. C. MOHLBERG, Gelasianum, S. 57, Nr. 358/359.

¹⁰ J. A. JUNGSMANN, Bußriten, S. 253 Anm. 58.

terne deus, criminum absolutior ...», die auch in den Krankenordo des Römisch-Germanischen Pontifikale Eingang gefunden hat ¹.

Den Abschluß dieser zehn Orationen und zugleich die Überleitung zur Krankensalbung bildet das Gebet «Omnipotens sempiterna deus, qui per beatum Jacobum ... mereatur». Es nimmt auf die Einsetzung des Sakramentes der Krankensalbung Bezug. Surgant bringt es in der Fassung des Pontificale Romanum vom 12. Jahrhundert ². In ähnlicher Fassung («Domine deus, qui per Apostolum ... officia») erschien dieses Gebet «erstmalig in einer Ordnung der Krankensalbung aus den letzten Jahren des 8. Jahrhunderts oder den ersten des 9.» ³. Der Unterschied der beiden Fassungen liegt vor allem darin, daß in der älteren in erster Linie die Heilung des Kranken erbeten wird ⁴, während im Text des Pontificale Romanum vom 12. Jahrhundert und auch bei Surgant die Vergebung der Sünden und die Erlangung des ewigen Lebens im Vordergrund stehen ⁵.

c) Die Salbungen

Bevor der Priester mit den Salbungen beginnt, erkundigt er sich, falls er daran zweifelt, ob der Kranke gefirmt ist. Verneint dies der Kranke, so leitet er ihn an, dieses Sakrament nach seiner Wiedergenesung zu empfangen ⁶. Darauf wäscht er seine Hände und bereitet sich zur

¹ C. VOGEL - R. ELZE, Bd. 2, S. 267, Nr. 143, 45. – Zu dieser zweiteiligen gallischen Absolutionsformel siehe J. A. JUNGMANN, Bußriten, S. 116 f., S. 224 Anm. 238, S. 253 Anm. 58. Die Formel befindet sich auch im Gründonnerstagsordo von Evreux (E. MARTÈNE I 6, 6, Ordo 7 [Bd. 1, S. 284]) und in den Krankenordines von Soissons (E. MARTÈNE I 7, 4, Ordo 16 [Bd. 1, S. 326]) und Remiremont (E. MARTÈNE I 7, 4, Ordo 17 [Bd. 1, S. 329]).

² M. ANDRIEU, Bd. 1, S. 267, Nr. 49 A, 8. In dieser Fassung auch in Konstanz 1482 und 1502 (A. DOLD, S. 74, 5–12).

³ A.-G. MARTIMORT, Bd. 2, S. 123 f. mit Anm. 30 und 31. Vgl. ferner B. BOTTE, S. 95 f. In dieser Fassung auch im Römisch-Germanischen Pontifikale (C. VOGEL - R. ELZE, Bd. 2, S. 258, Nr. 143, 3), im Pontificale Romanum s. XII (M. ANDRIEU, Bd. 1, S. 274, Nr. 50, 2) und in Basel 1488, fol. 35v/36r. – Vgl. auch L. EISENHOFER, Bd. 2, S. 352.

⁴ «... ut ope misericordiae tuae restitutus et sanatus ad pristina pietatis tuae reparetur officia»; Text nach C. VOGEL - R. ELZE, Bd. 2, S. 258, Nr. 143, 3.

⁵ «... ut hic famulus tuus, per ministerium nostrae unctionis et donum tuae sanctae pietatis et peccatorum suorum veniam consequi et ad vitam aeternam pervenire mereatur», M. ANDRIEU, Bd. 1, S. 267, Nr. 49 A, 8. Vgl. dazu B. BOTTE, S. 96.

⁶ MC II 12, fol. 106v. Eine entsprechende Rubrik fehlt in Basel 1488 und in Konstanz 1482 und 1502.

Salbung vor. Außerdem ermahnt er den Kranken mit folgenden oder ähnlichen Worten: «Lieber Freund, bitte Gott, wenn du ihn mit deinen fünf äußeren Sinnen beleidigt hast, daß er dir alle Sünden nachlassen möge. Aus diesem Grund werde ich dich nun auch an deinen Sinnesorganen mit dem heiligen Öle salben»¹.

Darauf taucht der Priester seinen rechten Daumen ins Öl, macht ein Kreuzzeichen und betet dazu: «In nomine patris et filii et spiritussancti ungo te oleo sacrato, ut per hanc † unctionem accipias plenam peccatorum tuorum remissionem et corporis tui sanitatem. Amen». Anschließend macht er mit dem ins Öl getauchten Daumen ein Kreuz zuerst über das rechte und danach über das linke Auge des Kranken. Zu dieser Salbung spricht er: «Per istam sanctam unctionem † et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi dominus, quicquid deliquisti per visum. Amen». In gleicher Weise wird zuerst das rechte und danach das linke Ohr gesalbt. Dazu wird die gleiche, doch am Schluß entsprechend abgeänderte Formel gesprochen: «Per istam ... quicquid deliquisti per auditum. Amen». Zur Salbung der Nase lautet die Formel: «Per istam ... quicquid deliquisti per odoratum. Amen»; Surgant fügt bei, einige würden statt «odoratum» «olfactum» sagen². Es folgt die Salbung des Mundes: «Per istam ... quicquid deliquisti per gustum et illicitum sermonem. Amen». Die Salbung der Hände geschieht bei Laien auf den Innenflächen, bei Priestern auf dem Handrücken mit der Formel: «Per istam ... quicquid deliquisti per tactum. Amen». Die letzte Salbung gilt den Füßen: «Per istam ... quicquid deliquisti per incesum pedum et inordinatam affectionem». Diese Formel wird nicht wie die vorausgehenden mit einem bloßen «Amen» abgeschlossen, sondern durch: «In nomine patris et filii † et spiritussancti. Amen». Zu diesem Text bemerkt Surgant, einige würden am Schluß «per ardorem libidinis» sagen, dies sei jedoch auch in den Worten «inordinata affectione» eingeschlossen³.

Surgant macht schließlich darauf aufmerksam, daß nach jeder Salbung die betreffende Stelle mit Watte gereinigt werden muß. Diese

¹ MC II 12, fol. 106v. Surgant teilt diese Worte nur auf lateinisch mit, dennoch soll die Ermahnung natürlich in der Muttersprache (*in vulgari sermone*) erfolgen. – Die folgenden Salbungsformeln der einzelnen Sinnesorgane siehe im MC II 12, fol. 106v–107r.

² In Konstanz 1482 und 1502 heißt es z. B. «olfactum»; A. DOLD, S. 77, 15.

³ In Konstanz 1482 und 1502 endet die Salbungsformel: «... per illicitum incesum pedum tuorum et ardorem libidinis». A. DOLD, S. 78, 4. – Zu *ardorem libidinis* siehe auch A. LAMOTT, S. 215 Anm. 87, S. 221 Anm. 131; hier auch weitere Belege für diese Variante.

Wattebäusche werden später, zusammen mit dem Wasser und dem Salz, mit dem der Priester nach Beendigung der Salbungen seine Hände reinigt, verbrannt.

Surgants Formeln zu den einzelnen Salbungen entsprechen der vom Dekret für die Armenier vorgeschriebenen *forma sacramenti* ¹. Dabei wird die ganze Gruppe durch eine einmalige indikative Formel, im Namen der Dreifaltigkeit, eingeleitet, die zugleich die beiden Haupteffekte der Krankensalbung angibt: «*remissio peccatorum*» und «*sanitas corporis*» ². Am Ende der letzten Salbung wird, in Parallele zum Anfang, die ganze Gruppe wieder mit einer trinitarischen Formel abgeschlossen ³.

In der Erklärung, die dem Ritus folgt, berichtet Surgant, daß es bezüglich der *forma sacramenti* in den einzelnen Diözesen verschiedene Versionen gäbe ⁴. Ausdrücklich erwähnt er den Brauch einiger Geistlichen, jede Salbung mit der trinitarischen Formel «*In nomine patris et filii et spiritussancti. Amen*» zu beschließen ⁵, weist ihn jedoch mit folgender Begründung zurück: Das Sakrament der Krankensalbung sei nur ein einziges Sakrament und es gäbe nur eine Dreifaltigkeit; daher genüge es, die Trinität einmal, am Anfang, anzurufen; wenn man nach jeder Salbung sagen würde «*In nomine patris ...*», scheine es, daß jedesmal ein Sakrament gespendet würde; denn bei vielen Handlungen, die auf einen Zweck ausgerichtet sind, ist die letzte Handlung die formale bezüglich aller vorausgehenden und handelt in der Kraft jener. Daher wird auch in der letzten Salbung jene Gnade eingegossen, die den Effekt des Sakramentes bewirkt ⁶.

¹ H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum*, 33. Auflage, Freiburg i. Br. 1965, Nr. 1324. – Zur Geschichte der Formel «*Per istam ...*», die sich vereinzelt schon im 10. Jh. findet, vgl. B. POSCHMANN, *Buße und Letzte Ölung* (Handbuch der Dogmengeschichte IV 3), Freiburg i. Br. 1951, S. 133. 135; L. EISENHOFER, Bd. 2, S. 351; L. EISENHOFER - J. LECHNER, S. 274; vgl. auch F. LEHR, S. 42–46.

² So auch Basel 1488, während Konstanz 1482 und 1502 nur die *remissio peccatorum* nennen; A. DOLD, S. 75.

³ Diese trinitarische Abschlußformel fehlt in Basel 1488 und in Konstanz 1482 und 1502.

⁴ MC II 12, fol. 110r/v. – Vgl. zu dieser Verschiedenheit in der sakramentalen Form L. EISENHOFER, Bd. 2, S. 351.

⁵ Vgl. auch das Römisch-Germanische Pontifikale, das bei jeder einzelnen Salbungsformel, allerdings zu Beginn («*Ungo oculos tuos oleo sanctificato, in nomine patris ... ut ...*»), diese trinitarische Einschaltung kennt (C. VOGEL - R. ELZE, Bd. 2, S. 260–263, Nr. 143, 14–29). Im Rituale von St. Florian (12. Jh.) beginnt jede Salbung mit «*In nomine patris ...*» (A. FRANZ, *Florian*, S. 78 ff.).

⁶ Für diese Meinung wird Thomas von Aquin zitiert; siehe dazu Anhang I, Nr. 200.

