

Karolingische Liturgiereformen

Der Autor ist ökumenisch aufgeschlossener Liturgiewissenschaftler der evangelisch-reformierten Kirche der Schweiz. Er promovierte 1971 mit der vielbeachteten Studie »Die Theorie des Gottesdienstes in der späten deutschen Aufklärung (1770–1815)« zum Doktor der Theologie. Früher zugleich engagierter Pfarrer, wirkt er seit langem als Liturgiedozent, als fruchtbarer wissenschaftlicher Autor und als ambitionierter Mitarbeiter der wichtigsten liturgischen Gremien seiner Kirche, so auch der Deutschschweizerischen Liturgiekommission. Er ist Mitglied der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg und legt hier erstmals im Druck (siehe auch www.gottesdienst-ref.ch) einen Forschungsbeitrag vor, der die Kirchen der westlichen Liturgietraditionen gemeinsam angeht und zugleich ein wichtiges Kapitel der Liturgiereformen in der Geschichte der Kirche darstellt. Einmal mehr beweist er anhand konkreter geschichtlicher Fakten die Reformfähigkeit der Liturgie (Ed.).

I. DIE KIRCHENPOLITISCHE SITUATION ZUR ZEIT DER KAROLINGERHERRSCHAFT

Der Übergang von der Spätantike zum Frühmittelalter

Die Zeit zwischen dem 7. und 10. Jahrhundert war im Gebiet nördlich der Alpen in verschiedener Hinsicht eine instabile und bewegte Zeit. Sie ist auch liturgiegeschichtlich nicht leicht zu überblicken. Vor der karolingischen Herrschaftsepoche, welche eine gewisse politische, kulturelle und religiöse Konsolidierung anstrebte, kann man, grob skizziert, etwa folgende Zeitabschnitte unter gottesdienstlichen Gesichtspunkten auflisten:

- 313–406 Einen hohen Einfluss übten die mailändischen und oberitalienischen Liturgietraditionen auf Rom und teilweise auch auf Nordafrika aus. Die westliche Christenheit ver-

- suchte sich durch eine straffere bischöfliche Organisation zu konsolidieren. Ein Höhepunkt dieser Bestrebungen war die Synode von Arles 314.
- 406–486 Die gallorömische Herrschaft war politisch und kirchlich gefährdet durch die ständigen Einfälle der Vandalen, Alemannen, Burgunder und Westgoten.
- 486–511 Die Franken besetzten einen großen Teil von Gallien. Nach der Bekehrung und Taufe von Chlodwig 498/499 in Reims organisierte er sein Königreich unter kirchlichem Einfluss (Regierungszeit 482–511).
- 511–561 Chlodwigs Söhne vermochten eine gewisse Stabilität durch einheitliche Gesetzgebung zu erreichen. Eine erste fränkische Kirche begann sich zu bilden.
- 561–612 Bürgerkriege hatten ein Chaos zur Folge, wobei die Kirche ihre bisherigen Privilegien nur schwer verteidigen konnte. Zahlreiche Synoden mussten sich ständig mit Disziplinarfragen, insbesondere den Rechten und Pflichten der Bischöfe, auseinandersetzen.
- 612–647 Diese relativ stabile Periode erlaubte es den Kirchen, sich innerlich zu festigen und missionarisch aktiver zu werden.
- 647–751 Die merowingische Herrschaft ging zu Ende. Konziliare Prozesse zeigten Degenerationerscheinungen und innerkirchliche Auseinandersetzungen. Diese dauerten bis zum Regierungsantritt der Karolinger mit König Pippin (Regierungszeit 751/752–768).¹ In liturgischen Einzelfragen gab es Kontakte mit Rom. Die Vermehrung der Zahl der Bistümer führte zur Verkleinerung der einzelnen kirchlichen Hoheitsgebiete. Geistlicher Mittelpunkt blieb vorläufig immer noch Arles.²

¹ A. Join-Lambert, *Peut-on parler de »Réforme liturgique« en Gaule du IV. au VII. siècle ? Une première approche par le biais des canons consiliaires gaulois et mérovingiens*, in: M. Klöckener/B. Kranemann (Hg.), *Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes* (LQF 88) Teil 1, Münster 2002, 169–186.

² Zum Einflussbereich einzelner Bischöfe und zur Liste der damaligen Synoden, vgl. A. Join-Lambert (wie Anm. 1), hier 173–179.

Mit dem Regierungsantritt der Karolinger bekam das gottesdienstliche Leben im Bewusstsein der kirchlichen und weltlichen Verantwortungsträger einen hohen Rang. Schon in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts leisteten einzelne fränkische Bischöfe und Äbte eine partikulare, stets auf liturgische Einzelfragen gerichtete Romanisierungsarbeit im Frankenreich. Nach der Jahrhundertmitte übernahm erstmals das karolingische Königtum als zentrale Gewalt den Versuch, zur Vereinheitlichung der Liturgie römische Dokumente zu erhalten, an denen sich eine Liturgiereform orientieren konnte. Auch im gottesdienstlichen Gesangsbereich wollte man eine Vereinheitlichung nach römischem Vorbild anstreben.³ Wegen mangelhafter Kompetenz römischer Schreiber konnte Rom nur mit größter Mühe so etwas wie »Musterexemplare« von Liturgieschriften an die Karolinger liefern. Um die Wünsche der fränkischen Könige Pippin, Karlmann und Karl d. Gr. einigermaßen zu befriedigen, mussten gallische Schreiber die Rezeptionsarbeit mit zahlreichen Korrekturen, Überarbeitungen und Ergänzungen in die Hand nehmen.⁴

Seit Ambrosius von Mailand und Papst Gelasius I. (gest. 496) konnte weder das weltliche noch das christliche Oberhaupt den »rex et sacerdos Christus« in *einer* Person repräsentieren. Im Westen wurde die Ideologie von den zwei Gewalten entwickelt, die das ganze Mittelalter hindurch bis über die Reformation hinaus aktuell blieb. Der jeweilige weltliche Machthaber verstand sich als Schutzherr der Kirche und insofern als Stellvertreter für das oberste Priesteramt; dieses, verkörpert im Papst, war nicht nur für die innerkirchlichen Belange zuständig, sondern konnte durchaus auch als Wächter über das Gottkönigtum auftreten. Konflikte zwischen der weltlichen und der kirchlichen Macht waren sozusagen vorprogrammiert.⁵ Die Könige

³ A. A. Häußling, Art. »Karolingische Reform«. III. Liturgische Aspekte, in: LThK 5 (1996) 1264.

⁴ Th. Klauser, Die liturgischen Austauschbeziehungen zwischen der römischen und der fränkischen Kirche vom 8. bis zum 11. Jahrhundert, in: ders., Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und Archäologie, Münster 1974, 139–154, bes. 139–141.

⁵ Erst in der Aufklärungszeit konnte sich eine Trennung beider Gewalten durchsetzen. Die Form eines sakralen Königtums war in vielen Völkern und zu vielen Zeiten verbreitet: Der Monarch galt als Mittler zur Gottheit und demgemäß als oberster Priester. Solche Reichskulte waren in Antike und Frühmittelalter verbreitet. Die Sorge um den rechten Kult wurde auch von christlichen Königen und Kaisern wahrgenommen. Äußeres Merkmal dieser Tatsache ist z. B., dass Konzilien

der christianisierten Völker beriefen schon im 6. Jahrhundert Reichssynoden ein und bestellten die Bischöfe. Damit wurde die bisherige Kollegialstruktur der Bischöfe zerstört. Die Kirchen wurden mit Rom verbundene Landeskirchen. Die Päpste sprachen neugesalbten Karolingern das Priester-Königtum zu. Der klassische Vertreter dieser Stellung war Karl d. Gr. Er hatte für gottgefälliges Leben, korrekte Liturgie und Norm des Glaubens im Sinne der Päpste zu sorgen. Karl d. Gr. berief 794 ein Konzil nach Frankfurt ein und formulierte seine kirchlichen Ansprüche 796 klar gegenüber dem neugewählten Papst Leo III. (795–816): In diesem Sinne schützte der König die Kirche vor Angriffen durch Ungläubige und festigte im Innern seines Reiches den katholischen Glauben. Der Papst unterstützte seinerseits betend und liturgisch den Kampf des Königs. Auf diese Weise konnten sich die Päpste auch von der Oberherrschaft der byzantinischen Kaiser befreien.⁶

Erste Liturgiereformen im Karolingerreich

Die römischen Liturgiebücher, die sich die Karolinger von Rom erbaten, waren für stadtrömische Titelkirchen konzipiert und sollten nun im Frankenreich auf eher ländliche Gegenden übertragen werden. So kam die Traditionsform der päpstlichen Stationsgottesdienste in Gegenden nördlich der Alpen z. B. nach Metz. Während Rom sich zur Zeit des Papstes Gregor d. Gr. (um 600) in liturgischer Hinsicht noch sehr liberal verhalten hatte, das Recht der obersten Kirchenleitung hingegen schon damals unbestritten war, ist die liturgische Korrektheit bereits ein Leitprinzip der karolingischen Liturgiereform geworden. Schon der erfolgreiche Missionar Bonifatius (um 672–754) hatte fleißig nach römischen Texten Ausschau gehalten, wobei wir den von ihm gebrauchten Sakramentartypus nicht kennen.⁷ Bistümer und Klöster bildeten die Grundlagen für die karolin-

und Synoden von weltlichen Machthabern einberufen wurden (A. Angenendt, Geistliche und weltliche Gewalt im Mittelalter, in: J. M. zu Schlochtern/D. Hattrup (Hg.), Geistliche und weltliche Macht. Das Paderborner Treffen 799 und das Ringen um den Sinn von Geschichte, Paderborn 2000, 1–19, bes. 1–3).

⁶ Ebd., 7–11.

⁷ Ders., *Libelli bene correcti*. Der »richtige Kult als ein Motiv der karolingischen Reform, in: ders., *Liturgie im Mittelalter*. Aufsätze, Münster 2005, 227–243, bes. 235–237.

gische Kultur- und Liturgieentwicklung.⁸ Das Vielvölkerreich, bereits von Pippin vorbereitet, wurde von Karl d. Gr. noch erweitert. Er verlangte für jeden größeren Kirchenbereich eine Art Oberbischof⁹, wobei der König selbst in *einem* Jahr verschiedene Konzilien berief.¹⁰ Weltliche Herrschaft und innere Festigung der Kirche waren für die karolingischen Herrscher Pippin (reg. 751–768), Karl d. Gr. (reg. 768–814) und Ludwig den Frommen (reg. 814–840) eine aufeinander bezogene Einheit. Die weltliche Sippe als königliche Großfamilie entsprach den geistlichen Familien in Klöstern und Klerusbruderschaften um einen Bischof. Freundschaftsbünde und Gebetsbruderschaften entstanden und vermehrten sich, und die Gefolgstreue gegenüber dem Königshaus war für sie selbstverständlich. Die damaligen Bischöfe und Äbte waren nicht selten selbst nahe Verwandte des Königshauses oder regionaler Herrscher.¹¹

Wir wissen nur wenig über Dekrete Pippins, die seinen kirchlichen Reformwillen bezeugen. Eines der konkreten Resultate dieser Bemühungen waren die Kompilation des Sakramentariums Gelasianum aus dem 8. Jahrhundert und seine Fusion mit zwei römischen Liturgiebüchern.¹² Diese unter dem Namen »Junggelasiana« zusammengefassten Sakramentarien waren damals weit verbreitet und wurden mit leichten Veränderungen immer wieder abgeschrieben. Ein kirchenpolitisches Ziel Pippins war auch die Beendigung des Einflusses östlicher Liturgietraditionen.¹³ Im Sinne Pippins festigte auch König Karlmann seine Weisungen über liturgische Dienste, Taufe, Symbole (Glaubensbekenntnisse) und Eucharistiegebet so weit, dass Kleriker,

⁸ F. Prinz, Abriss der kirchlichen und monastischen Entwicklung des Frankenreiches bis zu Karl d. Gr., in: B. Bischoff (Hg.), Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben, Bd. 2, Das geistige Leben, Düsseldorf 1965, 290–299, bes. 290–294.

⁹ Z. B. Bonifatius, gest. 754, oder Chrodegang von Metz, gest. 766.

¹⁰ Z. B. 813 ein solches in Mainz, Reims, Tours, Arles und Charlon sur Saône; vgl. A. Angenendt, Karl der Große als »Rex et sacerdos«, in: R. Berndt (Hg.), Das Frankfurter Konzil von 794, Teil 1, Politik und Kirche, Mainz 1997, 255–278, bes. 271–277.

¹¹ A. A. Häußling, Mönchskonvent und Eucharistiefeier. Eine Studie über die Messe in der damaligen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Messhäufigkeit, Münster 1973, 75–78.

¹² Dem Altgelasianum vom Typ Vatic.Regin. 316 und dem Gregorianum vom Typ Paduensis D 47; C. Vogel, La réforme liturgique sous Charlemagne, in: B. Bischoff (Hg.), Karl d. Große. Lebenswerk und Nachleben, Bd. 2, Das geistige Leben, Düsseldorf 1965, 217–232, bes. 219.

