

Pfarrlicher Gottesdienst vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit

Eine Problemskizze aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive

VON ANDREAS ODENTHAL

I. EINLEITUNG: ZU METHODIK, FRAGESTELLUNG UND STAND DER FORSCHUNG

Die liturgiewissenschaftliche Forschung untersucht seit Jahrzehnten verstärkt die so genannten *Libri Ordinarii*, eine sich seit dem Hohen Mittelalter mehr und mehr entwickelnde Gattung liturgischer Quellen, von denen inzwischen etliche ediert worden sind¹⁾.

1) Vgl. hierzu die Liste bisher publizierter Ordinarien bei Anton HÄNGGI, *Der Rheinauer Liber Ordinarius* (Spicilegium Friburgense 1), Freiburg i. Üe. 1957, S. XXIV–XXXVI; dazu Ergänzungen bei Adalbert KURZEJA, *Der älteste Liber Ordinarius der Trierer Domkirche*. London, Brit. Mus., Harley 2958, Anfang 14. Jh. Ein Beitrag zur Liturgiegeschichte der deutschen Ortskirchen (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 52), Münster 1970, S. 5, Anm. 16. Seither veröffentlichte Libri Ordinarii sind verzeichnet bei Klaus GAMBER, *Codices Liturgici Latini Antiquiores/Supplementum* (Spicilegii Friburgensis Subsidia 1A), Freiburg i. Üe. 1988, S. 147. Eine Übersicht auch bei Aimé-Georges MARTIMORT, *Les »Ordines«, les Ordinaires et les Cérémoniaux* (Typologie des Sources du moyen âge occidental 56), Turnhout 1991, S. 54–61. Ergänzungen bei Ferdinando DELL’ORO, *Recenti edizioni critiche di fonti liturgiche*, in: *Liturgia delle ore. Tempo e rito. Atti della XXII Settimana di Studio dell’Associazione Professori di Liturgia Susa (TO), 29 agosto – 3 settembre 1993* (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, Subsidia 75 = Collana Studi di Liturgia, N.S. 27), Roma 1994, S. 197–303, hier 258–264, und in der Rezension von Martin KLÖCKENER, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 42 (2000), S. 116–118. Vgl. auch die Angaben bei Franz KOHLSCHHEIN, *Der mittelalterliche Liber Ordinarius in seiner Bedeutung für Liturgie und Kirchenbau*, in: *Heiliger Raum. Architektur, Kunst und Liturgie in mittelalterlichen Kathedralen und Stiftskirchen*, hg. von Franz KOHLSCHHEIN/Peter WÜNSCHE (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 82), Münster 1998, S. 1–24, hier 7–10 (im gleichen Band auch ein Verzeichnis von Ordinarien, S. X–XIII). Zur theologischen Bedeutung der Ordinarius-Forschung vgl. Jürgen BÄRSCH, *Die Feier des Osterfestkreises im Stift Essen nach dem Zeugnis des Liber Ordinarius (zweite Hälfte 14. Jahrhundert)*. Ein Beitrag zur Liturgiegeschichte der deutschen Ortskirchen (Quellen und Studien 6), Münster 1997, S. 1–3. An kleineren neueren Publikationen zu Ordinarien vgl. etwa Kees VELLEKOOP, *Wendezeit im Kirchenjahr: das Fest Mariä Lichtmeß. Die Feier in der Stadt Utrecht (14.–16. Jahrhundert)*, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 20 (2001), S. 107–119; Jean-Loup LEMAITRE, *Les ordinaires, une source à redécouvrir?*, in: *Revue de l’histoire de l’église de France* 89 (2003), S. 121–131. Vgl. insgesamt den erhellenden Überblick bei Jürgen BÄRSCH, *Liber Ordini-*

Sie sind deshalb von großer Bedeutung, weil sie als »Regiebücher«²⁾ des Gottesdienstes eines Dom- oder Stiftskonventes dienten. In dieser Funktion nennen sie nicht nur den zu sprechenden oder zu singenden liturgischen Text, meist durch die Angabe des Textinitiums. Sie ermöglichen vielmehr auch den Blick auf das Gesamtgefüge von gebetetem Text und dem das Gebet inszenierenden Ritual. Gerade ein solchermaßen ermöglichter Fokus der »rituellen Szene« lässt es zu, dass eine sich dieser Untersuchungen verpflichtete liturgiegeschichtliche Forschung in die multidisziplinär arbeitende Gruppe der *ritual studies* eingeordnet werden kann³⁾. Hier ist ein Knotenpunkt interdisziplinärer Forschungsarbeit: Nicht nur die Musikwissenschaft, die Kunst- und Baugeschichte, auch die Profangeschichte, die Mediävistik, vermag mittels dieser Quellengattung einen Einblick in konkretes gelebtes liturgisches Alltags- und Festtagsgeschehen zu erhalten⁴⁾. Zugleich wird ein »Paradigmenwechsel« innerhalb der Liturgiewissenschaft deutlich: Es geht nicht mehr *nur* um die »klassischen« liturgischen Quellen vor dem Jahre 1000, die bei den Sakramentarstudien⁵⁾, der Erforschung der *Ordines Romani*⁶⁾ oder des *Pontificale Romano-Germanicum* (PRG)⁷⁾ Thema waren, sondern um die »Performance« liturgischen Handelns als Realisierung und Ritualisierung des Heilshandelns Gottes⁸⁾. Der

narius – Zur Bedeutung eines liturgischen Buchtyps für die Erforschung des Mittelalters, in: *Archa Verbi* 2 (2005), S. 9–58, mit einer die Angaben bei Martimort weiterführenden Liste, S. 37–40. Vgl. auch die in den folgenden Anmerkungen gemachten Angaben. – Das Manuskript dieses Beitrags wurde im Jahre 2010 abgeschlossen.

2) So die immer noch gültige Definition bei Balthasar FISCHER, Die jährliche Schiffsprozession des mittelalterlichen Trierer Dom- und Stiftsklerus auf der Obermosel, in: *Trierisches Jahrbuch* 1954, S. 6–12, hier 6.

3) Vgl. dazu Louis VAN TONGEREN, Eine gemeinsame Zielrichtung: Die *ritual studies* und die Entwicklungen in der Liturgiegeschichtsforschung, in: *Die modernen Ritual Studies als Herausforderung für die Liturgiewissenschaft. Modern Ritual Studies as a Challenge for Liturgical Studies*, hg. von Benedikt KRANEMANN/Paul POST (*Liturgia Condenda* 20), Leuven 2009, S. 111–132.

4) Vgl. hierzu Jürgen BÄRSCH, Warum die mittelalterliche Liturgie erforschen? Anmerkungen zu einer fruchtbaren Zusammenarbeit zwischen Liturgiewissenschaft und theologischer Mediävistik, in: *Archa Verbi. Subsidia* 1 (2007), S. 297–436; auch Arnold ANGENENDT, Mediävistik und Liturgie, in: *Liturgie im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze zum 70. Geburtstag*, hg. von Thomas FLAMMER/Daniel MEYER (*Ästhetik – Theologie – Liturgik* 35), Münster ²2005, S. 397–417; Hanns Peter NEUHEUSER, Der Beitrag der Liturgiewissenschaft zur Mediävistik, in: *Ecclesia orans* 22 (2005), S. 209–234, 265–293.

5) Vgl. hier etwa Martin KLÖCKENER, Sakramentarstudien zwischen Fortschritt und Sackgasse. Entschlüsselung und Würdigung des zusammenfassenden Werkes von Antoine Chavasse über die Gelasiana des 8. Jahrhunderts, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 32 (1990), S. 207–230.

6) Vgl. Michel ANDRIEU, *Les Ordines Romani du haut moyen âge 1–5 (Spicilegium sacrum Lovaniense* 11, 23, 24, 28, 29), Louvain 1961–1985 (z. T. Réimpression anastatique).

7) Vgl. Cyrille VOGEL, Reinhard ELZE, *Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle 1–3 (Studi e testi/Biblioteca Apostolica Vaticana* 226, 227, 269), Città del Vaticano 1963–1972.

8) Sakramententheologisch ist dies äußerst luzide bedacht bei Edward SCHILLEBEECKX, Hin zu einer Wiederentdeckung der christlichen Sakramente. Ritualisierung religiöser Momente im alltäglichen Leben, in: *Interdisziplinäre Ethik. Grundlagen, Methoden, Bereiche. Festgabe für Dietmar Mieth zum*

Abschied von einer »Verfallshypothese«, die etwa mit dem Jahre 1000 oder dem Ende der romanischen Epoche eine Zäsur sah, die die »romanische Ordnung« von »gotischer Auflösung« trennte, öffnet den Blick neu für den Reichtum hoch- wie spätmittelalterlicher liturgischer Traditionen⁹⁾. Ein weiterer Perspektivenwechsel kommt hinzu: Es geht um *erlebte Liturgie*, die nicht mehr *nur* mittels der offiziell (etwa kirchenamtlich) normierten liturgischen Bücher zu rekonstruieren ist, sondern auch der Ergänzung durch eine wie immer auch zu rekonstruierende subjektive Perspektive bedarf¹⁰⁾. Es ist der »wissenschaftlich erweiterte historische Erfahrungsbegriff«, der auch die Innenseite der Christentumsgeschichte zu beleuchten vermag¹¹⁾. Damit ist ein großes, noch weitgehend ausstehendes Forschungsprogramm benannt. Die *Libri Ordinarii* bieten in diesem Kontext durch ihre Konkretion des Alltags und Festtages ein Bindeglied zwischen den offiziell zu verwendenden liturgischen Büchern und deren tatsächlicher Nutzung. Sie müssen indes durch weitere Ego-Quellen ergänzt werden, wenn es um ein Verstehen auch der benannten Innenseite religiöser Erfahrung geht¹²⁾.

sechzigsten Geburtstag, hg. von Adrian HOLDEREGGER/Jean-Pierre WILS (Studien zur theologischen Ethik 89), Freiburg i. Üe. 2001, S. 309–339.

9) Vgl. zur »Verfallshypothese« etwa Arnold ANGENENDT, *Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung?* (Quaestiones disputatae 189), Freiburg i. Br. 2001, S. 54–70; S. 64–65 auch eine Auseinandersetzung etwa mit dem Ansatz von Anton L. Mayer und seinem Vorwurf des Subjektivismus für das Spätmittelalter. Vgl. etwa Anton L. MAYER, *Die Liturgie und der Geist der Gotik*, in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 6 (1926), 68–97; DERS., *Liturgie im Spätmittelalter*, in: *Liturgisches Jahrbuch* 50 (2000), S. 54–63. Es mag bezeichnend sein, dass die im Folgenden zur Sprache kommenden Aufzeichnungen zur Liturgie der Pfarrkirchen bislang kaum das Interesse der Liturgiewissenschaft hervorriefen, obgleich sie als eine Sonderform der *Libri Ordinarii* angesehen werden können.

10) Vgl. hier Friedrich LURZ, *Erlebte Liturgie. Autobiografische Schriften als liturgiewissenschaftliche Quellen.* (Ästhetik – Theologie – Liturgik 28), Münster 2003; DERS., *Liturgie verstehen – Liturgie leben. Hinweise aufgrund historischer Autobiografieforschung*, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 50 (2008), S. 231–250; DERS., *Autobiografische Schriften als ein Schlüssel zur gottesdienstlichen Wirklichkeit*, in: *Der »wirkliche« Gottesdienst. Historische Annäherungen*, hg. von Irene MILDENBERGER/Wolfgang RATZMANN (Beiträge zur Liturgie und Spiritualität 22), Leipzig 2009, S. 21–41.

11) Vgl. hierzu Andreas HOLZEM, *Religiöse Erfahrung auf dem Dorf. Der soziale Rahmen religiösen Erlebens im Münsterland der Frühneuzeit*, in: *Ländliche Frömmigkeit. Konfessionskulturen und Lebenswelten 1500–1850*, hg. von Norbert HAAG/Sabine HOLTZ/Wolfgang ZIMMERMANN, Stuttgart 2002, S. 181–205, hier 183–186. Holzem greift hier die Spur auf von Reinhart KOSELLECK, *Erfahrungswandel und Methodenwechsel. Eine historisch-anthropologische Skizze*, in: *Historische Methode*, hg. von Christian MEIER/Jörn RÜSEN (Theorie der Geschichte 5), München 1988, S. 13–61. Vgl. ebenso Andreas HOLZEM, *Bedingungen und Formen religiöser Erfahrung im Katholizismus zwischen Konfessionalisierung und Aufklärung*, in: »Erfahrung« als Kategorie der Frühneuzeitgeschichte, hg. von Paul MÜNCH (Historische Zeitschrift Beiheft 31), München 2001, S. 317–332, hier 321: »Die Innenseite der Christentumsgeschichte, die Sicht auf das subjektive Erleben unmittelbaren Gottesbezuges ist durch die Quellen für die allermeisten Kirchenchristen verstellt«.

12) Zu den Ego-Quellen vgl. Winfried SCHULZE (Hg.), *Ego-Dokumente. Annäherungen an den Menschen in der Geschichte*, Berlin 1996; Rudolf DEKKER (Hg.), *Egodocuments and History. Autobiogra-*

Im Hinblick auf das hier zu untersuchende Thema pfarrlicher Liturgie gibt es nun eine Schwierigkeit. Denn vornehmlich entstehen die *Libri Ordinarii* an Orten ausgefeilter, reicher Liturgie, für die eine Trägergruppe an professionellen Liturgen sowie das zur Verschriftlichung gottesdienstlicher Traditionen nötige Fachpersonal zur Verfügung steht. Das sind in der Regel die großen Dom- und Stiftskirchen¹³. Eine eigene Gattung bilden die Klosterkirchen aus mit ihren *Consuetudines*¹⁴. Schwieriger wird die Quellenlage in der großen Forschungslandschaft zur Pfarrei im Mittelalter¹⁵. Nur wenige liturgiewissenschaftliche Arbeiten haben sich diesem Thema gewidmet¹⁶. Denn regelrecht liturgische Aufzeichnungen zum gottesdienstlichen Leben der Pfarreien sind meist erst seit dem späten Mittelalter üblich, betreffen aber neben städtischen (Groß-)Pfarreien

phical Writing in its Social Context since the Middle Ages (Publicaties van de Faculteit der Historische en Kunstwetenschappen Maatschappijgeschiedenis 38), Hilversum 2002. Bei den folgenden Überlegungen soll in diesem Sinne mittels gelegentlicher Rekurse auf Tagebuchnotizen des Kölner Ratsherrn Hermann von Weinsberg (1518–1597) die Erlebnisseite der Liturgie illustriert werden. Eine fundierte liturgiewissenschaftliche Auswertung der autobiographischen Schrift Weinsbergs findet sich bei LURZ, *Erlebte Liturgie* (wie Anm. 10), S. 40–160.

13) Neben den in den folgenden Anmerkungen genannten Arbeiten zur Stiftsliturgie sei auf das Tübinger Stiftskirchenprojekt verwiesen. Vgl. dazu zuletzt Sönke LORENZ/Peter KURMANN/Oliver AUGE (Hg.), *Funktion und Form. Die mittelalterliche Stiftskirche im Spannungsfeld von Kunstgeschichte, Landeskunde und Archäologie*. 2. Wissenschaftliche Fachtagung zum Stiftskirchenprojekt des Instituts für Geschichtliche Landeskunde und Historische Hilfswissenschaften der Universität Tübingen (16.–18. März 2001, Weingarten) (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde 59), Ostfildern 2007.

14) Für die benediktinischen Klostergemeinschaften sei verwiesen auf die Reihe: *Corpus Consuetudinum Monasticarum, cura Pontificii Athenaei Sancti Anselmi de Urbe (praesidiisque Instituti Herwegianiani) editum. Publici Iuris fecit Kassius HALLINGER OSB et (ab XIII) Pius ENGELBERT OSB*, vol. 1–14, Siegburg 1969–1999; für die Zisterzienser vgl. *Ecclesiastica Officia. Gebräuchebuch der Zisterzienser aus dem 12. Jahrhundert*. Lateinischer Text nach den Handschriften Dijon 114, Trient 1711, Ljubljana 31, Paris 4346 und Wolfenbüttel Codex Guelferbytanus 1068. Deutsche Übersetzung, liturgischer Anhang, Fußnoten und Index nach der lateinisch-französischen Ausgabe von Danièle CHOISSELET (La Coudre) und Placide VERNET (Cîteaux) übersetzt, bearbeitet und hg. von Hermann M. HERZOG/Johannes MÜLLER (Quellen und Studien zur Zisterzienserliteratur 7), Langwaden 2003.

15) Vgl. grundlegend Enno BÜNZ, *Die mittelalterliche Pfarrei in Deutschland*. Neue Forschungstendenzen und -ergebnisse, in: *Pfarreien im Mittelalter. Deutschland, Polen, Tschechien und Ungarn im Vergleich*, hg. von Nathalie KRUPPA, Göttingen 2008, S. 27–66; Sönke LORENZ, *Zur Genese kirchlich bestimmter Strukturen und geistlicher Kräftezentren am Oberrhein im Mittelalter*, in: *Historische Landschaft – Kunstlandschaft? Der Oberrhein im späten Mittelalter*, hg. von Peter KURMANN/Thomas ZOTZ (Vorträge und Forschungen 68), Ostfildern 2008, S. 113–248, resümiert (S. 116), es werde wohl noch geraume Zeit dauern, »bis die Grundlage für eine Geschichte der die tägliche Seelsorge tragenden Kirchen am Oberrhein geschaffen ist«.

16) Als exemplarische Gesamtuntersuchung sei hier – neben den einzelnen in den folgenden Anmerkungen genannten Beiträgen – verwiesen auf Karl SCHLEMMER, *Gottesdienst und Frömmigkeit in der Reichsstadt Nürnberg am Vorabend der Reformation* (Forschungen zur fränkischen Kirchen- und Theologiegeschichte 6), Würzburg 1980.

interessanterweise auch Landpfarreien¹⁷⁾. Es entstehen hier als eine eigene Quellengattung die sogenannten Pfarr- oder Gotteshausbücher, die durchaus als eine Sonderform und Weiterentwicklung der Libri Ordinarii hin auf pfarrliche Gegebenheiten angesehen werden können¹⁸⁾. Sie stehen in großer Nähe zu anderen Quellengattungen wie Memorien- oder Messnerbüchern, die Einblicke in konkretes liturgisches Leben gewähren¹⁹⁾. In diesen Kontext gehören dann auch Dokumente wie Visitationsprotokolle, die auf ih-

17) Vgl. zu den Libri Ordinarii pfarrlichen Gottesdienstes neben den in den folgenden Anmerkungen genannten Beispielen Paul TRIO, *De Ordonnance van Sinte Nicklaeuskerke binnen der stede van Dixmude. The Ordinal of the Church of Saint Nicolas in the Town of Dixmude. Collective and Individual Memory in a Small-Town Parish Church in Flanders during the Late Middle Ages*, in: Akten des Kongresses zur Ordinarien-Forschung, noch nicht veröffentlicht. Eine genaue Abgrenzung zwischen »Pfarrbüchern« und »Libri Ordinarii« scheint beim derzeitigen Forschungsstand weder sinnvoll noch möglich.

18) Vgl. Franz MACHILEK, *Fränkische »Gotteshausbücher« des 15. und 16. Jahrhunderts*, in: Forschungen zur bayerischen und fränkischen Geschichte. Peter Herde zum 65. Geburtstag von Freunden, Schülern und Kollegen dargebracht, hg. von Karl BORCHARDT/Enno BÜNZ (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg 52), Würzburg 1998, S. 249–255. Vgl. neben den im Folgenden genannten Editionen von Pfarrbüchern zur Sache Enno BÜNZ, »Die Kirche im Dorf lassen ...«. Formen der Kommunikation im spätmittelalterlichen Niederkirchenwesen, in: Kommunikation in der ländlichen Gesellschaft vom Mittelalter bis zur Moderne, hg. von Werner RÖSENER (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 156), Göttingen 2000, S. 77–167, hier 140f. An älterer Forschung sei erwähnt Karl SCHORNBAUM/Wilhelm KRAFT, Pappenheim am Ausgang des Mittelalters in kirchlicher Hinsicht auf Grund des Pfarrbuches des Pfarrers Stefan Aigner, in: Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 7 (1932), S. 129–160; zu diesem Pfarrbuch vgl. auch J(ohann) B. GÖTZ, Die kirchliche Festfeier in der Eichstätter Diözese am Ausgang des Mittelalters. Nach dem Pappenheimer Pfarrbuch des Jahres 1511, in: Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 9 (1934), S. 129–149, 193–236; Karl MÜLLER, Die Eßlinger Pfarrkirche im Mittelalter. Beitrag zur Geschichte der Organisation von Pfarrkirchen, in: Württembergische Vierteljahrshefte für Landesgeschichte NF 16 (1907), S. 237–326.

19) Als ein Beispiel für die Memorienbücher diene Sabine GRAF, *Memoria in der Stadtpfarrei des Spätmittelalters. Ein Memorienkalender aus der Kirche St. Jakob in Goslar*, in: Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte 95 (1997), S. 79–153; ferner, anhand eines Exemplars aus Ratingen, Michael BUHLMANN, *Quellen zur mittelalterlichen Geschichte Ratingens und seiner Stadteile XXII*, in: Die Quecke 78 (2008), S. 45–55; als Beispiel einer Küster- oder Organistenordnung vgl. Georg HABENICHT, *Gottesdienstliches Leben in Windsheim vor der Reformation. Die Windsheimer Kirchner- und Organistenordnung*, in: Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 70 (2001), S. 1–27 (mit weiterer Literatur); Albert GÜMBEL, *Das Mesnerpflichtbuch von St. Lorenz in Nürnberg vom Jahre 1493* (Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns 8), München 1928; DERS., *Das Mesnerpflichtbuch von St. Sebald in Nürnberg vom Jahre 1482* (Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns 11), München 1929; Karl FRÖHLICH, *Eine vorreformatorische Gotteshaus- und Kirchenpflegerordnung (Für die Marktkirche in Goslar v. J. 1472)*, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 40 (NF 3) (1922), S. 142–148; Otto MEYER, *Uraha sacra. Vom Geist der Frömmigkeit im spätmittelalterlichen Herzogenaurach*, in: DERS., *Varia Franconiae Historica. Aufsätze – Studien – Vorträge zur Geschichte Frankens 2*, hg. von Dieter WEBER/Gerd ZIMMERMANN (Mainfränkische Studien 24/2), Würzburg 1981, S. 532–558 (zu einem Pfarrbuch des 16. Jahrhunderts). Siehe auch den Beitrag von Franz Fuchs im vorliegenden Band.

ren Aussagewert über tatsächliche gottesdienstliche Praxis befragt werden können²⁰). Bislang sind etliche der Pfarrbücher oder vergleichbarer pfarrlicher Quellen des späten Mittelalters sowie der (frühen) Neuzeit bearbeitet und zum Teil ediert worden, so (ohne Anspruch auf Vollständigkeit und unter Hinzuziehung der vorangegangenen und folgenden Anmerkungen) Quellen zu St. Christoph in Mainz²¹), Unsere Liebe Frau zu Ingolstadt²²), die Pfarre Hilpoltstein²³), die Aufzeichnungen des Pfarrers von Martinsbuch²⁴), das Pfarrbuch von Rößel (1442–1614)²⁵), ein Rituale des 17. Jahrhunderts aus St. Kolumba zu Köln²⁶) und Quellen der Pfarre (!) St. Kunibert zu Köln²⁷), ein als »Pfar-

20) Methodisch für die Liturgiewissenschaft programmatisch ist hier Benedikt KRANEMANN, Nachtridentinische Liturgiereform am Beispiel des Bistums Münster, in: Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes 1–2, hg. von Martin KLÖCKENER/Benedikt KRANEMANN (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 88, 1–2), Münster 2002, hier 1, S. 466–495, der etwa aus Bistumsprotokollen auch die Bildungssituation des Klerus mit ihren liturgischen Konsequenzen erhebt; die Einbeziehung von Visitationsprotokollen ebenso bei Benedikt KRANEMANN, Sakramentliche Liturgie im Bistum Münster. Eine Untersuchung handschriftlicher und gedruckter Rituale und der liturgischen Formulare vom 16. bis zum 20. Jahrhundert (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 83), Münster 1998, etwa S. 5f., 81–86, 143–149, 186–191, 206–210, 254–257, 298–303. Vgl. hier auch die Institution des »Sendgerichtes«, dazu Andreas HOLZEM, Religion und Lebensformen. Katholische Konfessionalisierung im Sendgericht des Fürstbistums Münster 1570–1800 (Forschungen zur Regionalgeschichte 33), Paderborn 2000, vor allem S. 105–121, 237–260, 383–408.

21) Franz FALK (Hg.), Die pfarramtlichen Aufzeichnungen (Liber consuetudinum) des Florentius Diel zu St. Christoph in Mainz (1491–1518) (Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes 4.3), Freiburg i. Br. 1904.

22) Joseph GREVING, Johann Ecks Pfarrbuch für U.L. Frau in Ingolstadt. Ein Beitrag zur Kenntnis der pfarrkirchlichen Verhältnisse im sechzehnten Jahrhundert (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 4–5), Münster 1908.

23) Johann B. GÖTZ, Das Pfarrbuch des Stephan May in Hilpoltstein vom Jahre 1511. Ein Beitrag zum Verständnis der kirchlichen Verhältnisse Deutschlands am Vorabende der Reformation (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 47–48), Münster 1926.

24) Fritz MARKMILLER, Kirchenordnung und Brauchtum im Martinsbucher Funktionarium Pfarrer Prechtl's von 1791, in: Beiträge zur Heimatkunde von Niederbayern 2 (1970), S. 439–493.

25) Das Rößeler Pfarrbuch. Aufzeichnungen der Kirchenväter an der Pfarrkirche zu Rößel in den Jahren 1442 bis 1614, hg. von Georg MATERN/Anneliese BIRCH-HIRSCHFELD (Monumenta historiae Warmiensis oder Quellensammlung zur Geschichte Ermlands 13/40), Braunsberg 1937. Es handelt sich hier indes um eine allgemeine Sammlung von Aufzeichnungen, die nur gelegentlich die Liturgie berühren.

26) Eduard HEGEL, Stadtkölnischer Pfarrgottesdienst zwischen Barock und Aufklärung. Peter Hausmanns Pfarrbuch von St. Kolumba, in: DERS., Ecclesiastica Rhenana. Aufsätze zur rheinischen Kirchengeschichte (Veröffentlichungendes Historischen Vereins für den Niederrhein 16), Bonn 1986, S. 135–163; DERS., St. Kolumba in Köln. Eine mittelalterliche Grossstadt-pfarrei in ihrem Werden und Vergehen (Studien zur Kölner Kirchengeschichte 30), Siegburg 1996, zum Gottesdienst etwa S. 216–228.

27) Aufzeichnungen des Küsters wertet aus Gottfried AMBERG, Die Pfarre St. Kunibert in Köln und ihre Gottesdienstordnung vom Jahre 1726 (Studien zur Kölner Kirchengeschichte 15), Siegburg 1977.

rordinarius« anzuspreekender Kalender aus Neuerburg²⁸⁾, ein Kirchenbuch aus St. Magdalena in Gsies²⁹⁾, eine Gottesdienstordnung der Großpfarre Hof an der Saale von 1479³⁰⁾, ein Pfarrbuch des 15. Jahrhunderts aus Westheim bei Windsheim³¹⁾, das Pfarrbuch zu Crailsheim von 1480³²⁾, Untersuchungen zur Pfarrei St. Martini in Stolberg³³⁾, ein Gotteshausbuch des frühen 15. Jahrhunderts der Landpfarre Münster bei Creglingen³⁴⁾, sowie Hinweise der Pfarrkirche zu Zeil von 1580³⁵⁾. Neben den spätmittelalterlichen Quellen rücken verstärkt auch Gottesdienstordnungen des 18. Jahrhunderts in den Blick, so neben der älteren Publikation einer Gottesdienstordnung von 1769 aus Dinkelsbühl³⁶⁾, aus Winkel³⁷⁾ oder der dem Kölner Severinsstift inkorporierten Pfarrei Lindlar³⁸⁾. Sie sind von der Liturgiewissenschaft bislang eher selten beachtet worden und müssen neu in den Blick rücken, obgleich bereits 1967 der Altmeister der Liturgiewissenschaft, Josef

Vgl. hierzu Benedikt KRANEMANN, Anmerkungen zur Hermeneutik der Liturgie, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 50 (2008), S. 128–161, hier 148–151.

28) Ediert und ausgewertet bei Andreas HEINZ, Gottesdienstliches Leben in einem westrierischen Stadtrechtsort um die Mitte des 18. Jahrhunderts. Das Zeugnis eines »liturgischen Drehkalenders« aus Neuerburg (Kreis Bitburg-Prüm), in: Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 52 (2000), S. 191–208.

29) Johannes BAUR, Das Kirchenbuch des Kuraten Franz Anton Sinnacher für die Kirche von St. Magdalena in Gsies. Ein Beitrag zur Kenntnis der kirchlichen Verhältnisse in einer Südtiroler Berggemeinde im Spätbarock (Schlern-Schriften 240), Innsbruck 1965.