Mit Ausnahme des trinitarischen Abschlusses am Ende der letzten Salbung, der in Basel 1488 fehlt, stimmt Surgants Salbungsritus mit Basel 1488 überein, ebenso, von einigen Verschiedenheiten abgesehen, auch mit Konstanz 1482 und 1502 ¹.

d) Glaubensbekenntnis und Gebet vor der Kommunion

Nach Beendigung der Salbungen soll der Priester den Kranken dazu anleiten, das apostolische Glaubensbekenntnis zu beten ². Auch Basel 1488 schreibt an dieser Stelle das Glaubensbekenntnis vor, während es in Konstanz 1482 und 1502 nicht vorgesehen ist. Im Gegensatz zu Basel 1488, das davon auszugehen scheint, daß der Kranke das Credo unter Umständen lateinisch betet ³, bringt Surgant für die Anleitung zum Gebet und auch für das Glaubensbekenntnis selbst ein deutsches Formular. Es geht daraus hervor, daß der Priester das Symbolum zuerst vorspricht, und der Kranke es ihm nachsprechen soll ⁴. Danach fragt der Priester den Kranken: «Lieber fründt N., also wöllent ir in dem heiligen glouben beharren, vestiglichen blyben, sterben und genesen, wie es got fügen will, wöllent ir das thûn?». Der Bejahung durch den Kranken fügt der Priester bei: «Das verlych und verstat got» ⁵. Darauf fährt der

¹ Außer den oben S. 364 in Anm. 2 und 3 und S. 365 in Anm. 2 und 3. genannten Unterschieden hat Konstanz 1482 und 1502 kein *Amen* am Schluß der einzelnen Salbungsformeln; ferner fehlt das Wort *sanctam* vor *unctionem*, während vor den einzelnen Sinnen, mit denen man gesündigt hat, *illicitum* eingefügt ist. Die Formel für die Salbung der Hände endet *per illicitum tactum manuum tuarum*; A. DOLD, S. 77 f.

² Zum Glaubensbekenntnis nach der Krankensalbung und vor der Kommunion des Kranken, das vereinzelt schon in den Quellen des 8./9. Jahrhunderts vorhanden ist, aber nie allgemein üblich wurde, vgl. P. BROWE, Sterbekommunion, S. 211–215; J. A. JUNGSMANN, MS II, S. 460; ferner DERS., Gewordene Liturgie, Innsbruck 1941, S. 156 ff.

³ Basel 1488, fol. 37v: «Deinde infirmus dicat: Credo in deum o. usque ad finem, si possit, vel sacerdos dicat in vulgari ante infirmum ut similiter dicat, et si non possit bene ore dicere corde seu mente dicat vel meditetur audiendo, quo finito sacerdos interroget infirmum si ita firmiter credat, et si in ista fide perseverare et mori velit».

⁴ MC II 12, fol. 107r: «Lieber fründt, die wyl unser heiliger gloub ist aller gûter ding ein pfulment und grundveste, ouch ein anfang alles heiles, wann on den glouben ist unmüglich got zû gefallen. Und wer nit gloubt, der ist yetz verurteilt. Darumb, das ir gesterckt werden in vestikeit des gloubens und die bösen geist veriagt und vertriben werdent, die den glouben nit hõren mögent, so sprechen mir nach den glouben. Ich gloub in got ...» siehe den Text oben: ZSKG 70 (1976) 140.

⁵ Eine ähnliche Frage sah auch Basel 1488 vor; vgl. Anm. 3. – Diese Frage entspricht Gersons erster Frage an den Kranken in seiner *Ars moriendi*; vgl. MC II 13, fol. 111v und dazu Anhang I, Nr. 206. Sie geht aber ihrerseits auf die sogenannten

Priester fort: «Nû fûrer, umb das ir in stetikeit des gloubens und in allem gûten dester bas bewart syen, so wôllen wir got den herren trûwlich bitten, das er ûch ein gûten engel send, der ûch behût und beschirm vor allem ûbel; das wollent ouch in ûwrem hertzen von got begeren»¹.

Mit der Überschrift *Pro angelica custodia* folgen drei Orationen, die von Gott die Gesundheit des Kranken an Leib und Seele erflehen und ihn bitten, er möge zum Beistand und Trost des Kranken seinen Engel senden². Die beiden ersten Orationen: «Omnipotens sempiterne deus, qui subvenis in periculis ...» und «Propicietur dominus cunctis iniquitatibus ...», stehen schon im Krankenordo des Römisch-Germanischen Pontifikale³. Die dritte Oration: «Omnipotens sempiterne deus, qui per os beati Jacobi ...», nimmt in ihrem ersten Teil auf die Einsetzung der Krankensalbung Bezug⁴, während ihr zweiter Teil («Conserva famulo tuo ...») aus dem Schluß der gelasianischen Krankenoration «Deus, qui humani generis et salutis remedii ...» gebildet ist⁵. In Surgants Zusammensetzung erscheint dieses Gebet auch im Rituale von St. Florian nach der Krankensalbung⁶. Die drei genannten Orationen stehen in Surgants Reihenfolge auch in Konstanz 1482 und 1502 nach der Krankensalbung⁷, während Basel 1488 an dieser Stelle nur die erste Oration hat.

Anselmischen Fragen zurück; vgl. H. APPEL, Anfechtung und Trost im Spätmittelalter und bei Luther (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Jg. 56, Heft 165), Leipzig 1938, S. 67 f. 74; F. FALK, Die deutschen Sterbebüchlein (Ver-einsschriften der Görresgesellschaft 1890, 2), Köln 1890, Nachdruck: Amsterdam 1969, S. 39 (zit. F. FALK, Sterbebüchlein); R. RUDOLF, Ars moriendi (Forschungen zur Volkskunde 39), Köln 1957, S. 57; P. BERGER, Die sogenannten Anselmischen Fragen, ein Element mittelalterlicher Sterbeliturgie: Trierer Theolog. Zeitschrift 72 (1963) 302 f.

¹ MC II 12, fol. 107r/v.

² MC II 12, fol. 107v. – Sowohl die Krankenölung als auch die Kommunion galten als Schutz gegen die Nachstellungen Satans, gegen den man seine Hoffnung auf die Hilfe der Engel setzte; vgl. P. BROWE, Letzte Ölung, S. 536 ff. Auch das Glaubensbekenntnis hatte schon der Verjagung der bösen Geister gegolten; vgl. oben S. 366 Anm. 4.

³ Die Oration «Omnipotens sempiterne deus ...» siehe C. VOGEL - R. ELZE, Bd. 2, S. 252, Nr. 139, 24 und S. 266, Nr. 143, 41. Die Oration «Propicietur ...» siehe ibidem, Bd. 2, S. 265, Nr. 143, 32.

⁴ Vgl. Jak 5, 14 f.

⁵ L. C. MOHLBERG, Gelasianum, S. 221, Nr. 1536.

⁶ A. FRANZ, Florian, S. 80.

⁷ A. DOLD, S. 78 f. Dabei sind Surgants 1. und 2. Oration zu einer zusammengezogen.

e) Krankenkommunion

Hat der Kranke nicht schon früher kommuniziert, so wird ihm jetzt die Eucharistie gereicht mit der Spendeformel: «Corpus domini nostri Jesu Christi proficiat tibi in vitam eternam. Amen. Pax tecum»¹.

Nach der Kommunion betet der Priester den Psalm «Deus misereatur nostri ...» (Ps 66). An ihn schließen sich sechs Versikelpaare als Überleitung zu den folgenden zwei Orationen an². Die Oration «Ascendant ad te, domine, preces ...» dient schon im Gelasianum in zwei Meßformularen als «Postcommunio»³. Die zweite Oration, «Domine, sancte pater, omnipotens eterne deus, te fideliter deprecamur ...», steht auch in Surgants Krankenkommunionordo als fakultatives Gebet nach der Kommunion, dort aber in einer Fassung, die nur vom Empfang des Leibes Christi spricht, während Surgant hier diese Oration in ihrer ursprünglichen, auf die doppelgestaltige Eucharistie bezüglichen Textfassung bringt⁴.

Hatte der Kranke schon früher kommuniziert, so wird dieser Teil ausgelassen. In einer weiteren Rubrik macht Surgant auch hier darauf aufmerksam, daß dem Kranken zur Vermehrung seiner Frömmigkeit auch nur die Kommunion gezeigt werden kann, wenn er krankheits halber nicht kommunizieren kann. Doch mißbilligt er in diesem Fall den Brauch, danach dem Kranken die Fingerablution zu reichen, damit die einfachen Leute nicht meinen, es würde ihnen das «Blut» gereicht⁵.

¹ MC II 12, fol. 107v. Diese Formel unterscheidet sich am Schluß von jener, die Surgant im Ordo der Krankenkommunion mitteilt; vgl. oben, S. 342 f. Sie stimmt aber, bis auf das angehängte *Pax tecum*, mit Konstanz 1482 und 1502 und Basel 1488 überein.

² Es handelt sich um folgende, auch sonst häufig verwendete, Versikelpaare: «Salvum fac ...»; «Mitte ei ...»; «Nihil proficiet ...»; «Esto nobis, domine ...»; «Domine, exaudi...»; «Dominus vobiscum...». Die gleichen Versikelpaare, nur in anderer Reihenfolge, befinden sich auch in Konstanz 1482 und 1502 nach dem Ps 66, der dort aber sofort nach den Salbungen gebetet wird, vor der oben genannten Dreierreihe von Orationen (vgl. oben, S. 367 mit Anm. 7); A. DOLD, S. 78. Vgl. auch oben, S. 357, Surgants Versikelreihe nach der Allerheiligenlitanei, Anm. 2.

³ L. C. MOHLBERG, Gelasianum, S. 240, Nr. 1647 und S. 241, Nr. 1656.

⁴ Dazu, wie auch zu Herkunft und Ursprung dieser Oration siehe oben, S. 343 mit Anm. 5–7.

⁵ MC II 12, fol. 107v/108r. Vgl. dazu auch oben, S. 344 Anm. 7.

f) Krankensegnung

Nach der Kommunion – oder bei deren Ausfall nach den drei Orationen der «angelica custodia» – folgt ein feierlicher, mehrgliedriger Segen über den Kranken, wie er vielfach an dieser Stelle in den mittelalterlichen Ordines gebräuchlich war¹. Surgant verwendet dafür drei «jener alten Segensorationen, die, aus den gallikanischen Benediktionen herrührend, in mannigfacher Zusammenstellung und Textüberlieferung in die alten Krankensalbungsordines eingegangen sind»².

Die erste dieser Formeln, «Benedicat te pater omnipotens deus, custodiat te christus ...», ist Num 6, 24–26 nachgebildet. Sie ist eng verwandt mit der ersten Hälfte einer Segensoration im Römisch-Germanischen Pontifikale³ und der «Benedictio cotidianis diebus» im alkuinischen Anhang zum Gregorianum⁴, die ihrerseits auf eine der gallikanischen «Benedictiones episcopales» zurückgehen dürften⁵. Die zweite Formel, «Benedicat te deus pater, qui in principio verbo cuncta creavit ...», entspricht fast wörtlich einer anderen gallikanischen Segensoration⁶, die ebenfalls in den Krankenordo des Römisch-Germanischen Pontifikale Eingang gefunden hat⁷. Auch der erste Teil von Surgants dritter Segensoration, «Dominus Jesus Christus apud te sit, ut te defendat ...», entspricht fast wörtlich einer weiteren Benediktionsformel im Krankenordo des Römisch-Germanischen Pontifikale⁸. Der zweite Teil, durch den Wunsch «Spiritussanctus descendat et maneat super te. Amen», mit dem ersten verbunden, wird durch die Oration «Propicietur dominus cunctis iniquitatibus ...» gebildet. Auch sie steht schon im Krankenordo

¹ MC II 12, fol. 108r. Vgl. L. EISENHOFER - J. LECHNER, S. 274.