¹³ Ebd., 219.

die sich gemäß Visitationen nicht daran hielten, suspendiert wurden.¹⁴ In den Gottesdiensten hatten Gebete für den jeweiligen Herrscher einen hohen Stellenwert, und die fränkische Machtpolitik verstand sich entsprechend als Schutzmacht des Glaubens.¹⁵

Die Sorge karolingischer Herrscher um den rechten Kult erinnert an die Zeit der großen ökumenischen Konzilien von 325 (Nicäa) an, wo die Kaiser um die Christianisierung ihres Reiches im 4./5. Jahrhundert und um den rechtmäßigen Glauben bemüht waren. Zur Zeit der Karolinger war dies kaum anders. Kein Papst hätte damals das Recht beansprucht, ein Konzil oder eine Synode einzuberufen; dies war dem weltlichen »rex sacerdos« vorbehalten.¹⁶ Der Papst als Statthalter Christi auf Erden sorgte, zusammen mit seinen Bischöfen, für die Moral, die rechtmäßige Glaubenslehre und Liturgie, die Missionierung unterworfenen Völker und die Sorge um das ewige Leben. Für Karl d. Gr. waren eine einheitliche Bibel, Rom entsprechende Sakramentarien, Ordensregeln und Rechtssammlungen Bestandteile der kirchlichen Einheit. Diese Anliegen kommen konkret zum Ausdruck in der Alkuinbibel, dem »Gregorianum Hadrianum«, der allgemeinen Geltung der benediktinischen Ordensregel und den Konzilsdekreten.¹⁷ Papst Hadrian I. lieferte zunächst Gebete für den fränkischen König und Vorlagen für allfällige Bußprozessionen.¹⁸ Die Praxis der alttestamentlichen Königssalbungen wurde beim Antritt der Herrschaft eines neuen Königs mit der Begründung von 1 Petr 2,9 auch auf die Frankenkönige übertragen.¹⁹

¹⁴ Details bei ebd., 221–224.

¹⁵ G. Tellenbach, Römischer und christlicher Reichsgedanke in der Liturgie des frühen Mittelalters (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse Bd. 35, 1. Abh.), Heidelberg 1934, 17 f.

¹⁶ A. Angenendt (wie Anm. 10), hier 255–257.

¹⁷ Von den Konzilsdekreten aus der Zeit Pippins, Karlmanns und Karls d. Gr. besitzen wir heute keine Originaldokumente mehr. Abschriften, die kurz darauf entstanden, sind teilweise noch vorhanden; R. Kottje, Einheit und Vielfalt des kirchlichen Lebens in der Karolingerzeit, in: ZKG 76 (1965), 323–342, bes. 323 f.

¹⁸ A. Angenendt, Das geistliche Bündnis der Päpste mit den Karolingern (754–796), in: HJ 100 (1980) 1–94, bes. 75 f.

¹⁹ Ebd., 83 f.

Zur Kaiserkrönung Karls des Großen

Die Vorgänge vor und um die Kaiserkrönung Karls d. Gr. sind heute in der Forschung umstritten: Eine Zeitlang hat man dieses Ereignis als Zeichen von Karls Machtdemonstration verstanden, wobei allerdings zuverlässige Quellen für eine solche Vermutung fehlen. Einhard, der Verfasser der ersten Vita Karls d. Gr., behauptet, der König sei bei seinem vierten Besuch in Rom etwas verärgert darüber gewesen, dass ihm Papst Leo III. aus politischen Gründen den Kaisertitel angeboten habe. Der Papst wurde offenbar durch Vorwürfe einer Widerstandsgruppe in Rom in die Enge getrieben und möglicherweise sogar körperlich misshandelt. Deshalb habe er nach einem Richter höchsten Ranges gesucht zur Aburteilung seiner Gegner.²⁰ Das Kaisertum war in der antik-römischen Geschichte und in Byzanz als Institution bereits vorgebildet. Alkuin schreibt 799 in einem Brief: Von den drei höchsten Persönlichkeiten der Welt sei der eine, Papst Leo III., vertrieben und der oströmische Kaiser von seinen Mitbürgern gestürzt worden, sodass nur noch Karl d. Gr. übrig bleibe.²¹

Schon 753 wurden die Sachsen mehrheitlich von Pippin besiegt und mussten mehr oder weniger freiwillig den christlichen Glauben annehmen. Die Ostgrenze des Frankenreiches blieb aber weiterhin offen und wurde mehrmals umkämpft. 777 wurde Sachsen in Missionsprengel eingeteilt. Dabei ist auch die Rede von einer karolingischen Pfalz (Königssitz), die später zu Ehren Karls d. Gr. »urbs Caroli« genannt wurde. Ihre Zerstörung durch Sachsen unter Mithilfe von Moslems führte offenbar vorübergehend zu einem Prestigeverlust König Karls, weshalb mit einer einzigen Quellenausnahme dieser Schmach im karolingischen Schrifttum verschwiegen wurde. Ein-

²⁰ R. Schieffer, Neues von der Kaiserkrönung Karls des Großen (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte H. 2), München 2004, 8. Dass der Papst bei der Markusprozession am 25. April 799 in Rom überfallen wurde, darf als gesichert angenommen werden, während spätere, detaillierte Berichte über seine Misshandlungen legendär sein dürften. Man wollte Papst Leo III. lediglich amtsunfähig machen; dazu K. Hengst, Karl der Große und Papst Leo III. 799 in Paderborn. Dichtung und Wahrheit, in: J. Meyer zu Schlochtern/D. Hatrup (Hg.), Geistliche und weltliche Macht. Das Paderborner Treffen 799 und das Ringen um den Sinn der Geschichte, Paderborn 2000, 20–38, bes. 31 f.

²¹ Details bei R. Schieffer (wie Anm. 20), hier 8–10.14–20.

zig neuere Ausgrabungen in Paderborn bezeugen die einstige Existenz dieser Königsresidenz.²² Nach dem heutigen Stand der archäologischen Funde in und um Paderborn muss man vermuten, dass in den schriftlichen Quellen, besonders in der sogenannten *Vita Caroli Magni*, dieser Untergang der einstigen Residenz in Paderborn heruntergespielt oder gar ausgeschieden wurde; diese Tatsache hat unser bisheriges Geschichtsbild im Sinne bewusst gedeuteter Geschichtsschreibung verfälscht. Die tatsächlichen Ereignisse stimmen, wie auch in diesem Falle, mit den Darstellungen in schriftlichen Quellen nicht überein. Die *Reichsannalen* und Einhards *Vita Karls d. Gr.* schildern den Charakter Karls durchwegs positiv, die *Sachsenmission* dagegen negativ und gewalttätig. Mit guten Gründen ist an diesen Schriftstücken zu zweifeln; neuerdings dürfte auf diesem Hintergrund auch die geschilderte Planung Karls samt seiner vielgerühmten Bildungsreform und Führungsfähigkeit in verschiedener Hinsicht in Frage zu stellen sein.²³ Die Vorverhandlungen, die dann schließlich zur Kaiserkrönung führten, sind nicht zuverlässig und eindeutig bezeugt. In Paderborn wurde jedenfalls ein prächtiger Dom errichtet, der des Sachsensturmes wegen nur eine kurze Lebenszeit hatte. Auch eine Papstsynode fand in Paderborn zur Zeit Leos III. und Karls d. Gr. statt. Die beiden sollen während des dreimonatigen Papstbesuches auch neue Bistümer gegründet oder gefestigt haben, z. B. Münster i. W., Osnabrück, Paderborn, Minden, Verden und Bremen.²⁴

Unter Karl d. Gr. standen die Autonomie des fränkischen Königs/Kaisers und der päpstliche Zentralismus in einem einigermaßen ausgewogenen Verhältnis zueinander. Dieses wurde gestärkt durch die gemeinsame Machtpolitik gegenüber Byzanz und durch die christliche Rechtgläubigkeit: Auf liturgischem Gebiet war das fränkische Streben nach Einheit und Übereinstimmung mit der römischen Tradition unverkennbar und prägte in weiten Teilen des Reiches die kirchliche Praxis. Unter Karls Nachfolger Ludwig dem

²² K. Hengst (wie Anm. 20), hier 27–30.

²³ Auch der Widerwille Karls gegen die Kaiserehre bei seinen Besuchen in Rom ist zu bezweifeln. Dafür müssten sein Charakter als Führungskraft im politisch-religiösen Bereich sowie sein persönliches Sexualverhalten im Privatleben genauer und kritischer erforscht werden; dazu K. Hengst (wie Anm. 20), hier 20–26.

²⁴ Ebd., 31–35.

Frommen trat der römische Einfluss zurück und die gallische Eigenständigkeit setzte sich wieder vermehrt durch. Papst Leo III. hatte Karl d. Gr. überlebt und versuchte eine gewisse Befreiung aus der fränkischen Herrschaft. Ludwig, der die liturgischen Interessen seines Vorgängers durchaus weiterführte und vertiefte, konnte seinen Unmut gegenüber dem Papst nicht verbergen. Kirchliche Reformfragen wurden nun nicht mehr mit dem Papst erörtert; Synoden berief der Kaiser in eigener Kompetenz ein und Pilgerreisen nach Rom gab es kaum mehr.²⁵

II. DIE FRÄNKISCHE REZEPTION RÖMISCHER LITURGIEDOKUMENTE

Die Romanisierung der karolingischen Liturgie

Die rechte Norm für den Gottesdienst suchten die Karolinger in Rom. Nachdem sich die im 7./8. Jahrhundert gebräuchlichen römisch-gallikanischen Mischsakramentarien nicht hatten durchsetzen können und man ständig Korrekturen und Ergänzungen anbringen musste,²⁶ erbat sich Karl d. Gr. 784 von Papst Hadrian I. (772–795) ein unvermisches gregorianisches Sakramentar. Dieses vermeintlich »rein römische Sakramentar« sollte als Muster für die Reform liturgischer Texte im Karolingerreich dienen. Hadrian deklarierte sein eigenes, für die päpstlichen Stationsgottesdienste gebräuchliches Sakramentar als »gregorianisch-unvermischt« und im Lateran gebräuchlich. Er hatte offenbar auch Mühe, sich von diesem Liturgiebuch, das offenbar das einzig verfügbare war, zu trennen. Er brauchte es ja selbst, und etwas Gleichwertiges stand in Rom nicht zur Verfügung, außer einem wahrscheinlich ähnlichen »Gregorianum« des Bischofs Hucbertus, von dem König Karl ebenfalls eine Abschrift überbracht wurde.²⁷ Man nimmt heute an, dass zwei hadrianische Sa-

²⁵ J. Fried, Ludwig der Fromme, das Papsttum und die fränkische Kirche, in: P. Godman/R. Collins (Hg.), *Charlemagne's Heir. New Perspectives on the Reign of Louis the Pius (814–840)*, Oxford 1990, 231–273, bes. 233–245.

²⁶ Beispiele dafür waren etwa das Sakramentarium Gellonese oder das Jungelasianum; vgl. A. Angenendt, *Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400–900*, Stuttgart 1995, 228 f.

²⁷ J. Deshusses, *Le sacramentaire grégorien préhadrianique*, in: *RBn* 80 (1970) 213–237.

kramentarien durch zwei verschiedene Vermittler ins Frankenreich gelangten: das erwähnte »Sacramentarium Gregorianum Hadrianum« zwischen 783 und 791 sowie ein Vor-Hadrianum einige Jahre später. Beide Schriften waren aber als Pontifikalsakramentarien lückenhaft, sodass sie für den sonntäglichen Gebrauch angepasst und ergänzt werden mussten.²⁸ Eigentliche Verbreitung und Anwendung erlangten diese Vorlagen erst durch Überarbeitungen und Ergänzungen, welche Benedikt von Aniane (gest. 821) wahrscheinlich schon vor Alkuin (gest. 804) vornahm, indem er sie durch Stücke aus der gelasianischen Tradition ergänzte.²⁹ Alkuin verarbeitete zunächst die ihm vorliegende römische Liturgie für die dortigen Stationsgottesdienste zu einem Formular für die kaiserliche karolingische Hofkapelle. Nachfolgende Bearbeiter sammelten systematisch authentisches Liturgiematerial, besser solches, das man für authentisch hielt; dazu gehörten auch Ritenbeschreibungen (*Ordines Romani*). Für die Ausbildung der Kleriker musste auch eine liturgiewissenschaftliche Ausbildungsstätte geschaffen werden.³⁰

Das Hadrianum als Geschenk des Papstes an Karl d. Gr. galt damals als ein ursprüngliches Gregorianum, d. h. als eine Textzusammenstellung des früheren Papstes Gregor I. (590–604). Aber schon Walfried Strabo (gest. 849) hatte erkannt, dass dieses vom Liturgiehistoriker Hans Lietzmann später so genannte »Aachener Urexemplar« zahlreiche Ergänzungen und Veränderungen enthielt und sicher nicht auf Papst Gregor I. zurückgehen konnte. Die Textsammlung für die päpstlichen Gottesdienste in Rom erfolgte frühestens unter Papst Honorius I. zwischen 625 und 638; später wurde sie nochmals ergänzt durch Papst Gregor II. (715–731).³¹ Der Versuch einer Vereinheitlichung der fränkischen Liturgie durch die Überarbeitungen des Hadrianums hatte nur mäßigen Erfolg. Dies bezeugt auch eine Reihe von Codices, welche im fränkischen Raum im 9./10. Jahrhun-

²⁸ A. A. Häußling (wie Anm. 3).

²⁹ Ders. (wie Anm. 11), 177; A. Angenendt (wie Anm. 26), 329–331; G. Tellenbach (wie Anm. 15), hier 25 f.; Th. Klauser (wie Anm. 4), hier 146–148; A. A. Häußling (wie Anm. 3).

³⁰ Ebd.