30) Christian MEYER, Johann Lindner's Kirchenordnung von S. Lorenz zu Hof, in: Quellen zur alten Geschichte des Fürstenthums Bayreuth 1 (1895), S. 209–240 und in: Hohenzollerische Forschungen 4 (1896), S. 289–320 (eine Neuauflage von Enno Bünz ist in Vorbereitung); Adam WINTER, Katholische Gottesdienstordnung der Großpfarre Hof an der Saale vom Jahre 1479, verfasst von Johann Linthner (alias Lindner), Magister und Pfarrverweser an der St. Lorenzkirche (1479–1494) daselbst samt anderen Nachrichten über die christlichen Kapellen in und bei der Stadt Hof und Urkunden der Pfarre Asch und Adorf, Thonbrunn 1915.

31) Theodor LAUTER, Ein altes Pfarr- und Gottshausbuch, in: Bonner Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte 7 (1901), S. 83–93.

32) W. CRECELIUS, Das Pfarrbuch von Crailsheim, in: Zeitschrift des historischen Vereins für das württembergische Franken 10 (1875), S. 37–47.

33) Emil PFITZNER, Die Kirche St. Martini zu Stolberg am Harz im Mittelalter, in: Zeitschrift des Harzvereins für Geschichte und Altertumskunde 23 (1890), S. 292–332, zum Gottesdienst, 322–327.

34) Gustav BOSSERT, Das Gotteshausbuch von Münster bei Creglingen, in: Blätter für württembergische Kirchengeschichte 5 (1901), S. 97–121.

35) Franz-Josef BENDEL, Wie sich ein pfarherr [zu Zeil] an hohen und anderen festen durch das ganze jahr verhalten soll (1580), in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 6 (1938), S. 125–127.

36) Vgl. D. STIEFENHOFER, Eine alte reichsstädtische Liturgie, in: Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge 2 (1925), S. 293–321.

37) Franz-Rudolf WEINERT (Hg.), Direktorium des Pfarrgottesdienstes zu Winkel 1792, Winkel 2005. Vgl. dazu KRANEMANN, Anmerkungen (wie Anm. 27), S. 140–144.

38) Paul LORRY, Eine Lindlarer Gottesdienstordnung aus dem Jahre 1705, in: Archiv für die Geschichte des Niederrheins 149/150 (1950/51), S. 244–260.

Andreas Jungmann, auf diese Quellengattung nachdrücklich aufmerksam gemacht hatte³⁹⁾.

Die folgenden Überlegungen möchten in diesem Sinne einen im Kontext der Liturgiewissenschaft eher vernachlässigten Blick auf pfarrliche Liturgie wagen. Vorangestellt werden einige Überlegungen zu den Grundlagen mittelalterlicher Liturgie, wie sie seitens der bonifatianisch-karolingischen Liturgiereform erstellt worden sind, mit einem Ausblick auf die Kodifizierung der liturgischen Bücher im Gefolge des Trienter Konzils (2. Kapitel). Dabei sind auch die unterschiedlichen liturgischen Buchgattungen zu berücksichtigen, die im Laufe des Mittelalters sich erst ausdifferenzieren⁴⁰⁾. Es werden einzelne Sparten der gottesdienstlichen Landschaft durchbuchstabiert, nämlich die Feier der Messe mitsamt der Problematik ihrer Zuordnung zur Predigt und die Gläubigenkommunion (3. Kapitel). Besondere Beachtung verdient sodann die Feier des Stundengebets, die man in Pfarrkirchen im Gegensatz zu Kirchen eines Konventes zunächst nicht vermuten mag, samt verschiedener Formen von Prozessionen als Abkömmling frühmittelalterlich geprägter Stationsliturgie (4. Kapitel). Exemplarisch werden ferner die Kasualien, also die Feier der Sakramente sowie der Sakramentalien in den Blick genommen (5. Kapitel). Ein letztes 6. Kapitel fasst die Ergebnisse zusammen. Gelegentlich fließen auch einige Formen »paraliturgischen« Tuns wie dramatisch-rituelle Elemente im Umfeld des Gottesdienstes ebenso ein wie Überlegungen zur Feier des Kirchenjahres samt den Heiligenfesten, ohne dass hierzu ein eigener Abschnitt erstellt wird⁴¹⁾. Bei diesem Inhaltsaufriß versteht es sich, dass die folgenden Überlegungen, die einen Überblick leisten wollen, damit den Rahmen weiterer Forschungsarbeit abstecken, die natürlich erst zu leisten wäre, was hier nicht geschehen kann.

39) Vgl. Josef Andreas JUNGSMANN, Vordringliche Aufgaben liturgiewissenschaftlicher Forschung. Referat auf der Studientagung der Liturgikdozenten des deutschen Sprachgebietes in München (28. März bis 1. April 1967), gehalten am 31. März 1967. Eingeleitet, transkribiert und erläutert von Rudolf PACIK, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 42 (2000), S. 3–28, hier 21. Zum Problem vgl. auch BÄRSCH, Liber Ordinarius (wie Anm. 1), S. 31f.

40) Andrew HUGHES, Medieval Manuscripts for Mass and Office: A guide to their organization and terminology, Toronto, Buffalo, London 1982; Angelus A. HÄUSSLING, Die Gattungen des liturgischen Buches in Geschichte und Gegenwart, in: Kirchliches Buch- und Bibliothekswesen. Jahrbuch 2004, Rottenburg 2005, S. 11–51.

41) Zum Kirchenjahr etwa in Nürnberg vgl. SCHLEMMER, Gottesdienst (wie Anm. 16), S. 172–239.

2. VERÄNDERUNGEN DES GOTTESDIENSTES:

VON DER »BONIFATIANISCH-KAROLINGISCHEN« LITURGIEREFORM BIS ZUM ZEITALTER DER KONFESSIONALISIERUNG

Im Folgenden werden die beiden Eckpunkte mittelalterlich-frühneuzeitlicher Liturgieveränderung, die durch Arnold Angenendt als »bonifatianisch-karolingisch« apostrophierte Liturgiereform⁴²⁾ wie die im Gefolge des Trienter Konzils in den Blick genommen. Damit soll keineswegs geleugnet werden, dass es nicht auch im Verlaufe des Mittelalters vielfältige liturgische Reformen gegeben habe, etwa im Zuge der Kanonikerreform des 11. und 12. Jahrhunderts⁴³⁾. Doch sind diese Reformen in ihrer das kirchliche Leben prägenden Kraft noch bei weitem nicht ausreichend erforscht⁴⁴⁾. Deshalb kann auch ihr Einfluss auf pfarrliche Liturgie derzeit kaum ausgemacht werden, es sei denn in

42) Den Begriff »bonifatianisch-karolingische Liturgiereform« übernehme ich von Arnold ANGENENDT, Bonifatius und das Sacramentum initiationis. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Firmung, in: DERS., Liturgie im Mittelalter (wie Anm. 4), S. 35–87, hier 53 u. ö.; vgl. auch DERS., Libelli bene correcti. Der »richtige Kult« als ein Motiv der karolingischen Reform, in: DERS., Liturgie im Mittelalter (wie Anm. 4), S. 227–243, hier 227–228, 235–243. Der Terminus scheint mir in diesem Kontext aufgrund seiner Valenz gerechtfertigt, einen mehrere Jahrhunderte beanspruchenden Prozeß allein zeitlich zu umfassen. Dennoch bleibt eine »leichte Skepsis«, wie sie formuliert ist bei Angelus A. HÄUSSLING, Rezension zu Andreas ODENTHAL, Tradition als Inkulturation: Bonifatius und die römische Initiationsliturgie. Überlegungen zur bonifatianisch-karolingischen Liturgiereform und zu ihren Nachwirkungen im Kloster Fulda, in: Verspielen wir das Erbe des hl. Bonifatius? Theologische Betrachtungen aus Anlass seines 1250. Todestages, hg. von Andreas ODENTHAL/Bernd GOEBEL/Jörg DISSE/Richard HARTMANN (Fuldaer Hochschulschriften 47), Frankfurt a. M. 2005, S. 11–57, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 47 (2005), S. 273 f., hier 274. Dass die Diskussion um die Romanisierung der Liturgie durch die Karolinger weitergeht, zeigt die Kontroverse von Martin Morard und Arnold Angenendt: Martin MORARD, »Sacramentarium immixtum« et uniformisation romaine. De l'*Hadrianum* au *Supplément* d'Aniane, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 46 (2004), S. 1–30; Arnold ANGENENDT, Keine Romanisierung der Liturgie unter Karl dem Grossen? Einspruch gegen Martin Morards »*Sacramentarium immixtum*« et *uniformisation romaine*, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 51 (2009), S. 96–108.

43) Vgl. hierzu, mit Referierung der Forschungsliteratur, Klaus Gereon BEUCKERS, Der Chor des Bonner Münsters und die salischen Langchöre des 11. Jahrhunderts. Zur Entstehung einer architektonischen Sonderform im Umkreis der Kanonikerreform, in: Märtyrergrab – Kirchenraum – Gottesdienst. 2. Interdisziplinäre Studien zum Bonner Cassiustift, hg. von Andreas ODENTHAL/Albert GERHARDS (Studien zur Kölner Kirchengeschichte 36), Siegburg 2008, S. 33–82, hier 73–80; auch Johannes SCHILLING, Alle eilten, Mönche zu werden ... Die Reform der Kirche, in: Kirche, Frömmigkeit und Theologie im 12. Jahrhundert. Beiträge zu Heinrich dem Löwen und seiner Zeit, hg. von Gerhard MÜLLER (Quellen und Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-lutherischen Landeskirche in Braunschweig 4), Wolfenbüttel 1996, S. 9–30. Für das 13. Jahrhundert vgl. Peter MAIER, Reform des Gottesdienstes durch Durandus von Mende, in: KLÖCKENER/KRANEMANN, Liturgiereformen 1 (wie Anm. 20), S. 346–362.

44) Vgl. Eric PALAZZO, Rom, die Gregorianische Reform und die Liturgie, in: Canossa 1077. Erschütterung der Welt. Geschichte, Kunst und Kultur am Aufgang der Romanik, hg. von Christoph STIEGEMANN/Matthias WEMHOFF, Bd. 1: Essays, München 2006, S. 277–282 (mit Referierung der Forschungsliteratur).

der Fokussierung eines Klerikerbildes im Kontext einer *vita apostolica*, die dann auch Auswirkungen auf den Seelsorgeklerus hat⁴⁵). Wie immer, die gottesdienstlichen Eigenheiten der Orden verdanken sich ebenso wie die im späten Mittelalter zunehmend greifbare Pfarrliturgie jener Grundlagen, die mittels der bonifatianisch-karolingischen Liturgiereform als prägender Größe gelegt wurden. Im Kontext der Inkulturation des Christentums römischer Prägung in die Gebiete nördlich der Alpen, für die Namen wie der des Bonifatius stehen, kam es in allen Sparten gottesdienstlichen Lebens zu einer Romanisierung der Liturgie, die sich des engen Schulterschlusses von kirchlicher und weltlicher Autorität verdankte⁴⁶). Eine offizielle Unterstützung der kirchlichen Romanisierung erfolgt dabei nicht erst mit dem Zusammentreffen Papst Stephans II. mit Pipin dem Jüngeren im Jahre 754 (Krönung in St.-Denis). Der Prozess der Verbindung staatlicher mit kirchlicher Autorität hat bereits früher eingesetzt, und zwar mit dem Kapitular des wohl 742 gehaltenen *Concilium Germanicum*, für das auch Bonifatius verantwortlich zeichnet⁴⁷). Es ging damals unter anderem um liturgische Vorschriften: Klerus und Volk aller Pfarreien sollen einmal im Jahr mit dem Bischof zur Firmung zusammentreffen sowie jährlich am Gründonnerstag das neue Öl erbitten, also am typisch römischen Termin der Ölweihe⁴⁸): *Et quandocumque iure canonico episcopus circumeat parrochiam populos ad confirmandos, presbiter semper paratus sit ad suscipiendum episcopum cum collectione et adiutorio populi, qui ibi confirmari debet. Et in cena Domini semper novum crisma ab episcopo querat, ut episcopum testis adsistat castitatis et vitae et fidei et doctrine illius*⁴⁹).

45) In diesem Kontext wären auch die im hohen Mittelalter neu entstehenden Ordensgemeinschaften wie etwa die Prämonstratenser und ihre Liturgie zu bedenken, die das Anliegen der Seelsorge mit dem des Chordienstes zu verbinden suchen. Vgl. zur Liturgie des Prämonstratenserordens Placide F. LEFÈVRE, La messe matinale dans la liturgie de Prémontré, in: *Analecta Praemonstratensica* 53 (1977), S. 9–12; Placide F. LEFÈVRE, La messe matinale dans l'ordre de Prémontré, in: *Analecta Praemonstratensica* 53 (1977), S. 122–123. Placide F. LEFÈVRE, Coutumiers liturgiques de Prémontré du XIII^e et du XIV^e siècle (*Revue d'histoire ecclésiastique Bibliothèque* 27), Louvain 1953. Zur Liturgiereform der Mendikanten vgl. Eric PALAZZO, Réforme liturgique, spatialisation du sacré et autels portatifs. Aux origines de la liturgie itinérante des Ordres Mendicants, in: KLÖCKENER/KRANEMANN, *Liturgiereformen* 1 (wie Anm. 20), S. 363–377.

46) Vgl. zur Rolle des Bonifatius ANGENENDT, Bonifatius (wie Anm. 42).

47) Vgl. etwa Jörg JARNUT, Bonifatius und die fränkischen Reformkonzilien (743–748), in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung* 96/66 (1979), S. 1–26. Zur Entwicklung von der Provinz- zur Reichssynode vgl. auch Arnold ANGENENDT, Karl der Grosse als »Rex et sacerdos«, in: ANGENENDT, *Liturgie im Mittelalter* (wie Anm. 4), S. 311–332, hier etwa 319.

48) Vgl. ANGENENDT, Bonifatius (wie Anm. 42), S. 43 f., 54 f.; zu den jährlichen Firmreisen der Bischöfe zwischen Ideal und Wirklichkeit auch Andreas HEINZ, Die Feier der Firmung nach römischer Tradition. Etappen in der Geschichte eines abendländischen Sonderwegs, in: *Liturgisches Jahrbuch* 39 (1989), S. 67–88, hier 74–76.

49) *Concilium Germanicum* c. 3 (MGH. *Concilia* II 3^{19–23}). Übersetzung: *Und wann immer gemäß des kanonischen Rechts der Bischof die Pfarrei visitiert, um die Menschen zu konfirmieren, sei der Priester*

Die Liturgiereform des Bonifatius betrifft zunächst die Initiationsliturgie, wobei die alte (römische) Ordnung der Initiation in der Osternacht mit postbaptismaler Salbung durch den Bischof in ihrer alten Reihenfolge verändert wird (siehe auch Kapitel 5). Denn will man den Bischof als Spender dieser postbaptismalen Salbung (der späteren Firmung) in den ländlichen Gebieten nördlich der Alpen beibehalten, muss die alte Einheit der Initiation (Taufe, Salbung, Taufeucharistie) aufgelöst werden und ein System gefunden werden, damit jene bischöfliche Salbung beibehalten werden kann. Das Kapitular bringt die Lösung: jährlich wiederkehrende bischöfliche Firmreisen, also ein System, das bis heute pfarrliche Liturgie prägt. Der Preis, den man dafür zahlt, ist das Vorziehen des Eucharistieempfangs vor die Firmung, also der Verlust der alten Taufeucharistie als Abschluß christlicher Initiation. Entscheidend ist, dass die Neuerungen überregionale Unterstützung erfahren⁵⁰. Sie können deshalb zum Erfolg führen, da Karlmann, der Sohn Karl Martells, Leitung und Verantwortung übernahm⁵¹. In diesem Kapitular wurde also per Reichsgesetz liturgisches Tun dekretiert. Die Liturgie ist damit zur Sache der Politik geworden. Dies traf mit dem Anliegen Roms gut zusammen. Denn Papst Gregor II. (715–731) sandte bereits im Jahre 716 einen Brief an die Kirche Bayerns, in der er die römische Liturgie als Norm hinstellte, also drei Jahre bevor er Bonifatius mit der Heidenmission betraute⁵². In diesen Zusammenhang fügt sich auch die Nachricht, Bonifatius habe Sturmius nach Rom zum Studium geschickt, sicher auch zum Studium liturgischer Gewohnheiten⁵³. Kurz und gut: Die von den fränkischen Herrschern wie vom Papst gewünschte Verbindung hatte eine liturgische Seite. Denn die Liturgie der

immer bereit, den Bischof mit einer Sammlung und Hilfe des Volkes, das dort konfirmiert werden soll, zu empfangen. Und am Gründonnerstag erbitte er immer das neue Chrisamöl vom Bischof, dass er dem Bischof als Zeuge der Keuschheit, des Lebens und dessen Rechtgläubigkeit zur Seite stehe.

50) Schon 719 war Bonifatius von Papst Gregor II. beauftragt worden, mit der römischen Taufformel zu taufen. Vgl. ANGENENDT, Libelli (wie Anm. 42), S. 235 f.; DERS., Bonifatius (wie Anm. 42). Vgl. auch ODENTHAL, Tradition als Inkulturation (wie Anm. 42).

51) Vgl. ANGENENDT, Bonifatius (wie Anm. 42), S. 80 ff. Der Text des Capitulare in: MGH. Concilia II 2¹⁴–4¹⁷; MGH. Epistolae selectae I, Nr. 56, 98²⁵–102²³.

52) *Ut loco singularum ecclesiarum praevidentes, quomodo unusquisque sacerdos, seu minister, erga ecclesiam debeat conservare, vel qualiter sacra missarum solemnina, sive caetera diurnarum atque nocturnarum horarum officia, sive etiam lectionem sacrorum Novi atque Veteris Testamenti, ordinabilia praedicamenta studeat observare secundum traditum apostolicae sedis antiquitatis ordinem, disponetis*, Capitulare a Gregorio papa II datum Martiniano episcopo, Georgio presbytero, etc. in Bavariam ablegatis, in: Patrologiae cursus completus. Accurante Jacques-Paul Migne. Series Latina 89, Sp. 531–534, hier 532 A. Vgl. dazu auch Hans Bernhard MEYER, Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. Mit einem Beitrag von Irmgard Pahl (Gottesdienst der Kirche 4), Regensburg 1989, S. 199 (die dort angegebene Fundstelle ist leider nicht verifizierbar).

53) Vgl. Ludwig PRALLE, Ein keltisches Missale in der Fuldaer Klosterbibliothek, in: Fuldaer Geschichtsblätter 31 (1955), S. 8–21, hier 17.

Kirche war die Liturgie Roms⁵⁴⁾, und Bonifatius schien der Mann, mit dessen Hilfe man die römische Liturgie würde durchsetzen können. Es steht außer Frage, dass Bonifatius bei der Romanisierung der Liturgie eine Schlüsselrolle zukommt, wenngleich sie nicht so offensichtlich wie bei anderen Persönlichkeiten ist und historisch oft nur in Andeutungen ausgemacht werden kann. Mit dem Diktum von der bonifatianisch-karolingischen Liturgiereform wird der Prozess einer »Romanisierung« im Sinne einer Veränderung mit Spätfolgen bezeichnet. Es geht nicht um eine mit einem Mal durchgeführte Reform, sondern um eine lange andauernde Inkulturation römischer Traditionen in die Gebiete nördlich der Alpen, die in Bonifatius eine ihrer ersten Exponenten fand⁵⁵⁾. Theodor Klauser hat hierfür den Begriff der Austauschbeziehungen geprägt⁵⁶⁾: Die Entwicklung verläuft nicht linear, schon gar nicht als bloßes Kopieren römischer Vorlagen, sondern als ein hochkomplexer Verschmelzungsvorgang, der durch Nachahmen Neues entstehen lässt, wie etwa den Gregorianischen Choral⁵⁷⁾. Neben der durch Bonifatius begleiteten Bewegung spielt selbstredend die Person Karls des Großen eine zentrale Rolle. In seiner *Admonitio generalis* von 789 etwa hat er mehrfach zur Liturgie Stellung genommen. Es geht hier etwa um den Choral, in dessen Kontext von den »wohl verbesserten« liturgischen Büchern die Rede ist: *Et ut scholae legentium puerorum fiant. Psalmos, notas, cantus, compotum, grammaticam per singula monasteria vel episcopia et libros catholicos bene emendate; quia saepe, dum bene aliqui Deum rogare cupiunt, sed per inemendatos libros male rogant. Et pueros vestros non sinite eos vel legendo vel scribendo corrumpere; et si opus est evangelium, psalterium et missale scribere, perfectae aetatis homines scribant cum omni diligentia*⁵⁸⁾.

54) Vgl. hierzu etwa Rudolf SCHIEFFER, »Redeamus ad fontem«. Rom als Hort authentischer Überlieferung im frühen Mittelalter«, in: Roma – Caput et fons. Zwei Vorträge über das päpstliche Rom zwischen Altertum und Mittelalter, hg. von Arnold ANGENENDT/Rudolf SCHIEFFER (Gerda-Henckel-Vorlesung), Opladen 1989, S. 45–70. Auch ANGENENDT, *Libelli* (wie Anm. 42), S. 227–243.

55) Dies gilt übrigens auch für die Liturgiereform nach dem II. Vatikanischen Konzil, die nicht von den vorbereitenden Reformen etwa der Pius-Päpste oder auch Prozessen wie der Liturgischen Bewegung abgekoppelt werden darf. Vgl. hierzu etwa das persönliche Zeugnis von Johannes WAGNER, *Mein Weg zur Liturgiereform 1936–1986, Erinnerungen*, Freiburg i. Br.-Basel-Wien 1993.

56) Vgl. Theodor KLAUSER, Die liturgischen Austauschbeziehungen zwischen der römischen und der fränkisch-deutschen Kirche vom 8. bis zum 11. Jahrhundert, in: DERS., *Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und Christlichen Archäologie*, hg. von Ernst DASSMANN (Jahrbuch für Antike und Christentum 3), Münster 1974, S. 139–154.

57) Vgl. etwa – unter vielen Publikationen zum Gregorianischen Choral – die Studie von Eugène CARDINE, Der Gregorianische Choral im Überblick, in: *Beiträge zur Gregorianik* 4 (1987), S. 5–46.

58) MGH. *Capitularia* 1, 60²⁻⁷ (Nr. 72). Übersetzung: *Dass es Schulen geben solle für Knaben, die schon lesen können. Mit Psalmen, Noten, Gesängen, Zeitrechnungen und Grammatik für jedes einzelne Kloster oder Bistum sowie die katholischen Bücher, und zwar gut verbessert, denn oft, während einige Gott gut zu bitten wünschen, beten sie aufgrund der unverbesserten Bücher schlecht. Und lasset eure Knaben nicht im Lesen und Schreiben verderben, und wenn ein Evangelium, Psalterium oder Missale zu schreiben ist, mögen es Erwachsene mit allem Fleiß schreiben.* Vgl. hier auch Werner MÜLLER-GEIB, *Das Allge-*

Das Institut der Dom-, Kloster- und Stiftsschulen ist es, mit Hilfe dessen das liturgische Leben neu geordnet werden kann. Karl hat aber auch die Qualität pfarrlicher Liturgie im Hinblick auf die Priester im Blick: *Ut episcopi diligenter discutiant per suas parochias presbyteros, eorum fidem, baptisma et missarum celebrationes, ut et fidem rectam teneant et baptisma catholicum observent et missarum preces bene intellegant, et ut psalmi digne secundum divisiones versuum modulentur et dominicam orationem ipsi intellegant et omnibus praedicent intellegendam, ut quisque sciat quid petat a Deo; et ut ›Gloria Patri‹ cum omni honore apud omnes cantetur; et ipse sacerdos cum sanctis angelis et populo Dei communi voce ›Sanctus, Sanctus, Sanctus‹ decanter⁵⁹⁾. Hier wird noch vorausgesetzt, dass Gemeinde aktiv an Akklamationen wie dem Sanctus teilnimmt⁶⁰⁾. Taufe, Messe, Psalmengebet und Glaubensweitergabe sind also die entscheidenden Blickpunkte.*

Ein besonderes Augenmerk liegt für den gesamten Klerus auf dem täglichen Stundengebet, dem »officium«: *Omni clero. Ut cantum Romanum pleniter discant, et ordinabiliter per nocturnale vel gradale officium peragatur, secundum quod beatae memoriae genitor noster Pippinus rex decertavit ut fieret, quando Gallicanum tulit ob unanimatatem apostolicae sedis et sanctae Dei aeclesiae pacificam concordiam⁶¹⁾. Dessen Gesang nach römischer Ordnung dient der Einheit der Kirche. Es ist indes nicht nur der Gesang, der typisch Römisches vermittelt. Angelus A. Häussling hat nun darauf aufmerksam gemacht, dass das typisch Römische zu allererst die *Stationsliturgie* war, also das prozessional konzipierte Gottesdienstgefüge einer Ortskirche, die sich in Eucharistie und Stundenliturgie an den verschiedenen Heiligtümern einer Stadt oder einer Basilika zeitigt⁶²⁾. Ordnungen, die solch römische Liturgie schilderten, sammelte man besonders im*

meine Gebet der sonn- und feiertäglichen Pfarrmesse im deutschen Sprachgebiet. Von der Karolingischen Reform bis zu Reformversuchen der Aufklärungszeit (Münsteraner theologische Abhandlungen 14), Altenberge 1992, S. 62–69.

59) MGH. Capitularia 1, 59^{23–29} (Nr. 70). Übersetzung: *Dass die Bischöfe mit Bedacht die Presbyter in ihre Pfarreien entsenden, ihren Glauben, Taufe und Messfeiern, dass sie den rechten Glauben haben und die katholische Taufe beachten und die Bitten der Messe gut erfassen, auch dass sie die Psalmen würdig gemäß der Einteilung in Verse vollziehen und das Herrengebet verstehen und allen zum Verständnis predigen, dass ein jeder weiß, was er von Gott erbittet, auch dass das Gloria Patri mit aller Ehrfurcht bei allen gesungen werde, dass der Priester selbst mit allen heiligen Engeln und dem Volk Gottes in gemeinschaftlicher Stimme das Sanctus, sanctus, sanctus singe.*

60) Vgl. MÜLLER-GEIB, Das Allgemeine Gebet (wie Anm. 58), S. 69f.; Vgl. auch die ältere Studie von Georg NIKL, Der Anteil des Volkes an der Messliturgie im Frankenreiche von Chlodwig bis auf Karl den Großen (Forschungen zur Geschichte des innerkirchlichen Lebens 2), Innsbruck 1930.

61) MGH. Capitularia 1, 61^{5–8} (Nr. 80). Übersetzung: *An den ganzen Klerus. Dass sie den römischen Gesang vollständig lernen mögen, daß das Offizium zur Nacht und am Tage ordnungsgemäß durchgeführt werde, wie es unser Erzeuger König Pippin seligen Angedenkens anordnete, dass es geschehe, als er das Gallikanische (Offizium) wegnahm aufgrund der Einmütigkeit mit dem Apostolischen Stuhl und der friedlichen Eintracht der heiligen Kirche Gottes.*

62) Vgl. Angelus Albert HÄUSSLING, Mönchskonvent und Eucharistiefeier. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Maßhäufigkeit

Mainzer Kloster St. Alban. Diese *Ordines Romani* wurden aber zugleich so verändert, dass sie unter den nördlich der Alpen geltenden Bedingungen, etwa topographischer Art, auch benutzt werden konnten. Es entsteht so eine Liturgie, die das gesamte Mittelalter prägt, sei es für die Dom-, Stifts- und Klosterkirchen wie für die Pfarrkirchen. Weiterentwicklungen dieser liturgischen Grundformen sind später von Papst Pius V. im Gefolge des Trienter Konzils als normierend deklariert worden ist. Die frühmittelalterlichen Veränderungsprozesse umfassen dabei nicht nur die Initiationsliturgie, sondern den gesamten Bereich der Pontificalriten, die im *Pontificale Romano-Germanicum* kodifiziert wurden⁶³). Es kam überdies zu einschneidenden Veränderung des *Sakramentars*, das ebenfalls veränderten Ansprüchen außerhalb Roms genügen musste⁶⁴). Es umfasst neben den Texten für die Messe gelegentlich auch pontifikale Liturgie, wird indes mehr und mehr auch um jene sakramentlichen Handlungen bereichert, die außerhalb bischöflicher Liturgie vonnöten sind. Im Zuge des hohen und späten Mittelalters jedoch kommt es zu einer Ausdifferenzierung und Auslagerung genau jener Sparten des Gottesdienstes. Doch die äußere Veränderung liturgischer Normbücher ist das eine, das andere ist die damit einhergehende veränderte Auffassung der gefeierten Liturgie. Und immer wieder zeigt sich die grundlegende Tendenz, dass die großen römischen Liturgiebücher in all ihren durch die Inkulturation erreichten Veränderungen Vorlagen aller weiteren Liturgica des Mittelalters sind: Die römisch geprägten Produkte der karolingischen Reform prägen die liturgische Landschaft, bis hinein in den pfarrlichen Kontext. Noch bis ins späte Mittelalter trug man der Tatsache Rechnung, dass die Pfarrorganisation der Städte in der Regel von der Bischofskirche ihren Ausgang nahm⁶⁵). Der Bischof (als erster Liturgie seines Bistums) und die Liturgie seiner Kathedrale blieben normierend. Mit dieser bischöflichen Funktion erklären sich vielfältige diözesane Ausdifferenzierungen der Li-

(Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 58), Münster 1973, etwa S. 186–202. Vgl. auch DERS., Liturgie in der Karolingerzeit und der St. Galler Klosterplan, in: Studien zum St. Galler Klosterplan 2, hg. von Peter OCHSENBEIN/Karl SCHMUCKL, St. Gallen 2002, S. 151–183. Vgl. für die Frühzeit Roms im Vergleich mit Konstantinopel und Jerusalem John F. BALDOVIN, The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy (*Orientalia Christiana Analecta* 228), Roma 1987. Vgl. ebenso die gute Übersicht bei Sible DE BLAAUW, Contrasts in Processional Liturgy. A Typology of Outdoor Processions in Twelfth-Century Rome, in: *Art, Cérémonial et Liturgie au Moyen Âge. Actes du colloque de 3^e Cycle Romand de Lettres Lausanne-Fribourg, 24–25 mars, 14–15 avril, 12–13 mai 2000*, sous la direction de Nicolas BOCK/Peter KURMANN/Serena ROMANO/Jean-Michel SPIESER, Roma 2002, S. 357–394.