² A. LAMOTT, S. 218. Zu diesen gallikanischen Benediktionen siehe W. DÜRIG. – Vgl. z. B. die vielen Variationen im Krankenordo des Römisch-Germanischen Pontifikale: C. VOGEL - R. ELZE, Bd. 2, S. 253 ff., Nr. 139, 27–38; S. 257 f., Nr. 142, 3–7; S. 269, Nr. 143, 53 f.

³ C. VOGEL - R. ELZE, Bd. 2, S. 254, Nr. 139, 29.

⁴ H. A. WILSON, Gregorian, S. 313; vgl. ibidem, S. 247 den ersten Teil der ersten *Benedictio episcopalis*.

⁵ Vgl. W. DÜRIG, S. 226, Nr. 1; S. 230, Nr. 8.

⁶ Ibidem, S. 232, Nr. 12.

⁷ C. VOGEL - R. ELZE, Bd. 2, S. 255, Nr. 139, 35. – Der Hauptunterschied zwischen der gallikanischen *Benedictio episcopalis* und der Segensoration im Römisch-Germanischen Pontifikale und im Manuale besteht darin, daß sie hier in der Einzahl (*te*), dort aber in der Mehrzahl (*vos*) steht.

⁸ Ibidem, Bd. 2, S. 254, Nr. 139, 32 und S. 269, Nr. 143, 53. – Diese Formel kehrt häufig wieder bei diesem Segen; L. EISENHOFER, Bd. 2, S. 351.

des Römisch-Germanischen Pontifikale¹ und bildete bei Surgant auch die mittlere der drei Orationen der «angelica custodia»². Hier aber wird diese Oration durch eine Reihe von «Amen» unterbrochen, die jeden einzelnen Satz abschließen.

In Konstanz 1482 und 1502 gestaltete sich dieser Teil etwas anders. Die zwei ersten Segensorationen von Surgant fehlen. An ihrer Stelle steht nur eine Oration, die ihrerseits aber aus zwei Segensgebeten zusammengesetzt ist, die sich ebenfalls schon im Römisch-Germanischen Pontifikale befinden³. Erst danach ist die Kommunion vorgesehen, wenn sie früher noch nicht stattgefunden hat. Darauf folgt Surgants dritte Segensoration, nun aber nicht als Einheit, sondern in zwei Orationen aufgeteilt, entsprechend den zwei Teilen, die bei Surgant zu einem Gebet zusammengefaßt sind⁴. Danach endet der Konstanzer Krankenritus mit der gewöhnlichen Segensformel: «Benedictio dei patris omnipotentis et filii ...».

In Basel 1488 folgen auf die Kommunion des Kranken drei Gebete, die bei Surgant unter den acht Orationen nach der Allerheiligenlitanei stehen⁵. Danach folgt als Segen über den Kranken nur der erste Teil von Surgants dritter Benediktionsformel.

g) Schlußritus

Nach dem Segen über den Kranken folgen als Abschluß des Krankensalbungsorto eine Ermahnung an den Kranken, die Darreichung des Kruzifixes mit einer kurzen Ansprache, Aspersion und Schlußsegens⁶.

Zuerst muntert der Priester den Kranken mit freundlichen und sanften Worten auf («blande leniterque alloquatur, benigne monens»), all seine Hoffnung auf Gott zu setzen, die Krankheit als Züchtigung Gottes geduldig zu ertragen, ferner zu glauben, daß sie ihm zur Läuterung gereiche und niemals an Gottes Barmherzigkeit zu verzweifeln. Diese Anweisung findet sich schon in wörtlich ähnlicher Formulierung in der

¹ C. VOGEL - R. ELZE, Bd. 2, S. 265, Nr. 143, 32.

² Siehe oben, S. 367.

³ A. DOLD, S. 79, 7–13. Vgl. C. VOGEL - R. ELZE, Bd. 2, S. 255, Nr. 139, 38 (Anfang) und S. 254, Nr. 139, 33.

⁴ A. DOLD, S. 79, 19–26. Dies ist allerdings nur in Konstanz 1482 der Fall. In Konstanz 1502 fällt der erste Teil von Surgants dritter Segensoration weg.

⁵ Basel 1488, fol. 38r–38v. Es sind die Orationen: «Respice, domine, famulum tuum ...»; «Deus, qui facturæ tuæ ...» und «Deus, qui humano generi ...», die bei Surgant ebenfalls in dieser Reihenfolge stehen; vgl. oben, S. 357.

⁶ MC II 12, fol. 108r/v.

Synode von Nantes (9. Jh.)¹ und wurde von Regino von Prüm (gest. 915) übernommen². Ähnliche Gedanken in Frageform sind seit dem 13. Jahrhundert Anselm von Canterbury zugeschrieben worden. In der Frageform finden sie Eingang in die mittelalterlichen Ritualien und erscheinen später, vor allem unter dem Einfluß von Gersons *Ars moriendi*³, mit kürzeren oder längeren Zusätzen⁴.

Danach reicht der Priester dem Kranken ein Kruzifix, wobei von einem Kuß des Kreuzes durch den Kranken, wie ihn Basel 1488 vorsieht, nichts erwähnt ist⁵, und hält dazu eine kleine Ansprache, für die Surgant ein deutsches Beispiel mitteilt⁶. Dabei greift er vor allem auf

¹ Canon 4; J. D. MANSI, Bd. 18, S. 167. Zur Datierung dieser Synode siehe HEFELE-LECLERCQ III/1, 296 f. und v. a. III/2, 1247 («addenda et errata» zu S. 296); G. ALLEMANG, Nantes: LThK¹ VII, 438 (ca. 895/900; früher um 658 angesetzt).

² REGINO VON PRÜM, *De ecclesiasticis disciplinis* I, c. 15 (PL 132, S. 212). Auch BURCHHARD VON WORMS übernahm diese Anweisung fast wörtlich und ergänzte sie durch Fragen; *Decretorum libri XX*, li. XVIII (PL 140, S. 933 f. 935).

³ J. GERSON, *Opusculum tripartitum de praeceptis, de confessione et de arte moriendi*. Den dritten Teil dieses Werkes hat Surgant zum Teil wörtlich im MC II 13 übernommen; siehe dazu Anhang I, Nr. 202–214.

⁴ Siehe dazu A. FRANZ, Florian, S. 166. 169. 196–200; R. RUDOLF, S. 56–59; P. BERGER, S. 299–304; H. APPEL, S. 67–75. Vgl. auch F. FALK, *Sterbebüchlein passim*, besonders S. 16 ff. 37–41.

⁵ Zum Alter der Kreuzdarreichung vgl. L. EISENHOFER, Bd. 2, S. 352 (sie wird sehr häufig seit dem 11. Jh. bald vor, bald nach der Kommunion erwähnt). – Ein Kuß des Kreuzes findet sich schon im *Rituale* von Pontlevoy um 1200; E. MARTÈNE I 7, 4, *Ordo* 25 (Bd. 1, S. 340).

⁶ MC II 12, fol. 108v: Der Text der Ansprache lautet: «Dis ist die figur und das zeichen des heiligen crützes als unser lieber herr Jesus Christus die marter und den bitteren tod für üch und all mōnschen gelitten hat an demm stammen des heiligen crützes, wann er nit wil oder begert des mōnschen ewigen todt, sunder das er sich beker und ewiglichen leb. Harumb so sollent ir nit an der barmhertziket gottes verzagen, sunder alle üwer hoffnung und zûversicht in got setzen, üwer kranckheit gedültiglichen lyden, und üwer cleins lyden opfern in das grosz lyden Christi. Darumb sollent ir kein anfechtung nit fōrchten, aber in allen nōten ein zûflucht haben under den schirm des heiligen crützes. Sollent got den herren trüwlichen anrûffen und bitten, das er das gemeldet sin bitter lyden setzen wöll zwüschen üwer sünd und sin strengs gericht, und üch verlyche, söllich sin bitter lyden an-dechtiglich zû betrachten mit aller danckberkeit, also das ir der frucht des lydens yemer ewiglich teilhaftig werdent. Dar by so wöllent ouch anrûffen die wirdige und hochgelobte künigin und mütter gottes, die iunckfrow Maria, und alle gottes heiligen und engel, das sy üch wöllent bystant thûn an üwerem lesten end. Und so ir usz disem zyt scheiden, das sy üch geleitten wöllent zû der ewigen selikeit. Subiungat: Ist also üwer gloub, begird und will, wie ich geseit hab. Et respondet ita.» – «Tunc posset sacerdos, si velit, addere: Die ungruntlich barmhertzikeit gottes, des allmechtigen vatters, der costlich verdienst des schmerzlichen lydens unsers lieben herren Jesu Christi, das trüw mitlyden und fûrtretung der edelen verrûmpften gottes gebererin, der wirdigen iunckfrowen Marien, das verdienen aller heiligen

Gersons *De arte moriendi* zurück¹. Darauf besprengt er den Kranken, das Krankenzimmer und alle Umstehenden mit Weihwasser und spricht dazu, wie im Ordo der Krankenkommunion, die gewöhnliche Segensformel: «Benedictio dei patris omnipotentis et filii et spiritussancti descendat super te et maneat semper. Amen»². Danach kehrt der Priester zur Kirche zurück, wo die bereits geschilderte Entlassung der Gläubigen stattfindet, die den Priester auf seinem Gang zum Kranken begleitet hatten³.

Während sich in Konstanz 1482 und 1502 von diesem Schlußritus nur die letzte Segensformel findet⁴, ist er in Basel 1488 durch eine Rubrik vorgesehen, ohne allerdings näher ausgeführt zu sein⁵.

D. Vergleich mit dem Konstanzer und Basler Rituale

Ein Vergleich von Surgants Krankensalbungsorto mit den Agenden von Konstanz 1482 und 1502 und Basel 1488 zeigt, daß die Grundstruktur überall die gleiche ist. Auf die wichtigsten Verschiedenheiten wurde in den einzelnen Abschnitten bereits aufmerksam gemacht. So kann es hier nur noch darum gehen, die Hauptpunkte herauszuheben.

Das Rubriken- und Formelgut von Basel 1488 ist vollständig, meist wörtlich, jenes der Konstanzer Agenden zum größten Teil übernommen. Außerdem besitzt das MC Zusätze, die über Basel 1488 und Konstanz 1482 und 1502 hinausgehen, sich aber größtenteils in älteren Ritualien nachweisen lassen und oftmals auf ältestes Gebetsgut im Gelasianum oder dem alkuinischen Anhang zum Gregorianum zurückgehen.