³¹ Von den fast 1000 Gebeten des Hadrianums gehen höchstens 80 auf eine Redaktion Gregors I. zurück; A. Heinz, Papst Gregor d. Große und die Römische Liturgie, in: LJ 54 (2004) H. 2, 69–84.

dert entstanden.³² In Rom gab es in der Folgezeit über das Jahr 1000 hinaus keine Stadtliturgie. Wegen Mangel an Schreibern benutzte man nur die romanisiert-gallisch-fränkischen und germanisiert-römischen Liturgien.³³ Eine gewisse Anpassung an den römischen Ordo zeigt sich in der pietätvollen Übernahme sämtlicher römischer Märtyrer- und Heiligenfeste, während die traditionell-gallikanischen ausgeschieden wurden.³⁴

Widerstände

Die alten, vorhadrianischen Liturgieschriften konnten trotz großer Bemühungen der kirchlichen Mitarbeiter Karls d. Gr. nicht restlos verdrängt werden. Die für den praktischen Gebrauch im Karolingerreich überarbeiteten Handschriften des Hadrianums mussten für eine Vielzahl örtlich bedingter Bedürfnisse immer wieder neu angepasst werden. Die Absicht einer Vereinheitlichung der liturgischen Praxis im Karolingerreich war nur teilweise erfüllbar.³⁵ Am meisten Widerstand gegen den römischen Einfluss kam vonseiten des irisch-keltischen Bereiches mit seiner noch immer klösterlich-rigorosen Bußethik. Gruppen irischer Wandermönche ließen sich im späteren 9. Jahrhundert auf dem Festland nieder und wurden ihrer Gelehrsamkeit wegen von Bischöfen und Herrschern geschätzt. In ihrer Le-

³² Einige Beispiele von Handschriften römischer Sakramentarien aus der Karolingerzeit, deren Besonderheiten vor allem in den jeweiligen Anhängen ersichtlich sind, finden sich bei R. Stapper: Codex Ottobonianus 313 (Mitte 9. Jh.), Verwendungsgebiet im Bereich von Paris, heute in der Vatikanischen Bibliothek in Rom; Codex Regensis 337 (9. Jh., Zeit des Papstes Hadrian II., heute in der Vatikanischen Bibliothek in Rom; Codex 137 der Kölner Dombibliothek, ein gregorianisches Sakramentar mit Anhang alkuinischer Votivmessen und Benediktionen (9. Jh.); Codex 88 der Kölner Dombibliothek (Entstehungszeit und Verwendung unsicher); Codex D 1 der Landesbibliothek Düsseldorf: ein gregorianisches Sakramentar mit Einfügung von Sonntagsmessen und gelasianischen Zusätzen Alkuins, wahrscheinlich mit Benediktionen für den klösterlichen Gebrauch, ursprünglich für das Damenstift in Essen hergestellt (R. Stapper, Karls d. Großen römisches Messbuch, Leipzig 1908, bes. 20–25).

³³ H. B. Meyer, Die römische Messliturgie vom Ausgang der Antike bis zu Gregor VII. (gest. 1085), in: ders., Eucharistie, Geschichte, Theologie, Pastoral. Gottesdienst der Geschichte. Handbuch der Liturgiewissenschaft, Teil 4, Eucharistie, Regensburg 1989, 182–208, bes. 200.

³⁴ Jungmann, Bd. 1, Wien ⁵1962, 100.

³⁵ R. Kottje (wie Anm. 17), hier 329–331.

bensweise mit der Tendenz zum Eremitentum und zur Peregrinatio standen sie in einem Gegensatz zur benediktinischen, von Benedikt von Aniane geprägten Tradition.³⁶ König Otto I., der die Benediktinerregel 946 als allgemeine klösterliche Lebensordnung bestimmte, bemühte sich darum, dass die »servi Dei peregrinationis causa de Scotia venientes« von einem Abt geleitet wurden, der selbst Ire war. Die aus »Hibernia« stammenden Äbte stellten für die Aufnahme in eines ihrer Klöster besonders harte Bestimmungen auf, weshalb die Zahl der dortigen Mönche verhältnismäßig klein blieb.³⁷ Für die der irischen Tradition verbundenen Mönche war auf Dauer das klösterliche Leben im östlichen Westfrankenreich und in »Lotharingen« nur unter der Regula Benedicti möglich, die für das ganze Reich vorgeschrieben war. Besonders deutlich grenzten sich diese Iren gegenüber der burgundischen Klosterreform (Cluny) ab.³⁸

Auch die mailändische Liturgietradition, die schon während Jahrhunderten ihre eigene, sich in manchen Punkten von Rom unterscheidende Praxis in Messe und Stundengebet pflegte, blieb trotz der karolingischen Vereinheitlichungstendenzen in weiten Teilen Oberitaliens in Geltung. Die alten Austauschbeziehungen zwischen den byzantinisch-ostkirchlichen und den gallikanischen Kirchen waren zwar den Karolingern nicht genehm, ließen sich aber in der Vielvölkersituation ihres Reiches nicht gänzlich unterbinden. Oft waren es Klöster, welche die alten vorkarolingischen Liturgien weiterpfl egten. Auch die zahlreichen Rompilger brachten keine neuen liturgischen Impulse nach Norden mit. Chrodegang von Metz (gest. 767) hatte zwar keine karolingische Liturgieeinheitlichkeit, wohl aber eine Art Zentrumsbildung in seiner Bischofsstadt Metz erreicht, die sich vorwiegend mit Hilfe der Durchsetzung der Benediktregel in den Klöstern auswirkte.³⁹

³⁶ J. Semmler, Iren in der lothringischen Klosterreform, in: Heinz Löwe (Hg.), Die Iren und Europa im frühen Mittelalter, Bd. 2, Stuttgart 1982, 941–957, bes. 941–943. In der Mitte des 9. Jahrhunderts hielten sich Iren in Trier auf; im 10. Jahrhundert lebten solche in Toul. Im Sprengel von Laon wagten sie, selbständige Klostergemeinschaften zu bilden, wobei die Bischöfe solche Niederlassungen in der Regel begrüßten (ebd., 144–147).

³⁷ Ebd., 948–951.

³⁸ Ebd., 955–957.

³⁹ Ch. Schnusenberg, Das Verhältnis von Kirche und Theater, dargestellt an ausgewählten Schriften der Kirchenväter und literarischen Texten bis auf Amalarius von Metz (a. d. 775–852), Bern 1981, 137–141.

Der Umgang mit römischen Liturgievorlagen

Zusammenfassend kann man für die karolingischen Liturgiebemühungen unter Karl d. Gr. folgende Leitideen erkennen: 1. Ohne den Segen Gottes vermag das weltliche Königreich nicht zu gedeihen. 2. Dieser Segen wird durch eine möglichst einheitliche Ordnung des kirchlichen Lebens und vor allem durch eine korrekte liturgische Disziplin vermittelt. 3. Norm für Glauben und Gottesdienste ist das päpstliche Rom mit seinem Kirchenrecht, seiner liturgischen Tradition und der benediktinischen Mönchsregel. Auf diesen drei Prinzipien beruhte auch die Bildungsreform Karls d. Gr., die er in seinem Reich durchzusetzen versuchte. Zu ihr gehören z. B. unser heutiges Alphabet, die lateinische Sprache als völkerübergreifendes Verständigungsmittel, die römische Liturgie als Grundlage einer westlichen Einheitsliturgie und die Tradierung des antiken Kulturgutes.⁴⁰

Unter dem liturgischen Material, welches Rom dem Frankenkönig zur Verfügung stellen konnte, befand sich auch eine Perikopenliste. Darin war die römische Festreihe bis in die Zeit des Papstes Zacharias (741–752) festgehalten.⁴¹ Im frühen Mittelalter gab es noch keine Plenarmissalien, d. h. liturgischen Bücher, die sämtliche für die Feier der Messe benötigten Texte enthielten, sodass für einen korrekten Vollzug des Gottesdienstes nebst dem Sakramentarium eine Perikopenliste für die Lesungen (Lektionar), ein Antiphonale für die liturgischen Gesänge und ein Ordo für die rituellen Handlungen der Priester (Rituale) nötig waren. Ein schon vorhandenes Rituale enthielt nur Teilangaben für die Papstmesse, für Taufen, die Feiern der Karwoche, die Reliquienaufbewahrung, die Klerikerweihe sowie die Weihe von Kirchen, Altären und liturgischen Geräten.⁴² Im Umgang mit den vorhandenen liturgischen Schriften und durch die zahlreichen Ergänzungen karolingischer Gelehrter entstand immerhin »in ordnender Kreativität eine Gestalt der Kirche«, die zur Grundlage für die mittelalterlichen Gottesdienste werden konnte. Die Kirche brachte durch ihre Liturgie und auch in der Gestalt ihrer

⁴⁰ A. Angenendt (wie Anm. 10), hier 325 f.

⁴¹ Nur für die Zeit vom 7. bis 23. Oktober besteht eine Lücke; Th. Klauser (wie Anm. 4), hier 143.

⁴² Was dieses römische, nicht mehr vollständige Liturgiedokument ursprünglich enthielt und durch wen es überarbeitet wurde, wissen wir nicht; vgl. ebd., 143 f.

Heiligenverehrung und ihrer Reliquien die Geschichte Gottes mit seinem heiligen Volk ins Gedenken: »Gott handelt durch die Heiligen so, wie er einst durch die Propheten, Jesus Christus und seine Apostel handelte.«⁴³ Ausdruck davon sind die zahlreichen Heiligenviten, die insbesondere in den Klöstern verlesen wurden.

Auch Klosterpläne, wie sie Angelus A. Häußling für St. Gallen beispielhaft und detailliert dargestellt hat, müssen von der Liturgiegestalt und -praxis der damaligen Zeit her interpretiert werden.⁴⁴ Im Hauptschiff waren sieben liturgische Orte vorhanden, sodass mehrere Messen ungefähr gleichzeitig gelesen werden konnten.⁴⁵ Angebaut an die Hauptkirche, befand sich im Osten ein zweiter Kirchenbau, der in zwei Räume geschieden und frei von Ausstattungen war. Sie dienten denen, die am Anfang und am Ende ihres Klosterlebens standen: den Sterbenden und den Novizen. Sie bekamen das Nötigste, nämlich Essen, Ort für die Notdurft und den Schlaf. Auch sie konnten das Wort Gottes hören und Eucharistie feiern.⁴⁶ Die Hauptkirche war neben den Klosterbewohnern auch vorüberziehenden Pilgern, nicht aber dem Volk zugänglich.⁴⁷ Die Kirchenmauer, innerhalb derer je nach Kirchenjahr verschiedene Prozessionsarten stattfanden, glich einer Stadtmauer, die einen differenzierten Lebensraum umschloss. In der Karolingerzeit erinnerte man sich noch an Jerusalem als Wallfahrtsziel sowie an die normgebende Kirchenstadt Rom mit ihren Memorialkirchen. Wie damals, so fanden in der St. Galler Klosterstadt an den Todestagen verschiedener Heiliger Liturgien statt.⁴⁸ Tagzeitenliturgien und Eucharistiefeiern waren auf verschiedene Orte verteilt. Den Predigtdienst versahen die St. Galler Mönche in ihrer eigenen Kapelle, nur ausnahmsweise in der Hauptkirche. Besonders Prozessionen zum Taufbrunnen waren in der Osterzeit, wie auch in den Kathedralen von Chur, Konstanz und Fulda sowie auf

⁴³ Nach A. A. Häußling, Liturgie in der Karolingerzeit und der St. Galler Klosterplan, in: P. Ochsenbein/K. Schmuki (Hg.), Studien zum St. Galler Klosterplan, Bd. 2 (Historischer Verein des Kantons St. Gallen), St. Gallen 2002, 151–183, bes. 157 f.

⁴⁴ Ebd., 154–157: In der Mitte stand das Heiligtum des Kirchenbaus, wo die göttliche Wirksamkeit der Sakramente ins Bewusstsein trat, wie dies schon im römischen Lateran als Stadtanlage vorgebildet war.

⁴⁵ Details bei ebd., 159.

⁴⁶ Vgl. die Bestimmungen in der Benediktinerregel, Kap. 36.58–60.

⁴⁷ A. A. Häußling (wie Anm. 43), hier 176–178.

⁴⁸ Ebd., 160–167.170.

der Reichenau, üblich. Man fragt sich, wo in dieser ganzen Anlage der Platz für das gläubige Volk vorgesehen war. Einen entsprechenden Ort für die Nichtmönche und Nichtkleriker gab es gar nicht, denn das Volk nahm an den Liturgiefeiern der Klostergemeinschaft nicht teil.⁴⁹

III. EINZELHEITEN ZU DEN KAROLINGISCHEN EINHEITSBESTREBUNGEN

Religion und Ritualismus

Religion im Frühmittelalter war bestimmt von der Sehnsucht und Pflicht, Gott gegenüber ins Reine zu kommen und seiner Gnade gewiss zu werden. Folge und Ausdruck dieser religiösen Grundhaltung war die Formstrenge der Rituale. Der rechte Ritus versprach Gewissheit, von Gott angenommen zu werden und in einer unruhigen, bedrohlichen Welt wenigstens in der Kirche Heimat und Seelenfrieden zu gewinnen. Erst wenn das Religiöse »subjektiv« wird, d. h., wenn die Menschen mehr auf ihre Innerlichkeit achten, eigenes Reflektieren des Glaubens üblich wird und die Vorgänge im eigenen Herzen als das Entscheidende betrachtet werden, verliert der Ritus an Bedeutung und kann dann sogar kritisch hinterfragt werden. »Je stärker eine Religion subjektiv und ethisch wird, desto mehr verzichtet sie auf Ritualismus.«⁵⁰ Der kultisch-rituelle Charakter gehörte zu den wesentlichsten Bestrebungen der karolingischen Liturgieerneuerung: Die Furcht, Gott durch Fehler im Inhalt und in der Form des Gottesdienstes zu beleidigen, war allgegenwärtig.⁵¹ Beispielhaft für diesen Ritualismus war der Brauch, Gebete den Betenden zuerst vorzusprechen, auch wenn sie deren Inhalt gar nicht verstanden. Die Richtigkeit des Liturgievollzuges gab die Gewissheit, Gottes Erhörung und Gnade zu erfahren. Amalar war einer der wenigen Theologen im Karolingerreich, die dem Sinn von Liturgie nachgingen. Gleich der Bibel verstand er sie als Darstellungsform

⁴⁹ Ebd., 172–175.

⁵⁰ A. Angenendt (wie Anm. 7), hier 229.