63) Vgl. VOGEL/ELZE, *Le Pontifical* (wie Anm. 7).

64) Vgl. hierzu etwa den Überblick bei Martin KLÖCKENER/Angelus A. HÄUSSLING, Liturgische Bücher, in: *Divina Officia. Liturgie und Frömmigkeit im Mittelalter* (Katalog zur Ausstellung der Herzog August Bibliothek), Wolfenbüttel 2004, S. 341–372, hier 345–351.

65) Für Köln vgl. die zwar ältere, aber instruktive Darstellung von Eduard HEGEL, Zur Entwicklung der Kölner Dompfarrei (1950), in: DERS., *Ecclesiastica Rhenana* (wie Anm. 26), S. 55–69.

turgie im späten Mittelalter⁶⁶). Den Diözesanliturgien sind dabei ordensspezifische Besonderheiten an die Seite zu stellen. Doch alle diese diözesanen oder ordenseigenen Eigenheiten verdanken sich der mit der bonifatianisch-karolingischen Liturgiereform gelegten gemeinsamen Grundlage.

Wenn nun noch ein Blick auf die Liturgiereform im Gefolge des Trienter Konzils geworfen werden soll, dann deshalb, weil in den neuen liturgischen Büchern sozusagen ein Endprodukt mittelalterlicher Liturgieentwicklung festgeschrieben wurde⁶⁷). Die liturgischen Bücher sind das *Breviarium Romanum* (1568)⁶⁸), das *Missale Romanum* (1570)⁶⁹), das *Martyrologium* (1584)⁷⁰), das *Pontifikale* (1595/1596)⁷¹), das *Caeremoniale*

66) Vgl. hier den profunden Forschungsüberblick bei Benedikt KRANEMANN, *Geschichte des katholischen Gottesdienstes in den Kirchen des deutschen Sprachgebietes. Ein Forschungsbericht (1980–1995)*, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 37 (1995), S. 227–303; für das Bistum Münster vgl. Benedikt KRANEMANN/Klemens RICHTER (Hg.), *Zwischen römischer Einheitsliturgie und diözesaner Eigenverantwortung. Gottesdienst im Bistum Münster (Münsteraner theologische Abhandlungen 48)*, Altenberge 1997; für Köln: Andreas ODENTHAL, *Gottesdienst zwischen römischem Vorbild und diözesaner Ausprägung. Stationen kölnischer Liturgieentwicklung im Spiegel der Forschung*, in: *Kölnische Liturgie und ihre Geschichte. Studien zur interdisziplinären Erforschung des Gottesdienstes im Erzbistum Köln*, hg. von Albert GERHARDS/Andreas ODENTHAL (*Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen* 87), Münster 2000, S. 29–45; zu Regensburg: Karl Josef BENZ, *Liturgie im spätmittelalterlichen Bistum Regensburg – Handschriftliche Überlieferung in der Bischöflichen Zentralbibliothek*, in: *Regensburg im Spätmittelalter*, hg. von Peter SCHMID (*Forum Mittelalter. Studien* 2), Regensburg 2007, S. 97–106; zu Brandenburg vgl. Eugenie LECHELER, *Eine Gottesdienstordnung im Brandenburger Bistum um 1500 – der gedruckte Liber Ordinarius von 1488*, in: *Wichmann Jahrbuch* 42/43 (NF 7) (2002/2003), S. 89–100.

67) Vgl. als ältere Darstellung Joseph Andreas JUNGMANN, *Das Konzil von Trient und die Erneuerung der Liturgie*, in: *Das Weltkonzil von Trient. Sein Werden und Wirken*, hg. von Georg Schreiber, 2 Bde., hier Bd. 1, Freiburg i. Br. 1951, S. 325–336. Als neuere Darstellung vgl. Winfried HAUNERLAND, *Einheitlichkeit als Weg der Erneuerung. Das Konzil von Trient und die nachtridentinische Reform der Liturgie*, in: KLÖCKENER/KRANEMANN, *Liturgiereformen* 1 (wie Anm. 20), S. 436–465.

68) *Breviarium Romanum. Editio Princeps (1568)*. Edizione anastatica, Introduzione e Appendice a cura di Manlio SODI – Achille Maria TRIACCA con la collaborazione di Maria Gabriella FOTI. Presentazione di S. E. Card. Virgilio NOÈ (*Monumenta liturgica Concilii Tridentini* 3), Città del Vaticano 1999. Vgl. dazu HAUNERLAND, *Einheitlichkeit* (wie Anm. 67), S. 444 ff.

69) *Missale Romanum. Editio Princeps (1570)*. Edizione anastatica, Introduzione e Appendice a cura di Manlio SODI, Achille Maria TRIACCA. Presentazione di S. E. Carlo M. MARTINI (*Monumenta liturgica Concilii Tridentini* 2), Città del Vaticano 1998. Vgl. HAUNERLAND, *Einheitlichkeit* (wie Anm. 67), S. 446–449.

70) *Martyrologium Romanum. Editio Princeps (1584)*. Edizione anastatica, Introduzione e Appendice a cura di Manlio SODI, Roberto FUSCO. Presentazione di Roberto GODDING SJ (*Monumenta liturgica Concilii Tridentini* 6), Città del Vaticano 2005. Vgl. HAUNERLAND, *Einheitlichkeit* (wie Anm. 67), S. 450 ff.

71) *Pontifikale Romanum. Editio Princeps (1595–1596)*. Edizione anastatica, Introduzione e Appendice a cura di Manlio SODI, Achille Maria TRIACCA (*Monumenta liturgica Concilii Tridentini* 1), Città del Vaticano 1997. Vgl. dazu HAUNERLAND, *Einheitlichkeit* (wie Anm. 67), S. 452 f.

der Bischöfe (1600)⁷²⁾, die Ausgabe der Choralbücher (Graduale Mediceo, 1614–1615)⁷³⁾ sowie schließlich das für den Kontext der Pfarrei besonders bedeutsame Rituale (1614)⁷⁴⁾. Dabei ist die Bulle *Quo primum* Papst Pius' V. zur Promulgation des Missale für diese Liturgiereform besonders charakteristisch. Denn zum einen wird die »ursprüngliche Norm (...) der heiligen Väter« als das die Liturgiereform leitende Prinzip erklärt⁷⁵⁾. Zum anderen wird das bereits in der karolingischen Reform begegnende Motiv einer Vereinheitlichung der Liturgie nach dem römischen Ritus als Ziel der Reform angegeben: *Ut autem a sacrosancta Romana Ecclesia, ceterarum ecclesiarum matre et magistra, tradita ubique amplectantur omnes et observent, ne in posterum perpetuis futuris temporibus in omnibus Christiani orbis Provinciarum Patriarchalibus, Cathedralibus, Collegiatis et Parochialibus, saecularibus, et quorumvis Ordinum, monasteriorum, tam virorum, quam mulierum, etiam militiarum regularibus, ac sine cura Ecclesiis vel Capellis, in quibus Missa Conventualis alta voce cum Choro, aut demissa, celebrari iuxta Romanae Ecclesiae ritum consuevit vel debet, alias quam iuxta Missalis a Nobis editi formulam decantetur, aut recitetur*⁷⁶⁾.

72) Cæremoniale Episcoporum. Editio Princeps (1600). Edizione anastatica, Introduzione e Appendice a cura di Achille Maria TRIACCA, Manlio SODI con la collaborazione di Armando CUVA e Vincenzo RAFFA. Presentazione di S. E. Mons. Piero MARINI (Monumenta liturgica Concilii Tridentini 4), Città del Vaticano 2000. Vgl. HAUNERLAND, Einheitlichkeit (wie Anm. 67), S. 453 f.

73) Graduale de tempore iuxta ritum Sacrosanctæ Romanæ Ecclesiæ. Editio Princeps (1614). Edizione anastatica, Introduzione e Appendice a cura di Giacomo BAROFFIO, Manlio SODI. Presentazione di Giulio CATTIN (Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 10), Città del Vaticano 2001. Graduale de Sanctis iuxta ritum Sacrosanctæ Romanæ Ecclesiæ. Editio Princeps (1614–1615). Edizione anastatica, Introduzione e Appendice a cura di Giacomo BAROFFIO, Eun Ju KIM con collaborazione die Manlio SODI (Monumenta liturgica Concilii Tridentini 11), Città del Vaticano 2001.

74) Rituale Romanum. Editio Princeps (1614). Edizione anastatica, Introduzione e Appendice a cura di Manlio SODI, Juan Javier FLORES ARCAS. Presentazione di Achille M. TRIACCA (Monumenta liturgica Concilii Tridentini 5), Città del Vaticano 2004. Vgl. HAUNERLAND, Einheitlichkeit (wie Anm. 67), S. 454 f.

75) »ad pristinam Missale ipsum sanctorum patrum normam ac ritum restituerunt«. Vgl. Martin KLÖCKENER, Die Bulle »Quo primum« Papst Pius' V. vom 14. Juli 1570 zur Promulgation des nachtridentinischen *Missale Romanum*. Liturgische Quellentexte lateinisch-deutsch 2, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 48 (2006), S. 41–51, hier 44 f. (Nr. 4.).

76) *Es sollen aber alle das von der heiligen Römischen Kirche, der Mutter und Lehrerin der übrigen Kirchen, Überlieferte überall annehmen und beachten. Deshalb sollen von nun an und für alle künftigen Zeiten in allen Provinzen des christlichen Erdkreises in den Patriarchalkirchen, Kathedralen, Stifts- und Pfarrkirchen, in den weltlichen und den Klosterkirchen, welcher Orden auch immer, sowohl der Männer- als auch der Frauenorden, ebenfalls in den Ritterordenskirchen, und in den Kirchen ohne Seelsorge oder in Kapellen, in denen die Konventmesse laut mit Chor oder still üblicherweise nach dem Ritus der Römischen Kirche gefeiert wird oder gefeiert werden muss, keine anderen Messen als nach jenem Formular des von Uns herausgegebenen Messbuchs gesungen oder gelesen werden*, in: »Quo primum« Nr. 6, KLÖCKENER, Bulle (wie Anm. 75), S. 45 f.

Doch wenig später führt die Bulle aus, dies gelte nicht für Traditionen, die aufgrund der Gewohnheit 200 Jahre lang bei der Feier der Messe in diesen Kirchen ununterbrochen beobachtet worden sind⁷⁷). Das bedeutet im Klartext, dass etwa all jene Diözesen, die bereits um 1370 eine eigene liturgische Tradition ausgebildet hatten – und das waren viele, ja die meisten – sich nicht nach dem Trienter Normbuch richten müssten. Das Prinzip der Vereinheitlichung unter der Ägide römischer Liturgie wurde so im Grunde wieder aufgehoben, die vielen Diözesanliturgien wie Mainz, Köln, Bamberg, um nur einige zu nennen, konnten weiter bestehen⁷⁸). Dennoch kam es zu einer schnellen Rezeption der römischen Liturgica. Dort, wo Eigenbräuche bestehen blieben, wurden die liturgischen Bücher oft dennoch revidiert, gelegentlich an den nachtridentinischen Vorlagen orientiert⁷⁹). In manchen Diözesen ist deshalb davon auszugehen, dass etwa das diözesane und das römische Missale nebeneinander benutzt wurden.

Insgesamt sind die im Gefolge des Trienter Konzils herausgegebenen Bücher in den großen Kontext der nachtridentinischen Erneuerung des kirchlichen Lebens einzuordnen. Dabei ergeben sich Besonderheiten im Grunde weniger durch spezifisch neue liturgische Formen, sondern erst durch ein neues Selbstverständnis und eine neue Qualität der Seelsorge⁸⁰). Ähnliches trifft auch für kirchliche Kunst und den Kirchenbau zu⁸¹). Es kommt zu Veränderungen mittelalterlicher Traditionen, die sich zum Teil der konfessionellen Abgrenzung verdanken, wie etwa die Betonung der eucharistischen Gegenwart Christi im Tabernakel, der nun ins Zentrum des Hochaltars rückt, wodurch mittelalter-

77) *Diesen Kirchen entziehen Wir keineswegs das genannte Sonder- oder Gewohnheitsrecht der Messfeier*, in: »Quo primum« Nr. 6, KLÖCKENER, Bulle (wie Anm. 75), S. 46.

78) Dennoch kam es zu Anpassungen. So wurde im Kölnischen Missale etwa der Messordo gegen den von Trient ausgetauscht. Vgl. dazu Franz Joseph PETERS, Beiträge zur Geschichte der Kölner Messliturgie. Untersuchungen über die gedruckten Missalien des Erzbistums Köln (Colonia Sacra 2), Köln 1951, S. 29–34.

79) Vgl. HAUNERLAND, Einheitlichkeit (wie Anm. 67), S. 458–461.

80) Vgl. hier etwa KRANEMANN, Nachtridentinische Liturgiereform (wie Anm. 20). Zur Problematik tridentinischer Prägungen vgl. etwa Werner FREITAG, Tridentinische Pfarrer und die Kirche im Dorf. Ein Plädoyer für die Beibehaltung der etatistischen Perspektive, in: HAAG/HOLTZ/ZIMMERMANN, Frömmigkeit (wie Anm. 11), S. 83–114; sehr instruktiv Ulrich PFISTER, Geschlossene Tabernakel – saubere Paramente. Katholische Reform und ländliche Glaubenspraxis in Graubünden, 17. und 18. Jahrhundert, in: HAAG/HOLTZ/ZIMMERMANN, Frömmigkeit (wie Anm. 11), S. 115–141.

81) Man denke nur an die Reformbemühungen bei Karl BORROMÄUS, *Instructionum fabricae et supellectilis ecclesiasticae. Libri II Caroli Borromei*. Direzione Scientifica Stefano Della Torre, Massimo Marinelli. Traduzione e cura Massimo Marinelli (Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 8), Città del Vaticano 2000. Vgl. auch Konstanze THÜMMEL, *Der ORNATVS ECCLESIASTICVS KirchenGeschmuck* von Jacob Müller. Untersuchungen zu einem Handbuch über nachtridentinische Kirchengeschmuck in der Diözese Regensburg (Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg Beiband 10), Regensburg 2000, S. 57–228. Vgl. zu den tatsächlichen Vorfindlichkeiten im »Sendgericht« HOLZEM, Religion (wie Anm. 20), S. 237–260.

liche Sakramentshäuser abgelöst werden⁸²). Die Abgrenzung des Altarraumes als in der Regel den Klerikern vorbehalten gegen den Laienraum geschieht mittels der Kommunionbank, nachdem vielerorts die Lettner entfernt wurden⁸³). Hierfür gab es kein eigentliches kirchenamtliches Mandat, es waren vielmehr seelsorgerliche Überlegungen, den Blick auf den Hochaltar und das Tabernakel als konfessionelles Kriterium zu gewährleisten. Die räumliche Disposition des Laienraumes wurde beibehalten. Bereits seit altchristlicher Zeit trennte man die Männer (auf der Epistelseite im Süden) von den Frauen (auf der Evangelienseite im Norden). Mit der im späten Mittelalter einsetzenden Einrichtung der Kirchenbänke wurde diese Anordnung nochmals manifestiert⁸⁴). Zugleich begünstigte eine solche Bestuhlung die eifrigen nachtridentinischen Bemühungen um die Predigt. Sie zeigen das veränderte Seelsorgsverständnis, wofür der Predigtendienst des Pfarrers Eck für Ingolstadt ein besonders deutliches Beispiel ist⁸⁵). All dies aber hatte wiederum Einfluss auf die liturgischen Bücher und den Umgang mit ihnen. Sie konnten nun, besonders bei den Kasualien, als Norm und Anleitung zur Seelsorge und auch als Erbauungsbuch verstanden werden⁸⁶).

Von hieraus wäre es ein spannendes Unterfangen, die Tendenzen der Wittenberger Reformation im Hinblick auf das zugrunde liegende Gemeinde- und Gottesdienstverständnis gegenzulesen⁸⁷). Doch bislang lässt es die Forschungssituation nicht zu, die Wittenberger Liturgiereform als ganze zu greifen und die Frage nach einem möglichen Paradigmenwechsel dieser Reform abschließend zu klären⁸⁸). Für die nachtridentinische

82) Dies trifft sogar für Ausstattungsfragen zu. Mittelalterlichem Brauch entsprechend war etwa in Ingolstadt noch das Sakramentshaus in Benutzung. Vgl. GREVING, Pfarrbuch (wie Anm. 22), S. 49. Noch bis ins 18. Jahrhundert wurde in St. Kolumba das Sakramentshaus benutzt. Vgl. HEGEL, Pfarrgottesdienst (wie Anm. 26), S. 140. Das Altartabernakel setzt sich also nur langsam durch. Insofern wäre die Idealtypik des Hochaltartabernakels in der nachtridentinischen Epoche bei FREITAG, Pfarrer (wie Anm. 80), S. 102ff., nochmals zu hinterfragen, vor allem im Hinblick auf regionale Besonderheiten.

83) Vgl. Monika SCHMELZER, Der mittelalterliche Lettner im deutschsprachigen Raum. Typologie und Funktion, Petersberg 2004, S. 156ff.

84) Vgl. Andreas HEINZ, Die sonn- und feiertägliche Pfarrmesse im Landkapitel Bitburg-Kyllburg der alten Erzdiözese Trier von der Mitte des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts (Trierer theologische Studien 34), Trier 1978, S. 83ff.

85) Vgl. GREVING, Pfarrbuch (wie Anm. 22), S. 71–77, 87–92 u. ö.

86) Vgl. Benedikt KRANEMANN, Liturgisches Normbuch – Seelsorgsanleitung – Erbauungsbuch. Zur Gestalt und Funktion liturgischer Bücher in der Neuzeit, in: Das Gedächtnis des Gedächtnisses. Zur Präsenz von Ritualen in beschreibenden und reflektierenden Texten, hg. von Benedikt KRANEMANN/Jörg RÜPKE (Europäische Religionsgeschichte 2), Marburg 2003, S. 61–101.

87) Vgl. hier grundsätzlich Johann P. BOENDERMAKER, Gottesdienst und Gemeinde bei Thomas Müntzer und Martin Luther, in: Omnes circumadstantes. Contributions towards a history of the role of the people in the liturgy presented to Herman Wegman, hg. von Charles CASPERS/Marc SCHNEIDERS, Kampen 1990, S. 177–188.

88) Der Umgang mit der Messe hin zur Abendmahlsliturgie ist gut bearbeitet. Vgl. etwa Wolfgang SIMON, Die Messopfertheologie Martin Luthers. Voraussetzungen, Genese, Gestalt und Rezeption

Epoche allerdings wird man konstatieren müssen, dass es bei allen Neuerungen und Verbesserungen nicht zu einem Paradigmenwechsel kam. Letztlich wurden das Mittelalter und seine Liturgie in bereinigter Form konserviert, was konfessionelle Akzentsetzungen einschließt. Damit sind im Grunde auch die liturgischen Bücher nach Trient wenig spektakulär, da es um eine Fortsetzung des Mittelalters ging, freilich in geläuterter Form⁸⁹⁾.

3. MESSFEIER, GLÄUBIGENKOMMUNION UND PREDIGT

»Aus der Eucharistia ist eine Epiphania geworden, ein Kommen Gottes, der unter den Menschen erscheint und seine Gnaden austeilte«, so beschreibt Joseph Andreas Jungmann die Veränderungen eucharistischer Liturgie im Mittelalter⁹⁰⁾. Damit ist eine entscheidende Weichenstellung benannt, nämlich die Verobjektivierung liturgischen Handelns mittels der Auffassung vom »selbstwirksamen Ritus«, die mit einer Fokussierung »sachhafter« Präsenz des Gekreuzigt-Auferstandenen in den eucharistischen Gaben einhergeht⁹¹⁾. Viele Frömmigkeitsgeschichtliche Facetten finden sich in diesem Kontext und sind unter Umständen als Reaktion auf die Verobjektivierung zu verstehen: Die »Individualisierung« hin auf die vielen Privatgebete des Priesters⁹²⁾, die Tendenz zu subjektiver Frömmigkeit in Form der Messandacht⁹³⁾, die Rolle der Elevation als notwendiges sichtbares Zeichen bei einem seit dem 12. Jahrhundert still vollzogenen Eucharistiegebet, das als *oratio periculosa* verstanden wurde⁹⁴⁾, schließlich die abnehmende Kommunionfre-

(Spätmittelalter und Reformation N.R. 22), Tübingen 2003 (mit weiterer Literatur). Doch fehlen etwa mit Ausnahme der weiter unten erwähnten Aufsätze umfassende Studien zum Stundengebet lutherischer Reformation.

89) Vgl. JUNGSMANN, Konzil (wie Anm. 67), S. 329.

90) Vgl. Josef Andreas JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe 1–2*, Wien-Freiburg-Basel 1962, hier 1, S. 155.

91) Vgl. den Abschnitt »Objektive Ritualität und Selbstwirksamkeit« bei ANGENENDT, *Liturgik und Historik* (wie Anm. 9), S. 131–136.

92) Die Privatgebete können als Ausdruck subjektiver Frömmigkeit indes gerade darum gedeutet werden, da sie dem Priester ein Hereinfinden in eine objektive Rolle ermöglichen. Vgl. dazu Andreas ODENTHAL, »...hoc sacrificium Deo acceptabile«. Der Gottesdienst des Bischofs Meinwerk von Paderborn (1009–1036) nach dem Zeugnis seiner Vita, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 121 (2010), S. 11–33.

93) Dorothea WENDEBOURG, *Essen zum Gedächtnis. Der Gedächtnisbefehl in den Abendmahlstheologien der Reformation* (Beiträge zur historischen Theologie 148), Tübingen 2009, etwa S. 52 u. ö., isoliert diesen Aspekt als typisch mittelalterlich im Kontext der Konfessionalisierung.

94) Vgl. zur Problematik Raymund KOTTJE, *Oratio periculosa – Eine frühmittelalterliche Bezeichnung des Kanons?*, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 10,1 (1967), S. 165–168; auch Balthasar FISCHER, »Oratio periculosa«. Eine altirische Bezeichnung für die Einsetzungsworte in der Messe, in: *Prex Eu-*

quenz der Gläubigen⁹⁵). Im späten Mittelalter kommen Derivatformen hinzu, so die Messe vor ausgesetztem Allerheiligsten⁹⁶). Auch der Anlass der Messe ändert sich: Nicht mehr nur die Notwendigkeit sonntäglicher Gemeindeversammlung ist Anlass der Eucharistiefeyer (Gemeindeeucharistie). Die Messe kann im Sinne einer Gedächtniseucharistie verstanden werden, die etwa für Lebende und Verstorbene gefeiert werden kann, und dies durchaus im Sinne einer abzuleistenden Bußübung⁹⁷): »Messen zu feiern, um damit Sünden abzubüßen, ist aber erst eine Neuerung der Karolingerzeit«⁹⁸). Eine solche fundamentale Änderung des Anlasses führt zugleich zu einer Erhöhung der Frequenz der Messen und bringt einen Zuwachs an Messformularen. Dabei aber bleibt man im Prinzip bei der »missa lecta« durch den Priester als der Grundform des Feierns. Das Mittelalter bringt keine Gemeindemesse im eigentlichen Sinne hervor, wie sie etwa für eine kleine Landgemeinde taugen würde. Es bleibt bei einer Fixierung auf die Kleriker, einhergehend mit dem Verlust der Kommunion sub utraque specie und später der Laienkommunion innerhalb der Messe überhaupt. Das Trienter Konzil muss eigens wie viele kirchliche Richtlinien vorher die häufige Kommunion empfehlen⁹⁹). Einige geschichtliche Stationen sind nachzuzeichnen. Denn die Messe des Hoch- und Spätmittelalters steht am Ende einer langen Entwicklung. Drei Stränge können als normierende Größen ausgemacht werden: erstens der Ordo Romanus I, zweitens die römischen Sakramentare und drittens der Rheinische Messordeo. Der erste Strang ist das Zeremoniell des *Ordo Romanus I*, des feierlichen Papstgottesdienstes des 7. Jahrhunderts¹⁰⁰). Detailliert werden hier die zeremoniellen Ausprägungen beschrieben, die Stillgebete des Papstes, die Verehrung der »Sancta«, wohl die in einer »capsa« mitgeführte Eucharistie der letzten Feier, zu Beginn der Einzugsprozession¹⁰¹). Der Papst betet vor dem Altar still, bis das *Gloria Patri* des Introitusgesangs beendet ist¹⁰²). Dann folgen die Verehrung des Altares wie des

charistica 3. Studia 1: Ecclesia antiqua et occidentalis, hg. von Albert GERHARDS/Heinzgerd BRAKMANN/Martin KLÖCKENER (Spicilegium Friburgense 42), Fribourg 2005, S. 237–241.

95) Vgl. insgesamt hier immer noch Peter BROWE S.J., Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter, München 1933, ND Sinzig 1990.

96) Vgl. BROWE, Verehrung (wie Anm. 95), S. 141–154.

97) Vgl. Arnold ANGENENDT, Pro vivis et defunctis. Geschichte und Wirkung einer Meßoration, in: DERS., Liturgie im Mittelalter (wie Anm. 4), S. 385–395.

98) Arnold ANGENENDT, Missa specialis. Zugleich ein Beitrag zur Entstehung der Privatmessen, in: DERS., Liturgie im Mittelalter (wie Anm. 4), S. 111–190, hier 112.

99) Vgl. HAUNERLAND, Einheitlichkeit (wie Anm. 67), S. 439.

100) Vgl. ANDRIEU, Les Ordines (wie Anm. 6), 2, S. 65–108.

101) Vgl. Ordo Romanus 1,48, in: ANDRIEU, Les Ordines (wie Anm. 6), 2, S. 82f. Zum Problem dieses nicht letztlich geklärten Brauches des »Fermentum« vgl. Hans Bernhard MEYER, Art. Fermentum, in: Lexikon für Theologie und Kirche 3 (1995), Sp. 1237f.

102) Ordo Romanus 1,50, in: ANDRIEU, Les Ordines (wie Anm. 6), 2, S. 83: ...ponat oratorium ante altare; et accedens pontifex orat super ipsum usque ad repetitionem versus. Dieses stille Gebet findet Erwähnung bei Johannes NEBEL, Die Entwicklung des römischen Messritus im ersten Jahrtausend an-

Evangelienbuches und der Gesang des Kyrie, um nur einige Beispiele zu nennen. Eine Fassung dieses Ordo verlässt Rom zwischen 700 und 750 und verbreitet sich in die Gebiete nördlich der Alpen¹⁰³. Doch die Beschreibung des Zeremoniells ist das eine, das andere die bei der Messe zu verwendenden liturgischen Texte. Sie finden sich in den *Sakramentaren* gregorianischer oder gelasianischer Prägung, das ist der zweite die mittelalterliche Messliturgie prägende Strang. Die gregorianischen Sakramentare berichten über den römischen Stationsgottesdienst des Papstes, die gelasianischen überliefern die Texte des römischen Pfarrgottesdienstes¹⁰⁴. Ihre Überlieferung in den Norden geschieht annähernd zeitgleich zu den *Ordines Romani*. Karl der Große bittet wie bereits um 760 Pippin¹⁰⁵ den Papst um authentische römische Liturgiebücher. So gelangt zwischen 784 und 791 das *Hadrianum* nach Aachen, ein nach Papst Hadrian (772–795) benanntes Exemplar der gregorianischen Sakramentarfamilie¹⁰⁶. Um 810 wiederholt sich der Vorgang, als Papst Leo III. ein Sakramentar an den Kaiserhof sendet¹⁰⁷. Die römischen Vorlagen werden indes nicht unbesehen übernommen, sondern mit Zusätzen versehen und um Anhänge erweitert, also im besten Sinne »inkulturiert«¹⁰⁸. Die Sakramentare als ein Grundtypus des liturgischen Buches für die Messe konnten als Rollenbücher gelten: Sie waren auf den Priester hin als Benutzer abgestimmt und mussten durch andere Rollenbücher, etwa die Lektionare, ergänzt werden. Die Erhöhung der Messfrequenz und die Fokussierung auf die *Missa lecta* des Priesters führten zu einer neuen Gattung des liturgischen Buches für die Messe, nämlich zum Vollmissale (Plenarmissale). Dieses Buch barg alle liturgischen Texte aller Rollen der Messliturgie in sich¹⁰⁹. Diese Vielzahl der Texte wie der Rollen am Altar zu vollziehen, wurde nun zur Sache des Priesters, und

hand der *Ordines Romani*. Eine synoptische Darstellung (Pontificium Athenaeum S. Anselmi de Urbe, Pontificium Institutum Liturgicum, Thesis ad Lauream n. 264), Romae 2000, S. 96 f., 264 f. Zur »Sancta«, 139 f.