Besonders in der Zahl der Orationen zeigt sich im MC eine richtige Inflation gegenüber Basel 1488 und Konstanz 1482 und 1502. Neu sind im MC vor allem auch die deutschen Texte und Formulare und der voll ausgebaute muttersprachliche Entlassungsritus der Gläubigen, die dem Krankenöl gefolgt waren. Der einzige größere Unterschied im Aufbau

und der trostlich schirm des heiligen crützes syent mit üch in üweren lesten nōten, und syent üch beschirmen vor allem demm, das üch schedlich sin mag zû sel und zû lyb. Amen».

¹ Siehe Anhang I, Nr. 202–214. Zu diesem Werk Gersons siehe F. FALK, *Sterbebüchlein*, S. 16–19; H. APPEL, S. 72–75; R. RUDOLF, S. 65–68.

² Ein Gebrauch des Krankenöls zur Segnung wird nicht erwähnt; vgl. dazu L. EISENHOFER, Bd. 2, S. 352.

³ Siehe oben, S. 350 f.

⁴ A. DOLD, S. 79, 27 f.

⁵ Basel 1488, fol. 38v: «Tunc sacerdos det infirmo crucem ad osculandum dicendo, quod sic passus est christus pro eo etc. Et aspergat infirmum et alios astantes aque benedicta, dicendo: Benedictio dei patris ...».

zeigt sich in der verschiedenen Gestaltung des Kommunionteils im MC und im Konstanzer Rituale. Während im MC auf die Krankenkommunion Psalm 66 folgt, stellen Konstanz 1482 und 1502 ihn vor die Kommunion, ebenso auch Surgants 1. Segensoration des auf die Kommunion folgenden Krankensegens. Wie sehr Surgants Ordo von Basel 1488 und Konstanz 1482 und 1502 abhängt, soll durch die folgende Gegenüberstellung der drei Ordines aufgezeigt werden.

Surgant (S)	Konstanz 1482 + 1502	Basel 1488
<i>Eingangsritus:</i> (Pax huic domui – As- persion des Kranken – Asperges / Miserere / Asperges)	<i>Eingangsritus:</i> (Pax huic domui – Segensspruch [fehlt 1502])	<i>Eingangsritus:</i> wie Surgant
Frage nach der Intention des Empfängers		
2 Orationen	1 Oration (1. von S)	1 Oration (1. von S)
7 Bußpsalmen ¹	7 Bußpsalmen ¹ (wie S)	7 Bußpsalmen ¹ (wie S)
	<i>Frage</i> an den Kranken, ob er glaube, daß Gott unsere Gebete wegen den Verdiensten der Heiligen erhört.	
<i>Gebetseinladung</i> zu den Heiligen zu beten mit <i>Ansprache</i>	<i>Gebetseinladung</i> (kurz)	
<i>Allerheiligenlitanei</i> 9 Versikel zum Ab- schluß	<i>Allerheiligenlitanei</i> 8 Versikel zum Ab- schluß	<i>Allerheiligenlitanei</i> 9 Versikel zum Ab- schluß (wie S)
8 Orationen	7 Orationen (1502 nur noch 4 Orat.)	2 Orationen
<i>Handauflegung</i> mit Gebet	<i>Handauflegung</i> mit Gebet (wie S)	
	1 Oration	
<i>Beichte</i> ²	<i>Beichte</i> ² , danach Offene Schuld	<i>Beichte</i> ² , danach Offene Schuld
10 Orationen	2 Orationen (1502 nur noch 1 Orat.)	
<i>Frage</i> nach der <i>Firmung</i>		
<i>Händewaschung</i> des Prie- sters		<i>Händewaschung</i> des Priesters

¹ Alle drei Ordines sehen das Beten der Bußpsalmen unter Umständen schon auf dem Weg vor.

² Wenn sie nicht schon früher stattgefunden hatte.

Surgant (S)	Konstanz 1482 + 1502	Basel 1488
<i>Ermahnung</i> vor der Salbung		
<i>Salbungen</i>	<i>Salbungen</i> (fast gleich wie S)	<i>Salbungen</i> (wie S)
<i>Händewaschung</i> des Priesters mit Wasser und Salz	(erst 1502 erwähnt) <i>Ps 66</i> mit Antiphon / Kyrie / Pater noster und 6 Versikel	<i>Händewaschung</i> des Priesters mit Wasser und Salz
<i>Glaubensbekenntnis</i> des Kranken (dt. Einleitung und Text)		<i>Glaubensbekenntnis</i> des Kranken (ohne Text)
3 <i>Orationen</i> («Custodia angelica»)	2 <i>Orationen</i> (1502 fehlt die zweite Hälfte der 1. Or.) gleiche <i>Orationen</i> wie S ¹	1 <i>Oration</i> (1. von S)
	<i>Krankensegen</i> mit 1 Segensoration (= 2. Segensor. v. S)	
<i>Krankenkommunion</i> ² (Ersatzritus der geistl. Kom. vorgesehen)	<i>Krankenkommunion</i> ²	<i>Krankenkommunion</i> ²
<i>Ps 66</i> mit 6 Versikel		
2 <i>Orationen</i>		3 <i>Orationen</i> (bei S standen diese <i>Orationen</i> nach der Allerheiligenlitanei)
<i>Krankensegen</i> mit 3 Segensorationen	<i>Krankensegen</i> mit 2 Segensorationen ³ (die 1. Or. fehlt 1502)	<i>Krankensegen</i> mit 1 Segensoration ⁴
<i>Ermahnung</i> des Kranken mit <i>Kreuzdarreichung</i> und Ansprache (dt. Text)		<i>Kreuzdarreichung</i> zum Kuß mit <i>Ermahnung</i> (ohne Text)
<i>Aspersion</i> des Kranken, des Krankenzimmers und der Umstehenden, verbunden mit dem		<i>Aspersion</i> des Kranken, des Krankenzimmers und der Umstehenden, verbunden mit dem
<i>Schlußsegen</i>	<i>Schlußsegen</i>	<i>Schlußsegen</i> (wie S)
<i>Entlassung</i> der Begleitung in der Kirche	nicht erwähnt	nicht erwähnt

¹ Die erste der Konstanzer *Orationen* ist aus den ersten zwei *Orationen* Surgants zusammengesetzt.

² Wenn sie nicht schon früher stattgefunden hatte.

³ Sie entsprechen Surgants dritter *Oration*, die aus zwei *Orationen* zusammengesetzt ist.

⁴ Sie entspricht dem ersten Teil von Surgants dritter Segensoration.

V. WEITERE GOTTESDIENSTLICHE HANDLUNGEN UND AUFGABEN DES PFARRERS

Mit den dargelegten Riten erschöpft sich das MC keineswegs; Surgant bespricht noch einige weitere kirchliche Handlungen, auf die hier abschließend kurz einzugehen ist. In einem eigenen Kapitel äußert sich Surgant außerdem zur Heiligen- und Reliquienverehrung und bietet Stoff, der für Predigten dienen konnte. Und schließlich behandelt er im letzten Kapitel des MC die Pfarrvisitation; obwohl sie sich in der Kirche abspielte, war sie keine gottesdienstliche Handlung, befaßte sich aber in besonderem Maße auch mit der Liturgie und dem religiösen Leben der Pfarrei.

1. Die Verkündigung und Totenmemoria bei Totengottesdiensten

Die Sorge der Lebenden für ihre Toten nahm im mittelalterlichen Gottesdienst einen breiten Raum ein. «Es gab vor der Reformation wohl kaum ein Testament, das nicht beträchtliche Summen für die Abhaltung von Seelenmessen und anderen Totengottesdiensten enthielt, und die Gottesdienstordnung vieler Kirchen war derart mit solchen Verpflichtungen überlastet, daß es oft gar nicht mehr anders möglich war, als sich durch Zusammenlegen oder mit Schachtelämtern und ähnlichen Mitteln Luft zu schaffen»¹. Tausende von einfachen Meßpriestern, sogenannte «Altaristen», die nichts anderes zu tun hatten, als die Messe zu lesen und das Offizium zu beten, lebten vor allem von den Stipendien und den Präsenzgeldern für Seelenmessen und andere Totengottesdienste². So konnte Luther mit Recht sagen: «Wann einer nur ein pfaff war und kuntte missam pro defunctis lesen, das kunt ihn ernerren, quia erat opulentissimus quaestus»³. Unter diesen Umständen erstaunt es

¹ H. B. MEYER, Luther, S. 131. – Siehe hierzu z. B. die ausführliche Darstellung der Seelengottesdienste in der Pfarrei Hilpoltstein bei J. B. GÖTZ, Das Pfarrbuch des Stephan May in Hilpoltstein vom Jahre 1511 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 47/48), Münster i. Westf. 1926, S. 56–80; vgl. ferner J. GREVING, Johann Ecks Pfarrbuch für U. L. Frau in Ingolstadt (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 4/5), Münster i. Westf. 1908, S. 104–115.

² Vgl. J. A. JUNGSMANN, MS I, S. 172. – So belegte z. B. die Provinzialsynode von Florenz (1517) Priester, die aus Habsucht sogar an Sonn- und Festtagen statt der Tagesmesse Jahresgedächtnisse hielten, mit einer Geldstrafe von zwei Dukaten; J. D. MANSI, Bd. 35, S. 240.

³ M. LUTHER, Werke, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), Tischreden 5 (1919) 450, Nr. 6034.

auch nicht, daß Surgant in einem eigenen Kapitel von der Verkündigung bei Totengottesdiensten handelt ¹.