⁵¹ Ders., Religiosität und Theologie. Ein spannungsreiches Verhältnis im Mittelalter, in: Archiv für Liturgiewissenschaft, Bd. 20.21, Regensburg 1978/79, 28–55; jetzt in: ders., Liturgie im Mittelalter. Aufsätze, Münster 2005, 3–33, bes. 28 (zit. aus diesem Sammelband).

desselben Heilsmysteriums und versuchte, ähnlich wie schon vor ihm einige Kirchenväter, Liturgie allegorisch zu deuten.⁵²

Angenendt spricht vom »Verhängnischarakter« des frühmittelalterlichen, insbesondere römisch-karolingischen Ritualismus, den er mit folgenden Beispielen belegt: 1. Zwischen der Entstehung der Benediktinerregel und den Klosterreformen Benedikts von Aniane (gest. 821) blieben die klösterlichen Rechtsformen und Regeltexte ungefähr gleich; aber ihr Stellenwert im kirchenpolitischen und innermonastischen Bewusstsein hatte sich stark verändert: Das eigentlich Bestimmende wurde die einmal vollzogene, unabänderliche Form, die rituell richtige Ausführung. Begründungen und Überlegungen oder gar Deutungsversuche dafür blieben aus.⁵³ 2. Im Hinblick auf die Zwangstaufe von Juden rief 633 das Konzil von Toledo noch zur Toleranz und Gewissensfreiheit auf. Im 8./9. Jahrhundert hieß es, wer einmal getauft sei, und sei es wie gelegentlich im Karolingerreich (Sachsen) unter Gewaltanwendung, müsse beim christlichen Glauben bleiben; denn die Gültigkeit einer rite vollzogenen Taufe könne nicht rückgängig gemacht werden.⁵⁴ 3. Bei den Iren kam es so weit, dass die in der Messe zu sprechenden Einsetzungsworte als »himmlische Worte« oder als »oratio periculosa« (gefährliche Worte) bezeichnet wurden. Die liturgische Richtigkeit musste unbedingt und bis auf den letzten Buchstaben unverletzt gewährleistet sein.⁵⁵ 4. Ein streng nach ritueller Praxis vorgeschriebenes Aussprechen der Taufformel war bereits bei Bonifatius (gest. 754) Beweis der Taufgültigkeit. Obwohl die Täuflinge zu seiner Zeit im Gegensatz zur alten Kirche fast alles kleine Kinder waren, musste die einst für Erwachsene konzipierte Liturgie unverändert als heiliger Ritus befolgt werden. Bonifatius stieß denn auch in Gallien

⁵² A. Ekenberg, *Cur cantatur? Die Funktionen des liturgischen Gesanges nach den Autoren der Karolingerzeit*, Stockholm 1987, 12–17. Die dadurch entstehenden Kontroversen betrafen besonders die Auffassung der Sakramente, wie der Streit mit dem Diakon Florus von Lyon (gest. um 860) und um die Funktion der einzelnen liturgischen Ämter und des Gesanges zeigt (ebd., 9 f.).

⁵³ A. Angenendt, *Liturgiewissenschaft und Kirchengeschichte, am Beispiel der frühmittelalterlichen Taufgeschichte*, in: K. Richter (Hg.), *Liturgie – ein vergessenes Thema der Theologie*, Freiburg 1986, 99–112, bes. 100 f.

⁵⁴ Ebd., 101.

⁵⁵ Ebd., 102.

und in den von den Karolingern neu eroberten Gebieten, die noch heidnisch waren, auf einigen Widerstand gegen solche Ritualvorschriften.⁵⁶

Allegorische Messerklärungen

Die Messe als göttliches Heilshandeln und Opferdienst der Kirche war in der Karolingerzeit selbstverständlich und undiskutabel. Die Ritenbücher enthielten, selbst wenn sie im Wortlaut gelegentlich voneinander abwichen, den kanonisch gültigen Vollzug. Aber die aufkommenden Messerklärungen verraten, dass die Liturgie mehr und mehr nicht mehr ein selbstverständliches, vom Volk nachvollziehbares Geschehen war. Messerklärungen entstanden vorwiegend mit Hilfe von Allegorien: Der liturgische Gang der Messe sollte demnach den Lebens- und Leidensweg Christi widerspiegeln und in den einzelnen liturgischen Stücken gleichnishaft wiederholt werden. So bildete der Eingangsgesang die prophetische Ankündigung des kommenden Heilbringers; Lesungen und Gebete waren stark an der Predigt Jesu orientiert; das Hochgebet war Ausdruck des Leidens, des Sterbens und der Auferstehung Christi; der Priestersegen bildete die Abschiedssegnung der Jünger durch Christus vor seiner Himmelfahrt.⁵⁷ Die Engel tragen das Opfer zum Altar des Allerhöchsten, dargestellt durch den thronenden Bischof.⁵⁸ Subdiakone verkörpern die heiligen Frauen, die betrachtend und schmerzerfüllt vor dem Gekreuzigten standen.⁵⁹ Es gab nicht nur einzelne schriftlich abgefasste Messerklärungen, sondern auch liturgische Handlungen und Gesten, welche einen erklärenden Charakter hatten; nur wissen wir wenig darüber. Eine Sorte von Messerklärungen blieb bei der Erläuterung einzelner Elemente und Texte der Liturgie; eine andere Gruppe, zu der z. B. Amalar und Florus gehörten, war darum bemüht, den tieferen theologischen Sinn der Messriten und des Messgottesdienstes als Ganzes zu verstehen. Die traditionell sehr bildhaften, gallikanischen Liturgien wurden zwar durch die weit nüchterneren römisch-karo-

⁵⁶ A. Angenendt (wie Anm. 53), hier 103–107.

⁵⁷ Ders. Liturgiereform im frühen Mittelalter, in: M. Klöckener/B. Kranemann (Hg.) (wie Anm. 1) 225–238, bes. 230.

⁵⁸ Ch. Schnusenberg (wie Anm. 39), 238 f.

⁵⁹ Ebd., 240–243.

lingischen verdrängt; doch haben sie später ihre einstige Dramatik in der Bildung von Tropen, Sequenzen und liturgischen Spielszenen (z. B. Ursprünge der Osterspiele) wieder neu entfalten können. Die Reise Amalars nach Konstantinopel z. B. hatte byzantinische Einflüsse auf seine Messerklärungen zur Folge.⁶⁰ Mündliche Erklärungen in der Feier der Messe selbst erfolgten gelegentlich durch kurze Einschübe oder Zwischenbemerkungen des Priesters in der Volkssprache; lateinische Erläuterungen waren für die Ausbildung der Priester bestimmt. Die Autoren solcher Kurz- und Spontanerklärungen sind uns nicht bekannt.

Sprachprobleme

Durch eine einheitliche Kultur- und Kirchensprache wollte Karl d. Gr. der bisherigen Sprachenvielfalt und -vermischung bei den merowingischen Franken ein Ende machen.⁶¹ Im Karolingerreich war die lateinische, romtreue Messe, wie auch das Stundengebet der Mönche und Nonnen, ein Reservat der Geistlichen.⁶² Die oft behauptete Bemühung Karls d. Gr. um volksnahe, biblisch-liturgische Einzeltexte im Rahmen seines vielgerühmten »Bildungsprogramms« lässt sich nicht zuverlässig belegen und dürfte eher spätere Propaganda sein, wie sein Königs- und Kaiserbild in mancher Hinsicht überhaupt.⁶³ Durch zuverlässige Quellen gesichert ist dagegen Karls Sorge um einen einheitlichen, in seinem Reich überall verwendbaren lateinischen Bibeltext, unterstützt durch Alkuin und andere Theologen seiner Zeit. Außer der volkssprachigen Bezeichnung der zwölf Monate sind ähnliche Übertragungen als Reformelemente nicht bezeugt.⁶⁴ Sie wären angesichts der verschiedenen Völkerschaften ohnehin unmöglich durchsetzbar gewesen. Karl erlaubte nur wenige

⁶⁰ A. Ekenberg (wie Anm. 52), 20–24; Ekenberg stellt einen synoptischen Vergleich dar zwischen der Kirchengeschichte des Patriarchen Germanos I. (715–730) und Amalars Messerklärung.

⁶¹ D. Geuenich, Die volkssprachige Überlieferung der Karolingerzeit aus der Sicht des Historikers, in: DA 39 (1983) H. 1, 104–130, bes. 111.

⁶² Jungmann (wie Anm. 34), 107. Jungmann spricht in diesem Zusammenhang sogar von einer neuen Art der Arkandisziplin.

⁶³ Vgl. oben den Abschnitt »Zur Kaiserkrönung Karls des Großen«.

⁶⁴ D. Geuenich (wie Anm. 61), 117.124.

volkssprachige Ausnahmen in der Liturgie, z. B. die Predigt (Homi-
lie), einzelne Gebete und gewisse Gelöbnisse.⁶⁵

Rom und die Spätzeit der Frankenkaiser

Die Geschichte der römischen Kirche war nach Karls Tod eine Geschichte des Niedergangs. Im 9. und 10. Jahrhundert entstanden dort keine neuen Liturgiebücher mehr.⁶⁶ Umgekehrt begann schon im 9. Jahrhundert die Kirche Roms bei den fränkischen Reformliturgien Anleihen zu machen. Rom hatte sich ja im 8. Jahrhundert als fast untauglich erwiesen, seinerseits den Karolingern auf deren Begehren geeignete Liturgiedokumente für die karolingischen Reformbemühungen zu liefern. Die Schreibstuben, welche die benötigte Weiterführung der Handschriften und deren Kopien besorgen mussten, befanden sich damals nördlich der Alpen. Amalar war z. B. genötigt, ganz neue Offiziumstexte zu schaffen, Alkuin eine brauchbare lateinische Bibelübersetzung. Selbst im römischen Sakramentar mussten eingreifende Änderungen und Erweiterungen vorgenommen werden. Noch im 10. Jahrhundert war Rom auf die Übernahme der fränkisch-römischen Liturgiebücher angewiesen. Dieser rücklaufende Prozess fand im Wesentlichen zwischen 962 und 964 statt. Mit der Moral, der Kirchenpolitik und der Gottesdienstpraxis der Päpste und des römischen Klerus sah es damals nicht verheißungsvoll aus. Umso bedeutsamer war die innere Festigung des kirchlichen Lebens im Karolingerreich unter Karls Sohn Kaiser Ludwig dem Frommen. Während seiner Regierungszeit fanden zahlreiche Synoden statt, deren Beschlüsse allerdings allzu oft nur marginal waren. Sie förderten weniger die erstrebte kirchliche Einheit, sondern befassten sich vorwiegend mit Fragen des moralischen Verhaltens, der rituellen Bräuche oder von Unsitten.⁶⁷

⁶⁵ Ebd., 128 f. So entstanden z. B. einige althochdeutsche Versionen des Vaterunsers und des Apostolikums in seiner damaligen Textgestalt (A. Angenendt [wie Anm. 26], 344 f.).

⁶⁶ Th. Klauser (wie Anm. 4), hier 149.

⁶⁷ W. Hartmann, Auszüge aus: Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und Italien, Paderborn 1989, 427.

IV. ÄMTER UND LITURGISCHE ELEMENTE

Der Klerus

Seit Chrodegang von Metz (gest. 766) wurden der »Ordo monasticus« (Mönchsstand) und der »Ordo canonicus« (Stand der Weltpriester unter bischöflicher Aufsicht) auseinandergehalten. Die Hierarchie der Ämter wurde ausgebaut und jedes Amt mit besonderen Aufgaben betraut. Geistliches Ziel war, dass jeder Kleriker, also auch die niederen Stufen der Klerikerhierarchie, asketisch leben sollten.⁶⁸ Weihen waren nicht rückgängig zu machen; der gesamte Klerus aller Stufen wurde in den Bereich des Numinosen erhoben, sodass nicht einmal ein Subdiakon, der mit der Instandstellung der Geräte zu tun hatte, heiraten durfte.⁶⁹ Priester wurde man, um am Altar das Opfer darzubringen. Ein Grund für die Vermehrung der Altäre waren die zahlreichen Reliquien, die in einem Altar aufbewahrt werden mussten. Durch die Vermehrung der Kirchenbauten im Vielvölkerreich mussten Reliquien oft von einem Ort zu einem anderen transferiert werden. Durch die in den Altären deponierten Reliquien wurde der Kirchenraum selbst zu einem Ort bleibender Gegenwart Gottes und seiner Heiligen.⁷⁰ Auch in den Klöstern wuchs die Zahl der geweihten Priester. Ihnen war auf Bitten der Gläubigen das Lesen von Privatmessen anvertraut. Die karolingischen Priestermönche wollten in ihren Klosterkirchen mit mehreren Altarkapellen römische Traditionen nachahmen, wo sich viele Titelkirchen um die päpstliche Basilika herum gruppierten. Der Liturgie wegen war die Kenntnis des Latein für die Priester unumgänglich. Der Eintritt in ein Kloster bedeutete zugleich die Aufnahme in eine Lateinschule. Durch die »Oblaten/Oblatinnen«⁷¹ war der Nachwuchs an Priestern, Mönchen und Nonnen gesichert.⁷² Die Geistlichen waren auch für den Unter-

⁶⁸ A. Angenendt (wie Anm. 57), 232–234.

⁶⁹ Ders. (wie Anm. 26), 403.

⁷⁰ Ebd., 342 f.

⁷¹ Oblaten/Oblatinnen waren Kinder, die von ihren Eltern Gott bzw. einem Kloster dargebracht und für den Mönchsstand bestimmt wurden. Die väterliche Verfügungsgewalt wollte damit Gott die kostbarste Gabe, nämlich eines der eigenen Kinder, darbringen, ohne dass dieses später über seinen Verbleib im Kloster entscheiden konnte.