103) Vgl. Cyrille VOGEL, *Medieval Liturgy. An Introduction to the Sources*. Revised and Translated by William G. STOREY and Niels Krogh RASMUSSEN O. P., Washington, D. C. 1986, S. 159. Vgl. auch NEBEL, *Entwicklung* (wie Anm. 102), S. 14.

104) Vgl. hier insgesamt VOGEL, *Medieval Liturgy* (wie Anm. 103), S. 61–134.

105) Vgl. KLAUSER, *Austauschbeziehungen* (wie Anm. 56), S. 142.

106) Vgl. hierzu den Überblick bei MEYER, *Eucharistie* (wie Anm. 52), S. 191. Vgl. näherhin KLAUSER, *Austauschbeziehungen* (wie Anm. 56), S. 146–149; Raimund KOTTJE, *Einheit und Vielfalt des kirchlichen Lebens in der Karolingerzeit*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 76 (1965), S. 328 f.

107) Vgl. MEYER, *Eucharistie* (wie Anm. 52), S. 192. Meyer bezieht sich hier auf neuere Studien von Joseph DÉCRÉAUX, *Le sacramentaire de Marmoutier dans l'histoire des sacramentaires carolingiens du IX^e siècle*, vol. 1–2 (*Studi di antichità cristiana*. Roma 38), Città del Vaticano 1985, hier etwa 1, S. 4.

108) Vgl. etwa das *Supplement des Benedikt von Aniane*, zur Verfasserfrage vgl. Jean DESHUSSES, *Le »Supplément« au sacramentaire grégorien: Alcuin ou saint Benoît d'Aniane?*, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 9,1 (1965), S. 48–71.

109) Vgl. zum Prozess etwa Pietro BORELLA, *Verso il Messale plenario*, in: *Ephemerides Liturgicae* 67 (1953), S. 338–340; DERS., *Dal sacramentario gregoriano al Messale romano*, in: *Ephemerides Liturgicae* 75 (1961), S. 237–243; JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia* (wie Anm. 90), 1, S. 138.

diese stille oder gelesene Messe ist der entscheidende Grundtypus mittelalterlicher Messliturgie. Damit ist ein Problem des Hoch- und Spätmittelalters benannt, denn auch in der Pfarrei findet kein eigentlicher »Gemeindegottesdienst« in seiner Grundform statt, sondern eine *Missa lecta* oder *cantata* des Priesters, der je nach Festgrad Schola und (Kleriker-)Akteure hinzugefügt werden¹¹⁰). Dabei dürfte die Entstehung des Vollmissale mit der Bedeutung und wachsenden Zahl der Pfarreien zusammenhängen, da »die Vorherrschaft des Vollmissale sich gerade zu der Zeit gefestigt hat, in der die Franziskaner seelsorgliche Aufgaben übernahmen und sich, was die Feier des Gottesdienstes angeht, zunächst auf die Pfarren stützten. Demnach wäre das Vollmissale als das Meßbuch der Pfarrkirchen und ihres Klerus anzusehen«¹¹¹). Von hieraus führt ein komplex zu beschreibender Weg zu den spätmittelalterlichen Diözesanmissalien, der über manche handgeschriebene Zwischenstufe ging¹¹²). Wie aber auch immer, das Vollmissale ist Ergebnis vielfältiger liturgischer Entwicklungen des Mittelalters. Und hier ist der dritte prägende Strang zu benennen, der *Rheinische Messordo*, an dem sich viele diözesane Traditionen in Bezug auf die Messe orientieren. Es ist dies ein vor dem Jahre 1000 entstehender neuer Grundtypus der Messe, der sich der erwähnten bonifatianisch-karolingischen Liturgiereform verdankt¹¹³). Entscheidendes Kennzeichen ist, dass die durch den *Ordo Romanus I* zur Verfügung gestellte rituelle Form nun durch Gebete alleine für den Priester angereichert wird, die zum großen Teil als Apologien dienen, also Gebete um Vergebung der Schuld sind. Es entsteht neben dem offiziell zu Hörenden eine zweite Schicht des still zu Betenden, die im Laufe des Mittelalters im Hinblick auf die stille Messe an Bedeutung gewinnt. Die hohe Sakralisierung der Messe durch den mittels dieser Gebete eigens dafür vorbereiteten Priester wird etwa deutlich, wenn es um den allerheiligsten Bereich der Messe geht, den *Canon Romanus*, der als *oratio periculosa*, als gefährliches Gebet gilt¹¹⁴). Mannigfache stille Gebete bereiten den Priester auf das Beten des *Canon Romanus* vor. Diözesan weiterentwickelte Zeugen dieses neuen Grundtyps der Messe

110) Vgl. HEINZ, Pfarrmesse (wie Anm. 84), S. 97, wo für die frühe Neuzeit die Pfarrmesse am Sonntag als gelesene Stillmesse festgestellt wird. Erst langsam setzen sich muttersprachliche Elemente durch, im Trierer Raum erst im 19. Jahrhundert. Vgl. auch MEYER, Eucharistie (wie Anm. 52), S. 213 ff.: »Der Weg zum Vollmissale und zur Stillmesse als Grundform«.

111) MEYER, Eucharistie (wie Anm. 52), S. 214.

112) Vgl. für Köln etwa Andreas ODENTHAL, Ein Formular des »Rheinischen Messordo« aus St. Aposteln in Köln, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 34 (1992), S. 333–344; DERS., Der Meßordo des Domdechanten Konrad von Rennenberg. Zum Einfluß des »Rheinischen Meßordo« auf die Kölnische Meßliturgie, in: Kölner Domblatt 59 (1994), S. 121–136.

113) Vgl. zum Ganzen Andreas ODENTHAL, »Ante conspectum diuinæ maiestatis tuæ reus assisto«. Liturgie- und frömmigkeitsgeschichtliche Untersuchungen zum »Rheinischen Messordo« und dessen Beziehungen zur Fuldaer Sakramentartradition, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 49 (2007), S. 1–35.

114) So ist es durchaus wörtlich zu verstehen, wenn der *Ordo Romanus I* über den Priester aussagt: *intrat in canonem*, er betritt das Allerheiligste des Canon. Dies zeigt die Bedeutung des Herzstückes der Messe. Vgl. Angelus A. HÄUSSLING, Dokumente der Liturgiegeschichte – wie verstehen? Erwägungen

sind nachweisbar für Köln¹¹⁵, Trier¹¹⁶, Hamburg¹¹⁷, Mainz¹¹⁸, die süddeutschen Diözesen¹¹⁹, ganz zu schweigen von den vielen außerdeutschen Zeugen¹²⁰. Wie prägend dieser

über einen Satz des *Ordo Romanus primus*, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 107 (1985), S. 24–30.

115) Vgl. zur Prägung des Messordo in Köln neben den bereits genannten Arbeiten Anton Joseph BINTERIM, *Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der Christ-Katholischen Kirche aus den ersten, mittlern und letzten Zeiten. Mit besonderer Rücksichtnahme auf die Disciplin der katholischen Kirche in Deutschland* 4,3, Mainz 1838, S. 222–227 (Kölner *Ordo* des 14. Jahrhunderts); Franz RÖDEL, *Ein Stück rheinischer Liturgiegeschichte*, in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 4 (1924), S. 82–89; Franz Joseph PETERS, *Der Oblationsritus in den vorkonziliaren Missalien der Erzdiözese Köln*, in: *Aus Theologie und Philosophie (Festschrift für Fritz TILLMANN)*, hg. von Theodor STEINBÜCHEL/Theodor MÜNCKER, Düsseldorf 1950, S. 398–418. Dort (S. 399–401) unterscheidet Peters drei Kölnische Ordines: den *Ordo Coloniensis I*. Dies ist der Oblationsritus des Codex 149 der Kölner Dombibliothek, der *Ordo Missae* des Domdechanten Konrad von Renneberg († 1357); den *Ordo Coloniensis II*, dies ist der Oblationsritus des »Missale ad usum diocesis Coloniensis« von 1520; schließlich den *Ordo Coloniensis III*, dies ist der bereits von Binterim mitgeteilte »*Ordo Coloniensis celebrandi Missam*« aus dem 14. Jahrhundert. Weitere Belege bei PETERS, Beiträge (wie Anm. 78), S. 74–98.

116) Vgl. Andreas HEINZ, *Der Ordo Missae im »Reisemissale« des Trierer Erzbischofs Balduin von Luxemburg (1308–1354)*, in: *Ars et Ecclesia. Festschrift für Franz J. RONIG zum 60. Geburtstag*, hg. von Hans-Walter STORCK/Christoph GERHARDT/Alois THOMAS (Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier 26), Trier 1989, S. 217–233.

117) Hier existiert ein Zeuge des 11. Jahrhunderts. Vgl. Niels Krogh RASMUSSEN, *An Early »Ordo Missae« with a »Litania Abecedaria« Addressed to Christ (Rome, bibl. Vallicelliana, Cod. B 141, XI Cent.)*, in: *Ephemerides Liturgicae* 98 (1984), S. 198–211.

118) Vgl. Hermann REIFENBERG, *Messe und Missalien im Bistum Mainz seit dem Zeitalter der Gotik (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 37)*, Münster 1960, S. 14–17, 64–68, 120f.

119) Vgl. Dominik DASCHNER, *Die gedruckten Messbücher Süddeutschlands bis zur Übernahme des Missale Romanum Pius V. (1570) (Regensburger Studien zur Theologie 47)*, Frankfurt a.M. 1995, S. 37–142. Für ostdeutsche Diözesen fehlen Untersuchungen. Die Studie von Eugenie LECHÉLER, *Die für das Bistum Brandenburg offiziell gedruckten Messbücher. Buchwissenschaftlicher Befund und liturgische Besonderheiten*, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 47 (2005), S. 332–349, erwähnt keine Besonderheiten des *Ordo Missae*.

120) Weitere Publikationen zu Messordines, ohne Anspruch auf Vollständigkeit: Joanne M. PIERCE, *The Evolution of the ordo missae in the Early Middle Ages*, in: *Medieval Liturgy. A Book of Essays*, hg. von Lizette LARSON-MILLER (Garland Reference Library of the Humanities 1884), New York-London 1997, S. 3–24, hier 6–8 eine Liste von Editionen; Bonifacio BAROFFIO, Ferdinando DELL'ORO, *L'«Ordo Missae» del vescovo Warmondo d'Ivrea*, in: *Studi Medievali* 3. Serie 16 (1975), S. 795–823, 819–821 eine Liste weiterer Editionen von Ordines; DERS., *L'Ordo Missae del Rituale-Messale Vallicelliano E 62*, in: *Traditio et Progressio. Studi liturgici in onore del Prof. Adrien Nocent, OSB. A cura di G. Farnedi (Studia Anselmiana 95 = Analecta liturgica 12)*, Roma 1988, S. 45–79 (Textedition eines *Ordo* aus dem Rituale-Messale Vallicellano E 62, Zentralitalien, 11./12. Jahrhundert), 54f. eine Liste weiterer Editionen; Adrien NOCENT, *Un Missel plénier de la Bibliothèque Vallicelliana*, in: *Mélanges liturgiques offerts au R.P. Dom Bernard Botte O.S.B. de l'Abbaye du Mont César, Louvain 1972*, S. 417–427 (Textedition eines *Ordo* aus Umbrien, 12. Jahrhundert); Pierre SALMON, *L'Ordo Missae dans dix manuscrits du X^e au XV^e s.*, in: *Analecta liturgica (Studi e testi 273)*, Città del Vaticano 1974, S. 195–221 (Textedition mehrerer Ordines: aus Nonantola, 10. Jahrhundert; aus Monte Cassino, 10. und 11. Jahrhundert; aus Deutschland, 12. Jahrhun-

Grundtypus auch nach Trient bleibt, zeigt neben den vielen Stillgebeten des Trienter Missale Romanum die bereits erwähnte Bulle *Quo primum*, die eigens Bräuchen mit über zweihundertjähriger Dauer weitere Existenz zusagt¹²¹). Die einmal erstellte Grundform bleibt: Das Paradigma ist die Privatmesse des Priesters. Hieran haben auch die Reformen nach dem Konzil von Trient nichts geändert¹²²). Von hieraus aber wurde die Teilnahme und Teilhabe des Volkes an der Messliturgie zum Problem, und zwar im Hinblick auf die (lateinischen) Gesänge ebenso wie auf die Kommunionfrequenz oder das Fürbittgebet der Messe, das ja eigentlich »oratio fidelium«, »Gläubigengebet« war¹²³). War die karolingische Gesetzgebung bemüht, das Vater Unser und das Glaubensbekenntnis innerhalb der Messe unter katechetischem Aspekt zu situieren, so war dies zugleich die Initialzündung zur Entstehung volkssprachlicher Fürbitten, die indes immer mehr Teil des Predigtkomplexes der Messe wurden, in die Hand des Priesters übergingen und sich langsam aus dem Messablauf herauslösten¹²⁴). Schließlich wurden sie Teil eines nicht unbedingt an die Eucharistiefeyer gekoppelten Predigtgottesdienstes¹²⁵). Die vielen Oblationen und Memorien, die mittelalterliches Messwesen prägen, sind durchaus als Ersatzform solchen fürbittenden Betens zu verstehen, wenngleich sie nun in die Hände des Priesters gegeben wurden, der mittels des Messopfers nun stellvertretend den Gebetsdienst vollzog¹²⁶). Das Tagebuch des Kölner Ratsherren Hermann von Weinsberg gibt an vielen Stellen einen guten Einblick in eine solche Memorienskultur mittels Stiftung, Stundengebet und Messe. Ein Eintrag von 1556 sei hier zitiert, der über eine neue Stiftung einer Totenmemorie unterrichtet. Die *sol man halten alle jars den montag nach jubilate (...) und mir dri sullen uns lebtage die memorien halten, wie nachfolgt. Nemlich m. Herman Velbart sol ein neu waskerz von 2 ponden mit dem lucher uff das graff bestellen, aller hillegen tag in der*

dert; aus Verona, 12.–13. Jahrhundert; aus dem Lateran, 12.–13. Jahrhundert; ein weiterer Ordo des 13. Jahrhunderts; aus der Capella papale, 13.–14. Jahrhundert; aus einem Missale Clemens' V., 14. Jahrhundert; aus Bamberg, 15. Jahrhundert). Vgl. auch für Basel: Anton HÄNGGI/Pascal LADNER, *Missale Basileense saec. XI. Textband (Spicilegium Friburgense 35 A)*, Freiburg i. Üe. 1994, S. 319–328.

121) Vgl. KLÖCKENER, *Bulle* (wie Anm. 75).

122) »Was die Meßordnung betraf, hielt man sich faktisch an den Ordo Missae des päpstlichen Zeremonienmeisters Johannes Burkhard von Straßburg (um 1450–1506)«, so urteilt HAUNERLAND, *Einheitlichkeit* (wie Anm. 67), S. 447, über den Ordo Missae des Trienter Missale.

123) Vgl. dazu die Studie von MÜLLER-GEIB, *Das Allgemeine Gebet* (wie Anm. 58), S. 83–86, 116–124 u. ö., zu (alt)deutschen Gebetsrufen.

124) Vgl. MÜLLER-GEIB, *Das Allgemeine Gebet* (wie Anm. 58), S. 309–318.

125) Vgl. MÜLLER-GEIB, *Das Allgemeine Gebet* (wie Anm. 58), S. 319–323.

126) Von hierher ist die Wendung des Canon Romanus *qui tibi offerunt* (Gregorianum Hadrianum 6) zu verstehen. Gemeint sind die umstehenden Gläubigen, die durch die Hand des Priesters opfern. Später wurde sie erweitert, indem der Satz *pro quibus tibi offerimus* vorgeschaltet wurde, an den ein als Rubrik zu denkendes *vel* angehängt wurde. Damit konnte der Priester wählen: Sind die Gläubigen anwesend, wählt er die zweite Formulierung (*qui tibi offerunt*), steht er stellvertretend und alleine am Altar, wählt er die erste Formulierung (*pro quibus tibi offerimus*). Vgl. dazu JUNGMANN, *Missarum Sollemnia* (wie Anm. 90), 2, S. 209f.

*vigilien, aller selen tag den vurmittag und uff den memorientag vurmittag; her Heiman sol beden vur die selen nund mess lesen uff der memorien tag und uff datt graff gain weien; ich sol den goltgulden uffheven, keis und broit und ein gut firdel wins uff der memorientag den truhender zu Cronenberch zum besten geven*¹²⁷). Dass solches »Messsystem«, das seinen Anlass bei Gebetsanliegen für Lebende und Verstorbene nimmt, durch die Abtei Cluny mit der Ausbreitung des Allerseeleentages einen enormen Aufschwung erfährt, sei hier nur am Rande erwähnt¹²⁸).

Eingangs wurden die Libri Ordinarii als wichtige liturgische Quelle erwähnt, die in der Regel für Stiftskirchen konzipiert werden. Die Besonderheit der Stadt Köln besteht nun darin, dass in der Regel neben jeder Stiftskirche eine eigene Pfarrkirche stand, wenn nicht ein Teil der Stiftskirche selbst dem Pfarrgottesdienst diente¹²⁹). Die somit gegebene Verbundenheit wie die Selbständigkeit von Pfarr- und Stiftskirche, die sich auch in liturgischer Hinsicht zeigt, führt dennoch zu gelegentlichen Berührungen: Die Libri Ordinarii erwähnen gelegentlich die »parrochiani«, die Angehörigen der dem Stift benachbarten Pfarrei, die etwa in die Osterliturgie des Kölner Gereonsstiftes eingebunden werden¹³⁰). Von hierher ist die normgebende Kraft der Stiftsliturgie zu verstehen. Denn im Mittelalter ist immer wieder die Tendenz zu beobachten, das liturgische Leben der Pfarreien einer Stadt an diese normgebende Liturgie der Kathedrale anzubinden, somit auch unter die Aufsicht des Bischofs zu stellen¹³¹). Das späte Mittelalter bringt deshalb eine neue Gattung der Libri Ordinarii hervor, den »Ordinarius Missae«. Er ist ein Regelwerk für die Feier der Eucharistie, die sich an der Kathedralliturgie orientiert und somit als Bindeglied von kathedraller und pfarrlicher Liturgie angesehen werden kann¹³²). Bislang gab es zwar Hinweise zur Messzelebration jenseits des Missale, aber sie waren

127) Das Buch Weinsberg. Kölner Denkwürdigkeiten aus dem 16. Jahrhundert 2, bearbeitet von Konstantin HÖHLBAUM (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde 4), Leipzig 1887, ND Düsseldorf 2000, S. 82f.

128) Vgl. Jürgen BÄRSCH, Allerseelen. Studien zu Liturgie und Brauchtum eines Totengedenktages in der abendländischen Kirche (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 90), Münster 2004, S. 80–135.

129) So etwa in Köln, St. Aposteln, wo zeitweise die nördliche Nebenkonche, zeitweise die sogenannte Pfarrhalle, ein Anbau im Norden des Langhauses der Stiftskirche, zum Pfarrgottesdienst diente. Vgl. zur Pfarrhalle Gottfried STRACKE, Köln: St. Aposteln (Stadtspuren 19), Köln 1992, S. 417–499.

130) So etwa im Liber Ordinarius aus St. Gereon von 1424: *Perlecto libro generationis cantabunt layci de parochia sancti Mauricij vel Christoferi* Frist uns genade. Kyrieleison *sive* Heiligen alle helpen uns. *Cantantibus laycis descendent domini ad altare sancti Gereonis* O beata infantia *cantantes*, ediert bei Andreas ODENTHAL, Edition des Liber Ordinarius aus St. Gereon von 1424, in: Märtyrergab – Kirchenraum – Gottesdienst. Interdisziplinäre Studien zu St. Gereon in Köln, hg. von Andreas ODENTHAL/Albert GERHARDS (Studien zur Kölner Kirchengeschichte 35), Siegburg 2005, S. 265–282, hier 267.

131) Vgl. den Beitrag von Wolfgang PETKE in diesem Band.

132) Eine Edition eines entsprechenden Exemplars für Genf liegt bereits vor, François HUOTT, Ordinaire du missel de Genève (1473) (Genève, B. P. U., Ms. lat. 38a ff. 107ra-126vb) (Spicilegium Friburgense 33), Fribourg 1993.

eingebunden in den Kontext der gewohnten Libri Ordinarii, die ja das Gesamt stiftischer wie – als Consuetudo – monastischer Liturgie beschreiben. Nun war ein eigenes Regiebuch für die Messe entstanden, für das der Ritus der Domkirche mit all seiner ausgefeilten Ritualität prägend war. Man kann diese Neuschöpfung durchaus vor dem Hintergrund der wachsenden Zahl der Ordensniederlassungen verstehen, die alle ihre eigene Liturgie feiern. Sie fordern eine Einheitlichkeit auf diözesaner Ebene geradezu heraus. Paradoxerweise aber konnte dies deshalb gelingen, weil sowohl in den Dom- und Stiftskirchen wie in den Pfarrkirchen durch die Missalien die stille Messe Grundform eucharistischer Liturgie war. Die Feierlichkeit, die zu entfalten eine Anzahl von Klerikern voraussetzt, war im Grunde nur akzidentell. Es gab somit ein Regelbuch, das sich fast ausschließlich der Feier der Messe widmete, in welchem Feierlichkeitsgrad sie auch immer gehalten werden konnte. Befördert durch den neu entstandenen Buchdruck setzte sich diese Gattung rasch durch. In Köln finden sich jene Ordinarien unter dem Titel »Ordinarius Missarum secundum maiorem ecclesiam Coloniensem«¹³³). Als man erste Druckmissalien zu erstellen begann, stellte man jenen Ordinarius voran. Zum einen ist das Interessante die Bezeichnung »gemäß des Brauches der Kölner Hauptkirche«, also des Domes. Der Buchdruck ermöglichte hier wie überall eine Vereinheitlichung der durch disparate Manuskripte nur unzulänglich koordinierten Liturgie eines Bistums, wie es im Spätmittelalter bei sich immer mehr ausdifferenzierenden diözesanen Lokalbräuchen vonnöten war. Zum andern verdient Beachtung, dass die Domkirche Muster und Norm bildet, und das nicht nur für die ähnlich wie das Domkapitel stiftisch organisierten Klerikerverbände, sondern eben auch für die Pfarreien. Man konnte so darauf hoffen, dass aufgrund der neu entstehenden Druckmissalien und ihrer Anordnung sich zumindest in Bezug auf die Messfeier eine einheitliche diözesane Ordnung durchsetzte. Es bleibe nicht unerwähnt, dass sich in der Kölner Liturgietradition bereits handschriftliche Zeugnisse einer solchen Ordnung der Messe finden. Die Drucke sind – wie in der Frühzeit üblich – sehr disparat. Auf pfarrliche Gegebenheiten wird etwa am Aschermittwoch oder am Allerseelentag Bezug genommen, wenn eigens die Predigt im Rahmen der Bußliturgie oder des Totengedenkens erwähnt wird¹³⁴). Auch die Osterliturgie wird im Hinblick auf pfarrliche Gegebenheiten ausgeschmückt¹³⁵).

133) Vgl. zu diesen Ordinarii missae den Überblick bei Andreas ODENTHAL, »Non est hic – surrexit«. Bislang unbeachtete Osterfeiern aus der Kölner Liturgietradition, in: Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein 198 (1995), S. 29–52, hier 44 ff.

134) So berichtet ein handgeschriebener, bislang unedierter Ordinarius Missae aus den Quellen des Apostelstiftes (Köln, ehemals Historisches Archiv der Stadt Köln, Geistliche Abteilung 24) zum Aschermittwoch (fol. 112v): *Deinde predicandum est populo. Confiteor. Postea det sacerdos cineres benedictiones dicendo Memento homo quia etc.* Zu Allerseelen (fol. 120r): *Infra missam si placuerit aliquid de animabus sermocionetur, missa completa circa ecclesiam per cymiterium dicendo commendacionem.*

135) So ist etwa die – zumindest noch formale – Erwähnung der Kindertaufe in der Osternachtliturgie zu verstehen: Ordinarius Missae (wie Anm. 134), fol. 115v: *Si autem infans erit baptizandus, baptizetur*

Damit ist ein weiterer Themenbereich berührt, denn zur Feier der Messe wie des Stundengebetes gehört natürlich auch der Jahreszyklus mit den vielen Feiertagen¹³⁶. Hier ist die Karwoche zu nennen, beginnend mit dem Palmsonntag und seiner Palmenweihe¹³⁷. Die anschließende Prozession war gelegentlich durch das Mitführen eines Palmesels ausgestaltet¹³⁸. Die Drei Österlichen Tage, das Triduum Paschale, waren in ihrer liturgischen Hochform eher Sache des Klerus geworden. Und doch muss die reiche rituelle Ausgestaltung dieser Tage gerade auch im Pfarrkontext zumindest kurz erwähnt werden: die Altarentblößung nach der Gründonnerstagsmesse und die Altarwaschung (so in Mainz)¹³⁹, die Ölbergandacht mit den Riten um das Heilige Kreuz und das Heilige Grab¹⁴⁰, die Ostervigil mit Osterfeuer¹⁴¹. Bezüglich der Sakramentendisziplin ist von Bedeutung, dass die jährliche Osterkommunion im Kontext der Liturgie der drei Tage gespendet wurde¹⁴². Dass hier ein reiches liturgisches Brauchtum mit Verhüllungen

post crismatis inposicionem. Hiis itaque completis thurificetur fons, compulsentur campane, redeat presbiter ad chorum tacendo et indutus casula dicat Confiteor iuxta solitum. Für den Ostertag selbst wird die feierliche Osterprozession beschrieben (fol. 116r): *Ad officium presbiter indutus ad casulam canendo Vidi aquam aspergat populum aqua baptismatis ante crisma exposita et servata et non ultra secundum summam Remundi. Potest tamen fieri aspersio de eadem aqua in octava Pasche. Et qui amplius faciunt in summa Remundi arguuntur et errare dicuntur.* Zur erwähnten Summa Remundi, einem liturgischen Lehrbuch des späten Mittelalters, vgl. Adolph FRANZ, Die Messe im Deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des Religiösen Volkslebens, Freiburg i. Br. 1902, ND Bonn 2003, hier 482–485.

136) Vgl. hier etwa für Köln den Beitrag von Wolfgang HERBORN, Fast-, Fest- und Feiertage im Köln des 16. Jahrhunderts, in: Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde 25 (1983/84), S. 27–61.

137) Vgl. immer noch Hermann J. GRÄF, Palmenweihe und Palmenprozession in der lateinischen Liturgie (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Siegburg, Nr. 5), Kaldenkirchen 1959.

138) Andreas HEINZ, Palmprocessie en palmezel in Trier, in: De palmezelprocessie. Een (on)bekend West-Europees fenomeen? Onder redactie van Luc KNAPEN/Patrick VALVEKENS, Leuven 2006, S. 199–207.

139) Vgl. FALK, Aufzeichnungen (wie Anm. 21), S. 25.

140) Vgl. etwa Jürgen BÄRSCH, Die Bedeutung des Kreuzes im Spiegel des mittelalterlichen Ritus der Kreuzsegnung. Zu Geschichte und Deutung einer Benediktionsliturgie im Mittelalter und ihrer Weiterentwicklung bis zum II. Vatikanum, in: Kreuzungen. Christliche Existenz im Diskurs. Festschrift für Bischof Dr. Hubert Luthe zur Vollendung seines 75. Lebensjahres, hg. von Baldur HERMANS/Günter BERGHAUS, Mülheim an der Ruhr 2002, S. 25–46; Louis VAN TONGEREN, La croix dans la liturgie de la foïn du moyen âge. L'intérêt du *Liber Ordinarius* comme source locale, in: La Maison-Dieu 245 (2006), S. 123–147; Zu den um das Heilige Grab situierten Osterfeiern und Osterspielen vgl. aus der Fülle der Literatur nur Andreas ODENTHAL, »Surrexit Dominus vere«. Osterfeiern um das Heilige Grab als Ausdruck eines veränderten religiösen Empfindens im Mittelalter, in: Theologische Quartalschrift 189 (2009), 46–65; Jürgen BÄRSCH, Quem queritis in sepulchro? Liturgie- und frömmigkeitsgeschichtliche Aspekte der Feier von Ostern im Mittelalter, in: Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 44 (2010), 25–45.

141) Vgl. hier zuletzt etwa Karl Josef BENZ, Der Ritus der Weihe des Osterfeuers im Spätmittelalter unter besonderer Berücksichtigung der Alten Kapelle in Regensburg, in: Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 34 (2000), S. 55–74.