Bereits in den Vermeldungen der Sonntagspredigt wurde auf die Totengottesdienste der folgenden Woche hingewiesen und die Gläubigen zum Gebet für die Verstorbenen aufgefordert ². Beim Totengottesdienst selbst war es, wie Surgant berichtet, an den meisten Orten üblich, daß der Priester nach dem Evangelium sich zum Volk wandte und vom Altar aus, sofern dieser nahe beim Volk stand, sonst aber vom Ambo oder der Kanzel aus das Totengedächtnis hielt und danach das Volk zum stillen Beten eines Vaterunsers und Ave Maria aufforderte ³. Fanden

¹ MC II 8. – Im Kleinbasler Jahrzeitbuch sind 51 Jahrzeitstiftungen erwähnt oder aufgezeichnet für insgesamt 54 Tage im Jahr, von denen eine Stiftung nicht mehr ausgeführt wurde. Sie stellen wohl die Mehrzahl der zu St. Theodor gefeierten Jahrzeiten dar, sind aber keineswegs vollständig. Es bestehen nämlich Urkunden über weitere Jahrzeiten, welche nicht im Jahrzeitbuch eingeschrieben sind. Außerdem erwähnt Surgant einmal ein altes Jahrzeitbuch (StAB, Theodor C, fol. 107r) und einen Rodel seines Vorgängers (StAB, Theodor C, fol. 4r), die beide nicht mehr erhalten sind, und in denen möglicherweise noch weitere Jahrzeiten verzeichnet waren. Zusätzliche Jahrzeitstiftungen aus Surgants Amtszeit, die im Jahrzeitbuch fehlen, sind jene der Witwe Margret Rottgebinnen (StAB, Theodor Urk. Nr. 62; 1493 Januar 26) und der Elsi Ischenlmin (StAB, Theodor G 1; 1498 März 17). Hierher gehören auch die Seelenmeßstiftungen von Oswald Brand, Alt-schultheiß, und seiner Frau Ennelin (StAB, Theodor Urk. Nr. 47; 1479 Juli 17; Stiftung für eine Messe jeden Samstag am Pantaleonsaltar und für die Katharinenpfründe) und der Witwe Anna Riechenbergin (StAB, Theodor Urk. Nr. 60; 1491 April 20; Stiftung einer Marienmesse jeden Samstag am Muttergottesaltar in der Nikolauskapelle). Weitere Jahrzeitstiftungen aus der Zeit vor Surgant, die ebenfalls nicht im Jahrzeitbuch eingeschrieben wurden, sind jene der Frau Anna, Witwe des Heintzmanns von Werra (StAB, Theodor D, S. 26 ff.; 1393 November 15), des Henman Schaler (StAB, Theodor D, S. 50–53; 1430 August 3), der Frau Elsi zem Karren (StAB, Theodor D, S. 24 f.; 1443) und der Frau Elsen Loucherin (StAB, Theodor D, S. 38 f.; 1459 Mai 28). – Außerdem fand in Kleinbasel am Fest des hl. Mauritius (22. 9.) ein Gedächtnis aller Verstorbenen statt, ähnlich wie an Aller-seelen, in dem man auch jener gedachte, die in den Schlachten von Sempach, Murten und in anderen Kriegen gefallen waren (StAB, Theodor C, fol. 43r; Anhang II, Nr. 28).

² MC II 8, fol. 90v: «Es ist kürztlich usz disem zyt verscheiden der erber N., dem wil man morn volgen oder sin ersten begen. Bittent got für die sel»; vgl. auch MC II 2, fol. 75v und oben ZSKG 70 (1976) 144 f. 154.

³ «Lieben fründ, vel liebe kind, vel kinder christi, helffen mir got bitten über all gläubig selen, so do mir und andern priestern hie bevolhen sint zû disem gotshusz. In sunderheit für N. und N., den wir hüt ersten, vel sibenden, vel drissigesten oder iarzyt begand etc. Oder desz begrebnysz oder volg wir haltent etc. Bittent got, den allmechtigen, hab er wider sin götlichen willen ye gethon oder sich yena gesumpt mit gûten gedencken, worten oder wercken, darumb die sel sye in penen des fegfûrs, das im got, der herr, genedig und barmhertzig wöll sin, umb der gût-heit willen, so der sel nach beschicht in den emptern der heiligen mesz, ouch mit

mehrere Messen nacheinander statt, so erfolgte dieses Totengedächtnis nach dem Evangelium des Requiems¹. Mit der theologischen Begründung, daß wir alle einen Leib bilden mit Christus als Haupt, konnte Surgant eine solche Totenmemoria zu einer eigentlichen Predigt ausbauen². Danach folgte die Aufforderung zur Fürbitte für den Verstorbenen, verbunden mit einer Aufzählung von guten Taten aus seinem Leben³. Dadurch sollte der Fürbitte offensichtlich ein größerer Widerhall verliehen werden. Dieser biographische Teil der Fürbitte gilt als Vorläufer der späteren Autobiographie in der Basler protestantischen Leichenrede⁴.

demm ampt der heiligen vigilie, unserm und üwerem andechtigen gebett, allmüsen und anderer gütat. Und die sel wöll genediglich erledigen von der strengen bittern pin des fegfürs und die setzen wöll in die ewige rûw. Darmit bedenck ein yeglich mōnsch sins vatters seligen sel, siner mütter seligen sel und aller siner vordern seligen sel. Denen und allen gloubigen selen sprech ein yeglich mōnsch ein Pater noster und ein Ave Maria. Et tunc occulte dicitur oratio dominica usque ad finem». Manuale II 8, fol. 91r. 90v. – Manche Priester wandten sich zum Vaterunser nach Osten, um sich danach wieder der Gemeinde zuzuwenden und zu sagen: «Disz gebet sye got demm allmechtigen angemem und kumm zû trost und zû hilff diser genemp-ten sel, dero wir ersten, sibent oder drissigest begend, und allen gloubigen selen. Amen. Bittent got für mich, das wil ich auch thûn für üch»; MC II 8, fol. 90v.

¹ So geschah es bei der Beerdigung des Junkers Johann von Mörsberg in Heidweiler bei Altkirch, bei der nach der Totenvigil noch vier Messen gesungen wurden; MC II 8, fol. 91r.

² Siehe die Zitatnachweise dieser Predigt im Anhang I, Nr. 134–146.

³ MC II 8, fol. 92r/v: «Darumb sollen wir billich füreinander bitten. Und wann wir yetz began die begrebnysz, volge oder ersten, wie man es dann nempt, und ouch den sibenden miteinander, wylent des edlen, frummen und vesten Junckher Hansen von Mörsperg, der kürtzlich usz disem ellend gescheiden ist, demm got, der allmechtig, wöll gnedig und barmhertzig sin, der da ist ein verdienter man gewesen gegen aller menglich, also das alle, die so sin gemeinschaft oder kunt-schaftt gehebt hant, imm lob und rûm nochsagent in mengerley tugent, sunders das er gotszforcht gehebt und mercklichen gotszdenst gefürdert hat nach sinem besten vermügen. Das ander, das er allen priestern und gottesdieneren er, reverentz und fruntschaftt erzōygt hat allenthalb wo er kond und mocht. Ouch arme lût geschützt und geschirret hat. Huszarmen und andern armen lüten und yederman früntlich gethon hat. Und gegen aller menglich, gegen edlen, gegen unedlen, gegen stattlüten, gegen dorfflüten und gegen yederman sich gemeinsam und verdienlich gehalten oder gesin ist. Darumb ein yeglichs froms hertz billich leid sol han umb söllich sin tod und abgang. Hievon so helfen mir got, den herren, dester trüw-licher für in bitten. Bittent got, den allmechtigen, hab er wider sin götlichen willen ye gethon in einicherley wisz oder weg, darumb die sel in pen des fegfürs sye, das imm got, der allmechtig, genedig wöll sin und in wölle setzen zu ewiger rûw etc. ut supra». Vgl. das oben S. 376 Anm. 3 gebrachte Beispiel.

⁴ R. HARTMANN, Das Autobiographische in der Basler Leichenrede (Basler Bei-träge zur Geschichtswissenschaft 90), Basel-Stuttgart 1963, S. 12 f.; vgl. dazu die Rezension von J. STAEDTKE, in: Zwingliana XII/5 (1966) 372. – Zur Leichenpredigt im Mittelalter vgl. E. WINKLER, Die Leichenpredigt im deutschen Luthertum bis

2. Die Verkündigung bei Bittprozessionen

Die Prozessionen waren ein gewichtiger Bestandteil in der mittelalterlichen Volksfrömmigkeit¹. Neben den ordentlichen, im Laufe des Kirchenjahres immer wiederkehrenden Prozessionen gab es auch außerordentliche, die nur bei besonderen Gelegenheiten stattfanden. Unter ihnen nahmen die Bittgänge in Kriegs- oder Pestzeiten, bei Wassernöten oder aus anderen Gründen eine besondere Stellung ein².

Surgant widmet im MC der Verkündigung bei diesen Bittgängen ein eigenes Kapitel³. Die Kleinbasler zogen bei solchen Anlässen meistens in das Münster nach Großbasel, manchmal auch zur St. Annakapelle in Kleinbasel oder zu einer anderen Kirche. Nachdem diese Prozession am Sonntag zuvor in den Vermeldungen angekündigt worden war, versammelte man sich am Tag selbst zuerst in der Pfarrkirche und sang die Messe vom betreffenden Tag. Nach der Wandlung bestieg Surgant den Ambo und ermahnte das Volk in einer kurzen Ansprache zur Andacht und zum Gebet⁴. Zuerst wies er auf den konkreten Anlaß des

Spener (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, Reihe X, Bd. 34), München 1967, S. 18–25.

¹ Vgl. dazu X. HAIMERL, Das Prozessionswesen des Bistums Bamberg im Mittelalter (Münchener Studien zur historischen Theologie 14), München 1937. K. W. HIERONIMUS, Das Hochstift Basel im ausgehenden Mittelalter, Basel 1938, S. 568 f., zählt aus dem *Ceremoniale* des Hieronymus Brilinger nicht weniger als 35 verschiedene *processiones ordinariae* auf, die das Basler Domstift in der vorreformatorischen Zeit jährlich durchführte. Siehe auch J. GREVING, S. 99–103; J. B. GÖTZ, S. 27; ferner P. BROWE, Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter, München 1933, Nachdruck: Freiburg i. Br. 1967, S. 89–140.

² Vgl. X. HAIMERL, S. 80–84. – Siehe zu den Prozessionen im allgemeinen und den Bittprozessionen im besonderen A.-G. MARTIMORT, Bd. 2, S. 169–178 (Lit.), 263 f.; J. A. JUNGSMANN - G. SCHREIBER, Prozession: LThK² VIII, 843 ff. (Lit.); BALTH. FISCHER, Bittprozession: LThK² II, 518 f. (Lit.); W. PAX, Bittprozession, in: Reallexikon für Antike und Christentum, hrsg. v. Th. Klauser, Bd. 2 (Stuttgart 1954) 422–429 (Lit.).

³ MC II 17. – Zu den Kleinbasler Prozessionen siehe auch oben ZSKG 69 (1975) S. 306 f.

⁴ MC II 17, fol. 120r: «Et elevatione facta consuevi ascendere ambonem ...». Wahrscheinlich wurde in der Zwischenzeit, während der Ansprache, die Messe still zu Ende gelesen. Dies war auch an anderen Orten so üblich; vgl. H. B. MEYER, Luther, S. 291 f. So wurde z. B. auch bei der Feier des allgemeinen Jahresgedächtnisses am Fest des hl. Mauritius in Kleinbasel nach der Elevation des Requiems die Antiphon *Placebo* gesungen und zur Prozession über den Friedhof zur Kirche ausgezogen. Bisweilen wurde vor dem Gesang der Antiphon auch noch kurz gepredigt; StAB, Theodor C, fol. 43r; siehe Anhang II, Nr. 28–30. Fiel der Markustag auf einen Montag, an dem zugleich auch eine Jahrzeit zu halten war, so besuchte

Bittganges hin, um den Bittgang darauf theologisch zu begründen. Dabei ging er von Jo 16, 24 aus: «Bittet, so werdet ihr empfangen». Darum würden sie nun zur Muttergottes im Basler Münster ziehen und sie mit aller Demut anrufen, daß sie als unsere Fürsprecherin bei Gott Gnade und Barmherzigkeit erwirke, damit er uns unsere Missetaten verzeihen und die gegenwärtige Not abwenden möge. Es schlossen sich organisatorische Anweisungen für den Ablauf der Prozession an, nach denen Surgant das Volk mit folgenden Worten zum Beten der Offenen Schuld aufforderte¹: «Aber umb das üwer crützigang fruchtber und üwer gebet got dem allmechtigen angensem sig, so sprechen üwer offen schuld: ich sündiger mōnsch etc.»².