⁷² Ebd., 405–408.

halt der liturgischen Geräte, die Hostien, den Wein und die Kirchenraumordnung verantwortlich. Bischofsvisitationen erstreckten sich hauptsächlich auf Kontrollen der Kirchenräume, des Mobiliars, der liturgischen Geräte und des Vorhandenseins der Kirchenbücher. Die Bilderverehrung, von der Ostkirche leidenschaftlich diskutiert, beschäftigte gelegentlich auch karolingische Synoden, wurde aber hier nie ernstlich in Frage gestellt.⁷³

Der karolingische Klerus hatte auch weltliche Verpflichtungen wahrzunehmen. Bischöfe und Äbte mussten ihrem Kaiser eine Anzahl an Kriegern zur Verfügung stellen und nahmen oft selbst an Kriegszügen teil. Erzbischof Arn von Salzburg beschwerte sich bei Alkuin, wegen solcher weltlicher Verpflichtungen könne er seinen eigentlichen Hirtenpflichten nicht mehr nachkommen. Arn wurde aber von Alkuin an seine Gehorsamspflicht erinnert; denn in der Regel ernannten die Kaiser die Bischöfe und behielten eine gewisse Kontrolle über deren Tätigkeiten. 829 verlangten die Bischöfe mehr Freiheit für ihre geistlichen Aufgaben. Nicht selten führten aber die Bischöfe selbst ein dem Adel ähnliches Fürsten- und Freizeitleben, was immer wieder Mahnungen und Verweise vonseiten Alkuins zur Folge hatte.⁷⁴ Benedikt von Aniane wurde vom Kaiser beauftragt, im Frankenreich die Oberaufsicht über die Klöster auszuüben.⁷⁵ Bischöfe und weltliche Herrscher wollten ihre Priester nicht nur für die liturgischen, sondern auch für seelsorgerliche Aufgaben vorbereiten. Eine eigentliche, umfassende theologische Bildung, z. B. eine sorgfältige Einführung in die Messe und die Sakramentenpraxis, fand allerdings nicht statt. Von einem bayrischen Klerikermönch aus dem 8. Jahrhundert wird z. B. berichtet, er habe folgende Taufformel gebraucht: »In nomine patria et filia«⁷⁶. Im Allgemeinen genügte es, wenn ein Kleriker überhaupt lesen und schreiben sowie das Credo, das Paternoster und einzelne Formeln in der Messe auswendig hersagen konnte. Oft fehlten auch die nötigen Messbücher, besonders auf dem Land, und der Priester musste aus dem Gedächtnis improvisieren und dennoch das Ritual möglichst fehlerfrei rezitieren; dazu

⁷³ P. Riché, *Die Welt der Karolinger*, Stuttgart 1981, 276–279.

⁷⁴ Ebd., 106.

⁷⁵ Ebd., 107.

⁷⁶ Ebd., 234.

musste er auch etwas singen können. Vorleseschwierigkeiten waren häufig dadurch bedingt, dass in den Handschriften Satzzeichen fehlten. Die Klosternovizen lernten das Offizium durch ständiges Nachsprechen. Die Einübung in die textlich stets wiederholbaren Liturgien geschah also weitgehend mündlich: Und dies alles unter dem Druck eines rigorosen Ritualismus. Besonders einige Stadtbischöfe, z. B. Chrodegang, versuchten bei ihren Klerikern einen ausgeglichenen Bildungsstand zu erreichen, der ihnen erlauben sollte, wenigstens die Ordnung der Messe zu beherrschen und die Sakramente der Taufe, Buße, Kommunion und Letzten Ölung ordnungsgemäß vollziehen zu können. Bischofsvisitationen, welche mehrere Tage dauerten, wurden von den Klerikern auch deshalb als Belastung empfunden, weil sie Gast und Pferd selbst verpflegen und beherbergen mussten. Priester, die aus anderen Diözesen kamen, hatten ein Empfehlungsschreiben ihres eigenen Bischofs vorzuweisen. Nur gelegentlich wurden durch die bischöflichen Fragen auch der rechtmäßige Glaube eines Priesters und seine Lebensweise geprüft.⁷⁷

Gebetsgedenken und Verbrüderungsbewegungen

Die anianischen Klosterreformen, die Aachener Synodalbeschlüsse von 816–819 und die wachsenden Verbrüderungsbeziehungen zwischen einzelnen Abteien im karolingischen Reich haben einen inneren Zusammenhang. Benedikts eigenes Stammkloster Aniane war im Unterschied etwa zu Cluny oder Citeaux nicht Zentrum der benediktinischen Klosterreform oder eines daraus hervorgehenden Klosterverbandes.⁷⁸ Einzelne Gebetsgemeinschaften zwischen verschiedenen Klöstern gab es schon vorher.⁷⁹ Auch Benedikt von Aniane

⁷⁷ Ebd., 235–237.

⁷⁸ Der Terminus »Anianische Reform« bezieht sich eher auf die Person Benedikts selbst und auf seine Reformabsichten, die immer wieder von seinem weltlichen Herrscher Ludwig dem Frommen mitgesteuert und mitgetragen wurden (D. Geuenich, Gebetsgedenken und anianische Reform – Beobachtungen zu den Verbrüderungsbeziehungen der Äbte im Reich Ludwigs des Frommen, in: R. Kottje/H. Maurer (Hg.), *Monastische Reformen im 9. und 10. Jh.*, Sigmaringen 1989, 79–106, bes. 80 f.).

⁷⁹ Z. B. bei Alkuin oder als schriftliche Zeugnisse solcher Gemeinschaften Verbrüderungsbücher in den Klöstern St. Gallen und Reichenau (D. Geuenich [wie Anm. 78], hier 82–88). In solchen Dokumenten sind, nach Kolumnen getrennt, zunächst Namen des karolingischen Herrscherhauses, dann solche von Bischöfen, Amts-

stand gemeinsam mit anderen Reformäbten im Zentrum der Verbrüderungsbewegung seiner Zeit. Im Reichenauer Verbrüderungsbuch werden als »amici« des Inselklosters die wichtigsten Äbte und Ratgeber Ludwigs des Frommen aufgeführt; auch Kanoniker finden sich auf solchen Listen. Zweck der Einträge in diese Bücher war das liturgische Gedenken an Lebende und Verstorbene, nicht zuletzt aber auch der Gedanke einer innigen Verbindung zwischen geistlichen und weltlichen Herrschern.⁸⁰ Bei Ausgrabungen auf der Reichenau (Niederzell) fand man eingemeißelte Aufschriften von Namen, die sich gegen den Ort der Reliquienaufbewahrung hin verdichteten. Das Reliquiengrab selbst wurde »memoria« genannt. Verbunden mit Opfern und Spenden, wollten die Schreibenden diesem Grab möglichst nahe sein. Deshalb nannte man im Volksmund das Nameneintritzen auch »verewigen«. In der Regel wurden allerdings solche Memorialeintragungen nicht auf Altarplatten geritzt, sondern auf Pergamentrollen geschrieben und in der Liturgiefeier auch verwendet.⁸¹ Das Gebetsgedenken wurde ursprünglich nur für bestimmte Einzelpersonen verrichtet. Schon Jahrhunderte vorher haben Kirchenväter die Gläubigen angewiesen, das Gedenken an Christus beim Gedenken an ihre eigenen, verstorbenen Angehörigen nicht zu vergessen. Oblationen und Stiftungen hatten immer schon zugleich einen karitativen Charakter: Geistliche und Arme lebten von solchen Gedächtnisspenden.⁸²

Beteiligung und Verhalten des Volkes in der Liturgie

Zur Zeit der Karolinger schien das Volk im Allgemeinen in den Kirchen gern zu singen. Das liturgische Mitsingen mit einer schola be-

leuten, Äbten, Grafen und Priestern aufgezeichnet und immer wieder nachgetragen worden. Äbtenamen anderer Klöster im Reichenauer Verbrüderungsbuch bei ebd., 89–101, sowie eine Liste der jeweils aktualisierten Verbrüderungsbeziehungen anderer monastischer Kommunitäten zur Abtei Reichenau um 824 bei ebd., 103 f.

⁸⁰ Ebd., 105 f.

⁸¹ K. Schmid, Das liturgische Gebetsgedenken in seiner historischen Relevanz am Beispiel der Verbrüderungsbewegung des frühen Mittelalters, in: FDA 99 (1979) 20–44, bes. 21–23. In der heutigen römischen Messe hat das Gedenken der Lebenden gegenüber dem Totenmemorial den Vortritt; im Mittelalter scheint es umgekehrt gewesen zu sein.

⁸² Ebd., 27 f.

schränkte sich allerdings auf Akklamationen (Kyrie eleison), Gloria und Sanctus – Stücke, die sich durch die Gewohnheit und ständige Wiederholung auch dem Volk einprägten. Dorfbewohner feierten ihre Hochzeiten und Geburtstage möglichst nahe bei der Kirche mit Singen und Tanzen. Sie lärmten sogar an Begräbnisstätten. Wahrscheinlich waren dies Klagegesänge mit sich ständig wiederholenden Formeln. Statt strenger Verbote versuchte die Kirche, die Singlust des Volkes auf liturgische Vorgänge zu konzentrieren. Auf regelmäßigen Gottesdienstbesuch wurde streng geachtet; auch auf die Durchsetzung von Gebetsordnungen und auf die Beachtung der Sonntagsheiligung wurde von geistlicher und weltlicher Seite her Wert gelegt.⁸³ Schon Caesarius von Arles (gest. 27.8.542) meinte, wenn sogar jeder Bauer im Volk Liebes- und andere Lieder auswendig könne, so sei das Hersagen des Credos (d. h. eine Frühform des Apostolikums), des Paternosters oder eines Psalms dem Volk im Gottesdienst durchaus zuzumuten.⁸⁴ Das Gloria bot wegen seiner Textlänge schon mehr Schwierigkeiten und wurde meist vom Bischof oder Priester vor- bzw. mitgesungen, wenn auf dem Land keine schola vorhanden war. An die Stelle des traditionellen gallikanischen »Ajus« (griech. »hagios« = heilig) trat durchwegs das Sanctus, bei dem das Volk wieder eher mitsingen konnte.⁸⁵ Die »processio oblationis« (Gabendarbringung) erfolgte oft bereits am Anfang der Liturgie, indem die mitgebrachten Opfergaben des Volkes vom Priester empfangen wurden. Manchmal wurde die »processio oblationis« auf die Lesungen verlegt, sodass man noch genauer hinsehen konnte, wer was mitgebracht hatte. Gaben wie z. B. Öl, Wachs für die Altarlichter, Ernteerträge oder Geld wurden vom Bischof verwaltet, von den Opfergaben für die Eucharistie streng getrennt und zum Unterhalt des Klerus und der Gebäude verwendet oder als gesegnete Gaben an Arme verteilt.⁸⁶ Amalar weist für Metz hin auf dortige Orts-traditionen der liturgischen Praxis gemäß dem Drogo-Sakramentarium: Gaben, welche die Frauen mit verhüllten Händen und in Kopftüchern darbrachten, wurden bei der Anwesenheit des Erzbischofs

⁸³ P. Riché (wie Anm. 73), 274.

⁸⁴ G. Nickl, Der Anteil des Volkes an der Messliturgie im Frankenreich von Chlodwig bis Karl d. Großen, Innsbruck 1930, 4–11.

⁸⁵ Karl d. Gr. scheint dies ausdrücklich verlangt zu haben (ebd., 21–31).

⁸⁶ Ebd., 36–42.

diesem nicht direkt übergeben, sondern einem Diakon oder drei Priestern, die den Erzbischof umgaben. An keiner Stelle beschreiben Amalar und seine Zeitgenossen so etwas wie Altarschranken.⁸⁷ Heidnische Bräuche wie Wettermachen, Zauberei, Beschwörungen und Hexerei waren im karolingischen Völkerreich noch tief verwurzelt und trotz kaiserlicher Verbote und Anklagen gegen solche Personen nicht auszurotten: Durch Talismane, Amulette und andere Schutzsymbole aus dem Alltagsbereich suchte man das Böse abzuwehren. Die Kirche versuchte, diese dubiosen Praktiken durch positive Einwirkungen zurückzubinden, indem sie ihrerseits Bäume, Quellen und Häuser weihte, Gebete um Regen und um Bewahrung vor Seuchen sprach oder Genesung von Kranken durch Heilkräuter und Paternoster erwirken wollte.⁸⁸ Der sakramentale Dienst der Priester versuchte dem volksfrommen Brauchtum den kirchlichen Glauben und Segen entgegenzusetzen: ein Ansatzpunkt für die spätere kirchliche, bis heute dauernde Praxis, nicht nur Menschen, sondern auch Gegenstände und für den Alltag lebenswichtige Objekte zu segnen bzw. zu weihen. Grundherren bauten auf ihrem Landstück oder neben ihrem Schloss Kapellen, in denen nicht nur regelmäßige Gottesdienste stattfanden, sondern auch Verträge abgeschlossen und Urkunden abgefasst wurden. Bauern, Kuh- und Schweinehirten sollte jeden Sonntag der Besuch einer Messe ermöglicht werden. Die Bezahlung von Zehnten nicht nur an die Grundbesitzer, sondern auch an die Kirche und ihre Priesterschaft führte aber schon damals zu Spannungen, die bis weit über die Reformationszeit hinaus anhielten.⁸⁹

Verlauf einer ordentlichen Pfarrmesse

Aus den zahlreichen Messerklärungen gewinnen wir ein Bild von der römisch-fränkischen Bischofsmesse im 8./9. Jahrhundert: Ein Introitus war vor der Karolingerzeit noch nicht selbstverständlich. Sein Sinn war das »Öffnen der Herzen« der Gläubigen. Bedeutsam war der Prozessionscharakter des Introitus, der an die Papsteinzüge der

⁸⁷ W. Steck, *Der Liturgiker Amalarius. Eine quellenkritische Untersuchung zu Leben und Werk eines Theologen der Karolingerzeit*, St. Ottilien 2000, 151.

⁸⁸ P. Riché (wie Anm. 73), 221–224.

⁸⁹ Vgl. ebd., 129–131.