142) So in Mainz mit Beichtgelegenheit, vgl. FALK, Aufzeichnungen (wie Anm. 21), S. 25–28.

durch das Hungertuch seit Beginn der Quadragesima¹⁴³) sowie der Bräuche um das (mobile) Heilige Grab um sich griff, sei nur kurz erwähnt¹⁴⁴). Dieses Brauchtum ist reichen regionalen Besonderheiten ausgesetzt¹⁴⁵). Hier ist die Tendenz des Mittelalters greifbar, aus welchen Gründen auch immer die entscheidende Liturgie der Kartage im Hinblick auf die Teilnahme des gläubigen Volkes zu marginalisieren, was dann durch volksfrommes oder auch paraliturgisches Tun ersetzt wurde. Diese Tendenz trifft die Messliturgie als ganze, wenn die Gläubigenkommunion außerhalb der Messe stattfand oder stille Betrachtungen der anwesenden Gemeinde gemäß mittelalterlicher Messerklärungen auf die entsprechende Handlung der Messe abgestimmt werden¹⁴⁶). Die Aufzeichnungen der Pfarrer Diel und Eck zeigen, dass die Kommunionsspendung aus der Messe ausgelagert war und somit keinen integralen Bestandteil mehr bildete¹⁴⁷). Dies galt sogar für die Osterkommunion, wie die Quellen der Kölner Stadtpfarre St. Kolumba überliefern¹⁴⁸). In Ingolstadt wurden in der Karwoche 1200 Hostien für die Osterkommunion konsekriert¹⁴⁹). Die Mahnungen zur Osterkommunion in Mainz zeigen dieselbe Tendenz, nämlich den »Pfarrzwang« zur Pflichtkommunion in Verbindung mit der jährlichen Beichte¹⁵⁰). In diesem Kontext kam es durchaus zur Konkurrenz der Pfarrkirchen mit den Ordenskirchen oder auch Privatkapellen des Adels¹⁵¹). Wie stark das Territorialprinzip verinnerlicht war, zeigt folgender Eintrag des Kölner Rats Herrn Hermann von Weins-

143) Als ein Beispiel sei Pappenheim erwähnt, wo am Aschermittwoch die Bilder verhüllt und das Hungertuch ausgerollt wurde, vgl. GÖTZ, Festfeier (wie Anm. 18), S. 135.

144) Zu den »Osterfeiern« um das Heilige Grab vgl. jüngst ODENTHAL, »Surrexit dominus vere« (wie Anm. 140); zur Problematik auch Karl-Heinrich BIERITZ, Zwischen Raum- und Zeitgenossenschaft. Vergegenwärtigung des Heils in Liturgie und geistlichem Spiel, in: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 48 (2009), S. 38–61.

145) Vgl. hier insgesamt die Materialsammlung bei Walther LIPPARDT (Hg.), Lateinische Osterfeiern und Osterspiele 1–9, Berlin-New York 1975–1990.

146) Vgl. zur allegorischen Methode Reinhard MESSNER, Zur Hermeneutik allegorischer Liturgieerklärung in Ost und West, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 115 (1993), S. 284–319, 415–434; auch immer noch FRANZ, Messe (wie Anm. 135), S. 333–728. Vgl. HEINZ, Pfarrmesse (wie Anm. 84), S. 337–365. Vgl. auch Susanne WEGMANN, Passionsandacht und Messerklärung. Zur Verwendung der »Visio Gregorii« im Buch, in: Das Bild der Erscheinung. Die Gregorsmesse im Mittelalter, hg. von Andreas GORMANS/Thomas LENTES (KultBild 3), Berlin 2007, S. 403–446.

147) Dies steht durchaus in Spannung zu den Hinweisen bei Thomas von Aquin, für den die Feier der Eucharistie ohne Eucharistieempfang undenkbar ist. Vgl. dazu Jan-Heiner TÜCK, Gabe der Gegenwart. Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin, Freiburg i. Br. 2009, hier etwa S. 172 ff., 220 u. ö.

148) Vgl. HEGEL, Pfarrgottesdienst (wie Anm. 26), S. 147.

149) Vgl. GREVING, Pfarrbuch (wie Anm. 22), S. 126 f.

150) Vgl. FALK, Aufzeichnungen (wie Anm. 21), S. 12–15, 19 (Vermeldung auf Palmsonntag), 21 (Strafe für das Beichten bei einem fremden Priester). Bereits HEINZ, Pfarrmesse (wie Anm. 84), S. 31–39, weist, obwohl das Trienter Konzil das Pfarrprinzip beim Sakramentenempfang lediglich als Empfehlung ausgesprochen hatte, auf die größere Strenge beim Pfarrprinzip im Trierischen Raum hin.

151) Dazu HEINZ, Pfarrmesse (wie Anm. 84), S. 45–49.

berg aus dem Jahre 1551: *A. 1551 den 29. marcii hab ich min parschfest s. Jacob gehalten, da ich zum hilligen sacrament gangen sin, wiewol ich in s. Birgiden kirsipel gewont hab*¹⁵²⁾. Bei allem Pfarrzwang aber war es keineswegs so, dass Familienverbände dieselbe Kirche, denselben Gottesdienst besuchten¹⁵³⁾. Dies zeigt wiederum eine Notiz des Kölner Rats-herren von 1553: *A. 1553 den 23. jul. uff sonntag hat min hausfrau zu s. Brigiden zum hilligen sacrament gangen und daselbst ich auch den 25. jul. uff s. Jacobs tag, dan man hatz uff allen predigtstulen verkündigt, ein jeder sult sich in disser gefarlicher zit bereiten, bichten und hoichzit halten vur ein vursorg, das er sich eirst mit got vereinigte*¹⁵⁴⁾.

In diesen Kontext gehören ebenfalls Ersatzformen für den tatsächlichen häufigen Kommunionempfang¹⁵⁵⁾. Die Verehrung der Eucharistie außerhalb der Messe kam zu ungeahnten Höhepunkten, die als »Augenkommunion«¹⁵⁶⁾ das Verlorene kompensierten: Die Elevation der konsekrierten Hostie wurde auch als ikonographisches Motiv bedeutsam, etwa bei der »Gregorsmesse«¹⁵⁷⁾. Dass sich bei der Betonung der »sachhaften« Präsenz Jesu in der Eucharistie Folgen einer Veränderung in der Symbol- und Bildauffassung seit der Spätantike zu Wort melden, sei hier nur knapp benannt¹⁵⁸⁾. Ein weiteres Symptom seit dem Spätmittelalter ist die Messe vor ausgesetztem Allerheiligsten,

152) Das Buch Weinsberg. Kölner Denkwürdigkeiten aus dem 16. Jahrhundert 1, bearbeitet von Konstantin HÖHLBAUM (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde 3). Leipzig 1886, ND Düsseldorf 2000, S. 354.

153) Vgl. grundsätzlich zur Einstellung bezüglich Kinder und Familie Andreas HOLZEM, Kinder nicht um Gott betrügen – historisch. Andachtsbuch und religiöser Erziehungsrat in der Frühen Neuzeit, in: Religionspädagogische Grundoptionen. Elemente einer gelingenden Glaubenskommunikation für Albert Biesinger, hg. von Reinhold BOSCHKI/Klaus KIESSLING/Helga KOHLER-SPIEGEL/Monika SCHEIDLER/Thomas SCHREIJÄCK, Freiburg i. Br. 2008, S. 255–274.

154) Das Buch Weinsberg 2 (wie Anm. 127), S. 34.

155) Zur Kommunionfrequenz vgl. HEINZ, Pfarrmesse (wie Anm. 84), S. 371–391.

156) Vgl. Charles CASPERS, The Western Church during the Late Middle Ages: *Augenkommunion* or Popular Mysticism?, in: Bread of Heaven. Customs and Practices Surrounding Holy Communion. Essays in the History of Liturgy and Culture, ediert von Charles CASPERS/Gerard LUKKEN/Gerard ROUWHORST (Liturgia condenda 3), Kampen 1995, S. 83–97; Andreas HEINZ, Liturgical Rules and Popular Religious Customs Surrounding Holy Communion between the Council of Trent and the Catholic Restoration in the 19th Century, in: Bread of Heaven (wie oben), S. 119–143.

157) Vgl. Claudia GÄRTNER, Die »Gregorsmesse« als Bestätigung der Transsubstantiationslehre? Zur Theologie des Bildsujets, in: GORMANS/LENTES, Bild der Erscheinung (wie Anm. 146), S. 125–153.

158) Vgl. etwa Hans Georg THÜMMEL, Bilderlehre und Bilderstreit. Arbeiten zur Auseinandersetzung über die Ikone und ihre Begründung vornehmlich im 8. und 9. Jahrhundert (Bilderlehre und Bilderstreit NF 40), Würzburg 1991; DERS., Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert. Das 7. Ökumenische Konzil in Nikaia 787 (Konziliengeschichte, Reihe A: Darstellungen), Paderborn-München-Wien-Zürich 2005; Gia TOUSSAINT, Die Sichtbarkeit des Gebeins im Reliquiar – eine Folge der Plünderung Konstantinopels?, in: Reliquiare im Mittelalter, hg. von Bruno REUDENBACH/Gia TOUSSAINT (Hamburger Forschungen zur Kunstgeschichte 5), Berlin 2005, S. 89–106.

beendet mit dem eucharistischen Segen¹⁵⁹). All dies illustriert die eingangs zitierte Bemerkung Jungmanns, aus der Eucharistia sei eine Epiphania des Herrn geworden.

Das Problem von Predigt und Katechese wurde bereits kurz berührt, bedarf aber noch einer Ergänzung. Neben der Messliturgie entstanden besonders im Südwesten Deutschlands Sonderformen, die den entstandenen Mangel an Einbindung der Gläubigen in die Messliturgie kompensierten, nämlich der Prädikantengottesdienst, der eine volkssprachliche Pfarrpredigt in Kombination mit einer eigenen katechetischen Kanzelliturgie vorsah¹⁶⁰). Diese Form war als Ergänzung der Messe gedacht und ritualisierte die Gemeindegemeinschaft außerhalb der Eucharistiefeyer¹⁶¹). Sie ist deshalb von Bedeutung, als der oberdeutsche Typ des eucharistischen Gottesdienstes der Reformation an diese Tradition anknüpfte, nicht – wie die Wittenberger Reformation – an den Messtyp¹⁶²). Im Kontext der Predigt und dem Prädikantengottesdienst war es auch möglich, mit einem anderen Problem mittelalterlicher Liturgie umzugehen, nämlich der lateinischen Liturgiesprache. Zwar gab es bereits früh Versuche einer muttersprachlichen Übersetzung der offiziellen Liturgie¹⁶³). Doch ging es dabei mehr um ein privates Mitverfolgen der offiziellen lateinischen Texte. Die Ausgestaltung der Predigt oder, wie im oberdeutschen Kontext, die Ausbildung eines eigenen Predigtgottesdienstes bildete nun die Möglichkeit einer Verlesung des deutschen Evangeliums, wie dies etwa für Trier samt einem deutschen Predigtlied bezeugt ist. Der Priester legte hierfür Kasel und Manipel ab und machte so deutlich, dass das nun Folgende nicht mehr zur eigentlichen Liturgie gehört¹⁶⁴): »Die Messliturgie und der in sie eingefügte Predigtgottesdienst standen innerlich unverbun-

159) Vgl. HEINZ, Pfarrmesse (wie Anm. 84), S. 432–446.

160) Vgl. hierzu Irmgard PAHL, Die Feier des Abendmahls in den Kirchen der Reformation, in: MEYER, Eucharistie (wie Anm. 52), S. 393–440, zum spätmittelalterlichen Prädikantengottesdienst 416 f.

161) Vgl. HEINZ, Pfarrmesse (wie Anm. 84), der (S. 398) für Trier darauf hinweist, die Kommunionausgabe innerhalb oder außerhalb der Messe hätten in der Trierer Agende von 1688 nebeneinander gleichwertig bestanden.

162) Wie sehr etwa Oekolampad seine eigene Predigtpraxis der Baseler Martinspfarre neben dem offiziellen, Kaplänen übertragenen Messelesen und im Kontrast dazu ausübte, darauf macht WENDEBOURG, Essen zum Gedächtnis (wie Anm. 93), S. 118, Anm. 131 aufmerksam. Vgl. an älterer Literatur hier auch Willem Frederik DANKBAAR, Die Liturgie des Predigtgottesdienstes bei Johann Ulrich Surgant, in: Reformation und Humanismus. Robert Stupperich zum 65. Geburtstag, hg. von Martin GRESCHAT/J. F. G. GOETERS, Witten 1969, S. 235–254, zu einem *Manuale curatorum* von 1503 für den Predigtgottesdienst, das auf Oekolampad prägend wirkte.

163) Vgl. jüngst Klaus-Bernward SPRINGER, Ein spätmittelalterliches thüringisches »Schott-Messbuch«. Das Plenar bzw. »Missale volgare« Codex Amplonianus 2° 148, in: Theologie der Gegenwart 51 (2008), S. 144–151; grundsätzlich Angelus Albert HÄUSSLING, Das Missale deutsch. Materialien zur Rezeptionsgeschichte der lateinischen Meßliturgie im deutschen Sprachgebiet bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Teil 1: Bibliographie der Übersetzungen in Handschriften und Drucken (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 66), Münster 1984.

164) Vgl. HEINZ, Pfarrmesse (wie Anm. 84), S. 207–217.

den nebeneinander¹⁶⁵). Damit ist eine deutliche Ambivalenz festgehalten: Die muttersprachliche Predigt ist und bleibt Teil der Messe, und damit ist sie keineswegs eine Entdeckung oder Erfindung der Reformation¹⁶⁶). Das zeigt sich etwa darin, dass sie thematisch auf die Perikopenordnung der Messe bezogen blieb, wie dies für die Predigten Meister Eckhards belegt ist¹⁶⁷). Dennoch wird sie als eigenständiger, sogar als nicht integrativer Teil eucharistischer Liturgie empfunden. Wiederum im Gedenkbuch des Kölner Ratsherren Hermann von Weinsberg finden sich viele Hinweise auf den Besuch der sonntäglichen Predigt, so auch folgender von 1566: *Und war den morgen tuschen 7 und 8 uren under der predich*¹⁶⁸). Dieser Eintrag ist paradigmatisch, weil er lediglich die Tatsache der Predigt erwähnt, indes offen lässt, in wie weit sie mit der Messe verbunden war. Dass aber Messe und Predigt nicht identisch sind, zeigt folgende Bemerkung aus dem Jahre 1574, die überdies auch die Teilnahme an pfarrlichem Stundengebet belegt: *A. 1574 den 1. jan. hab ich zu Cronenberch gewont und das neu jar mit gotz gnaden angefangen, predich, mess, vesper s. Jacob gebort*¹⁶⁹). Wenn Weinsberg dann anlässlich der Beerdigungsmesse des Kölner Bürgermeisters Lisekirchen eigens erwähnt, *der weihbischof dede die miss und prediget vor dem offertorio*¹⁷⁰), dann scheint dieser Eintrag der Tatsache geschuldet, dass die Predigt hier einen eher unkonventionellen Ort gehabt hat.

Ein bereits benanntes Problem des späten Mittelalters sind Anlass und Anzahl der Messen. Ein eigener Predigtgottesdienst, eventuell mit der Aussetzung der Eucharistie verbunden, war die Lösung zur Versorgung der vielen Filialen und ihrer Kirchen von der einen Pfarrkirche aus, gerade in ländlichen Regionen mit den zerstreut liegenden Filialgemeinden. Dies steht in gewissem Gegensatz zur um sich greifenden Messhäufigkeit, die aber an Orte mit vielen Priestern gebunden war. Andreas Heinz macht für Trier darauf aufmerksam, dass im Spätmittelalter keine eigene Sonntageucharistie von ländlichen Filialdörfern durch Bination des Pfarrers, also die zweimalige Feier der Messe an einem Tag, ermöglicht wurde. Damit blieb einerseits gewährleistet, dass die Messe in der Pfarrkirche ihre zentrale Funktion behielt. Andererseits mussten die Bewohner der Fili-

165) HEINZ, Pfarrmesse (wie Anm. 84), S. 229.

166) Vgl. hier den Überblick anhand der *Ordines Romani* und anderer liturgischer Quellen bei Martin MORARD, Quand liturgie épousa prédication. Note sur la place de la prédication dans la liturgie romaine au Moyen Âge (VIII^e–XIV^e siècle), in: Prédication et liturgie au Moyen Âge. Étude réunies par Nicole BÉRIOU/Franco MORENZONI (Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Âge 5), Turnhout 2008, S. 79–126.

167) Joachim THEISEN, Predigt und Gottesdienst. Liturgische Strukturen in den Predigten Meister Eckhards (European university studies. Series I, German language and literature 1169), Frankfurt a. M. 1990, zur Problematik der Messpredigt, S. 19–49.

168) Das Buch Weinsberg 2 (wie Anm. 127), S. 154.

169) Das Buch Weinsberg 2 (wie Anm. 127), S. 265 f.

170) Das Buch Weinsberg. Kölner Denkwürdigkeiten aus dem 16. Jahrhundert 3, bearbeitet von Friedrich LAU (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde 16), Leipzig 1897, ND Düsseldorf 2000, S. 118.

aldörfer, war kein Vikar oder der Pfarrer selbst zur Stelle, an manchen Sonntagen auf eine eigene Eucharistiefeier verzichten¹⁷¹). An deren Stelle trat – falls man die Dorfbewohner nicht ganz dispensierte – nun jener Wortgottesdienst mit Predigt und Zeigen der Eucharistie¹⁷²). Diesem Mangel an Messen stand die Vielzahl der Feiern in Städten mit vielen Klerikern gegenüber. Dies schlug sich in der Anzahl der Altäre in den großen städtischen Pfarrkirchen nieder¹⁷³). Für die Kirche Unserer Lieben Frau in Ingolstadt etwa sind 17 Altäre bei 15 Messpfründen überliefert¹⁷⁴). Ecks Pfarrbuch für Ingolstadt berichtet von 11 Ämtern und 24 stillen Messen pro Woche gemäß der vielen Stiftungen¹⁷⁵). Doch die vielen Messstiftungen und ihre Anlässe überwogen bald bei weitem die durch die Kleriker zu gewährleistenden Messen. Solche Verpflichtungen waren oft nur mittels sogenannter Schachtelmessen einzulösen: Mehrere Messen wurden bis zum Offertorium gefeiert, hier jeweils eine neue Messe begonnen, bis man schließlich die letzte dieser Messen erst mittels Canon und Kommunionteil zu Ende führte, womit die Vielzahl der Messintentionen abgeleitet werden konnte. Wenn Inszenierung und Feierlichkeitsgrad als nicht unbedingt notwendig zur Grundform der Privatmesse erst hinzukommen und für die Gültigkeit unwesentlich sind, war es durchaus denkbar, eine bis zum Canon hochfeierlich gesungene Messe nach dem Canon Missae als stille Messe weiterzuführen¹⁷⁶). Der somit ermöglichte rasche Abschluss der Messe war dem nun beginnenden Tagesamt geschuldet, das wiederum feierlich begonnen wurde¹⁷⁷). All dies waren Lösungen des Grundproblems, als Anlass der Messe nun die vielen Totenmemorien, nicht mehr nur pfarrlich-seelsorgerliche Notwendigkeiten der Messzelebration zu haben. Bei alledem aber zeigt sich das Grundparadigma der Eucharistiefeier: Es ist die Stillmesse des Priesters, zu der ausschmückendes feierliches Beiwerk als nicht unbedingt notwendig hinzutritt. Die im Pfarrbuch von Eck für Ingolstadt belegten Formen des Opfergangs, die vielen genannten Kapellen mit ihren Messstiftungen sind in den hier erläuterten Kontexten zu lesen¹⁷⁸). Der die Memorien unterstützende Opfergang der Gläubigen wird zunehmend auf die vier großen Feste Ostern, Pfingsten, Mariä Himmelfahrt und Weihnachten eingeschränkt, wobei immer mehr die Ablösung der Naturalgaben durch Geld

171) Zur Rolle der Vikare oder der Kooperatoren mag erwähnenswert sein, dass etwa in Hilpoltstein die Seelsorge ganz in den Händen des Kooperators lag. Vgl. GÖTZ, Pfarrbuch (wie Anm. 23), S. 87.

172) Vgl. HEINZ, Pfarrmesse (wie Anm. 84), S. 55–67.

173) Für Nürnberg vgl. SCHLEMMER, Gottesdienst (wie Anm. 16), S. 62–74. Für Nürnberg gilt Ähnliches wie für die mittelalterlichen Kölner Stiftskirchen, dass man neben Lokalheiligen vor allem romtopographische Bezüge suchte (so etwa der Petrusaltar im Westchor von St. Sebald).

174) Vgl. GREVING, Pfarrbuch (wie Anm. 22), S. 20f.

175) Vgl. GREVING, Pfarrbuch (wie Anm. 22), S. 79.

176) Vgl. GREVING, Pfarrbuch (wie Anm. 22), S. 82f.

177) So in Hilpoltstein, Vgl. GÖTZ, Pfarrbuch (wie Anm. 23), S. 65.

178) Vgl. dazu Antje HELING, Die Nutzung der Chorkapellen in norddeutschen Pfarrkirchen, in: Kunst und Liturgie. Choranlagen des Spätmittelalters. Ihre Architektur, Ausstattung und Nutzung, hg. von Anna MORATH-FROMM, Ostfildern 2003, S. 141–157.

zu beobachten ist¹⁷⁹⁾. Die liturgische Vielfalt beruht auf einem hoch komplexen Finanzierungssystem mittels Opfergaben und Memorienstiftungen, das den Geistlichen ihr Auskommen sichern sollte. Hier setzt Luthers Kritik an den Priestern an, die lediglich Messstiftungen absolvieren, anstatt Seelsorge zu üben¹⁸⁰⁾. Dies hat seinen Sitz in den beschriebenen, oft durchaus ausufernden Veräußerlichungen kirchlicher Praxis¹⁸¹⁾.

4. STUNDENGE BET UND PROZESSIONSWESEN

a) Stundengebet

Auch in den Pfarrkirchen feierte man Stundengebet¹⁸²⁾. Diese Tatsache steht in Spannung zu den eher wenigen Hinweisen seit dem frühen Mittelalter, wie das Stundengebet jenseits der großen Klöster oder Domstifte aussah, bis zumindest die großen spätmittelalterlichen Pfarren auch für diese Liturgie reichlichere Zeugnisse überliefern. Doch hat Arnold Angenendt auf Bücherverzeichnisse von Dorfkirchen des 9. Jahrhunderts hingewiesen, die infolge des karolingischen Korrekturprogrammes auch ein »Antephonarium« und Psalterien besitzen¹⁸³⁾. Nun ist von der Nomenklatur her eher undeutlich, ob ein solches Antiphonar eines für die Messe oder für das Stundengebet ist. Wenn aber etwa das Schatzverzeichnis der Pfarrkirche von Altenburg in der Diözese Trient, wahrscheinlich aus den Jahren 855–864, terminologisch zwischen einem Graduale und einem »antiphonarium« unterscheidet, die sich beide im Besitz der Kirche finden, ist die Zuordnung eindeutig: Dem Graduale als »Antiphonar« der Messe steht mit dem »antiphonarium« ein Gesangbuch für das Stundengebet zur Seite¹⁸⁴⁾. Ein weiterer Beleg findet sich aus der

179) Vgl. HEINZ, Pfarrmesse (wie Anm. 84), S. 301–337.

180) In seinen Ausführungen über das Sakrament der Priesterweihe »De ordine« (Weimarer Ausgabe 6, 560¹⁹–567³¹) etwa schreibt Martin Luther: *Qua re eos, qui tantum ad horas Canonicas legendas et Missas offerendas ordinantur, esse quidem papisticos, sed non Christianos sacerdotes, quia non modo non praedicant, sed nec vocantur ad praedicandum, immo hoc ipsum agitur, ut sit sacerdotium eiusmodi alius quidem status ab officio praedicandi. Itaque horales et Missales sunt sacerdotes, id est, Idola quaedam viva, nomen sacerdotii habentia, cum sint nihil minus, quales sacerdotes Hierobeam in Bethaven ordinavit de infima fece plebis, non de genere Levitico* (Weimarer Ausgabe 6, 564^{24–31}).

181) Zur Umwandlung der Pfarreien im Kontext der Konfessionalisierung vgl. etwa C. Scott DIXON, Die religiöse Transformation der Pfarreien im Fürstentum Brandenburg-Ansbach-Kulmbach. Die Reformation aus anthropologischer Sicht, in: HAAG/HOLTZ/ZIMMERMANN, Frömmigkeit (wie Anm. 11), S. 27–41.

182) Dass das Stundengebet auch für Pfarrkirchen vorgeschrieben war, erwähnt JUNGMANN, Missarum Sollemnia (wie Anm. 90), 1, S. 278.

183) Vgl. ANGENENDT, Libelli (wie Anm. 42), S. 237.

184) Vgl. Mittelalterliche Schatzverzeichnisse 1: Von der Zeit Karls des Großen bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts, hg. vom Zentralinstitut für Kunstgeschichte in Zusammenarbeit mit Bernhard Bi-

Pfarrkirche Eppan bei Bozen, deren Verzeichnis von 1241 neben »Misales« (!) und einem »Antifonarium« auch »Matutinalia« aufführt, also jene Bücher, die eindeutig den Morgenhoren der Stundenliturgie dienen¹⁸⁵). Das aber bedeutet, dass auch das Stundengebet als zumindest in Teilen gesungene Liturgie in den Pfarrkirchen gefeiert worden ist¹⁸⁶). Dieser Sachverhalt passt zur Bedeutung des Heiligen Ortes, der die Frömmigkeit und Liturgie seit dem Frühmittelalter prägt. Angelus Häußling hat anhand der Messedekrete Gregors III. (731–741) aus dem Jahre 732 ausmachen können, dass der Reliquienbesitz einer Kirche als Anlass für den Vollzug feierlicher Liturgie galt, so auch der Stundenliturgie¹⁸⁷). Und die Pfarrkirche mit ihren Altären und den dort rekondierten Reliquien ist als ein solcher »heiliger Ort« anzusehen, der mit täglichem Stundengebet zu ehren ist. Dabei geht es auch um eine den einzelnen Kleriker bindende Verpflichtung zum Stundengebet, die seit dem frühen Mittelalter besteht, nämlich wohl seit der Chrodegangischen Kanonikerregel von 762¹⁸⁸). Sie ist ein Versuch, das Leben der Weltkleriker nach monastischem Vorbild zu organisieren¹⁸⁹). Doch kraft des Kirchenraumes und seines Reliquienbesitzes handelt es sich hier keineswegs um privates Gebet, sondern öffentliche Liturgie, mittels der sich die Kirche artikuliert: Das Gebet des zum Stundengebet verpflichteten Priesters in der Kirche hat damit öffentlichen Charakter¹⁹⁰). Hierzu passt, dass die erste universalkirchliche Regelung wohl die Einschärfung der Präsenzpflicht für

SCHOFF (Veröffentlichungen des Zentralinstituts für Kunstgeschichte in München 4), München 1967, S. 13.

185) Mittelalterliche Schatzverzeichnisse (wie Anm. 184), S. 32. Weitere Antiphonarien und Psalterien begegnen in der Pfarrkirche Maria Wörth bei Klagenfurt (S. 56), Thannkirchen (S. 94) etc.

186) Sicher gilt dies für die großen Pfarrkirchen des (Spät-)Mittelalters, so etwa für St. Sebaldus, Nürnberg, wo »Jtem ein altes antiphonarium. Jtem ein alter psalter« erwähnt werden. Vgl. SCHLEMMER, Gottesdienst (wie Anm. 16), S. 122 f., 127 ff., 141.

187) Vgl. HÄUSSLING, Mönchskonvent (wie Anm. 62), S. 280–297.

188) Die Chrodegangsche Regel hatte festgehalten, dass derjenige, der am offiziellen Chorgebet nicht teilzunehmen in der Lage ist, die Horen privat halte: ...*si longe ab Ecclesia aliquis fuerit, ut ad opus Dei per horas Canonicas occurrere non possit, agat opus Dei cum tremore Divino, ubi tunc fuerit*, Chrodegangi Metensis Episcopi Regula Canonicorum Anno Christi DCCLXII. Pauli I. Papae V. Pippini Regis X., in: Johann Friedrich SCHANNAT/Joseph HARTZHEIM, Concilia Germaniae 1: Concilia 358–816, Aalen 1970 (ND der Ausgabe Köln 1759), S. 96–123, hier 104 f. (c. 24). Vgl. zur Brevierpflicht insgesamt Markus MÜLLER, Officium divinum. Studien zur kodikarisch-rechtlichen Ordnung des kirchlichen Stundengebetes in der lateinischen Kirche (Adnotationes in ius canonicum 42), Frankfurt a.M. 2007, S. 51 f.

189) Vgl. dazu Martin A. CLAUSSEN, The Reform of the Frankish Church. Chrodegang of Metz and the *Regula canonicorum* in the Eighth Century (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought 4,61), Cambridge 2004; Jerome BERTRAM, The Chrodegang Rules. The Rules for the Common Life of the Secular Clergy from the Eighth and Ninth Centuries. Critical Texts with Translations and Commentary (Church, Faith and Culture in the Medieval West), Aldershot 2005.

190) Auch das private Beten der Horen dürfte nach mittelalterlichem Selbstverständnis nie als privat zu werten sein.

Kanoniker und ihre Verpflichtung zum Chorgebet im Jahre 1297 war, also zur öffentlichen Liturgie¹⁹¹).