Darauf sang man die Antiphon «Sub tuam protectionem confugimus» und zog zur Prozession aus der Kirche aus³. Die Männer gingen dabei

nach der Elevation der gesungenen Totenmesse einer der Helfer zusammen mit einem Kaplan die Gräber. Nach der Messe zog man dann zur Bittprozession aus; StAB, Theodor C, fol. 17r; siehe Anhang II, Nr. 10.

¹ Surgant hat für diese Ansprache eine deutsche Vorlage mitgeteilt: «Andechtigen kinder christi, demm nach und wir einen crützigang fürgenummen hant in unsern gegenwirtigen, anligenden nōten, als uns denn der allmechtig got von unser sünden wegen in vil weg strofft und kestiget, yetz mit sterbend, yetz mit kriegem, yetz mit ander widerwertikeit, und nū zū disen zyten mit N. Und aber uns alle gnad und genüchsamkeit verlychen wil durch das mittel des gebets, als er selbs uns bericht hat Johannis xvi., do er spricht: Petite et accipietis (Jo 16, 24). Und des widersinns anzōygung innhelt: Bittent ir nüt, so würt üch nüt. Und syt der text des götlichen rechten xxij. q. iiii. c. Obtineri. innhelt (siehe Anhang I, Nr. 264), das uns der allmechtig got alle notwendig ding durch das gebet verlychen wil. Wir sehent ouch ougenschinlich, das die mōnschen, die kein gotszforcht hand, kein liebe nit hant zū betten. Aber gotfōrchtig mōnschen die hant gnad zū betten. Harumb so wōllent wir einen crützigang thūn zū der himelkūnigin und iunckfrowen Maria uff burg. Die mit aller demūt trūwlichen anrūffen, das sy unser fürmūnderin sin wōll gegen got demm allmechtigen, uns gnad und barmhertzikeit zū erwerben, das uns got der allmechtig verzeihe alle unser missetat, und uns die widerwertikeit abnem, dormit wir yetz belest sint, frid, gnad und gesuntheit verlichen wōll. Und darumb sollen ir man zūchtig zwen und zwen oder dry und dry miteinander vordannen on schwetzen miteinander gen, und ir frowen ouch zwū und zwū in aller demūtikeit mit andechtigem gebett hinnoch gon und dort mit andacht die mesz hören, üwer yeglichs zehen Pater noster und zehen Ave Maria sprechen, und so die mesz geschechen ist mit demm crütz sitlichen mit üwerem gebet wider herheim keren und hie den segem nemen», MC II 17, fol. 120r. Außer diesem Beispiel teilt Surgant noch eine lateinische Vorlage für diese Ansprache mit, die er den *Sermones aurei* des Johannes Nider entnommen hat; siehe Anhang I, Nr. 266–272. Für weiteren Predigtstoff verweist er auf das *Rationale divinorum officiorum* des Durandus; siehe Anhang I, Nr. 273.

² MC II 17, fol. 120r. – Surgant sprach die Offene Schuld der Gemeinde vor: «Et generalem confessionem predicet eis», ibidem, fol. 121r.

³ Vgl. zu dieser Antiphon Anhang I, Nr. 265.

in Zweier- oder Dreierreihe voraus. In gleicher Ordnung folgten die Frauen. Im Münster feierte man eine Messe. Außerdem sollten dort alle zehn Vaterunser und ebensoviele Ave Maria beten. Danach kehrte man mit dem Kreuz wieder in die Theodorskirche zurück, wo die Prozession mit einem Segen endete ¹.

In seiner Erklärung weist Surgant auf die Wichtigkeit der Ansprache zu Beginn der Prozession hin: Da die Gläubigen in der Kirche vielfach zerstreut und wenig aufmerksam seien, sei es nötig, eine – wenn auch noch so kurze – Ermahnung zu halten; die Seelenkräfte würden dadurch gesammelt und zur Aufmerksamkeit und Andacht auf Gott ausgerichtet. Das entspricht der Heiligen Schrift, die verlangt: «Bevor du betest, bereite dich dazu, damit du nicht wie einer bist, der den Herrn versucht» ². Daher soll auch die Offene Schuld gebetet werden.

3. Die Verkündigung der Gründe, die vom Empfang der Osterkommunion ausschließen

Die Kommunionhäufigkeit war das ganze Mittelalter hindurch nicht besonders groß ³. Seit dem 4. Laterankonzil von 1215 wurde die Kommunion an Ostern als äußerstes Minimum angesehen, zu der alle verpflichtet waren. Neben Ostern galten vor allem Weihnachten und Pfingsten als Kommuniontage der Laien. Aus Surgants Angaben im Manuale und im Jahrzeitbuch geht hervor, daß in Kleinbasel die Gläubigen nur an Weihnachten und in der österlichen Zeit kommunizierten ⁴. Durch

¹ Vgl. oben S. 379 Anm. 1. – Vgl. auch die im Jahrzeitbuch ausführlich beschriebene Prozessionsordnung für die Bittprozession am Markustag, die ebenfalls zum Münster ging; StAB, Theodor C, fol. 17r (Anhang II, Nr. 10).

² Sir 18, 23.

³ Dazu und zum Folgenden siehe J. A. JUNGSMANN, MS II, S. 448–455; DERS., Kommunion, in: LThK² VI, 411 f.; P. BROWE, Die Pflichtkommunion im Mittelalter, Münster i. Westf. 1940 (zit. P. BROWE, Pflichtkommunion); DERS., Die öftere Kommunion der Laien im Mittelalter, in: Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge 6 (1929) 1–28; DERS., Die Kommunion an den letzten drei Kartagen, in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 10 (1930) Münster 1931, S. 56–76; H. B. MEYER, Luther, S. 317–321. Vgl. ferner auch M. BARTH, Beicht und Kommunionen im mittelalterlichen Elsaß, in: Freiburger Diözesan-Archiv 74 (1954) 88–99.

⁴ MC II 6, fol. 85v; II 15; StAB, Theodor C, fol. 1r. 84r (siehe Anhang II, Nr. 1 u. 38). Im Jahrzeitbuch notiert er, man solle an Weihnachten 160 Hostien konsekrieren. Im Jahre 1500 hätten 110 Leute kommuniziert, bisweilen seien es mehr, manchmal auch weniger; StAB, Theodor C, fol. 1r (Anhang II, Nr. 1). Diese Zahl beweist, daß nur ein kleiner Teil der Gemeinde an Weihnachten kommunizierte.

diese Seltenheit wurde die Kommunion, besonders die Osterkommunion, zu einem wirklichen Ereignis im Leben jedes einzelnen und der ganzen Pfarrgemeinde. So verwendete Surgant an Weihnachten und in der Fastenzeit im Predigtgottesdienst ein ausführliches Formular der Offenen Schuld, das der Beichtvorbereitung und damit auch einem würdigen Kommunionempfang dienen sollte ¹.

Der Vorbereitung auf die Osterkommunion dienten ferner die umfangreichen Verkündigungen über den würdigen Empfang dieses Sakramentes. Diese Verkündigung, die auf das Dekret «*Omnis utriusque sexus*» des vierten Laterankonzils (1215) zurückgeht und in den Quellen oft unter diesem Namen auftaucht, wurde auch «*Praeconium paschale*» genannt ². Großen Raum nahm dabei die Belehrung über die zahlreichen Gründe ein, die vom Empfang der Osterkommunion ausschlossen, eine Belehrung, welche die Gläubigen insbesondere zur Buße und Beichte anhielt. Surgant berichtet, daß diese Verkündigung von manchen dreimal (zu Beginn, in der Mitte und am Ende der Fastenzeit), von anderen aber zweimal gehalten wurde. Er selbst hielt sie jedoch nur einmal und zwar am Passionssonntag ³. Daraus darf man schließen, daß in Kleinbasel nur die einmalige Beichte als Vorbereitung auf die Osterkommunion üblich war ⁴. Über den Ort dieser Verkündigung im Gottesdienst berichtet Surgant nichts, doch gehörte sie auf Grund ihres Charakters zu den Vermeldungen.

Ursprünglich hatte man darauf bestanden, die Osterkommunion am Ostertag selbst zu empfangen ⁵. Doch die große Zahl der Kommunizierenden verlangte eine Änderung und Ausdehnung der Zeit, in der man der Osterpflicht genügen konnte. So erstreckte sich am Ende des 15. Jahrhunderts die österliche Zeit auf die Spanne vom Palmsonntag bis zum Weißen Sonntag. Aus organisatorischen Gründen und um einen besseren Überblick über die Kommunizierenden zu gewinnen, setzte man in manchen Städten für die einzelnen Stände und Altersgruppen eigene Kommuniontage an. In Kleinbasel galt folgende Ordnung: Am Palmsonntag empfangen die jungen Leute und ein Großteil der Dienstboten

¹ MC II 6, fol. 85v–86v; vgl. oben ZSKG 70 (1976) 163–166.

² H. B. MEYER, Luther, S. 305; vgl. P. BROWE, Pflichtkommunion, S. 14.

³ MC II 15, fol. 116r. – Vgl. dazu die Belege bei H. B. MEYER, Luther, S. 305.

⁴ Mancherorts war im Spätmittelalter eine zweimalige Beichte zu Beginn und am Ende der Fastenzeit üblich; vgl. P. BROWE, Pflichtkommunion, S. 25 f.; H. B. MEYER, Luther, S. 305 Anm. 6.

⁵ Dazu und zum Folgenden vgl. P. BROWE, Pflichtkommunion, S. 71–84.

die Kommunion. Die übrigen kommunizierten am Gründonnerstag, die Kranken aber und die vorher Verhinderten an den Osterfeiertagen ¹.

Surgant hat an zwei Orten, im Jahrzeitbuch und im MC, eine Liste mit den Gründen zusammengestellt, die vom Empfang der Osterkommunion ausschließen. Jene im Jahrzeitbuch stimmt, von einigen Kürzungen abgesehen, weitgehend mit der im MC überein. Surgant wird sie im Gottesdienst verwendet und für den Druck im Manuale etwas erweitert haben ². Eine ähnlich ausführliche Aufzählung wie bei Surgant findet sich auch in den *Sermones discipuli* des Johannes Herolt, von dem Surgant in manchen Formulierungen abhängig zu sein scheint ³. Surgant wie Herolt machen darauf aufmerksam, daß jeder Pfarrer diese Aufzählung nach der Eigenart seiner Gemeinde verkürzen oder verlängern sollte.