Stationsgottesdienste in den Titelkirchen Roms erinnerte. Nach dem Zeugnis des Hrabanus Maurus (gest. 856 in Mainz) war der karolingische Messintrotitus Ausdruck der liebenden Zuwendung Gottes und der Glaubenseinheit.⁹⁰ Nach gegenseitiger Begrüßung zwischen Klerus im Altarbereich und Volk im Kirchenschiff folgte eine Kyrie-litanei, die ebenfalls an den stadtrömischen Brauch erinnert. Gemäß dem 3. Buch (Kap. 6) des »Liber Officialis« von Amalar sang die schola das Kyrie bei besonders festlichen Gottesdiensten in einer erweiterten Form: »Kyrie eleison, Domine Pater, miserere; Christe eleison, miserere qui nos redemisti sanguine tuo; et iterum: Kyrie eleison, Domine Spiritus Sancte, miserere«. Anschließend folgte gleich das »Gloria in excelsis Deo«⁹¹. Die neunfache Form (dreimal Kyrie eleison, dreimal Christe eleison, nochmals dreimal Kyrie eleison) ist im fränkischen Ordo Romanus IV um 780–800 bezeugt. Dieses Liturgiestück, das in Rom oft noch als Bittgang dem Stationsgottesdienst voranging, hatte den Sinn, des Menschen Abhängigkeit vom Erbarmen und von der Gnade Gottes zu bezeugen und eine Gebetsatmosphäre zu schaffen. Diese wurde durch das nachfolgende Gotteslob des Gloria vertieft.⁹² Nach einer an das Gloria anschließenden Oration folgte der Wortgottesdienst mit Lesungen, Antwortgesängen, Evangelium und Predigt. Der Eucharistieteil begann oft gleich mit einer Oration, Begleitgesängen und dem Gebet »super oblata« (über den Gaben), da die Gabenprozession und -bereitung meist schon vor dem Beginn der eigentlichen Introitusliturgie stattgefunden hatte. Dann folgte das eucharistische Gebet, das mit einer Präfation und dem Sanctus begann. Dazu gehörten das Vaterunser, der Friedensgruss (-kuss?), die Brotbrechung, die Mischung von Wein und Wasser und das Agnus Dei. Nach der Kommunion mit Gesang und einer Oration folgte der Entlassungsruf mit einem kurzen Segen.⁹³

⁹⁰ A. Ekenberg (wie Anm. 52), 34–46.

⁹¹ J. Beumer, Amalar von Metz und sein Zeugnis für die Gestaltung der Messliturgie seiner Zeit, in: ThPh 50 (1975) 416–426, bes. 417.

⁹² A. Ekenberg (wie Anm. 52), 52 f.

⁹³ W. Müller-Geib, Das Allgemeine Gebet der sonn- und feiertäglichen Pfarrmesse im deutschen Sprachgebiet. Von der Karolingischen Reform bis zu den Reformversuchen der Aufklärungszeit, Altenberge 1992, 71.

Lesungen

Im »Liber Officialis« III, Kap. 6 erwähnt Amalar, dass die Lesungen, inklusive des Evangeliums, durch einen mit Weihrauch gesegneten Diakon gehalten wurden. Homilie und Credo erwähnt Amalar nirgends. Das Evangeliar wurde vor der Evangeliumslesung herumgetragen und vom Volk geküsst. Allegorisch gedeutete Lesungstexte bezogen sich vor allem auf die Tora, wobei der Lektor oft kurze Belehrungen anbrachte. Der Kantor hatte neben der Leitung der schola eher die Rolle einer Art liturgischer Prophetie in Form von kurzen, eingestreuten Auslegungen; er ergänzte also den Lektorendienst und war in der Klerikerhierarchie dem Lektor etwa gleichgestellt. Details zu dieser Nebenfunktion des Kantors kennen wir nicht. Über Perikopen für die Lesungen ist ebenfalls wenig bekannt. Man kann solche voraussetzen, wobei sie damals wahrscheinlich regional nicht übereinstimmten.⁹⁴ Kreuzzeichen wurden nur spärlich verwendet mit der Begründung, Jesus sei ja auch nur einmal gekreuzigt worden.⁹⁵ Nicht jedes Mal, aber in einzelnen Messen und Offizien erfolgte ein explizites Gedenken an die Verstorbenen.⁹⁶

Predigt

Die erste Verlautbarung Karls d. Gr. zur Predigt und zu anderen kirchlich-liturgischen Problemen war seine »Admonitio generalis« vom 22./23. März 789. Sie enthielt Weisungen für Volk und Klerus, besonders zu deren Lebensstil und zur Amtsausübung sowie grundlegende Anweisungen für das Predigen. Darin ging es z. B. um den Glauben an die Dreifaltigkeit und Menschwerdung Gottes, an Leiden, Tod, Auferstehung und Himmelfahrt Christi und um die rechte Form des Glaubensbekenntnisses, also vorwiegend um inhaltlich-theologische Fragen. Die Frankfurter Synode von 794 ermahnte erneut zur allumfassenden christlichen Lehre und zur einheitlichen Textform des Herrengebetes und des Credos.⁹⁷ Gemäß einer Bitte Alkuins an Karl d. Gr. sollten auch gebildete Laien predigen dürfen.

⁹⁴ Ch. Schnusenberg (wie Anm. 39), 207 f.

⁹⁵ J. Beumer (wie Anm. 91), hier 418.

⁹⁶ Ebd., 420.

⁹⁷ W. Müller-Geib (wie Anm. 93), 65.

Die Predigten sollten in der Volkssprache gut verständlich sein. Als Grundlage, auch für die Missionspredigten, galt immer noch die Schrift »Liber regulae pastoralis« von Papst Gregor I. (um 600). Keine biblischen Textdetails, sondern die für zentral gehaltenen Glaubensinhalte waren die Hauptthemen der Predigten. Auch moralische Verhaltensweisen wurden dem Volk durch die Predigten eingeschärft. Dazu gehörten z. B. Kerzenstiftungen, Zehntenabgaben, Beichte und Kommuniongang. Heiligenviten versuchten die Aufmerksamkeit der Hörenden zu fördern. Wenn in den Kirchen das Geschwätz der Leute trotz priesterlicher Ermahnung fortgesetzt wurde, drohte man mit Höllenstrafen und dem jüngsten Gericht. Mönche mit ihrer Spiritualität waren als Prediger beim Volk beliebter als die ständig mahnenden Weltgeistlichen.⁹⁸

Gebete, insbesondere Fürbitten

Reichhaltige Aussagen zur Spiritualität und zur Praxis der Psalmengebete enthält das 35. Kapitel der »Vita Ankarii«. Ihre Metaphorik ist stark biblisch geprägt und wird durch allgemeine, ins Gebet integrierte Bibelexegese erschlossen. Kurze Zwischengebete, die Ansgar in die Psalmen eingefügt hat, werden »Pigmenta« genannt. Das Gebet wird hier als wohlduftendes Räucherwerk verstanden; im Zusammenhang mit dem Aufruf für Almosenspenden und Fasten lässt sich das Gebetsideal Ansgars (gest. 865) beschreiben als Einfachheit, Geheimnis und Demut.⁹⁹ Nur an zwei Tagen des Kirchenjahres, nämlich am Mittwoch und Freitag der Passionswoche, vollzog der Priester mit der versammelten Gemeinde die sogenannte Große Fürbitte für bestimmte Personen und Anliegen, z. B. für die Gesamtkirche, den Papst, alle Bischöfe und Priester, Diakone, Subdiakone, Akolythen, Lektoren und Kantoren, Exorzisten, Bekenner und Missionare, Jungfrauen und Witwen, den christlichen Kaiser mit seinem Hofstaat, Katechumenen, Reisende und Pilger zu Wasser und zu Land, Kranke und Sterbende, Juden und Heiden (!), ja sogar Schismatiker und Häretiker. Zudem wurde gebetet um Bewahrung vor Krieg, Seuchen, Naturkatastrophen und Hungersnot. Inwiefern das

⁹⁸ P. Riché (wie Anm. 73), 241 f.

⁹⁹ S. Walldhoff, Psalmenfrömmigkeit im frühen Mittelalter. Das Zeugnis der Vita Ankarii, in: ALW 46 (2004) 37–56.

Volk selbst bei diesen Fürbitten eine aktive Rolle spielen konnte, wissen wir nicht. Nach altrömischer und altgelasianischer Tradition erfolgten nach jedem Gebetsabschnitt eine Kniebeuge und eine kurze Stille. Der Bischof küsste am Ende der Großen Fürbitte den Altar.¹⁰⁰ Kürzere, volkssprachige Fürbitten waren in die sonntäglichen Messen integriert; einzelne dieser Gebete in althochdeutscher Sprache sind noch erhalten geblieben.¹⁰¹ Wenige Stücke dieses Textmaterials stammen wahrscheinlich noch aus dem Ordo Romanus des 4. Jahrhunderts. Das älteste, im Original noch vollständig erhaltene Fürbittgebet ist im Leofric-Missale aus dem 10. Jahrhundert enthalten. Es stammt aus einem Visitationbuch des Regino von Prüm (ca. 840–915). Hier hatten die Fürbitten ihren liturgischen Platz unmittelbar nach der Predigt als Abschluss des Wortgottesdienstes.¹⁰² Aus dem frühen 12. Jahrhundert liegt eine Sammlung römisch-fränkischer Fürbitten aus einem Homiliar des Bischofs Hermann von Prag (1099–1122) vor.¹⁰³

V. WICHTIGE REFORMLITURGIKER

Chrodegang von Metz

Chrodegang (gest. 766) war bereits ein enger Mitarbeiter Karl Martells und wurde wahrscheinlich 742 (evtl. erst 747?) Bischof. Mehr und mehr verdrängte er die Führungsrolle des Bonifatius und tat sich als Haupt einer einheimisch-fränkischen Gruppe hervor. Er führte in Metz die »Romana cantilena«, d. h. die verfügbaren liturgischen Texte in ihrer ihm zugänglichen Form und Vortragsweise ein. Chrodegang war der maßgebende Helfer, Berater und Vollzieher der von König Pippin angeordneten Reformen.¹⁰⁴ Als Nachfolger des Bonifatius (754) gründete oder erneuerte er die Abteien Gorze (748), Gengenbach (761), Lorsch (764) und andere, wobei er für diese Klöster Märtyrerreliquien aus Rom beschaffte und überhaupt für die

¹⁰⁰ W. Müller-Geib (wie Anm. 93), 72–80.

¹⁰¹ Ebd., 82–85.

¹⁰² Ebd., 87–105.

¹⁰³ Ebd., 58 f.

¹⁰⁴ O. G. Oexle, Die Karolinger und die Stadt des hl. Arnulf, in: FMSt 1 (1967) 250–364, bes. 290.

Übernahme der römischen Liturgie und ihres Gesanges warb. Er förderte auch die Gebetsverbrüderung zwischen fränkischen Klöstern. Seine wohl nachhaltigste Tat war die Einführung einer Regel für das gemeinsame Leben der Kanoniker; sie war stark orientiert an der benediktinischen Tradition. Can. 97 der Chrodegangregel trennte die Kanoniker deutlich ab von den Mönchen: Kanoniker/-innen durften außer den gemeinsamen Gütern auch persönliches Eigentum besitzen, während Mönche und Nonnen auf den Unterhalt durch ihr eigenes Kloster angewiesen waren. Nach Chrodegangs Bestimmungen hatten die Kanoniker ihre Stellung und Aufgaben nicht lebenslanglich zu erfüllen, während den Klosterangehörigen die »*stabilitas loci*« (Ortsgebundenheit an ihr Kloster, Klausur) auferlegt war.¹⁰⁵

Alkuin

Alkuin (ca. 730–804) stammte aus dem nördlichen England. Gemäß seinem Biographen Einhard war Alkuin 773 Begleiter Karls d. Gr. auf dessen Romreise. Auf Drängen Karls blieb er als Leiter der königlichen Hofschule dauernd im Frankenreich. Als Freund Benedikts von Arles war Alkuin ebenfalls ein Förderer des benediktinischen Mönchtums im Frankenreich.¹⁰⁶ Trotz seiner Bemühungen um eine Messreform kann man für das 9. Jahrhundert noch nicht von einer einheitlichen Messordnung reden. Verschiedene Zentren zeigten weiterhin örtlich und traditionell bedingte Unterschiede, obwohl eine Entwicklungslinie vom Gregorianum über seine hadrianische Gestalt und Alkuins Redaktions- und Erweiterungsarbeit sowie den Einfluss von Benedikt von Arles dem Ziel einer karolingischen Einheitsliturgie näher kam. Ein weiterer sakramentaler Mischtypus, etwa von 700 an stark durch das Junggelasianum geprägt, war noch 880 trotz früherer Überarbeitung Alkuins in Gebrauch.¹⁰⁷ Die Bibelübersetzung Alkuins ist nicht textkritisch ausgerichtet, sondern soll-

¹⁰⁵ R. Kottje, *Claustra sine armario? Zum Unterschied von Kloster und Stift im Mittelalter*, in: J. F. Angerer/J. Lenzenweger (Hg.), *Consuetudines Monasticae. Festschrift für Kassius Hallinger*, Rom 1982, 125–144, bes. 129. Ein Beispiel für diese lebenslangliche Gebundenheit ist der als »*puer oblatus*« geweihte Mönch Gottschalk von Orbais oder von Fulda (gest. 867/869 ?), dessen Austrittsgesuch abgelehnt wurde.

¹⁰⁶ W. Heil, Art. »Alkuin«, in: TRE 2 (1978) 266–276, bes. 267–269.

¹⁰⁷ J. Deshusses (wie Anm. 27), hier 236 f.

te einen von grammatikalischen Fehlern und Interpolationen freien Text darstellen, ohne Inhalte zu hinterfragen oder zu deuten. An der karolingischen Hochschule gab es noch andere Bibelhersteller.¹⁰⁸ Der Alkuintext war auch nicht offiziell vorgeschrieben, wohl aber am verbreitetsten. Lokale Bibeltexte waren in verschiedenen Reichsgebieten weiterhin in Gebrauch.¹⁰⁹ Der Originaltext der Alkuinbibel ist nicht mehr erhalten, bloß einzelne Rezeptionen, die uns aber kein einheitliches Bild vermitteln.¹¹⁰ Alkuin ergänzte seinen Anhang zum unvollständigen Hadrianum vor allem durch Elemente aus dem junggelasianischen Schrifttum und durch Fragmente aus anderen gregorianischen Texten. Seine Beiträge betrafen zudem auch Fragen der Reliquienverehrung, Mahnschreiben an Klöster und Textelemente, die der Vereinheitlichung der Messliturgie dienen sollten. Sein größtes Werk, »De fide sanctae et individuae Trinitatis libri III«, widmete er 802 Karl d. Gr. Alkuin wirkte als Lehrer der »artes liberales« auch mit an der Entstehung und Einführung der karolingischen Minuskelschrift. Wichtige Anliegen waren für ihn das Verständnis des Glaubens und Symbols (Credo) bei Klerikern und im Volk, die zuverlässige Ausübung der priesterlichen Funktionen, die auf bisherige Heiden zugeschnittenen Missionspredigten, Taufkatechesen und die Bedeutung der Klöster für die Lebensführung, Spiritualität und Bildung.¹¹¹ Ein anonym karolingischer Bearbeiter des ambrosianischen Sakramentariums in Mailand scheint ein Schüler Alkuins gewesen zu sein.¹¹²

Amalars Biographie und Tätigkeit

Amalarius Fortunatus wird in der neueren Forschung als größter Kommentator der Karolingerzeit betrachtet. Sein Briefwechsel mit dem Kaiser gibt uns ein umfassendes Bild seiner Tätigkeit.¹¹³ Amalar

¹⁰⁸ R. Kottje (wie Anm. 17), hier 326.