Wie die Feier der Messe kann auch das Stundengebet im Kontext mittelalterlicher Frömmigkeit als Bußleistung dienen¹⁹². Das iro-schottisch geprägte Tarifsysteem, wie es sich in vielen Bußbüchern niederschlägt¹⁹³, begünstigt eine stellvertretende Übernahme von Bußleistungen durch die Kleriker, die im Rahmen des Stundengebets etwa Zusatzpsalterien beten. Gebetsverbrüderungen monastischer Provenienz bilden für solch stellvertretendes Handeln das Vorbild¹⁹⁴. Da es um stellvertretende Bußleistung für Lebende und Verstorbene geht, erhalten die Vigilien für Verstorbene große Bedeutung¹⁹⁵. Im kommunitären wie privaten Beten kommt es deshalb zur Erweiterung des täglichen Pensums durch Zusatzoffizien¹⁹⁶. Die Anniversarien bedeutender Verstorbener sind deshalb durchgehend mit dem Stundengebet verbunden¹⁹⁷. Entsprechend unterscheidet man bei den Vigilien für die Verstorbenen das kürzere Gebet der *Vigiliae minores* von der längeren Form der *Vigiliae maiores*¹⁹⁸. Für die Kirche Unserer Lieben Frau in Ingolstadt etwa sind die Gebete der »Psalteristen« für den in der Kirche beigesetzten Herzog Ludwig den Bärtigen an dessen Todestag belegt¹⁹⁹. Der für Köln und die Normierung der Messliturgie bereits erwähnte *Ordinarius missae* erwähnt nicht von ungefähr die Stundenliturgie im Kontext von Allerseelen²⁰⁰.

Analog zur Messliturgie kommt es im späten Mittelalter zu Vereinheitlichungstendenzen des Stundengebets, die durch den Buchdruck begünstigt werden. Für Halber-

191) Vgl. MÜLLER, *Officium divinum* (wie Anm. 188), S. 68, über die Konstitution Papst Bonifatius VIII. »De clericis non residentibus in ecclesia vel praebenda«. Lediglich für die Unmöglichkeit zur Teilnahme am Chor ist der Ersatz durch privates Beten vorgesehen.

192) Vgl. dazu den Überblick bei Arnold ANGENENDT, Buße und liturgisches Geschehen, in: Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet, hg. von Karl SCHMID, München-Zürich 1985, S. 39–50.

193) Vgl. hierzu etwa Raymund KOTTJE, Die Bussbücher Halitgars von Cambrai und des Hrabanus Maurus. Ihre Überlieferung und ihre Quellen (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 8), Berlin-New York 1980.

194) Vgl. dazu ANGENENDT, *Missae specialis* (wie Anm. 98), S. 155 ff., 169–175 (173 f. Verweis auf Fulda).

195) Zum Totengedächtnis vgl. HEINZ, *Pfarrmesse* (wie Anm. 84), S. 249–272.

196) In Ingolstadt vgl. GREVING, *Pfarrbuch* (wie Anm. 22), S. 104. Zum Problem vgl. Albert SCHMIDT, Zusätze als Problem des monastischen Stundengebets im Mittelalter (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums 36), Münster 1986.

197) Vgl. GÖTZ, *Pfarrbuch* (wie Anm. 23), S. 59 f. u. ö.

198) Vgl. hier etwa Helmut ENGELHART, *Vigiliae maiores secundum chorum Herbipolensem*. Bemerkungen zu einem wenig bekannten liturgischen Druck aus der Offizin Georg Reysers in Würzburg, in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 68 (2006), S. 215–259, zur Geschichte des Totenoffiziums, 227–230. Zum Totenoffizium in Goslar vgl. GRAF, *Memoria* (wie Anm. 19), S. 96–99.

199) Vgl. GREVING, *Pfarrbuch* (wie Anm. 22), S. 104.

200) *Ordinarius Missae* (wie Anm. 134), fol. 120r: *Dictis secundis vesperis canantur vigilie sollempniter cum novem lectionibus. Laudes vigiliarum dicantur in circuiendo ecclesiam per cimiterium cum cruce, thuribulo et aqua benedicta.*

stadt etwa hat der durch Kardinal Albrecht von Brandenburg veranlasste Brevierdruck aus dem Jahre 1515 ausdrücklich eine Liturgiereform im Sinn, deren Ziel eine Vereinheitlichung des Betens in der Diözese ist²⁰¹). Auch wenn der Kleriker das Stundengebet alleine rezitiert, soll es mit der im Chor gesungenen Liturgie identisch sein. Von den Sonderformen wie einem »Halbstift«²⁰² einmal abgesehen, wundert es im Ganzen also nicht, auch in Pfarrkirchen des späten Mittelalters Breviere anzutreffen, sei es für das alleine vollzogene Persolvieren der Geistlichen, sei es für das gemeinsame Stundengebet²⁰³). Die Beteiligung des Volkes an der Stundenliturgie ist differenziert zu werten. Frühe Bemühungen um die Verwendung der deutschen Sprache künden von einem Verlangen der Laien nach Teilnahme²⁰⁴). Die wohlhabenden und gebildeten Bevölkerungsschichten des Spätmittelalters vermochten im Kontext der Laienfrömmigkeit, ein meist marianisches Offizium in lateinischer Sprache zu vollziehen, wie die vielen erhaltenen Stundenbücher demonstrieren²⁰⁵). Die beliebten »Mariantiden« legen für eine Verwurzelung in der Volksfrömmigkeit Zeugnis ab²⁰⁶). Dabei ging es, wiederum analog zur Messe, um eine subjektive Aneignung der Passion Christi, deren biblisch fundierte Zeitstruktur auf die einzelnen Horen übertragen wurde²⁰⁷). Erwähnung verdient ferner die altrömische Ostervesper in der Osterwoche, die mit einer Prozession zum Taufbrunnen verbunden war und damit eine liturgische »Rolle« des Taufsteins auch jenseits konkreter Taufen belegt²⁰⁸). Wie prägend das Stundengebet war, zeigt das Beispiel der Landpfarrei Hilpoltstein. Dort war eine Stiftskommunität ansässig, und dennoch wurde die Matutin sonntags und an Feiertagen vom Pfarrer und den Schülern gesungen, nicht von den Stiftsherren. Das Re-

201) Vgl. dazu Andreas ODENTHAL, *Die Ordinatio Cultus Divini et Caeremoniarum* des Halberstädter Domes von 1591. Untersuchungen zur Liturgie eines gemischtkonfessionellen Domkapitels nach Einführung der Reformation (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 93), Münster 2005, S. 33–40.

202) Vgl. hierzu GREVING, *Pfarrbuch* (wie Anm. 22), S. 93.

203) Vgl. etwa Harald HORST, Ein Inkunabel-Brevier aus der Pfarrei St. Martin, Euskirchen, in: *Analecta Coloniensia* 6 (2006), S. 66 ff.

204) Vgl. etwa Rudolf STEPHAN, *Teutsch Antiphonal*. Quellen und Studien zur Geschichte des deutschen Chorals im 15. Jahrhundert unter besonderer Berücksichtigung der Gesänge des Breviers (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse 595 = Veröffentlichungen der Kommission für Musikforschung 24), Wien 1998.

205) Vgl. dazu etwa Youri DESPLENTER, *El salterio y breviario laico en neerlandés medieval*. Libros escritos por hombres para dominar la devoción femenina?, in: *Teología y Vida* 47 (2006), S. 443–456; Peter OCHSENBEIN, *Deutschsprachige Privatgebetbücher vor 1400*, in: *Deutsche Handschriften 1100–1400*. Oxforder Kolloquium 1985, hg. von Volker HONEMANN/Nigel F. PALMER, Tübingen 1988, S. 379–398.

206) Vgl. den Beitrag von Heinrich DORMEIER in diesem Band.

207) Vgl. Angelus A. HÄUSSLING, *Die Tagzeitenliturgie als subjektive Passionsmitfeier*. Der hochmittelalterliche Merkvvers *Haec sunt septenis* ... und das Verständnis der Tagzeitenliturgie, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 41 (1999), S. 154 ff.

208) Für Ingolstadt vgl. GREVING, *Pfarrbuch* (wie Anm. 22), S. 99 f.

formdekret des zuständigen Eichstätter Bischofs Johann III. von 1446 sah das Läuten zur Hore vor, um die Gläubigen zur Teilnahme einzuladen²⁰⁹). Wie überall gab es dort Chorpersonal²¹⁰). Auch in den Filialkirchen von Hilpoltstein wurde an bestimmten Tagen Chordienst vollzogen, und zwar durch den Schulmeister der Pfarrkirche mit seinen Schülern²¹¹). In Ingolstadt begegnet ebenso der Schulmeister als Chordirigent²¹²). In Mainz hing der Vollzug der Matutin etwa an Christi Himmelfahrt davon ab, ob Cantores bereit stehen²¹³). Insgesamt kann man unterscheiden: Matutin und Vesper werden häufig vollzogen, eher selten die kleinen Horen Prim, Terz, Sext und Non, womöglich kumuliert hintereinander²¹⁴).

Bei allen hier nicht nachzuverfolgenden diözesanen Ausprägungen der Stundenliturgie²¹⁵) ist auf die seit dem 13. Jahrhundert normierende Ausgabe des *Breviarium secundum usum romanae curiae* hinzuweisen. Diese Bräuche der römischen Kurie verbreiteten sich durch den Franziskanerorden und andere rasch. Innozenz IV. etwa gewährte 1244 den Augustiner Eremiten das Privileg, jenes »Brevier gemäß der Bräuche der römischen Kurie« zu nutzen²¹⁶). Bereits der Name »Brevier« der römischen Kurie verrät, dass hier eine gekürzte (brevis!) Form der Stundenliturgie begegnet²¹⁷). Vielfältige Veränderungsprozesse der Liturgie der römischen Kurie im 13. und 14. Jahrhundert, die hier nicht im Einzelnen nachvollzogen werden können, führten zu Kürzungen und Veränderungen der reichen Stadtliturgie Roms. Suitbert Bäumer resümiert bei allen bislang ungeklärten Forschungsfragen: »Wenigstens ist das Resultat sicher, daß das Officium der päpstlichen Kapelle in den ersten Jahren des 13. Jahrhunderts kürzer war als jenes Officium, welches

209) Vgl. GÖTZ, Pfarrbuch (wie Anm. 23), S. 24 f.

210) Vgl. GÖTZ, Pfarrbuch (wie Anm. 23), S. 26.

211) Vgl. GÖTZ, Pfarrbuch (wie Anm. 23), S. 36.

212) Vgl. GREVING, Pfarrbuch (wie Anm. 22), S. 49.

213) Vgl. FALK, Aufzeichnungen (wie Anm. 21), S. 32, 36 eine Tabelle für die Einkommen bei der Verrichtung des Stundengebetes.

214) In Ingolstadt wurden sie nur in der Fronleichnamsoktav im Chor gesungen. Vgl. GREVING, Pfarrbuch (wie Anm. 22), S. 96.

215) Allein die Bibliographie bei Hanns BOHATTA, Bibliographie der Breviere 1501–1850, Stuttgart-Nieuwkoop 1963, zeigt die Vielzahl diözesaner und ordenseigener Traditionen.

216) *Cum igitur perennis obtentu praemii sub Beati Augustini Regula Conditori omnium humiliter famulari et divinum officium secundum Ecclesiae Romanae consuetudinem elegeritis celebrare, Nos vestris precibus favorabiliter annuentes dictam Regulam auctoritate Apostolica devotioni vestrae duximus concedendam. Statuentes, ut vos et successores vestri perpetuis futuris temporibus observetis eandem et officium ipsum secundum praefatam consuetudinem celebretis*, so das Privileg Innozenz' IV. vom 31. März 1244 (Nr. 39), in: Bullarium Ordinis Eremitarum S. Augustini. Periodus formationis 1187–1256, hg. von Benignus VAN LUIJK (Cassiacum 18), Würzburg 1964, S. 36.

217) Vgl. hier die Textedition: Ordinal of the court of the Roman Church, compiled during the reign of Innocent III (1213–6), in: Stephen J.P. VAN DIJK, The ordinal of the papal court from Innocent III to Boniface VIII and related documents. Completed by Joan Hazelden WALKER (Spicilegium Friburgense 22), Fribourg 1975, S. 87–478.

in den übrigen Kirchen Roms gehalten wurde, es war ein *Officium Romanum abbreviatum*²¹⁸). Entscheidend ist, dass die Verkürzung der reichen stadtrömischen Stundenliturgie vor allem die vielen rituellen Elemente betraf, die die Liturgie als Feier charakterisierten²¹⁹). Doch hielt sich etwa die bereits erwähnte altrömische Ostervesper mit Prozession zum Taufbrunnen gerade in Pfarrkirchen²²⁰). Seinen Siegeszug trat dieses neue Brevier dadurch an, dass es der Praktikabilität wegen bald von den Mendikantenorden rezipiert und nochmals kürzend verändert wurde. Nach dem Konzil von Trient wurde dann 1568 im Grunde diese seit dem Mittelalter übliche Form des Breviers kodifiziert, als dessen Paradigma analog zur Messe die stille Rezitation durch den Klerus fungiert²²¹).

Damit gibt die Stundenliturgie ein differenziertes Bild ab: von der Privatrezitation über die Privatfrömmigkeit des gebildeten Laien bis zum feierlichen Chorgebet der Kleriker einer großen Pfarrkirche, bei der man sich an monastischen oder stiftischen Vorbildern orientierte²²²). Die Kölner Pfarrei St. Kolumba ist für ein solches Maßnehmen der Großpfarreien an der Stifts liturgie ein gutes Beispiel. Sie ist mit 6000–8000 Seelen im Jahre 1425 die größte Pfarrei Kölns²²³). Seit dem späten Mittelalter hatten ihre Pfarrer auch Kanonikate an Kölner Stiftskirchen oder Universitätspfünden inne²²⁴). Dass hier die Haupthoren des Stundengebetes gefeiert wurden, liegt auf der Hand²²⁵). Dies ist auch im städtischen Kontext von Bedeutung, und zwar im Hinblick auf die Ansiedlung vieler Orden in der Kolumbapfarrei. Eduard Hegel spricht hier von einer »Monachisierung des

218) Suitbert BÄUMER, *Geschichte des Breviers. Versuch einer quellenmäßigen Darstellung der Entwicklung des altkirchlichen und des römischen Officiums bis auf unsere Tage*. Reprographischer ND der Ausgabe Freiburg 1895. Mit einer Einleitung und bibliographischen Hinweisen von Angelus A. HÄUSSLING, Bonn 2004, S. 319.

219) Es ist hier anzumerken, dass gerade die lutherische Offiziumsreform in der Beseitigung ritueller Feierelemente weiter voranschritt, so jedenfalls greifbar für die Liturgie des Halberstädter Domes. Vgl. dazu ODENTHAL, *Ordinatio* (wie Anm. 201), S. 61 u. ö.

220) Vgl. den Hinweis auf die altrömische Ostervesper bei BÄUMER, *Geschichte* (wie Anm. 218), S. 323. Zur Ostervesper in Nürnberg vgl. GÜMBEL, *Mesnerpflichtbuch St. Lorenz* (wie Anm. 19), S. 22: *und zu der vesper sten alle vicari im kor, und get der pfarrer und all vicari um di tauf, so müß mon die auf ton.*

221) Vgl. HAUNERLAND, *Einheitlichkeit* (wie Anm. 67), S. 446.

222) Neben dem im Folgenden erwähnten Beispiel aus Köln gibt es mannigfach andere, etwa St. Lorenz und St. Sebald in Nürnberg. Vgl. hier GÜMBEL, *Mesnerpflichtbuch St. Lorenz* (wie Anm. 19), S. 21 (Metten des Karfreitags).

223) Vgl. Wilhelm JANSEN, *Das Erzbistum Köln im späten Mittelalter (1191–1515)*. Erster Teil (Geschichte des Erzbistums Köln 2.1), Köln 1995, S. 378.

224) Vgl. dazu Eduard HEGEL, *Rechtsstellung und Tätigkeitsbericht eines Kölner Stadtpfarrers im 17. und 18. Jahrhundert*. Nach Quellen des Pfarrarchivs St. Kolumba (1954), in: DERS., *Ecclesiastica Rhenana* (wie Anm. 26), S. 115–133, hier 125–128. Vgl. auch DERS., *Das mittelalterliche Pfarrsystem und seine kirchliche Infrastruktur in Köln um 1500*, in: *Geschichtlicher Atlas der Rheinlande*. Beiheft 9/1, hg. von Franz IRSIGLER/Günter LÖFFLER, Köln 1992, S. 3–26.

225) Vgl. HEGEL, *Pfarrgottesdienst* (wie Anm. 26), S. 147.

kirchlichen Lebens«²²⁶). Ähnliches lässt sich für Ingolstadt konstatieren: Auch hier war die Pfarrkirche in die Hochschule integriert, so dass sie auch als Universitätskirche genutzt wurde – mit allen Auswirkungen auf den Gottesdienst²²⁷). Dabei kam es bei großen Pfarrkirchen oft auch zu baulichen Angleichungen des Presbyteriums der Pfarrkirchen an Stifts- und Klosterkirchen²²⁸). Für die Kleriker der Pfarrkirchen und ihre Scholaren wurde eine entsprechende Chorsituation mit Chorgestühl geschaffen, die wie in den Kloster- und Stiftskirchen gegen den Laienraum abgegrenzt wurde. Monika Schmelzer hat vor einiger Zeit nochmals darauf hingewiesen, dass der Lettner keine bauliche Ausnahme in Pfarrkirchen darstellt, sondern unter anderem diesem Chordienst des Pfarrers mit seinen Kaplänen und den Scholaren geschuldet war²²⁹). Doch darf nicht übersehen werden, dass die Beziehungen zwischen Pfarrei und Stift oft Anlass für Konkurrenz und Auseinandersetzung waren. Für die Stadt Köln ist im späten 16. Jahrhundert das Gesuch um ein päpstliches Indult belegt, mittels dessen Kanonikate der Stiftskirchen zur besseren Finanzierung der städtischen Pfarrer umgewandelt werden konnten²³⁰).

Wie selbstverständlich das Stundengebet als Gemeindeliturgie in Pfarrkirchen war, wird an der Tatsache deutlich, dass die Wittenberger Reformation weitestgehend die Stundenliturgie beibehielt, oft sogar in lateinischer Sprache²³¹). Eduard Hegel weist darauf hin, dass erst auf dem Emser Kongress der deutschen Erzbischöfe 1786 ein Reformdekret beschlossen worden ist, dass für die Gemeindevespern die deutsche Sprache vor-

226) Vgl. HEGEL, St. Kolumba (wie Anm. 26), S. 64–81.

227) Vgl. GREVING, Pfarrbuch (wie Anm. 22), S. 12–17, 116–119 u. ö.

228) Vgl. Klaus Jan PHILIPP, Pfarrkirchen – Funktion, Motivation, Architektur. Eine Studie am Beispiel der Pfarrkirchen der schwäbischen Reichsstädte im Mittelalter (Studien zur Kunst- und Kulturgeschichte 4), Marburg 1987, S. 30–43.

229) Vgl. SCHMELZER, Lettner (wie Anm. 83), S. 153 ff. Vgl. auch Matthias UNTERMANN, Chorschranken und Lettner in südwestdeutschen Stadtkirchen – Beobachtungen zu einer Typologie mittelalterlicher Pfarrkirchen, in: Architektur-Geschichten. Festschrift für Günther BINDING zum 60. Geburtstag, hg. von Udo MAINZER/Petra LESER, Köln 1996, S. 73–90, zur Situation etwa des Freiburger Münsters S. 80f.; DERS., Stiftskirchenartige Bauformen an südwestdeutschen Stadtkirchen des 13. und 14. Jahrhunderts, in: LORENZ/KURMANN/AUGE, Funktion (wie Anm. 13), S. 223–234.

230) Vgl. hier die vielen Einträge dieser Auseinandersetzung beim mehrfach zitierten Chronisten Hermann von Weinsberg. Vgl. Das Buch Weinsberg 3 (wie Anm. 170), S. 80, 84, 86, 90, 111, 122. Von Weinsberg kommentiert: *Miror, quod minuant numerum personarum cleri* (S. 80).

231) Neben ODENTHAL, *Ordinatio* (wie Anm. 201) vgl. DERS., »...matutinae, horae, vesperae, completorium maneat ...«. Zur Umgestaltung der Offiziumsliturgie in den Kirchen des frühen Luthertums anhand ausgewählter liturgischer Quellen, in: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 46 (2007), S. 89–122; zu einem für Pfarreien bestimmten Vesperale vgl. DERS. (Hg.), *Das Vesperale et Matutinale* des Matthaeus Ludacus von 1589. Nachdruck eines lutherischen Antiphonale aus dem Havelberger Dom (Monumenta Liturgica Ecclesiarum Particularium 1), Bonn 2007; DERS., Die lutherische Umgestaltung der Offiziumsliturgie im Naumburger Dom. Zum »Psalterium Davidis« von 1720 und dem »Officium Divinum« des Antonius Sutorius von 1751, in: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 48 (2009), S. 11–37.

sieht, das Chorgebet an Pfarrkirchen aber überhaupt unterbleiben sollte und stattdessen durch homiletische und katechetische Bemühungen abzulösen sei – ganz im Geist kirchlicher Aufklärung²³²). Hiermit war ein erster Schritt getan, eine der drei Hauptsäulen der Liturgie, das Stundengebet, aus dem Gemeindekontext zu entfernen – mit desaströsen Auswirkungen bis heute²³³).

b) Prozessionen als Adaptation römischer und römisch-fränkischer Stationsliturgie

Messe und Stundengebet sind nicht loszulösen von einer anderen Gattung des Gottesdienstes, den Prozessionen. Sie fanden bereits etwa anlässlich des Palmsonntages mit Palmenweihe und Prozession zur Kirche oder der Ostervesper mit Prozession zum Taufbrunnen Erwähnung. Sie sind Abkömmlinge der eingangs beschriebenen, im Frühmittelalter einsetzenden Romorientierung. Angelus Albert Häussling hat die für das Frühmittelalter und seine Liturgie typische Tendenz ausführlich beschrieben, die römische Liturgie in den nun entstehenden Klosterstädten oder Basilikaklöstern zu kopieren. Und das typisch Römische war nach damaliger Auffassung die *Stationsliturgie*, also eine Liturgie der Stadt, die sich im Laufe des Kirchenjahres an verschiedenen Orten zeitigte. Sie führte zu einer Häufung von Einzelfeiern, näherhin der Messe, die zur Ehre heiliger Orte, also der Altäre, gefeiert wurde. Das Entscheidende ist, dass man die einzelnen Feiern in ein das Gesamt durchdringendes Liturgiesystem zu integrieren vermochte²³⁴). Dies galt auf der Ebene einer Stadt: Die vielen Kirchenbauten wurden durch die an bestimmten Tagen vom gesamten Stadtklerus in ihnen vollzogene Liturgie in eine ideelle Einheit gebracht. So wurden die vielen Kirchenbauten und die zugehörigen Gemeinschaften als *Kirchenfamilie* erfahrbar²³⁵). Man legte dieses Prinzip aber auch für den einzelnen Kirchenraum zugrunde, der unter einem Dach nun verschiedene Heiligtümer, nämlich eine Vielzahl von Altären beherbergte. Das Entscheidende ist dabei das theologische Gesamtsystem eines Kirchenraumes, das die einzelnen Altäre wie die daran gehaltenen Feiern verbindet²³⁶). Erst im

232) Vgl. HEGEL, Pfarrgottesdienst (wie Anm. 26), S. 155.

233) Vgl. hier die immer noch gültige Studie von Thaddäus A. SCHNITKER, Die Feier der Stundenliturgie an den Kathedralkirchen der Bundesrepublik Deutschland. Bericht über einen desolaten Zustand, in: Liturgisches Jahrbuch 27 (1977), S. 217–229.

234) Vgl. die Literaturangaben in Anm. 62.

235) So für Köln Arnold WOLFF, Kirchenfamilie Köln. Von der Wahrung der geistlichen Einheit einer mittelalterlichen Bischofsstadt durch das Stationskirchenwesen, in: Colonia Romana 1 (1986), S. 33–44.

236) Häussling wehrt zu recht der neuzeitlich geprägten Vorstellung, als sei die Liturgie durch und durch subjektiv gewesen, nur auf den einzelnen Priester hin ausgerichtet. Dies ist die Kritik an Otto NUSSBAUM, Kloster, Priestermönch und Privatmesse. Ihr Verhältnis im Westen von den Anfängen bis zum hohen Mittelalter (Theophaneia 14), Bonn 1961; bei HÄUSSLING, Mönchskonvent (wie Anm. 62), S. 246–251 u. ö.

Hoch-, sicher im Spätmittelalter geht dieser integrierende Gesamtkontext eines liturgischen Systems verloren. Was bleibt, sind die vielen Altäre und sich immer mehr verselbstständigende prozessionale Elemente. Häussling nimmt als geistige Geburtsstätte der Umformung römischer Stationsliturgie für die Gebiete nördlich der Alpen die Pfalzkapelle in Aachen mit ihrem Gottesdienst an²³⁷). In vielen Bischofsstädten ist ein solches Stationssystem bisher nachgewiesen worden, so in Köln²³⁸), in Paderborn²³⁹), Trier²⁴⁰), um nur einige zu nennen.

Auf der Makroebene einer Stadt hält sich das aus dem Frühmittelalter überkommene Stationssystem etwa bei den Prozessionen der Bitttage²⁴¹). Dass man in Anlehnung an diese Traditionen neue Bittgänge bei aktuellen Gefahren schuf, konnte für Straßburg gezeigt werden²⁴²). Bedeutsam sind die Veränderungen hin zum Prozessionswesen des Späten Mittelalters in Form der großen Stadtprozessionen, bei denen auch die Pfarrkirchen eine Rolle spielten. In Köln etwa wurden auch die am Prozessionsweg liegenden Pfarrkirchen besucht und ihr Titelheiliger durch eine Antiphon geehrt²⁴³). Die eucharistische Dimension tritt immer mehr hinzu und führt zur neuen Gattung explizit theophorischer Prozessionen²⁴⁴). Wie das überkommene Stationswesen einer alten Bischofsstadt sich mittels pfärrlicher Bräuche erweitert und fortentwickelt, zeigt wiederum ein Eintrag des Kölner Ratsherren Hermann von Weinsberg über die Silvesterprozession,

237) Vgl. HÄUSSLING, Mönchskonvent (wie Anm. 62), S. 332–338.

238) Für Köln vgl. jüngst Andreas ODENTHAL, Vom Stephanusfest zum Palmsonntag. Die theologische Bedeutung der Gereonskirche für die mittelalterliche Kölner Stationsliturgie, in: ODENTHAL/GERHARDS, Märtyrergrab (wie Anm. 130), S. 223–243.

239) Vgl. hier ODENTHAL, »...hoc sacrificium Deo acceptabile« (wie Anm. 92).

240) Vgl. KURZEJA, Liber Ordinarius (wie Anm. 1), S. 220–349.

241) Zu Ingolstadt vgl. GREVING, Pfarrbuch (wie Anm. 22), S. 100f.; zu Mainz vgl. FALK, Aufzeichnungen (wie Anm. 21), S. 31f.

242) Vgl. Gabriela SIGNORI, Ritual und Ereignis. Die Straßburger Bittgänge zur Zeit der Burgunderkriege (1474–1477), in: Historische Zeitschrift 264 (1997), S. 281–328.

243) Vgl. Andreas ODENTHAL, Der älteste Liber Ordinarius der Stiftskirche St. Aposteln in Köln. Untersuchungen zur Liturgie eines mittelalterlichen kölnischen Stifts (Studien zur Kölner Kirchengeschichte 28), Siegburg 1994, etwa S. 82f. Zu Frankfurt vgl. Luitgard GEDEON, Prozessionen in Frankfurt am Main, in: Archiv für mittelhheinische Kirchengeschichte 52 (2000), S. 11–53.

244) Vgl. hier Godefridus J. C. SNOEK, Medieval piety from relics to the eucharist. A process of mutual interaction (Studies in the history of Christian thought 63), Leiden-New York-Köln 1995, S. 260–274, zu Köln: 273; DERS., De Eucharistie- en reliekerering in de Middeleeuwen. De middeleeuwse eucharistie-devotie en reliekerering in onderlinge samenhang, Amsterdam 1989. Zur Typologie von Prozessionen vgl. grundsätzlich Sabine FELBECKER, Die Prozession. Historische und systematische Untersuchungen zu einer liturgischen Ausdruckshandlung (Münsteraner theologische Abhandlungen 39), Altenberge 1995; Charles CASPERS, How the Sacrament left the Church Building. Theophoric Processions as a Constituent of the Feast of Corpus Christi, in: Christian Feast and Festival. The Dynamics of Western Liturgy and Culture, hg. von Paul POST/Gerard ROUWHORST/Louis VAN TONGEREN/A. SCHEER (Liturgia condenda 12), Leuven-Paris 2001, S. 383–403.

eine am Freitag der dritten Osterwoche gehaltene Amburbalie um die römische Stadt²⁴⁵), aus dem Jahre 1566: *A. 1566 den 5. mai war es geweiden jar kirmis zu Klein-s. Mertin in satt des hilgen crutz dach, do man s. Silvestri heubt umb die alde stat uis dem doim zu s. Apostolen droich und ein clerisei und ein rat mitgingen, und hat mich der pastoir s. Mertin gebeden, das ich in hulfliden, das er das hillich sacrament Boven-Muren und uber den Heumart troge, und hab es getain*²⁴⁶).