4. Heiligen- und Reliquienverehrung

Der Heiligen- und Reliquienverehrung gegenüber nahm Surgant eine wenig kritische Haltung ein. Er war um ihre Verehrung besorgt und scheute sich nicht, in Bischofszell und in Rom Reliquien für seine Pfarrei zu holen ⁴. Dabei legte er großen Wert auf die Echtheit, wie die erhaltenen Originalurkunden zeigen.

Bei den Vermeldungen der Heiligenfeste in der Predigt nannte er die Frömmigkeit und Verdienste jedes Heiligen, auf Grund derer er als Fürsprecher und Vermittler bei Gott galt ⁵. Dabei übernahm er auch Legenden, die besonders das Gemüt der Gläubigen ansprachen ⁶. Trotz aller Verehrung, die Surgant den Heiligen und auch der Muttergottes entgegen-

¹ StAB, Theodor C, fol. 84r (Anhang II, Nr. 38); vgl. MC II 15, fol. 116r.

² MC II 15; vgl. dazu Anhang I, Nr. 229–259. StAB, Theodor C, fol. 84r–85v; siehe Anhang II, Nr. 38–88 (Edition mit Angabe der Unterschiede zum MC II 15).

³ Siehe Anhang I, Nr. 229. – Im Pfarrbuch von Unlingen von 1530 befindet sich ebenfalls eine ausführliche Liste, für die wahrscheinlich Surgants Manuale als Vorlage gedient hat; vgl. S. Th., Zur älteren Geschichte der Pfarrei Unlingen (OA Riedlingen), in: Diözesanarchiv von Schwaben 17 (1899) 90 f.

⁴ Siehe oben ZSKG 69 (1975) 304.

⁵ Vgl. MC II 3.

⁶ Vgl. z. B. die Ankündigung des Festes der Zerstreuung der Apostel; MC II 3, fol. 77r/v. Siehe dazu Anhang I, Nr. 53.

«Ach got vom himelrych, was großen leids und schmertzen in demm scheiden gewesen sye, mag ein ieglichs frums hertz selb wol betrachten. Ist ungezwifelt, welicher mōnsch uff disen tag, als sy voneinander schieden, das andechtiglich betrachtet, und sy eret mit betten, almūsen und andern gūten wercken, das es inen gar angeneh sig, und sy es unbelont nit lassent, wenn sy doch die sint, die zū den letsten zyten werdent mit got demm herren zu gericht sitzen».

brachte, fehlen bei ihm aber jene überbordenden Auswüchse, die bei vielen seiner Zeitgenossen feststellbar sind ¹.

Theologisch vertrat er die Lehre der Kirche, die vor allem auf Thomas von Aquin fußt. Er hat sie im Anschluß an die Beschreibung der Verehrung der Thanner Theobaldsreliquien dargelegt ². Dabei folgte er fast wörtlich einer Predigt des Johannes Nider und übernahm dessen Zitate, ohne aber Nider selbst zu nennen ³. Mit Thomas von Aquin ⁴ stellt er fest, daß Kult und Verehrung nur einem vernünftigen Geschöpf oder der ungeschaffenen Wesenheit (Gott) gebührt, etwas anderem aber nur im Hinblick auf Gott oder ein Geschöpf. Denn das, was in erster Linie und eigentlich verehrt wird, muß vernünftig oder geistig sein. Wenn die Bilder der Heiligen oder deren Reliquien verehrt werden, so sind diese Dinge zwar vernunftlos, sie werden aber als Überreste der Heiligen angesehen, und ihre Verehrung gilt nicht eigentlich ihnen, sondern den Heiligen, denen sie gehörten und an die sie erinnern. So hat die Verehrung der Reliquien ihr Ziel im Heiligen selbst. Den Grund zur Verehrung nennt das Kirchenrecht und die Heilige Schrift: «Lobet Gott in seinen Heiligen» ⁵.

Darauf führt Surgant neun Gründe für die Heiligenverehrung an, die auf Augustinus, Hieronymus und vor allem auf Thomas von Aquin zurückgehen ⁶. Diese Gründe sind: 1. Das Beispiel der Väter im Alten Testament ⁷. 2. Gott selbst ehrt die Heiligen, indem er durch ihre Reli-

¹ Gegenüber der glühenden Marienverehrung z. B. eines Sebastian Brant oder Heynlin von Stein (vgl. dessen Traktat über die Unbefleckte Empfängnis Mariä: M. HOSSFELD, Johannes Heynlin aus Stein: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 7 [1908] 320–324) wirkt Surgant eher nüchtern. Zur Marienverehrung von Heynlin, Brant und Wimpfeling siehe auch M. v. SURY - v. ROTEN, Die Marienverehrung am Oberrhein zur Zeit des Basler Konzils, in: ZSKG 48 (1954) S. 177.

² MC II 18, fol. 121v–122r. Übersetzt bei ST. BEISSEL, Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland während der zweiten Hälfte des Mittelalters (54. Ergänzungsheft zu den «Stimmen aus Maria Laach»), Freiburg i. Br. 1892, S. 112 f.

³ Siehe Anhang I, Nr. 276–289.

⁴ Siehe Anhang I, Nr. 278 und 279.

⁵ Surgant zitiert das kanonische Recht (Anhang I, Nr. 280) und Ps 150, 1: «Laudate dominum in sanctis eius» (Vulgata!). Nach dem Urtext ist hier aber nicht die Heiligenverehrung gemeint, sondern: «Lobet Gott in seinem Heiligtum».

⁶ Siehe Anhang I, Nr. 282 und 283.

⁷ Es wird das Beispiel Josefs zitiert, der dem verstorbenen Vater Jakob feierlich die Ehre erwies (vgl. Gen 50, 1–13); ähnlich führten die Israeliten die Gebeine Josefs durch die Wüste aus Ägypten mit sich (vgl. Gen 50, 25 und Jos 24, 32). Auch Stephanus wurde mit großem Wehklagen verehrt (vgl. Apg 8, 2). Der heilige

quien viele Wunder wirkt. 3. Sie sind Organe und Werkzeuge der Tugenden gewesen durch den Hl. Geist. 4. Die Leiber der Heiligen waren auf Erden ein Tempel der heiligen Dreifaltigkeit, gemäß Jo 14, 23: «Wenn jemand mich liebt, wird er mein Wort halten, und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen». 5. Die Reliquien gehörten unseren Freunden und Weggenossen, die uns vorangingen. 6. Weil die Heiligen beim höchsten König unsere Fürsprecher und Mittler sind. So heißt es in der Hl. Schrift: «Ein kluger Diener hat des Königs Gunst» (Spr 14, 35). 7. Weil die Reliquien Gottes Macht verkünden in den Wundern, die bisweilen durch sie offenbar werden bei Totenerweckungen, Krankenheilungen, Äußerungen der Andacht usw. 8. Sie vermehren den Glauben an die künftige Auferstehung. 9. Weil die Seele, welche jetzt die Anschauung Gottes genießt, mit den Reliquien verbunden war und einst wieder mit ihnen verbunden werden wird.

Auch die Heiligen- und Reliquienverehrung zeigt also, wie sehr Christus aus dem Blickfeld entschwunden ist. Wegen den Verdiensten der Heiligen, nicht jenen von Christus, bittet man Gott um Hilfe oder Verzeihung.

5. Anleitung für die Pfarrvisitation

Die kanonische Visitation war im Spätmittelalter die wichtigste Form der kirchlichen Aufsicht über die Seelsorge und das Kirchengut¹. Gerson hatte darüber einen eigenen Traktat geschrieben mit dem Titel: *De visitatione praelatorum vel de cura curatorum*².

Auch Surgant behandelt im Schlußkapitel des MC die Visitation³. Einleitend erinnert er an die durch das kanonische Recht festgesetzte

Libertinus hat mit dem Stiefel («caligula») des heiligen Honoratus einen Knaben vom Tode erweckt; vgl. GREGOR DER GROSSE, Dialoge I, c. 2 (PL 77, S. 160).

¹ H. JEDIN, Einführung in: E. W. ZEEDEN und HG. MOLITOR, Hrsg., Die Visitation im Dienst der kirchlichen Reform (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 25/26), Münster 1967, S. 5. Vgl. zur kanonischen Visitation im Mittelalter: L. PFLEGER, Die elsässische Pfarrei (Forschungen zur Kirchengeschichte des Elsaß 3), Straßburg 1936, S. 453–481; H. FLATTEN, Send: LThK² IX, 658–661 (Lit.); H. HACK, Visitation: LThK² X, 813 f. (Lit.).

² J. GERSON, Opera Omnia, Paris 1606, Bd. 2, S. 634–642; auch J. D. MANSI, Bd. 26, S. 1069–1078. Vgl. zu diesem Traktat, den Gerson am 30. April 1408 der Synode von Reims vorlegte, P. GLORIEUX, Jean Gerson, Oeuvres complètes, Paris 1960, Bd. 1, S. 122 f.

³ MC II 20, fol. 124v–127v.

Pflicht des Bischofs, wenigstens einmal im Jahr seine Diözese zu visitieren. Ist er durch Krankheit oder sonst einen triftigen Grund verhindert, so soll er durch andere die Visitation vornehmen lassen. Erscheint eine jährliche Visitation nicht nötig, so kann sie alle drei Jahre erfolgen¹. An manchen Orten, sagt Surgant, würden die Archidiakone in jedem Schaltjahr visitieren. Darauf teilt er mit, daß in der Diözese Basel gewisse Kirchenrektoren mit Wissen des Bischofs jährlich zu visitieren pflegen, da nach Gerson die Visitation zum Amt des Pfarrers gehöre². Daher will auch er eine Anleitung dazu geben für den Fall, daß sie einmal eine Visitation durchzuführen hätten.

Surgant schließt sich dabei eng an das oben genannte Werk Gersons an und gibt zuerst Anweisungen zur Vorbereitung der Visitation³. Die Visitatoren müssen vorher dem Klerus und dem Volk den Termin der Visitation ansagen. Bedarf jemand des Rates oder der Hilfe in einer Gewissenssache, sei es für eine Umänderung von Gelübden, in Reservatfällen oder sonst einer Angelegenheit, so halte er sich an diesem Tag bereit und komme mit Vertrauen. Ferner ist allen Pfarrangehörigen für diesen Tag jede Arbeit zu untersagen, damit sie in der Kirche erscheinen können. Der Visitator hält nach Möglichkeit selbst eine kurze Ermahnung an den Klerus und die in der Kirche versammelten Gläubigen und macht alle auf den Eid aufmerksam, wahrheitsgetreu zu antworten⁴. Dann erfolgte zunächst die Befragung der Geistlichkeit und anschließend die der Laien. Jeden Schuldigen hatte der Visitator aufzuschreiben.