¹⁰⁹ Ebd., 326 f.

¹¹⁰ W. Heil (wie Anm. 106), hier 271.

¹¹¹ Ebd.

¹¹² O. Heimig, Aus der Werkstatt Alkuins, in: ALW 4 (1955) H. 2, 341–347, bes. 346.

¹¹³ Unter anderem hat Amalar eine von Karl d. Gr. erbetene Untersuchung über die Taufpraxis in seinem Reich und über die Bedeutung des Initiationsritus veranlasst. Eine eingehende Zusammenstellung und Beschreibung der handschriftlichen Quellen von Amalar gibt D. Diosi, Amalarius Fortunatus in der Trierer Tradition. Eine

war Schüler Alkuins und 811–813/814 durch die Ernennung Karls d. Gr. Bischof von Trier. Sein Lebenswerk, der mehrbändige »Liber Officialis«, wurde schon vom 9. Jahrhundert an bis ins hohe Mittelalter als Liturgiekommentar immer wieder rezipiert.¹¹⁴ Dem ostgotisch-germanischen Namen nach (»Amalkeri«) stammte Amalar wahrscheinlich aus dem Burgund oder einem angrenzenden Gebiet. In der älteren Forschung wurde er oft als »Amalar von Metz« bezeichnet. Deutliche Hinweise auf Metz als Herkunfts- und Wirkungsort dieses Liturgikers sind aber kaum nachweisbar oder werden später erwähnt.¹¹⁵ Legendär sind auch das Martyrium und das Begräbnis Amalars in Metz.

831 reiste Amalar im Auftrag Kaiser Ludwigs des Frommen nach Rom, um die dortigen Bücher für das Stundengebet zu beschaffen und Erkundigungen über die dortige liturgische Praxis einzuholen. Da das Gewünschte in Rom wiederum nicht vorhanden war, reiste Amalar weiter nach Corbie, wo er römische Bücher selbst abschreiben konnte, die früher schon dorthin gebracht worden waren. In Corbie verfasste Amalar die dritte und letzte Fassung des »Liber Officialis« und weilte noch während einiger Zeit als Bischof in Lyon, wo er versuchte, den Klerus liturgisch zu unterweisen.¹¹⁶ Amalars Todesort ist unbekannt; die Legende nennt Metz, was nicht mehr nachprüfbar ist. Gestorben ist Amalar zwischen 850 und 853, jedenfalls an einem 29. April.¹¹⁷ Während einiger Jahre hat Amalar als Bischof in Trier gewirkt, wahrscheinlich nach dem 1. Oktober 804. Die Trierer Tradition nennt ihn Amalarius Fortunatus.¹¹⁸ Im Frühjahr

quellenkritische Untersuchung der Trierischen Zeugnisse über einen Liturgiker der Karolingerzeit, Münster 2006, 24–34.

¹¹⁴ W. Steck (wie Anm. 87), 1.

¹¹⁵ Steck, der einen Zusammenhang Amalars mit Metz bestreitet, beruft sich dabei auf seine Schriften, insbesondere auf einen Vergleich mit dem Sakramentarium für den Erzbischof Drogo von Metz, entstanden zwischen 831 und 855, und dem Tonar (Zusammenstellung der gregorianischen Gesänge) von Metz. Das Drogo-Sakramentar ist ein typisches Mischsakramentar des gregorianischen Typs mit Abschnitten aus Schriften Benedikts von Aniane, gallisch-ambrosianischen Teilen und Sondergut von Metz (W. Steck [wie Anm. 87], 8 f.).

¹¹⁶ Ebd., 19.

¹¹⁷ D. Diosi (wie Anm. 113), 253–263.

¹¹⁸ Ebd., 60. Amalar als Bischof von Trier ist gelegentlich schon verwechselt worden mit einem anderen Bischof von Trier namens Fortunatus. Die Namenkombination Amalarius Fortunatus geht zurück auf Trierer Quellen des 11. u. 12. Jahrhunderts (Details bei ebd., 100 f.).

813 begleitete Amalar eine von Karl d. Gr. veranlasste Gesandtschaftsreise nach Konstantinopel mit dem Zweck, den Frieden mit dem oströmischen Kaiser Michael I. (811–813) zu festigen.¹¹⁹

Hauptwerke Amalars

Ziel des Hauptwerkes von Amalar war eine zeitgemäße Fassung und Erklärung von Messe und Offizium. Dies versuchte er in verschiedenen Überarbeitungen seines »Liber Officialis«, das auch nach seinem Tod als Grundlagenwerk diente. Es ist in vier Bücher eingeteilt: Im 1. Buch behandelt Amalar das Kirchenjahr. Das 2. Buch befasst sich mit den Lesungen, dem Fasten in der Quadragesima, den kirchlichen Weihestufen und liturgischen Gewändern. Im 3. Buch stellt er Sinn und Vielfalt der Messfeier dar, indem er Gedanken des hl. Medardus (gest. um 560) aufnimmt. Hier erklärt Amalar, die Benediktion von Brot und Wein würde für die Heiligung des Menschen genügen.¹²⁰ Im 4. Buch stellt Amalar das Offizium dar, nimmt aber auch wieder Themen aus den vorhergehenden Büchern auf.¹²¹ In seiner Erklärung der Messe bemerkt Amalar, auch wenn die einzelnen Liturgiestücke auf den Willen Gottes zurückgingen, sollten sie einander gegenseitig auslegen. Die Liturgie insgesamt ist für Amalar die Erkenntnisquelle für alle Glaubensinhalte; sie hat daher auch einen eminent katechetischen Charakter. Welch große Rolle dabei die anamnetische Dimension spielt, zeigt z. B. Amalars Erklärung der Osternachtfeier.¹²² Kaiser Ludwig der Fromme gab 816 den Befehl zur Erstellung einer »regula canonicis« (Kanonikerregel) als Zusammenstellung von verschiedenen Kirchenväterziten. Er verordnete, dass die Kanoniker sich fortan nach der Benediktinerregel richten sollten. Amalar hatte 816 an dieser vom Kaiser einberufenen Synode in Aachen teilgenommen. Allem Anschein nach hat er selbst bei der Zusammenstellung dieser Kanonikerregel aktiv mitgewirkt. Der Kaiser soll ihm dafür Handschriften aus der Palastbibliothek als Vor-

¹¹⁹ Ebd., 60–66.

¹²⁰ Zu diesem 3. Buch gab es zahlreiche spätere Nachträge über Einzelfragen, wie z. B. Glockengeläute, Eucharistieabschnitte, gewisse Feste und Totenmessen (W. Steck [wie Anm. 87], 22 f.).

¹²¹ Ebd., 24.

¹²² Ebd., 24–28.

lage zur Verfügung gestellt haben. Details darüber kennen wir nicht. Jedenfalls ist die von Amalar miterstellte Ordnung von den Bischöfen gutgeheißen worden. Amalar soll dafür dem Kaiser seine Bücher »De officiis divinis« und »De ordine psalmorum« geschrieben und gewidmet haben.¹²³ Amalar baute, so gut er dies mit dem damals verfügbaren Liturgiematerial überhaupt konnte, an den römischen Messordnungen weiter. In der Rezeption der römischen Märtyrerfeste wurden die traditionellen gallikanischen und regional voneinander abweichenden Heiligtage fallen gelassen. Das Vaterunser erhielt während der Quadragesima den Charakter eines eigentlichen Konsekrationsgebetes, weil in der Fastenzeit vor Ostern eine Art eucharistiellöse Präsanctifikantenliturgie gefeiert wurde, d. h. ein Wortgottesdienst, verbunden mit einer Kommunionfeier, bei der vorkonsekriertes Brot verwendet wurde.¹²⁴ Amalar wandte sich dagegen, früher konsekriertes Brot bis zur Fastenzeit aufzubewahren; denn das Vaterunser-Gebet habe allein schon die geistliche Kraft, das Brot zu konsekrieren.

Amalars Mysterienbegriff und Kritik des Florus von Lyon

Amalar formuliert eine Analogie zwischen der Auslegung der Bibel und der Auslegung der Welt. In der Liturgie wird die mystisch-spirituelle Sprache eingeübt. Dabei verweist Amalar auf Augustins Weltverständnis: Jedes Geschöpf weise auf Gott hin und habe über seine irdische Funktion hinaus eine mysterienhafte Zeichenbedeutung. Infolge dieser zweiten Sprache werde die sichtbare Welt Zeichen und Erkenntnisweg für die unsichtbare Welt; jene geht, wie die Bibel, auf Gottes Willen zurück, muss also zugleich spirituell verstanden werden: In ihrem Literarsinn (reale Funktion), allegorischen Sinn, moralischen Sinn und eschatologischen Sinn.¹²⁵ Amalar betont in seiner Messerklärung die bildhaft-anschauliche Allegorese. Dabei spielt die Rückschau auf alttestamentliche Vorgänge eine nicht geringe Rolle, wie z. B. die Gabendarbringung und das Tempelopfer zeigen. Auch in Einzelheiten entspricht der Gottesdienst als liturgi-

¹²³ D. Diosi (wie Anm. 113), 166.

¹²⁴ I. Furberg, *Das Pater Noster in der Messe*, Lund 1968, 114 f.

¹²⁵ W. Steck (wie Anm. 87), 29–32.

ischer Weg nach Amalar dem Gang des Lebens Jesu. Der Sinn der rituellen Vorgänge liegt nicht offen zu Tage; deshalb braucht Amalar die Aussagekategorie des Mysteriums. Dieser Begriff heißt für ihn »Heilsgeheimnis« und bezieht sich nicht etwa nur auf das Passamysterium. Im Mysterienbegriff integriert ist z. B. auch das Geheimnis des königlichen Priestertums der Christen. Amalar bemühte sich, die Beziehung zwischen dem Sinn der Riten und ihrer sakramentalen Wirksamkeit im Leben von Welt und Mensch herauszuarbeiten.¹²⁶

Amalars Messerklärung blieb nicht unbestritten. Als ihr schärfster Kritiker trat der Diakon Florus von Lyon auf. Seine frühesten Häresievorwürfe gegen Amalar zeigen ihn noch als vorsichtigen, zurückhaltenden und noch wenig kompetenten Gegner. Die vertiefte Lektüre in Amalars Schriften führten Florus dann zu einer umfassenden, gründlichen und vertieften Auseinandersetzung mit Amalars Gedanken.¹²⁷ Bei den Häresievorwürfen des Florus gegen Amalar muss man unterscheiden zwischen Häresie in den Lehrmeinungen bzw. den Schriften einerseits und der Person des Gelehrten andererseits. Häresieverdacht oder -vorwürfe hießen damals nicht, dass der betreffende Autor als Häretiker erachtet wurde und entsprechende Sanktionen der Kirche hinzunehmen hatte.¹²⁸ Amalar war im Gegensatz zum gelehrten, traditionsbewahrenden Florus ein von seinen Zeitproblemen bedrängter Praktiker. Hauptsächlicher Gegenstand der Kritik des Florus war Amalars allegorische Liturgieerklärung. Für Florus war die Messe als Ganzes zwar auch ein Mysterium, für Amalar jedoch enthielt sie einige Mysterienelemente. Florus nahm Anstoß an Amalars analytischer Zergliederung, z. B. auch an der Benennung liturgischer Gegenstände, Handlungen und Personen, die Amalar typologisch auf Bilder im Alten Testament zurückführte. Florus behauptete, der »Fantast« Amalar ziehe wie die Häretiker Schriftstellen herbei, um seine Liturgieerklärungen zu autorisieren.¹²⁹ Amalar entwickelte im »Liber Officialis« einen Raumbegriff, der nicht nur die Ausstattung des Kirchenraumes, sondern auch den

¹²⁶ A. Kolping, Amalar von Metz und Florus von Lyon. Zeugen eines Wandels im liturgischen Mysterienverständnis in der Karolingerzeit, in: ZKTh 73 (1951) 424–464, bes. 434–437.

¹²⁷ D. Diosi (wie Anm. 113), 184.

¹²⁸ Ebd., 192.

¹²⁹ A. Kolping (wie Anm. 126), hier 453.457–459.

inneren Aufbau eines Weltbildes betraf, das in allegorischen Bildern der Schriftauslegung wurzelte.¹³⁰

Benedikt von Aniane

In der Karolingerzeit lebten oft geweihte Seelsorge- und Messpriester mönchisch-asketisch, während Mönche sich als Ratgeber, Taufspender oder Seelsorger für das Volk hervortaten. Damit war für viele beiderseits ein gewisser Identitätsverlust die Folge. Erst in der Klosterreform, die Benedikt von Aniane im Auftrag Kaiser Ludwigs des Frommen durchführte, trat wieder eine klarere Trennung der Rollen ein.¹³¹ Der gotische Grafensohn Witiza errichtete auf seinem väterlichen Erbgut Aniane 782 ein Großkloster, nahm den Namen Benedikt an und verbreitete im ganzen Karolingerreich die Benediktregel.¹³² Der spezielle Stand des Mönchtums im Karolingerreich veranlasste ihn, eine einheitliche monastische Gesetzgebung durchzuführen. Insbesondere verordnete Benedikt von Aniane eine bessere Überwachung der Novizen, die Aufsicht durch Äbte und Bischöfe, die strengere Beachtung der »*stabilitas loci*« und in Wallfahrtskirchen die Trennung des Pilgerbetriebes von der Klosterklausur durch den Bau eigener Oratorien für das monastische Stundengebet.¹³³ Benedikt von Aniane nahm selbst an der Synode von Frankfurt 794 teil und vertrat dort mit Erfolg seine Anliegen.¹³⁴ Ein philologisch orientierter Kommentar zur Benediktregel taucht erstmals im Umkreis von Aniane auf.¹³⁵ Der Trierer Konvent besorgte sich dieses Dokument und führte demgemäß z.B. die auf Benedikt von Nursia zu-

¹³⁰ Vgl. auch Amalars »*Missae Expositionis*, Codex I und II; Ch. Schnusenberg (wie Anm. 39), 218.