Auf der Mikroebene des einzelnen pfarrlichen Kirchenbaus findet sich auch im Spätmittelalter die Verbindung von Stundengebet und Statio, einer Altarbesuchung etwa am jeweiligen Titularfest wie in den Stiftskirchen²⁴⁷). So etwa überliefert die Windsheimer Küsterordnung ein Verzeichnis der Stationen an den einzelnen Altären zu den jeweiligen Patrozinien²⁴⁸). Im Kontext mit der Eucharistiefeyer findet sich vor allem die Sonntagsprozession mit dem Weihwasserritus (Asperges) bzw. die Osterprozession vor der sonntäglichen Pfarrmesse²⁴⁹).

Im späten Mittelalter bleiben somit auch im Pfarrkontext viele Relikte der einst reichen Stationsliturgie übrig, auch wenn sie nun theologisch anders motiviert sind: Eucharistische Prozessionen und Bittgänge, dazu »Stationen« wie die Palmprozession oder die altrömische Ostervesper²⁵⁰). Diese reiche Prozessionsliturgie wird indes seit dem späten Mittelalter nicht mehr in dem Gedanken gefeiert, Stationsliturgie zu sein, die als einende Liturgie der Kirchenfamilie zutage tritt²⁵¹).

5. KASUALIEN

Wurde die *Admonitio generalis* Karls des Großen bereits erwähnt, so sei noch auf die Aachener Synode von 836 hingewiesen, die in can. 29 die Seelsorge des Niederklerus mit den zugehörigen liturgischen Funktionen näher beschreibt und damit den Rahmen pfarrlicher liturgischer Funktionen des Mittelalters neben Messe, Stundengebet und den damit verbundenen Prozessionen absteckt: *Presbiterorum vero, qui praesunt ecclesiae Christi et in confectione divini corporis et sanguinis consortes cum episcopis sunt, ministerium esse videtur, ut in doctrina praesint populis et in officio predicandi nec in aliquo desides inventi appareant. Item ut de omnibus hominibus, qui ad eorum ecclesiam pertinent, per omnia curam gerant, scientes se pro certo reddituros rationem pro ipsis in die*

245) Vgl. dazu ODENTHAL, *Liber Ordinarius* (wie Anm. 243), S. 78 ff.

246) Das Buch Weinsberg 2 (wie Anm. 127), S. 148.

247) In Ingolstadt vgl. GREVING, *Pfarrbuch* (wie Anm. 22), S. 98.

248) Vgl. etwa HABENICHT, *Leben* (wie Anm. 19), S. 18 ff.

249) Für Trier vgl. HEINZ, *Pfarrmesse* (wie Anm. 84), S. 129–144.

250) Für die Landpfarre Lindlar etwa können um 1705 insgesamt 15 Prozessionen im Laufe des Kirchenjahres ausgemacht werden. Vgl. LORRY, *Gottesdienstordnung* (wie Anm. 38), S. 258.

251) Für Nürnberg etwa vgl. SCHLEMMER, *Gottesdienst* (wie Anm. 16), S. 260–280.

*indicii, quia cooperatores oneris nostri esse procul dubio noscuntur. Quapropter ab ortu natiuitatis cuiusque ad se pertinentis predictam curam habeat, ne aliquis eorum absque renatione sacri baptismatis moriatur. Post acceptum autem sacrum baptismum sine manus impositione episcopi non remaneat ac deinde inbuatur orationem scire dominicam atque symbolum. Postea vero, qualiter vivere debeat, doceatur. Si forte vitiosus vel criminosus apparuerit, qualiter corrigatur, provideatur. Si autem infirmitate depressus fuerit, ne confessione atque oratione sacerdotali necnon unctione sacrificati olei per eius negligentiam careat. Denique si finem urgentem perspexerit, commendet animam Christianam domino Deo suo more sacerdotali cum acceptione sacrae communionis, corpus sepulturae, non ut mos est gentilium, sed sicut Christianorum²⁵²). Beachtenswert ist die Erwähnung des Gebetes des Herrn (*Pater noster*) sowie des Glaubensbekenntnisses (*Credo*) als Gegenstand der Glaubensunterweisung, denn hier melden sich die alten Katechumenatsriten der Quadragesima, die die Übergabe beider Texte an den erwachsenen Taufbewerber ritualisierten, um das Auswendiglernen zu ermöglichen²⁵³). Als Mittel der Seelsorge stehen sie in einem anderen Kontext. Der Aufgabe des Pfarrklerus entsprach auf Seiten der*

252) MGH. Concilia 2, 711³⁹–712¹². Übersetzung: »Dienst der Priester, die der Kirche Christi vorstehen und in der Bereitung (*confectio*) des göttlichen Leibes und Blutes Gefährten mit den Bischöfen sind, ist, daß sie in der Lehre und im Predigtamte den Laien (*populis*) vorstehen, und in keinem nachlässig erfunden werden; ferner daß sie für alle Menschen, die zu ihren Kirchen gehören, in allem Sorge tragen, das sicher wissend, daß sie am Tage des Gerichts für sie Rechenschaft ablegen sollen, weil sie unzweifelhaft als die Mitarbeiter unserer Last erkannt werden. Deshalb sollen sie von der Geburtsstunde eines jeden an, der zu ihnen gehört, Sorge haben, daß nicht einer von ihnen ohne die Wiedergeburt der hl. Taufe stirbt. Nach dem Empfang der hl. Taufe soll er nicht ohne die Handauflegung des Bischofs bleiben und er soll unterwiesen werden, das Gebet des Herrn und das Glaubensbekenntnis zu wissen. Später aber soll er belehrt werden, wie er leben soll. Sollte er etwa lasterhaft oder verbrecherisch sein, ist dafür zu sorgen, wie er gebessert wird. Wenn er aber durch Krankheit niedergedrückt wird, soll er nicht des Bekenntnisses noch der Salbung mit dem geweihten Öl durch seine Nachlässigkeit entbehren. Endlich, wenn er das drohende Ende erblickt, möge er die christliche Seele dem Herrn Gott nach seiner priesterlichen Weise mit dem Empfang der hl. Kommunion empfehlen, den Leib aber dem Grabe, aber nicht, wie es Sitte der Heiden, sondern der Christen ist«, in: Friedrich Wilhelm OEDIGER, Das Bistum Köln von den Anfängen bis zum Ende des 12. Jahrhunderts (Geschichte des Erzbistums Köln 1), Köln 1991, S. 251 f.; In diesem Kontext ist ein Libellus des frühen 9. Jahrhunderts bemerkenswert, der eine »Examinatio presbyteri de missa et baptisate« enthält. Er bildet ein wunderbares Zeugnis aus der Praxis um die Bemühungen zur Hebung des liturgisch-theologischen Wissens der Priester, vgl. hierzu Wolfgang HAUBRICHS, Das althochdeutsch-lateinische Textensemble des Cod. Weiss. 91 (Weissenburger Katechismus) und das Bistum Worms im frühen 9. Jahrhundert, in: Volkssprachig-lateinische Mischtexte und Textensembles in der althochdeutschen, altsächsischen und altenglischen Überlieferung, Mediävistisches Kolloquium des Zentrums für Mittelalterstudien der Otto-Friedrich-Universität Bamberg am 16. und 17. November 2001, hg. von Rolf BERGMANN, Heidelberg 2003, S. 131–171, Edition 153 f. Diesen Hinweis verdanke ich Steffen Patzold, Tübingen.

253) Vgl. etwa den *Ordo Romanus XI*, eine Quelle im Kontext der gelasianischen Sakramentartradition, in: ANDRIEU, *Les Ordines* (wie Anm. 6), 2, S. 417–447. Vgl. zu diesem *Ordo* VOGEL, *Medieval Liturgy* (wie Anm. 103), S. 164–166. Zu den Katechumenatsriten insgesamt vgl. Michael MAX, *Die Weitergabe*

Gläubigen die Pflicht, mindestens einmal im Jahr vor der bereits problematisierten Osterkommunion beim Ortschaftspfarrer zu beichten (Pfarrzwang). Dies wird etwa vom IV. Laterankonzil 1215 festgelegt: *Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata saltem semel in anno fideliter confiteatur proprio sacerdoti, et iniunctam sibi paenitentiam pro viribus studeat adimplere, suscipiens reverenter ad minus in Pascha Eucharistiae sacramentum, nisi forte de consilio proprii sacerdotis ob aliquam rationabilem causam ad tempus ab eius perceptione duxerit adstinnendum: alioquin et vivens ab ingressu ecclesiae arceatur et moriens christiana careat sepultura. Unde hoc salutare statutum frequenter in ecclesiis publicetur, ne quisquam ignorantiae caecitate velamen excusationis assumat. Si quis autem alieno sacerdoti voluerit iusta de causa sua confiteri peccata, licentiam prius postulet et obtineat a proprio sacerdote, cum aliter ille ipsum non possit absolvere vel ligare²⁵⁴.*

Im Hinblick auf die Ausdifferenzierung der liturgischen Buchtypen seit dem frühen Mittelalter ist Folgendes bemerkenswert: Das Sakramentar als Buch für die Hand des Priesters zieht zunehmend Ordines an sich, die der sakramentlichen Liturgie gelten. Für die Buße sei hier etwa an das Fuldaer Sakramentar des 10. Jahrhunderts erinnert, das nicht nur althochdeutsche Sprachdenkmäler in Form der »Beichte« enthält²⁵⁵, sondern auch die Ordnung der Rekonkiliation am Gründonnerstag hat. Der springende Punkt dabei ist, dass neben die im Kontext bischöflicher Liturgie situierten Ordnungen der

des Glaubens in der Liturgie. Eine historisch-theologische Untersuchung zu den Übergaberiten des Katechumenats (Studien zur Pastoralliturgie 20), Regensburg 2008.

254) »Jeder Gläubige beiderlei Geschlechts soll, nachdem er in die Jahre der Unterscheidung gelangt ist, wenigstens einmal im Jahr all seine Sünden allein dem eigenen Priester getreu beichten, die ihm auferlegte Buße nach Kräften zu erfüllen suchen und zumindest an Ostern ehrfürchtig das Sakrament der Eucharistie empfangen, sofern er nicht etwa auf Anraten des eigenen Priesters aus irgendeinem vernünftigen Grunde meint, auf eine bestimmte Zeit von seinem Empfang absehen zu sollen: andernfalls soll er sowohl lebend am Betreten der Kirche gehindert werden als auch sterbend des christlichen Begräbnisses entbehren. Daher soll diese heilsame Bestimmung oftmals in den Kirchen veröffentlicht werden, damit keiner aufgrund der Blindheit der Unwissenheit für sich den Deckmantel einer Entschuldigung beanspruche. Wer aber seine Sünden aus triftigem Grund einem fremden Priester beichten will, der soll zuerst vom eigenen Priester die Erlaubnis erbitten und erhalten, da andernfalls jener ihn nicht lossprechen oder binden kann«, in: Heinrich DENZINGER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Compendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut HOPING hg. von Peter HÜNERMANN, Freiburg i. Br.-Basel-Rom-Wien ³⁸1999, S. 364 (Nr. 812).

255) Vgl. Gregor RICHTER/Albert SCHÖNFELDER (Hg.), *Sacramentarium Fuldense saeculi X. Cod. Theol. 231 der K. Universitätsbibliothek zu Göttingen* (Quellen und Abhandlungen zur Geschichte der Abtei und Diözese Fulda 9), Fulda 1912, ND Farnborough 1977 (Henry Bradshaw Society 101), S. 281–284 (Nr. 437: »Incipit ordo ad dandum penitentiam more solito feria IIII. infra quinquagesimam«). Vgl. zu diesem Sakramentar jetzt Christoph WINTERER, *Das Fuldaer Sakramentar in Göttingen. Benediktinische Observanz und römische Liturgie* (Studien zur internationalen Architektur- und Kunstgeschichte 70), Petersberg 2009. Siehe auch weiter unten.

Buße oder Taufe in der Heiligen Woche nun eigene, aus dieser reichhaltigen pontificalen Liturgie herausgelöste Formulare treten, die pfarrlichen Gegebenheiten und Notwendigkeiten geschuldet zu sein scheinen²⁵⁶). Es findet sich im Fuldaer Sakramentar zudem an Ostern ein eigenes Messformular für Pfarreien²⁵⁷), Formulare für die Krankensalbung²⁵⁸), den Ehesegen²⁵⁹) oder die Kindertaufe²⁶⁰), letztere also parallel zur in den Pontificalien beibehaltenen hochoffiziellen, indes wohl seltener bis gar nicht mehr geübten Form der Initiation in der Osternachtfeier²⁶¹). Es scheint hier die Tendenz spürbar zu sein, sakramentliche Handlungen im Kontext der Pfarreien besser handhabbar zu machen. Das bedeutet zugleich, Teile der sakramentlichen Liturgie aus der Bindung an den Bischof zu lösen. Die Sakramentare mit der Schilderung des an pontificaler Liturgie orientierten Gottesdienstes hielten ja die Erinnerung daran fest, dass der Bischof erster Liturge seiner Ortskirche ist. Was in einem städtischen Kontext ohne Schwierigkeiten rituell inszeniert werden konnte, musste in Bezug auf die im pfarrlichen Leben zu feiernden Sakramente nun in andere Bahnen gelenkt werden. Bei der Messe und ihrem liturgischen Buch, dem Sakramentar, konnte die wohl von pfarrlichen Gegebenheiten beeinflusste Tendenz beobachtet werden, das Sakramentar zu einem Vollmissale zu ergänzen, das alle nötigen Texte birgt. Eine ähnliche Tendenz ist auch im Hinblick auf die anderen sakramentlichen Liturgien festzustellen. Sie gliedern sich langsam aus den Sakramentaren bzw. Vollmissalien aus und bilden in einem nächsten Schritt eine eigene neue liturgische Buchgattung, die Ritualien. Hier kommt es seit dem späten Mittelalter zu einer hochdifferenzierten Ausbildung diözesaner Traditionen bei mehr oder minder gleichem Kernbestand²⁶²). Im 13. und 14. Jahrhundert lässt sich zunehmend die Tendenz solch eigener diözesaner Ri-

256) Vgl. RICHTER/SCHÖNFELDER, *Sacramentarium Fuldense* (wie Anm. 255), S. 42–46 (Nr. 55: »Ordo priuatae seu annualis poenitentiae ita prosequendus est«; Nr. 56: »Incipit ordo agentis publicam poenitentiam«).

257) Vgl. RICHTER/SCHÖNFELDER, *Sacramentarium Fuldense* (wie Anm. 255), S. 98f. (Nr. 118: »Orationes et preces in parochia«).

258) Vgl. RICHTER/SCHÖNFELDER, *Sacramentarium Fuldense* (wie Anm. 255), S. 284–300 (Nr. 438: »Ordo ad uisitandum et unguendum infirmum«).

259) Vgl. RICHTER/SCHÖNFELDER, *Sacramentarium Fuldense* (wie Anm. 255), S. 323–327 (Nr. 467: »Incipit actio nuptialis«).

260) Vgl. RICHTER/SCHÖNFELDER, *Sacramentarium Fuldense* (wie Anm. 255), S. 343–353 (Nr. 475: »Incipit ordo baptisterii«).

261) Vgl. hier etwa das Pontificale Romano-Germanicum 99, 337–397, in: VOGEL/ELZE, *Le Pontifical* (wie Anm. 7), 2, S. 93–112. Neben dieser Osternacht mit integriertem Taufordn enthält das Pontifikale schon einen eigenständigen »Ordo ad baptizandum infirmum«, vgl. *Pontificale Romano-Germanicum* 109, 165f.

262) Vgl. neben den in den vorausgehenden wie folgenden Fußnoten genannten Arbeiten Klaus Peter DANNECKER, *Taufe, Firmung und Erstkommunion in der ehemaligen Diözese Konstanz. Eine liturgiegeschichtliche Untersuchung der Initiationssakramente* (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 92), Münster 2005; Joachim KOBENIA, *Muttersprachliche Elemente im Rituale. Eine Studie zu den Breslauer Diözesanritualien von 1319 bis 1931* (Oposka Biblioteka Teologiczna 54), Opole 2002.

tualien ausmachen, auf die der Bischof seine Kleriker verpflichtet²⁶³). An den Beispielen von Taufe und Buße soll dies näher aufgezeigt werden.

a) Taufe

Die Geschichte der christlichen Initiation ist mannigfachem Wandel unterworfen²⁶⁴). Sie ist zuerst als rituelle Prägung einer Lebenswende des Erwachsenen zu verstehen, wie dies in der Spätantike noch als gängige Praxis vorauszusetzen ist. Wollte man zu Zeiten des Ambrosius von Mailand (339–397) Christ werden, bedurfte es eines intensiven Kontaktes mit der Kirche in Form des gestuften Katechumenates²⁶⁵). Nach der offiziellen Anmeldung des Initianden begann die sogenannte Kompetenzenzeit²⁶⁶). Sie schloss mit der Übergabe des Glaubensbekenntnisses, das der Initiand auswendig lernen und dann zurückgeben musste, sowie der Übergabe des Vater Unser ab²⁶⁷). Ein individueller Bekehrungsprozess wurde initiiert, der seine liturgische Ausprägung und Begleitung fand und in der Tauf liturgie der Osternacht mündete. Der große Bischof Ambrosius von Mailand berichtet in seiner Schrift *De mysteriis*, er habe den Initianden vor der Osternacht noch lange nicht alle entsprechenden Riten erklärt. Dies geschehe vielmehr in den Katechesen *nach* vollzogener Taufe in der Osterwoche. Er sagt nämlich, das Licht der Mysterien gieße sich in Nichtwissende besser ein, als wenn ihnen diese Mysterien vor der Initiation erklärt worden wären²⁶⁸). In seiner Schrift *De sacramentis* erklärt Ambrosius die Taufe

263) Vgl. KRANEMANN, Sakramentliche Liturgie (wie Anm. 20), S. 2. Ein Forschungsüberblick über die Studien zu diözesanen Ritualien 7f.

264) Vgl. hierzu BRUNO KLEINHEYER, Sakramentliche Feiern I. Die Feiern der Eingliederung in die Kirche (Gottesdienst der Kirche 7,1). Regensburg 1989.

265) Vgl. Josef SCHMITZ, Gottesdienst im altchristlichen Mailand. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über Initiation und Messfeier während des Jahres zur Zeit des Bischofs Ambrosius (†397) (Theophaneia 25), Köln-Bonn 1975, hier etwa zur ausgedehnten Vorbereitungszeit S. 35–69.

266) Vgl. hierzu umfassend SCHMITZ, Gottesdienst (wie Anm. 265), besonders S. 35–69; vgl. auch KLEINHEYER, Sakramentliche Feiern (wie Anm. 264), S. 64–70; vgl. auch den Überblick – vor allem bezüglich der Katechesen des hl. Johannes Chrysostomus – bei Reiner KACZYNSKI, Mystagogie: ein liturgisches Bildungskonzept der Alten Kirche, in: Liturgie und Mystagogie, hg. von Winfried HAUNERLAND/Alexander SABERSCHINSKY, Trier 2007, S. 32–44.

267) Vgl. dazu SCHMITZ, Gottesdienst (wie Anm. 265), S. 69–76. Vgl. dazu den bereits erwähnten Ordo Romanus XI, bei ANDRIEU, Les Ordines (wie Anm. 6), 2, S. 415–447. Der Ordo Romanus XI fügt noch die Übergabe der vier Evangelien bzw. die rituelle Verlesung der Evangelieninitien hinzu (S. 428–433).

268) *deinde quod inopinantibus melius se ipsa lux mysteriorum infuderit, quam si ea sermo aliqui praecurrisset*, in: AMBROSIIUS von Mailand, Explanatio symboli, De sacramentis, De mysteriis, De paenitentia, De excessu fratris Satyri, De obitu Valentiniani, De obitu Theodosii 1,2, in: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 73 (1955), S. 87–116, hier 89. Vgl. zum Ganzen auch August JILEK, Symbol und symbolisches Handeln in sakramentlicher Liturgie. Ein Beitrag an Hand der mystagogischen Katechesen des Bischofs Ambrosius von Mailand (gest. 397), in: Liturgisches Jahrbuch 42 (1992), S. 25–62.

folgendermaßen: *Nunc disputemus, quid sit, quod dicitur baptisma! Venisti ad fontem, descendisti in eum, adtendisti summum sacerdotem; levitas, presbyterum in fonte vidisti. Quid est baptismum?*²⁶⁹). Ambrosius knüpft also an das Erleben in der Osternachtliturgie an, indem er das vollzogene Ritual einholt und dann in der Katechese über die Heilsgeschichte, das Sterben und Auferstehen des Menschen ausdeutet: *Ideo fons quasi sepultura est*²⁷⁰). Diese von Ambrosius vorgenommene allegorische Deutung des Taufbrunnens verdankt sich der Deutekategorien von Röm 6²⁷¹), die auf den eigentlichen Taufakt angewendet worden sind und die Ambrosius nun sekundär auf den Taufort bezieht: Die Taufe als rituelles Mit-Sterben und Mit-Auferstehen mit Christus. Der ausführliche Rekurs auf die spätantike Form soll zeigen, in welchem Maße das Taufritual an die Feier der Osternacht gebunden war und im Kontext der großen bischöflichen Osterliturgie gesehen werden muss. Und solche pontifikale Liturgie bildet weiterhin die Grundordnung der *Ordines Romani* oder der klassischen Pontifikalien, ohne dass sie in jedem Falle so noch geübt wurde. Faktisch geschah zunehmend eine Isolierung der Taufliturgie aus dem Kontext bischöflicher Großliturgie, was eines der liturgischen Hauptprobleme im Zuge der Veränderungen des Mittelalters darstellt²⁷²). Diese Veränderungen beginnen im Grunde mit der Gestalt des Bonifatius²⁷³). Als dieser im Jahre 719 von Papst Gregor II. mit der Heidenmission beauftragt wird, verpflichtet ihn der Papst zugleich auf die römische indikative Taufformel: *Disciplinam denique sacramenti, quam ad initiandos Deo praevisio credituros tenere studeas, ex formula officiorum sanctae nostrae apostolicae sedis instructionis tuae gratia praelibata volumus ut intendas*²⁷⁴).

269) *Nun wollen wir erläutern, was das ist, das man Taufe nennt. Du bist zum Taufbrunnen gekommen, du bist in ihn hinabgestiegen, du hast den Bischof bemerkt, du hast die Leviten und den Presbyter im Taufbrunnen gesehen. Was ist die Taufe?*, in: AMBROSIUS, *De sacramentis/Über die Sakramente* 2,16. Übersetzt und eingeleitet von Josef SCHMITZ (*Fontes Christiani* 3), Freiburg i. Br.-Basel-Wien-Barcelona-Rom-New York 1990, S. 76–203, hier 108 f.

270) *Also ist der Taufbrunnen gewissermaßen ein Grab*, in: AMBROSIUS, *De sacramentis/Über die Sakramente* 2, 19 (wie Anm. 269), S. 110 f.

271) Vgl. zur Stelle Ulrich WILCKENS, *Der Brief an die Römer 2 (Röm 6–11)* (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament VI/2), Zürich-Einsiedeln-Köln-Neukirchen-Vluyn 1980, S. 6–33, vgl. auch den traditions- und religionsgeschichtlichen Exkurs, 42–62.

272) Zur Taufe im Frühmittelalter, die sich – zumindest in den offiziellen Liturgica – noch an der antiken Praxis orientiert, vgl. KLEINHEYER, *Sakramentliche Feiern* (wie Anm. 264), S. 96–121.

273) Vgl. hier umfassend ANGENENDT, *Bonifatius* (wie Anm. 42).

274) Brief Gregors II. vom 15.5.719, Brief 12: *Was die Lehre vom Sakrament (der Taufe) anbetrifft, an die Du Dich zu halten bemüht sein sollst bei der Aufnahme derer, die unter Gottes Führung gläubig werden sollen, so wünschen wir, daß Du auf die Amtsvorschriften unseres heiligen apostolischen Stuhles, die Dir zu Deiner Unterrichtung bereits ausgehändigt worden sind, achtest*, in: BONIFATIUS EPISTULAE, Willibaldi Vita Bonifatii quibus accedunt aliquot litterarum Monumenta coeva. Editionum quas paraverunt M. Tangl, W. Levison aliique textum denuo imprimendum curavit Reinholdus Rau (lat.-deutsch) (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 4b), Darmstadt 1968, S. 44–47.

Die heute gültige Formel *Ich taufe dich im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes* kam erst an der Wende vom 7. zum 8. Jahrhundert in Gebrauch. Bis dahin war die Taufe ein Akt der dreimaligen Befragung nach dem Glauben (*Credis ...*), der Antwort *Credo* und dem damit verbundenen Untertauchen des Täuflings. Diesen Akt von Befragung und Untertauchen nannte man »Symbolon«, ein Name, der später vom liturgischen Glaubensakt auf das Glaubensbekenntnis überging²⁷⁵). Nun, an der Wende vom 7. zum 8. Jahrhundert, kam die indikativische Aussage als Spendeformel der Taufe hinzu und relativiert zugleich den Akt des Bekenntnisses. Hieronymus Frank hat durch Zitate aus der Liturgie in seinen Briefen nachzuweisen versucht, dass Bonifatius in Bezug auf das Sakramentar das Altgelasianum nutzte.²⁷⁶ Dies ist ein in weiten Teilen im 7. Jahrhundert in Rom entstandenes Buch, das sich legendär auf Papst Gelasius I. (492–496) zurückführt, für die Presbyter der römischen Titelkirchen verfasst worden sein dürfte und im 7. Jahrhundert ins Frankenreich gelangte²⁷⁷). Das Altgelasianum nun birgt die alte Taufformel mittels der Befragung nach den zentralen Glaubensartikeln. Wenn Bonifatius dieses Sakramentar genutzt hat, muss zumindest dessen Taufformel durch die neue indikative ersetzt bzw. erweitert worden sein²⁷⁸). Die neue Taufformel ist im Supplement des Benedikt von Aniane zum *Sacramentarium Gregorianum* überliefert²⁷⁹), ferner in einer Stellungnahme des Papstes. Man hatte Bonifatius in Rom bezichtigt, er habe aus Anlass einer falschen Taufformel den Auftrag zur zweiten Taufe gegeben. Papst Zacharias nahm dazu Stellung in seinem Brief an Bonifatius vom 1.7.746:

275) Vgl. SCHMITZ, Gottesdienst (wie Anm. 265), S. 131–138; Zu Etymologie und Gebrauch des »Symbols« vgl. die instruktive Studie von Andreas MERKT, Symbolum. Historische Bedeutung und patristische Deutung des Bekenntnisnamens, in: Römische Quartalsschrift für christliche Altertumskunde 96 (2001), S. 1–36.

276) Vgl. Hieronymus FRANK, Die Briefe des heiligen Bonifatius und das von ihm benutzte Sakramentar, in: Sankt Bonifatius. Gedenkgabe zum zwölfhundertsten Todestag, hg. von der Stadt Fulda in Verbindung mit den Diözesen Fulda und Mainz, Fulda 1954, S. 58–88, hier 83. Anders Christopher HOHLER, The type of sacramentary used by St. Boniface, in: Sankt Bonifatius (wie oben), S. 89–93, der das Gregorianum vorschlägt.

277) Zu den Sakramentartypen vgl. MEYER, Eucharistie (wie Anm. 52), S. 189–192; Zur Rolle Gregors des Großen für die Liturgie, ihre Bücher und Gesänge vgl. jetzt die ernüchternde Studie von Andreas HEINZ, Papst Gregor der Grosse und die römische Liturgie. Zum Gregorius-Gedenkjahr 1400 Jahre nach seinem Tod (†604), in: Liturgisches Jahrbuch 54 (2004), S. 69–84.

278) So ANGENENDT, Bonifatius (wie Anm. 42), S. 39f.: Vgl. auch LIBER SACRAMENTORUM Romanae Aeclesiae Ordinis Anni Circuli (Cod. Vat. Reg. lat. 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56) (Sacramentarium Gelasianum), in Verbindung mit Leo EIZENHÖFER OSB und Petrus SIFFRIN OSB, hg. von Leo Cunibert MOHLBERG (Rerum Ecclesiasticarum documenta. Series maior: Fontes 4), Roma 1960. Die alte Taufformel, noch ohne indikative Formel, S. 74.

279) Vgl. Supplement des Benedikt von Aniane zum Sacramentarium Gregorianum (Gregorianum Hadrianum) 1085, in: Jean DESHUSSES (Hg.), Le Sacramentaire Grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits. Édition comparative 1–3. Fribourg ³1992, ²1988, ¹1992 (Spicilegium Friburgense 16, 24, 28), hier 1, S. 378.

Retulerunt quippe, quod fuerit in eadem provincia sacerdos, qui Latinam linguam penitus ignorabat et, dum baptizaret, nesciens Latini eloquii infringens linguam diceret: Baptizo te in nomine patria et filia et spiritus sancti. Ac per hoc tua reverenda fraternitas consideravit baptizare. Sed, sanctissime frater, si ille, qui baptizavit, non errorem introducens aut heresim, sed pro sola ignorantia Romae locutionis infringendo linguam, ut supra fati sumus, baptizans dixisset, non possumus consentire, ut denuo baptizentur; quia, quod tua bene compertum habet sancta fraternitas, quicumque baptizatus fuerit ab hereticis in nomine patris et filii et spiritus sancti, nullo modo rebaptizari debeat, sed per sola manus impositione purgari debeatur²⁸⁰.