Die vorstehende Beschreibung könnte den Anschein erwecken, als ob die Geistlichen gleichzeitig in der Kirche vor dem versammelten Volk auf die für sie zum Teil peinlichen Fragen hätten antworten müssen. Das ist jedoch wenig wahrscheinlich, da etwa seit dem Jahre 900 die Geistlichen nicht mehr vor dem Sendgericht gerügt wurden⁵. Da es sich

¹ Siehe die Belege aus dem Kirchenrecht im Anhang I, Nr. 328–330.

² Siehe Anhang I, Nr. 331.

³ Siehe dazu und zum Folgenden die Quellen im Anhang I, Nr. 332–334. – Auch der von Kardinal Nikolaus von Kues erlassenen Visitationsordnung für das Bistum Brixen war Gersons Traktat als Vorlage zu Grunde gelegen; siehe dazu H. HÜRTEN, Cusanus-Texte V. Brixener Dokumente, Erste Sammlung: Akten zur Reform des Bistums Brixen (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Jg. 1960, 2. Abhandlung), Heidelberg 1960, S. 23–32 (Text), S. 51–57 (Erläuterungen).

⁴ Zum Visitationseid vgl. J. SIEGWART, Die Chorherren- und Chorfrauengemeinschaften in der deutschsprachigen Schweiz vom 6. Jh. bis 1160 (Studia Friburgensia NF 30), Freiburg/Schweiz 1962, S. 203 f.

⁵ H. FLATTEN, Send: LThK² IX, 659.

um etwas Selbstverständliches handelte, wird Surgant die Tatsache der Trennung des Verhöres des Klerus von dem der Laien nicht besonders betont haben ¹.

Die zwei Fragenkataloge, die Surgant überliefert, erinnern an die Sendgerichte der karolingischen Zeit. Das bekannteste Frageschema ist in den *Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis* des Abtes Regino von Prüm enthalten, die ungefähr im Jahre 906 entstanden ². Surgant hat 35 *articuli contra clerum et procuratores ecclesiarum* und 41 für die *visitatio plebis* zusammengestellt. Er ist dabei stark von Gerson abhängig, von dem er ungefähr zwei Drittel der Fragen an den Klerus und ein Drittel der Fragen an das Volk zum Teil wörtlich übernimmt ³.

Bei den Fragen an den Klerus und die Kirchenpfleger liegt, neben der Erforschung des Kirchenvermögens, dem Zustand der kirchlichen Geräte und Paramente und dem Lebenswandel der Geistlichen, der Schwerpunkt vor allem auf der Amtsführung, der Seelsorge und der Sakramentspendung des Pfarrers. Manche Fragen verraten, wie gering die Ansprüche waren, die an die Bildung des Klerus damals gestellt wurden, etwa wenn gefragt wird, ob er die Sakramente kenne und wisse, wie sie zu spenden seien ⁴; bei Unwissenheit muß ihn der Visitor belehren.

¹ Vgl. dazu L. PFLEGER, S. 461 f. – Auf die getrennte Befragung des Klerus und der Laien deutet hin, daß es bei der Angabe der Reihenfolge der Befragung bei den Fragen für das Volk heißt: *publice legat*, während es bei den Fragen an den Klerus nur *legat* heißt; MC II 20, fol. 125r. Ferner wird das Frageschema für die Laien mit den Worten eingeleitet: «Istis premissis ac per visitatorem debite expeditis procedat ad visitationem plebis, articulos subscriptos coram populo legat», MC II 20, fol. 126r. Auch die Wiederholung gewisser Fragen beim Verhör des Volkes spricht für getrennte Befragung.

² Siehe dazu W. HELLINGER, Die Pfarrvisitation nach Regino von Prüm, Der Rechtsgehalt des I. Buches seiner «*Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis*», in: Ztschr. der Savignystiftung f. Rechtsgesch. 79, Kan. Abt. 48 (1962) 1–116; 80, Kan. Abt. 49 (1963) 76–137.

³ Siehe Anhang I, Nr. 335–353. L. PFLEGER, S. 462–466 bringt Surgants Fragen in deutscher Übersetzung. Dabei hat er bei den Fragen an das Volk Surgants 2. («Item an aliquis per integrum annum non fuerit confessus») und 13. Frage («Item an ibi sint aliqui publici deflores et oppressores virginum») ausgelassen. Seine 34. und 35. Frage gehören zusammen.

⁴ Diese Frage läßt Surgant sogar zweimal stellen. – Selbst die Konsekrationsworte konnten manche Priester damals nicht richtig aussprechen; vgl. die Visitation des Kanonikus Joh. Vogt 1480 in der Diözese Eichstätt, zit. bei J. B. GÖTZ, Die religiöse Bewegung in der Oberpfalz von 1520–1560 (Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes X 1/2), Freiburg i. Br. 1914, S. 6 mit Anm. 2. Vgl. auch H. B. MEYER, Luther, S. 234 f.; O. VASELLA, Reform und Reformation in der Schweiz (Kathol. Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung 16), Münster i. Westf. 1958, S. 39 ff.

Manche Fragen bleiben in Äußerlichkeiten stecken, geben aber dennoch teilweise Aufschluß über damalige Zustände: Z. B. ob er ohne Altarbeleuchtung zelebriere; wie er sich verhalte, wenn etwas in den Kelch fällt oder vom hl. Blut verschüttet wird, oder wenn sich herausstellt, daß kein Wein im Kelch ist, oder wenn in der Pyxis, in der die Hostie aufbewahrt wird, sich Würmer befinden¹; ferner ob der Friedhof gut verschlossen sei, damit kein Vieh eindringen kann, ob die Kirche oder der Friedhof durch ungerechtes Blutvergießen oder Beischlaf («manifesto concubitu») profaniert wurden und durch wen? Auch Mißbräuche kommen zur Sprache, so etwa wenn gefragt wird, ob er dem Volk vor der Konsekration die Hostie zeige.

Die Fragen an die Laien, die zum Teil inhaltlich mit jenen an den Klerus übereinstimmen, betreffen vor allem die Erforschung von Sünden, Verbrechen, Ehehindernissen, Reservatfällen, Exkommunikationen, ferner die Hinterziehung von Zehnten und Kirchenzinsen. Sie beschäftigen sich aber auch mit der Seelsorge, z. B. ob gepredigt wird, ob die Eheschließungen nach dreimaliger Proklamation in der Pfarrkirche stattfinden, ob die Sonn- und Feiertage gehalten werden, ob es jemand gibt, der während eines ganzen Jahres nicht gebeichtet oder kommuniziert hat. Eine Frage sucht zu erkunden, ob es in der Pfarrei Leute gibt, die das Glaubensbekenntnis nicht kannten, am katholischen Glauben zweifelten oder gar öffentlich dagegen redeten. Ferner wird in einem Artikel nach Zauberei und Aberglauben gefragt, und in einem andern, ob Juden in der Pfarrei seien und auf welche Weise sie die Christen verführen; sie müssen Erkennungszeichen tragen; wollen sie konvertieren, so sind sie nicht aller Güter zu berauben². Der Visitator hat sich auch zu er-

¹ Die Frage nach den Würmern in der Pyxis geht auf Gerson zurück (siehe Anhang I, Nr. 338) und wurde auch in der Brixener Visitationsordnung übernommen; H. HÜRTE, S. 27, Nr. 37. – Siehe dazu auch J. B. GÖRTZ, S. 4 f. mit Anm. 5.

² MC II 20, fol. 127r: «Item si sint alicubi Iudei, videatur quomodo seducant Christianos; ne signis careant discretivis, et si velint converti non omnino spolientur suis rebus». Diese Frage geht auf Gerson zurück (siehe Anhang I, Nr. 353) und wurde auch in der Brixener Visitationsordnung übernommen; H. HÜRTE, S. 31, Nr. 91. Schon das 4. Laterankonzil (1215) hatte verfügt, daß die Juden durch ihre Kleidung öffentlich sich von den anderen Leuten unterscheiden sollen; vgl. E. ISELOH, Die Juden in der Christenheit des Mittelalters, in: Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. v. H. Jedin, Freiburg i. Br. 1965 ff., Bd. III/2, S. 722. Zur Vermögenswegnahme, wenn ein Jude sich bekehrte, vgl. E. ISELOH, ibidem S. 728; ferner P. BROWE, Die Judenmission im Mittelalter und die Päpste (Miscellanea Historiae Pontificiae, edita a Facultate Historiae Ecclesiasticae in Pontificia Universitate Gregoriana; vol. VI n. 8), Rom 1942, vgl. v. a. S. 178–197; siehe auch X, V 6,

kundigen, ob es Pfarreiangehörige gibt, die sich unehrerbietig verhalten bei Kindtaufen, Hochzeiten oder beim Empfang anderer Sakramente ¹. Bemerkenswert ist schließlich ein Artikel, in dem vom Visitator verlangt wird, er solle kurze Traktate in der Volkssprache über die Gewissensforschung, über Reservatfälle mit einem Auszug aus den Synodalstatuten, über die Gebote Gottes und Ähnliches mitbringen ².

Die abschließende *declaratio predictorum* ist mit Ausnahme eines Zitates aus den Dekretalen Gregors IX. ausschließlich aus der bereits genannten Schrift Gersons über die Visitation und seinem *Sermo de officio pastoris*, den er 1408 auf der Synode in Reims gehalten hatte, zusammengestellt, ohne daß Surgant aber Gerson als Quelle nennt ³. Mit Gerson betont Surgant, daß es für die Reform der Sitten und die Besserung der Untergebenen am heilsamsten sei, wenn der Hirte selbst oder durch einen gelehrten Vertreter gemäß den kanonischen Vorschriften sorgfältig und häufig seine Herde visitiere; darin liege der Angelpunkt der ganzen kirchlichen Reform («cardo totius reformationis ecclesiasticae»). Dabei habe der Hirte klug vorzugehen; er suche nicht seinen, sondern den Nutzen Christi, denn für die Kirche ist nichts schlimmer, als die Nachlässigkeit der Priester, die unter Verachtung der kirchlichen Gesetze es versäumen, zur Besserung der kirchlichen Sitten eine Synode zu veranstalten.

Dieses Kapitel zur Anleitung von Pfarrvisitationen ist ein weiterer Beweis für Surgants Bestrebungen, die Pfarrseelsorge zu erneuern und dafür praktische Hilfsmittel bereitzustellen. Ob er selbst nach diesem Schema Visitationen durchführte, verrät er nicht, auch nicht, ob nach diesem Schema in seiner Pfarrei Visitationen durchgeführt worden sind.

(Anhang folgt)

c. 5 (FRIEDBERG II, S. 773). – Die Frage nach den Hexen fehlte bei Gerson noch. Vgl. zum Hexenglauben in der damaligen Diözese Konstanz: H. TÜCHLE, Kirchengeschichte Schwabens, Stuttgart 1954, Bd. 2, S. 305 ff.

¹ Auch Gerson stellte diese Frage; siehe Anhang I, Nr. 349.

² Auch dieser Punkt geht auf Gerson zurück; siehe Anhang I, Nr. 353.

³ Siehe Anhang I, Nr. 354–357.