Die Isolierung der Taufe aus dem liturgischen Kontext bischöflicher Liturgie schafft nun das Problem der zweiten postbaptismalen Salbung, der Firmung. 742 legte das Concilium Germanicum unter der Hoheit Karlmanns die Regelungen zur Firmung (confirmatio) fest, wie bereits erwähnt worden ist²⁸¹. Dabei wird der Bischof als Spender der Firmung festgeschrieben, die er auf seinen Visitationsreisen vornimmt. Ist aber für diese postbaptismale Salbung ein Bischof vonnöten, muss sie immer mehr aus dem Kontext der Initiation herausgetrennt werden. Die alte Einheit und Reihenfolge Taufe, Firmung und Taufeucharistie ist damit zerfallen – das ist das Ergebnis frühmittelalterlicher Veränderungen. Die liturgischen Bücher indes schildern lange noch den Idealfall²⁸². Auch die Synode zu Tribur im Jahre 895 sieht die Taufe noch an Ostern oder Pfingsten vor²⁸³. Indes ist die Praxis im pfarrlichen Kontext zunehmend anders, weil die Taufe in Form der Kindertaufe zeitnah an die Geburt herangeschoben wird²⁸⁴. Das *Pontificale Romano-Germanicum* führt neben der Taufe in der Osternachtliturgie noch einen selbständigen Taufordo auf, der ein Signal dafür ist, dass »der altkirchliche Tauftermin und

280) Brief des Papstes Zacharias vom 1.7.746, Nr. 68: *Sie haben nämlich berichtet, es habe in dieser Provinz einen Priester gegeben, der des Lateinischen völlig unkundig war und wenn er taufte, in Unkenntnis des lateinischen Wortlauts die Sprache misshandelnd sprach: Ich taufe dich im Namen Vaterland und Tochter und des heiligen Geistes. Und deswegen erwog Deine verehrungswürdige Brüderlichkeit die Wiederholung der Taufe. Aber, heiligster Bruder, wenn der Taufende, ohne eine Irrlehre oder Ketzerei einzuschleichen, sondern bloß wegen seiner Unkenntnis des römischen Ausdrucks die Sprache misshandelnd bei der Taufe, so wie wir gesagt haben, gesprochen hat, dann können wir Dir nicht zustimmen daß deshalb die Taufe wiederholt werde. Denn, was Deiner heiligen Brüderlichkeit wohlbekannt ist, wer getauft worden ist von Ketzern auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, darf auf keinen Fall nochmals getauft, sondern allein durch Handauflegung gereinigt werden, in: BONIFATII EPISTULAE (wie Anm. 274), S. 210–213, hier 210.*

281) Vgl. oben Anm. 49.

282) Es ist fraglich, wenn OEDIGER, Bistum (wie Anm. 252), S. 254, dieses Pontifikale als Vorlage seiner Beschreibung tatsächlicher Zustände nutzt, ohne seinen Charakter als Musterbuch zu berücksichtigen.

283) *Ut praeter pascha et pentecosten baptisma non celebretur excepta necessitate periclitantum*, in: MGH. Capitularia 2, S. 196–249, hier 219f. (c. 12); Vgl. zur Taufe in der Pfingstvigil das *Pontificale Romano-Germanicum* 99, 447, in: VOGEL/ELZE, *Le Pontifical* (wie Anm. 7), 2, S. 134: *His expletis, baptizandum est sicut in vigilia paschae.*

284) Vgl. KLEINHEYER, Sakramentliche Feiern (wie Anm. 264), S. 123.

sein Ersatztermin, also Ostern und Pfingsten, immer weniger eine Rolle spielen«²⁸⁵). Von der reichen Tauf liturgie der Osternacht blieb dann bei solch isolierter Taufpraxis mancherorts lediglich die Weihe des Taufwassers übrig²⁸⁶). Doch gibt es gegenläufige Tendenzen, eine Erinnerung an die alte Ordnung der Taufe im Kontext der Osternacht zu erhalten. Der Pfarrer von Klein St. Martin in Köln etwa hat um 1300 wenigstens am Karsamstag und in der Pfingstvigil einen Täufling in die Damenstiftskirche St. Maria im Kapitol zu schicken, damit wenigstens die dortige Stiftsliturgie in der Vollgestalt der Osterliturgie gefeiert werden kann²⁸⁷). Bei alledem dürfte die Wertung von Benedikt Kranemann zu verallgemeinern sein, der im späten Mittelalter angesichts der Kindertaufpraxis für das Bistum Münster einen Tiefstand der Taufpastoral diagnostiziert²⁸⁸). Die Tauf liturgie entbehrt zunehmend ihres ekklesial-gemeindlichen Kontextes, ist aus der Gemeindeliturgie herausgelöst und individualisiert worden. Die pfarrliche Tauf liturgie wird im späten Mittelalter wie die Liturgie grundsätzlich immer mehr durch diözesane Agenden geregelt, was zu regionalen Besonderheiten führt, wie dies für Köln²⁸⁹), Konstanz²⁹⁰) und andere Orte²⁹¹) belegt ist. Ein Spiegel dieser Entwicklung der Tauf liturgie ist der Umgang mit dem Taufort: Die Baptisterien der frühen Bischofsstädte im Kontext der Kathedrale werden zunehmend durch die einzelnen Taufkapellen bei den Stiftskirchen oder den Taufstein der Pfarrkirchen mit Taufrecht abgelöst. Wie man im späten Mittelalter die Taufe empfunden hat, wird am Tagebucheintrag des Kölner Ratsherrn Hermann von Weinsberg über seine eigene Taufe deutlich: *A. 1518 den 6. tag januarii, war godestag und der hilliger drei konink tag, do bin ich widdergeboren durchs sacrament der hilliger tauf, war mine geistliche geburt und ist also zugangen. Man hat mich uis der vurs. miner moder wonung den Nachmittag umb 2 uren öffentlich mit der frawwen – procession zu s. Jacobs kirspelskirchen mit dem vurgetragendem silber und wasskerzen (wie in Coln bei den ehekindern gebruchlich) gebracht, dan Lenhart Maes von Bracht hat mir gesagt, wie er mir persönlich das silber vurgetragen hab, und her Peter Fuisgin, pastoir s. Jacob, hat mich gesegnet und geteuf und uis einem heiden zum christen gemacht. Johann Keppel, mines fatters ohem, und Herman Windeck, sin swager, waren mine beide patten und Margreit Baichman, sin swegerfrau, ware min gode; haben mich uff der taufen geha-*

285) So die Wertung bei KLEINHEYER, Sakramentliche Feiern (wie Anm. 264), S. 125 f. Er weist ferner darauf hin, dass Teile der vorbereitenden Katechumenatsriten nun an das Kirchenportal verlegt worden sind, also zeitlich nicht mehr vom eigentlichen Taufakt getrennt sind.

286) Vgl. etwa zu Ingolstadt vgl. GREVING, Pfarrbuch (wie Anm. 22), S. 122.

287) Vgl. OEDIGER, Bistum (wie Anm. 252), S. 214.

288) Vgl. KRANEMANN, Sakramentliche Liturgie (wie Anm. 20), S. 131.

289) Vgl. Thomas VOLLMER, Agenda Coloniensis. Geschichte und sakramentliche Feiern der gedruckten Kölner Ritualien (Studien zur Pastoralliturgie 10), Regensburg 1994, S. 191–257.

290) Vgl. die bereits erwähnte Studie von DANNECKER, Taufe (wie Anm. 262), S. 96–320.

291) Vgl. für Breslau etwa Ewald WALTER, Zum Taufritus im Bistum Breslau im späten Mittelalter, in: Archiv für Schlesische Kirchengeschichte 55 (1997), S. 263 f.

ben, mir einen christlichen namen gegeben und Herman genant, nach Herman Windeck, und geschach auch uis beger miner freuwen, miner goden, minem bergin Herman Korth zu ehren. Min patten und goden haben mir ein silberne schail und ander erliche schenkung uff der tauf getan, bin darnach uis der kirchen in das haus Weinsberch mit derselbicher pompen getragen worden²⁹².

Ritualisiert ist hier zuerst die eheliche Geburt als Ausdruck des Standes innerhalb der gesellschaftlichen Ordnung. Die Liturgie ist im Grunde Privatsache der Familie am »Dreikönigstag« geworden. Das theologisch mit dem 6. Januar als »Epiphanietag« (!) verbundene Motiv der Taufe Christi scheint verloren gegangen. Dennoch bildet das Christentum den allgemeinen Rahmen der Lebensdeutung: die Wiedergeburt durch die Taufe, die aus einem Heiden einen Christen gemacht hat mittels des aus sich selbst heraus wirksamen Ritus²⁹³, der subjektiv als Säugling noch nicht einzuholen ist, aber dessen prägende Kraft durch das gesellschaftliche System gewährleistet wird. Das Herauslösen aus der Osternacht bringt nicht mehr ein Erlebnis des gesamten rituellen Kontextes. Der lange Entwicklungsweg von der Taufe als Teil bischöflicher Liturgie der Ortskirche unter Ambrosius bis hin zur privat geprägten Feier im Familien- und Freundeskreis dürfte deutlich geworden sein. Nur kurz sei noch auf die Reinigungsriten für die Frau nach der Geburt hingewiesen²⁹⁴. Hier meldet sich das religionsgeschichtlich sehr alte Motiv kultureller Unreinheit, die mittels der vorgesehenen Bußriten behoben wird²⁹⁵.

b) Buße und Beichte

Ähnlich komplex wie die Entwicklung der Tauf liturgie ist die Geschichte der kirchlichen Buße. Man kann drei Entwicklungsstränge der Buße im Mittelalter unterscheiden: die aus der Spätantike übernommene öffentliche kanonische Kirchenbuße unter Leitung des Bischofs, die dem iro-schottischen Kontext entstammende private Tarifbuße im Hinblick auf den Einzelnen sowie das Institut der geistlichen Führung im Mönchtum²⁹⁶. Vor diesem Hintergrund ist ein Befund beachtlich, nämlich die bereits erwähnte »Althoch-

292) Das Buch Weinsberg 1 (wie Anm. 152), S. 24f.

293) Vgl. dazu neben dem in Anm. 91 genannten Titel Arnold ANGENENDT, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997, S. 378–382.

294) Vgl. dazu Daniel VAN SLYKE, *The churching of woman. Its introduction and spread in the latin west*, in: *Ephemerides liturgicae* 115 (2001), S. 208–238.

295) Vgl. hier etwa Hubertus LUTTERBACH, *Sexualität im Mittelalter. Eine Kulturstudie anhand von Bußbüchern des 6. bis 12. Jahrhunderts* (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 43), Köln-Weimar-Wien 1999, etwa S. 233–239.

296) Vgl. insgesamt zur komplexen Geschichte der Buße Reinhard MESSNER, *Feiern der Umkehr und Versöhnung. Mit einem Beitrag von Robert OBERFORCHER*, in: *Sakramentliche Feiern 1/2 (Gottesdienst der Kirche 7,2)*, Regensburg 1992, S. 9–240.

deutsche Beichte« in der Fuldaer Sakramentartradition des 10. und 11. Jahrhunderts. Eine solche »Beichte« findet sich in dem heute in Göttingen aufbewahrten Exemplar des 10. Jahrhunderts²⁹⁷⁾, sodann im Codex Vat. lat. 3548, einem weiteren Sakramentar des Fuldaer Scriptoriums (11. Jahrhundert)²⁹⁸⁾. Eine dritte Fassung scheint indes verloren²⁹⁹⁾. Diese frühen Zeugnisse althochdeutscher Sprache sind als volkssprachliche Beichtformeln für den Fuldaer Sakramentartypus charakteristisch³⁰⁰⁾. Nicht zuletzt deshalb hat Hartmut Hoffmann einen deutschen Auftraggeber hinter diesen Sakramentaren vermutet³⁰¹⁾. Interessant ist nun die von Eric Palazzo vertretene These, das Göttinger Sakramentar sei als Gegenstück zum Mainzer *Pontificale Romano-Germanicum* konzipiert worden und habe eine ähnliche Funktion wie dieses gehabt: Über eine einheitliche Liturgie im Rahmen des ottonischen Reichskirchensystems sollte es zur Einheit des Reiches beitragen, was nicht zuletzt aufgrund der engen Verbindungen der Abtei Fulda zum Mainzer Bischofsstuhl etwa unter Hatto II. (Abt von Fulda 956–968, danach bis 970 Erzbischof in Mainz) naheliegt³⁰²⁾. Dann hätten die Allgemeinbekenntnisse im Sinne einer

297) Vgl. RICHTER/SCHÖNFELDER, *Sacramentarium Fuldense* (wie Anm. 255), S. 281–284 (Nr. 437: »Incipit ordo ad dandum penitentiam more solito feria III. infra quinquagesimam«). Jungmann vergleicht diesen Ordo mit dem zweiten im Göttinger Sakramentar enthaltenen Bußordo (S. 42–46, Nr. 55), der nun keinen muttersprachlichen Text aufweist. Vgl. Josef Andreas JUNG-MANN, *Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Forschungen zur Geschichte des innerkirchlichen Lebens 3/4), Innsbruck 1932, S. 177–185.

298) Vgl. Eric PALAZZO, *Les Sacramentaires de Fulda. Etude sur l'iconographie et la liturgie à l'époque ottonienne* (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 77), Münster 1994, S. 199–203; Franz PFEIFFER, *Zwei althochdeutsche Beichten*, in: *Germania. Vierteljahresschrift für Deutsche Alterthums-kunde* 13 (1868), S. 385–391, hat zwei Bußordines herausgegeben, den des Göttinger Sakramentars (bei JUNG-MANN: Fulda I), und den anderen aus Vat. lat. 3548.

299) Sie findet sich, textlich deutlich abweichend von der Fassung des Göttinger Sakramentars, in: *Fuldensium Antiquitatum Libri IIII*, auctore R. P. Christophoro BROVVERO Societatis Iesv Presbytero, Antverpiae 1612, hier 4, S. 158f. Vgl. hierzu auch Volker HONEMANN, *Zum Verständnis von Text und Bild der »Fuldaer Beichte«*, in: *Deutsche Literatur und Sprache von 1050–1200. Festschrift für Ursula Hennig zum 65. Geburtstag*, hg. von Annegret FIEBIG/Hans-Jochen SCHIEWER, Berlin 1995, S. 111–125, hier 115, Anm. 14.

300) Vgl. neben der bereits zitierten Literatur Franz HAUTKAPPE, *Über die altdeutschen Beichten und ihre Beziehungen zu Cäsarius von Arles*, Münster 1917, zu Fulda S. 55f.; dort (etwa in der Konklusion S. 133) ein Hinweis auf ihre Nutzung als Allgemeinbekenntnis auch ohne sakramentale Beichte; JUNG-MANN, *Bußriten* (wie Anm. 297), S. 177–186 zu Fulda und den beiden Bußformularen; Bernhard OPFER-MANN, *Zwei unveröffentlichte Fuldaer Bußordines des 9. Jahrhunderts. Zur 1200-Jahrfeier des Klosters Fulda am 7. März 744–1944*, in: *Theologie und Seelsorge* (o.Nr.) (1944), S. 47–51.

301) Vgl. Hartmut HOFFMANN, *Buchkunst und Königtum im ottonischen und frühsalischen Reich*. Textband (Schriften der MGH 30,1), Stuttgart 1986, S. 172 (zu Codex Vat. lat. 3548).

302) Vgl. PALAZZO, *Les Sacramentaires* (wie Anm. 298), S. 179–182. Vgl. auch HONEMANN, *Verständnis* (wie Anm. 299), S. 124.

»standardisierten Reichsbeichte« gedient³⁰³). Diese ist wohl als Versuch der karolingischen Reform zu werten, gegen das für geheime Sünden inzwischen aufgekommene privatisierte Tarifbußsystem für öffentliche Sünden auch das öffentliche Bußinstitut wiederzubeleben³⁰⁴). Es bestand in einem um die Zeit der Quadragesima ritualisierten öffentlichen Ausschließen und Wiederaufnehmen des reuigen Sünders im Kontext der Kathedralliturgie des Bischofs. Die mittelalterlichen liturgischen Quellen bieten alle hierfür nötigen Formulare, auch wenn diese öffentliche Buße kaum mehr praktiziert worden ist³⁰⁵). Die Fuldaer Beichtformulare bieten in diesem Kontext eine Art Kompromiss: Das Tarifbußsystem wird ritualisiert, zugleich damit einem privaten Beichtsystem eine rituelle Öffentlichkeit beschert. Auf lange Sicht setzt sich dann auch diese Form der Buße als Einzelbeichte durch und prägt auch die pfarrliche Liturgie des späten Mittelalters³⁰⁶). Im Kontext des wenige Male jährlich erfolgenden Kommunionempfanges wurde die Beichte verpflichtend und ebenso wie der Eucharistieempfang an das Pfarrprinzip gebunden³⁰⁷). Mit der Veränderung des öffentlichen an den Bischof gebundenen Bußinstituts hin zur beim Priester der jeweiligen Pfarrei abgelegten Einzelbeichte kann eine bereits mehrfach festgestellte Tendenz beobachtet werden, nämlich die Umwandlung der ursprünglich an den Bischof und seine Kathedrale gebundenen Liturgie hin zu einem auf die Bedürfnisse der Pfarrseelsorge abgestimmten Gottesdienst mit den zuständigen Priestern, die die Beichtbefugnis besitzen³⁰⁸). Einige Details seien noch hinzugefügt: Die liturgischen Aufzeichnungen des Pfarrers Diel in Mainz etwa geben Aufschluss über die Situierung der Beichte im Kirchenjahr, nämlich der Zeit der Vierzig Tage³⁰⁹). In Trier gab es im Falle einer Exkommunikation sogar noch lange Restformen jener öffentlichen Kirchenbuße, und zwar im Kontext der Pfarrmesse, wenn die Büßenden etwa symbolisch Steine tragen oder sich offizielle Vermahnungen anhören mussten³¹⁰). Die Auswirkungen

303) So etwa das auf Georg Baeseke zurückgehende Diktum, diskutiert bei HONEMANN, Verständnis (wie Anm. 299), S. 111. Vgl. dazu auch differenzierend Tilo BRANDIS, Zu den altdeutschen Beichtformeln. Eine bisher unbekannte mittelfränkische Beichtformel des 13. Jahrhunderts, in: HONEMANN/PALMER, Deutsche Handschriften (wie Anm. 205), S. 168–178, hier 168 über die Lorscher Beichte.

304) Vgl. MESSNER, Feiern (wie Anm. 296), S. 121.

305) Vgl. hier etwa das Pontificale Romano-Germanicum 224–251, in: VOGEL/ELZE, Le Pontifical (wie Anm. 7), 2, S. 59–67.

306) Zur Geschichte vgl. MESSNER, Feiern (wie Anm. 296), S. 134–183.

307) Vgl. MESSNER, Feiern (wie Anm. 296), S. 174f.; vgl. auch Martin OHST, Pflichtbeichte. Untersuchungen zum Bußwesen im Hohen und Späten Mittelalter (Beiträge zur historischen Theologie 89), Tübingen 1995.

308) Vgl. Christoph LERG, Die Beichtbefugnis. Ihre historische Entwicklung von den ersten Anfängen bis zur Hochscholastik auf dem Hintergrund der jeweiligen Erkenntnisse der Bußtheologie (Dissertationen. Kanonistische Reihe 10), St. Ottilien 1994.

309) Vgl. FALK, Aufzeichnungen (wie Anm. 21), S. 9f., er beschreibt die Beichte im Kontext des Sonntags *Reminiscere*.

310) Vgl. HEINZ, Pfarrmesse (wie Anm. 84), S. 278–299.

der Bußpraxis auf das Kirchenmobiliar zeitigten sich in der spätmittelalterlich-nachtridentinischen Ausbildung des Beichtstuhls, der der Privatheit des Beichtvorganges ebenso Rechnung trägt wie der Tatsache, dass die Beichte öffentliche Liturgie der Kirche ist³¹¹). Doch ist er zugleich Ausweis der – um des privaten Vollzuges willen geschehenen – rituellen Reduktion des Beichtvorganges auf Bekenntnis, Vermahnung, Bußauflage und Absolution, das in den nachtridentinischen Ritualien im Wesentlichen festgeschrieben wird³¹²). Als ein Beispiel für das subjektive Erleben solcher Beichtpraxis kann ein Bericht des Kölner Ratsherren Hermann von Weinsberg über seine eigene erste Beichte in der Kölner Pfarrkirche St. Jakob 1525 dienen: *A. 1525 hab ich das allereirst in der fastenzit in s. Jacobs kirch vur her Johan Weber, capellain daselbst, min bicht gesprochen. Dan obgenanter magister Antonius, min scholmeister, plach die scholer jarlichs zu underrichten zu der gotzforcht und dem bichten und dan moisten alle scholer uff ir knebe vur dem herrn sitzen, der eine fur, der ander nach, und moisten ir gebett sprechen und ire sunden bekennen, ire penitenz, bois untfangen und sich absolveren lassen nach christlichen gebrauch der billigen kirchen. Und mich gedenkt, das ich gar noede zu bichten plach; ich wolt lieber dur ein fur sin gängen, dan gebicht haben. Aber wie ich jar vur jar damit in einen brauch quam, do gaff es mir nit zu schicken, und bedunkt mich, das es ein loblich dink ist. Die busse und penitenz hat ich gut zu tragen, dan es waren nit mehe dan etliche paternoster und gebetter³¹³).*

Wie der bereits erwähnte Eintrag von Weinsbergs über seine eigene Taufe zeigt auch der Bericht über die Beichte, dass kaum mehr ein rituell-liturgischer Kontext mitgedacht wird, sondern vielmehr ein personalisiertes subjektives Verständnis zugrunde liegt. Das aber steht im Kontext einer Entwicklung, die das sakramentliche Leben der Kirche einer Stadt immer mehr aus der pontificalen Kathedralliturgie aussondert und in die Hände der Pfarrei und ihrem Pfarrzwang bringt³¹⁴). Wie sehr indes Kloster- und Pfarrkirchen konkurrierten, zeigt folgender Eintrag des Hermann von Weinsberg über die Beichte bei einem Mönch (gemeint war ein Augustiner), der zudem darüber Auskunft gibt, dass die Sprache des Bekenntnisaktes innerhalb der Beichte lateinisch oder deutsch sein konnte: *Ich plach vormail zu latin zu bichten, aber es straipte mich eins ein monich, wolt haben, ich sult uff deutzsch bichten, do gewan ich mich ins deutzsche³¹⁵.* »Taufe und Begräbnis werden 1073 als die beiden Handlungen genannt, die den Gläubigen an die Pfarrkirche binden; die späteren Urkunden nennen auch die Predigt, Buße und Krankenbesuch ...«,

311) Vgl. immer noch Wilhelm SCHLOMBS, Die Entwicklung des Beichtstuhls in der katholischen Kirche. Grundlagen und Besonderheiten im alten Erzbistum Köln (Studien zur Kölner Kirchengeschichte 8), Düsseldorf 1965.

312) Vgl. MESSNER, Feiern (wie Anm. 296), S. 182 f.

313) Das Buch Weinsberg 1 (wie Anm. 152), S. 40 f.

314) Für Köln vgl. JANSSEN, Erzbistum (wie Anm. 223), S. 374.

315) Das Buch Weinsberg 3 (wie Anm. 170), S. 235.

so urteilt Friedrich Wilhelm Oediger über die Entwicklung im Erzbistum Köln³¹⁶). Der Hinweis zeigt den Versuch einer deutlichen funktionalen Abgrenzung der Pfarrkirchen und ihres Gottesdienstes, die sich schrittweise zu vollziehen scheint: zuerst Taufe und Begräbnis, dann andere Sakramente, Sakramentalien oder sonstige liturgische Handlungen.

6. ZUSAMMENFASSUNG UND AUSBLICK

Die Überlegungen haben versucht, das reiche Spektrum mittelalterlicher Pfarrliturgie mit den vielen methodischen wie inhaltlichen Problemen in den Blick zu nehmen. Dabei konnten viele Bereiche indes nur angerissen werden: Formen der Privatfrömmigkeit wie Wallfahrten, das Bruderschaftswesen und viele andere Bereiche mehr konnten nicht ausgeführt werden, obgleich sie aufgrund der vielen fließenden Übergänge von Liturgie zur Frömmigkeit von großer Bedeutung sind³¹⁷). Doch können folgende Ergebnisse der holzschnittartigen Betrachtung festgehalten werden:

- a) Als besonderes methodisches Problem hat sich die Quellsituation für die Pfarreien wie die Bestimmung des Aussagewertes liturgischer Quellen erwiesen. Auf pfarrlicher Ebene finden sich beschreibende Aufzeichnungen liturgischer Praxis im Grunde erst im Spätmittelalter. Bis dahin sind die liturgischen Normbücher wie Sakramentar und Pontifikale auch für die pfarrliche Liturgie leitend, was eine Anpassung ihrer normierten und normierenden Texte an konkrete Bedingungen voraussetzt. Erst zur Verfügung stehendes Fachpersonal und eine Liturgie, die des Aufschreibens lohnt, lassen den *Libri Ordinarii* der Stifts- und Domkirchen verwandte Gottesdienstbeschreibungen der Pfarreien entstehen, wie sie etwa in der Gattung der oft erwähnten Pfarrbücher vorliegt. Sie können wohl als eine Weiterentwicklung der *Libri Ordinarii* angesprochen werden.
- b) Die liturgischen Bücher wie das Pontifikale oder das Sakramentar prägen zunächst auch pfarrliche Liturgie. Damit aber gerät die normierende Größe mittelalterlicher Liturgie in den Blick, die »bonifatianisch-karolingische Liturgiereform«. Diese sich über einige Generationen hinziehende Reformbewegung schafft einen gottesdienstlichen Standard auf Reichsebene, der fortan als Paradigma mittelalterlicher Liturgie gilt. Können bereits die offiziellen liturgischen Bücher als hiervon geprägt angesehen werden, sind die mittelalterlichen *Libri Ordinarii* der Stifts- und Domkirchen nun

316) OEDIGER, Bistum (wie Anm. 252), S. 250.

317) Vgl. SCHLEMMER, Gottesdienst (wie Anm. 16), S. 330–359.

ihrerseits als Adaptation dieser allgemein geltenden Grundlage an die besonderen Bedingungen vor Ort zu verstehen.

- c) Was für die Ebene der Stifts- und Domkirchen gilt, gilt auch für die Ebene einer Pfarrei. Die den Gottesdienst der Pfarrei beschreibenden Quellen des späten Mittelalters sind Scharnierstücke von den objektiven Vorgaben diözesaner oder überdiözesaner Liturgie hin zu konkreter Adaptation für eine bestimmte Pfarrei mit ihren personellen und topographischen Bedingungen.
- d) Die Orientierung an der »bonifatianisch-karolingischen Liturgiereform« und ihren Liturgica stößt in Bezug auf pfarrliche Liturgie indes an Grenzen. Grundlegende Adaptationen der Liturgie, vor allem im Bereich der Kasualien, sind vonnöten. Vor diesem Hintergrund versteht sich die Ausdifferenzierung der liturgischen Bücher: Birgt das Sakramentar noch möglichst umfassend alle für die liturgischen Funktionen des Priesters nötigen Texte, begünstigt die Differenzierung in Ritualien und Missalien nicht zuletzt die diözesane Prägung des Gottesdienstes, wie sie auch im Gefolge des Trienter Konzils kaum reduziert wird. Dennoch bleibt die pontifikale Liturgie – zumeist ideell – prägend. Doch die konkrete Praxis der Pfarreien ist oft eine andere.
- e) Die Ausführungen zeigen – nicht zuletzt aufgrund der Disparität der verwendeten Quellen – die Notwendigkeit interdisziplinärer Forschung³¹⁸). Die Liturgiewissenschaft ist auf das Bereitstellen von Quellen seitens der Geschichtswissenschaften angewiesen, die die klassischen liturgischen Quellen ergänzen, gerade in Bezug auf eine subjektive Rezeption objektiver liturgischer Vorgegebenheiten. Ebenso bedürfen die Geschichtswissenschaften des Kontaktes zur Liturgiewissenschaft im Hinblick auf eine gründliche Reflexion des Aussagewertes liturgischer Quellengattungen. Eine Relecture bisheriger Liturgiegeschichte von den bislang nicht genuin liturgischen Quellen her stellt sich zunehmend als zu leistende Aufgabe.

Die interdisziplinäre Forschungsrichtung der *ritual studies* kann Pate stehen für die Behandlung vieler noch offener Fragen. Doch auch die klassische Liturgiegeschichte hat noch vieles zu tun, um die nötigen liturgischen Quellen zu entdecken, zu sichten und auszuwerten.

318) Zur Methodendiskussion vgl. etwa Andreas ODENTHAL, Raum und Ritual. Liturgietheologische Markierungen zu einem interdisziplinären Dialog, in: Architektur und Liturgie. Akten des Kolloquiums vom 25. bis 27. Juli 2003 in Greifswald, hg. von Michael ALTRIPP/Claudia NAUERTH (Spätantike – Frühes Christentum – Byzanz. Kunst im ersten Jahrtausend, Reihe B: Studien und Perspektiven 21), Wiesbaden 2006, S. 1–13.