¹³¹ A. Angenendt (wie Anm. 7), hier 235–238.

¹³² Weitere Klostergründungen durch Benedikt bei J. Semmler, Karl der Große und das fränkische Mönchtum, in: B. Bischof (Hg.): Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben, Bd. 2, Das geistige Leben, Düsseldorf 1965, 255–289, bes. 260 f.

¹³³ Ebd., 263–265. Karl d. Gr. hatte sich selbst in Monte Cassino eine originale Benediktregel erbeten.

¹³⁴ H. B. Meyer, Benedikt von Aniane (ca. 750–821). Reform der monastischen Tagzeiten und Ausgestaltung der römisch-fränkischen Messfeier, in: M. Klöckener/B. Kranemann (Hg.) (wie Anm. 1), 239–261, bes. 240 f.

¹³⁵ Cod. Valenciennes, Bibliothèque municipale, Ms. 288, fol. 2v–36v; dazu Näheres bei J. Semmler, Das Erbe der karolingischen Klosterreform im 10. Jahrhundert, in: R. Kottje/H. Maurer (Hg.) (wie Anm. 78), 29–77, bes. 37, Anm. 75.

rückgehende Prozessformel im Sinne des auf der Reformsynode von 816 beschlossenen Wortlautes wieder ein. Benedikt von Aniane war auch bei der monastischen Reform des berühmten Klosters Saint-Denis in Ile de France 818/819 als Berater maßgebend beteiligt, wahrscheinlich im Auftrag des Kaisers.¹³⁶ Von 814 an öffnete sich das ganze Karolingerreich als Aktionsfeld für die monastischen Reformen Benedikts. Diese gehörten fortan sogar zum politisch-religiösen Regierungsprogramm der Kaiser; dazu dienten offiziell auch die beiden Reformsynoden von 816 und 819.¹³⁷

VI. EINZELNE RITUALE

Taufe

Eine Umfrage Karls d. Gr. bei den Bischöfen über die Taufpraxis in seinem Reich zeigte erwartungsgemäß eine breite Vielfalt an Formen, auch manche Unsicherheit und Hilflosigkeit.¹³⁸ Eine daraufhin erfolgte Verordnung übernahm die römische Taufpraxis mit ihrer zweimaligen, postbaptismalen Salbung. Um die Verbreitung und Kontrolle dieser Praxis im gallischen Liturgiebereich war vor allem Bonifatius bemüht.¹³⁹ Die allgemeine Abfolge von Taufhandlung, erster unmittelbar darauf erfolgender Priestersalbung, bischöflicher Chrisamsalbung unter Handauflegung und erster Eucharistiefeier mit der Gläubigengemeinde wurde mit der Ausbreitung des Christentums in die ländlichen Gebiete zum Problem: Hier konnte sich die Delegierung der ersten Salbung durch den Priester nur schwer durchsetzen. Inwiefern und wann neugetaufte Kinder zur Eucharistie zugelassen waren, bleibt eine offene Frage. Eine einheitliche Regelung erwies sich überhaupt als schwierig, da der weiten Reisedistanzen wegen die bischöfliche Stirnsalbung nicht immer und überall sofort nach der Taufe möglich war. Für sie konnte man sich auf App 8,14–25 berufen.¹⁴⁰ Ob Taufen Adliger mit demselben Ritual

¹³⁶ Ebd., 37–39.

¹³⁷ Ebd., 65.

¹³⁸ A. Angenendt (wie Anm. 26), 330.

¹³⁹ Ders., Bonifatius und das Sacramentum initiationis. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Firmung, in: RQ 72 (1977) 135–183, bes. 142.

¹⁴⁰ Ebd., 143.

durchgeführt wurden, wissen wir kaum; die spärlich-fragmentarischen Berichte lassen evtl. ein spezielles Ritual erahnen. Jedenfalls bestand neben der üblichen Taufpatenschaft im 8. Jahrhundert der Brauch einer zusätzlichen Firmpatenschaft nach der Bischofssalbung, vielleicht auch als geistliche Begleitung junger Neugetaufter zur Eucharistie.¹⁴¹

Firmung

Die zweifache postbaptismale Salbung im römisch-karolingischen Taufritus hatte eine doppelte Bedeutung: Zunächst erfolgte eine Reinigung, hernach die Geistmitteilung. Schon Papst Innozenz I. (402–417) hatte in seinem Brief an Bischof Decius von Gubbio ausdrücklich darauf bestanden, dass nach der ersten priesterlichen Salbung eine zweite, dem Bischof vorbehaltene Stirnsalbung zu erfolgen habe.¹⁴² In Kenntnis dieses Briefes hatten aber die Bischöfe in der Synode von Orange (evtl. Valence 528) selbstherrlich entschieden, dass im gallikanischen Bereich auf die erste, priesterliche Salbung verzichtet werde. Der taufende Priester oder Diakon hatte zwar möglichst gleich nach der Taufe eine Salbung zu vollziehen, aber mit vom Bischof geweihtem Salböl. Bedingt war diese Regelung vornehmlich durch die weit auseinanderliegenden Pfarrgemeinden und Diözesanzentren. In den Städten war diese römische doppelte Salbung kein Problem; in den nordischen Provinzen musste ihretwegen die Zahl der Bischöfe vermehrt werden. Eine weitere Lösung bestand darin, dass die beiden Salbungen zeitlich oft weit auseinanderlagen.¹⁴³ Die Firmspendung wurde manchmal auch mit einer bischöflichen Visitation verbunden.¹⁴⁴ Für die Firmpaten hatten sich die Begriffe »pater spiritualis« oder »mater spiritualis« eingebürgert. Sie waren nicht selten wichtiger als die Eltern, da sie besondere Verantwortung für die Einführung der Neugetauften in kirchliche Bräuche wahrnahmen.¹⁴⁵

¹⁴¹ Ders. (wie Anm. 18), hier 14.

¹⁴² Ders. (wie Anm. 53), hier 110.

¹⁴³ Ders. (wie Anm. 139), hier 157.

¹⁴⁴ Ders. (wie Anm. 26), 331.

¹⁴⁵ Ders. (wie Anm. 53), hier 107–109.

Schutz vor dem Bösen

Im Volksglauben des frühen Mittelalters wurde die alles beherrschende Kraft der Gegenwart und Gnade Gottes immer wieder bedroht durch Erfahrungen und Ängste böser Mächte. Diese wurden oft personifiziert dargestellt und empfunden als Dämonen oder Teufelsgestalten. Sie übten auf viele, auch bereits getaufte Menschen eine unfassbare Macht aus. Auch erfahrenes Unheil und Naturkatastrophen wurden widergöttlichen Mächten zugeschrieben. In einsamen Heidegebieten und Wäldern kämpften viele, wie einst die nordafrikanischen Wüsteneremiten, durch Gebete und Schutzriten gegen solche dämonischen Mächte. Gottesdienste waren der bevorzugte Ort, wo man wieder Glaubensgewissheit und Lebensmut gewinnen konnte; denn Gott war schließlich in seinem Heilswirken durch Christus der mächtigere Überwinder alles Bösen. Ein Beispiel: Das Fällen der Donarseiche durch Bonifatius ohne ein rächendes Eingreifen einer anderen Gottheit bewies, dass der Missionar auf der Seite des »richtigen« Gottes stand.¹⁴⁶ Die Macht des Dämonischen konnte die Menschen so sehr beherrschen, dass ihre eigene ethische Verantwortung wie ausgelöscht erschien und alle inneren und äußeren Entscheidungen lähmten. Bußbücher konzentrierten sich deshalb im frühen Mittelalter nicht nur auf das moralische Fehlverhalten des Einzelnen, sondern befassten sich auch ausführlich mit Dämonie und absichtslosem Handeln, das die Gottesbeziehung insgesamt blockierte. Die Wiederherstellung der von Gott geschaffenen guten Weltordnung war oberstes Ziel der Bußübungen und -rituale. Durch Askese und ständiges Beten umgaben sich die Menschen wie mit einem Schutzpanzer gegen das Eindringen des Bösen. Die Nähe zu einem Gottesmann, einem Heiligen oder dessen Reliquien weckte wirkungsvolle, göttliche Gegenkräfte. Klöster waren darum die würdigsten und sichersten Orte der Gottesnähe. Heiligenviten stärkten Glauben und Lebensmut.¹⁴⁷

¹⁴⁶ Ders. (wie Anm. 51), 34.

¹⁴⁷ Ebd., 39–42.

Bußpraxis

Die Einzelbeichte war an karolingischen Synoden kein Thema, hingegen eine ausgeklügelte Bußpraxis. Die Reformsynode von 813 befasste sich vor allem mit der Wiederherstellung der früheren Kirchenbuße, die an die Stelle der Tarifbußen trat. Die Priester bezogen ihre Bußdokumente direkt vom kaiserlichen Hof: Vor Gott seine Sünden zu bekennen, genügte nicht. Buße vor dem Priester war nur der erste Schritt, ungeachtet der Person. Büßer durften keine Aufgaben eines Tauf- oder Firmpaten übernehmen. Bußbeginn und Rekonziliation wurden in der Regel auf den Gründonnerstag gelegt. Die Wiederaufnahme in die volle Kirchengemeinschaft musste vom Bischof verfügt werden. Exkommunizierte wurden von ihren Bischöfen bei Ortswechsel den Kollegen mitgeteilt. Büßer konnten auch kein weltliches Amt übernehmen.¹⁴⁸ Bei der Bußerklärung durch einen Priester wurden auch der soziale Stand und die äußeren Umstände des Büßenden berücksichtigt, z.: B. ob jemand Sklave, Freier oder Adliger, Laie oder Kleriker war. Die Bußzeit wurde vom zuständigen Priester überwacht. Wer öffentlich eine schwere Sünde beging, hatte auch öffentlich Buße zu leisten, deren Form und Zeitdauer der Bischof bestimmte.¹⁴⁹

Bestattung

Seitdem in karolingischer Zeit sozusagen jedes Dorf seine Kirche besaß und sich im dortigen Altar Reliquien befanden, konnte das alte Verlangen, in möglichst großer Nähe eines Heiligen bestattet zu werden, fast für jedermann erfüllt werden.¹⁵⁰ Der Altarbereich hatte eine Würde, die der Heiligkeit verstorbener Bischöfe, Äbte, Märtyrer oder Asketen (Mönchen und Nonnen) entsprach. Jede Kirche sollte einige Heiligenreliquien besitzen und war stolz auf sie. Deshalb gab es auch häufig Reliquien-Translationen.¹⁵¹ Der Begriff »Al-

¹⁴⁸ W. Hartmann (wie Anm. 67), 436–438.

¹⁴⁹ A. Angenendt (wie Anm. 26), 336; H. Lutterbach, Die Bußordines in den irofränkischen Paenitentiales, in: FMSt 30 (1996) 150–172, bes. 152–155.

¹⁵⁰ A. Angenendt, In porticu ecclesiae sepultus. Ein Beispiel von himmlisch-irdischer Spiegelung, in: ders. Liturgie im Mittelalter. Aufsätze, Münster 2005, 295–309, bes. 299.

¹⁵¹ Ebd., 303–305. Schon bei Ambrosius ist 386 eine solche Reliquien-Überführung

tar« galt zuweilen als Kurzbezeichnung für eine heilige Stätte oder ein Heiligengrab. Der Begräbnisort von Bischöfen gab im 8. und 9. Jahrhundert oft zu reden.¹⁵² Im Bremer Dom z. B. konnte man archäologisch genau feststellen, welche Erzbischöfe dort begraben wurden. Vom 9. Jahrhundert an wurden Bischöfe auch außerhalb ihrer Kathedralen in der Innenstadt begraben. Gelegentlich war zuerst die Grabstätte vorhanden, und die Kirche wurde darüber oder daneben gebaut.¹⁵³ Wegen der plötzlichen Überfälle der Normannen sah man zeitweise von Bestattungen »extra muros« (außerhalb der Stadtmauern) ab.¹⁵⁴

Ein in karolingischer Zeit stark ausgebauter Liturgie- und Ritenbereich waren der Sterbebeistand und die Behandlung der Toten. Seit Gregor d. Gr. waren diese Bräuche stark verbunden mit den Jenseitsvorstellungen.¹⁵⁵ Gebete der Hinterbliebenen, Messfeiern für die im Jenseits noch Büßenden und Fürbitten sollten die Todes- und Bußqualen verkürzen und den Übergang des Verstorbenen in Gottes Paradies rascher ermöglichen. Niemand sollte unvorbereitet und ohne kirchliche Wegzehrung und sakramentalen Beistand eines Priesters in den Tod gehen müssen. Die Krankensalbung war überall schon üblich. Ein beim Todeseintritt noch nicht erfülltes Bußpensum konnte stellvertretend durch Angehörige absolviert werden.¹⁵⁶ Die Bestattungszereemonien bestanden aus drei zeitlich voneinander getrennten, aber doch rasch aufeinanderfolgenden Phasen: Waschen des Leichnams und Einkleidung; Hinaustragen aus dem Sterbehaus zur Kirche, wo die feierliche Totenmesse in Anwesenheit des aufgebahrten Toten stattfand; schließlich die feierliche Prozession zum Bestattungsort unter Psalmengesang und Gebeten bis zur Grable-

von den Märtyrern Gervasius und Protasius bezeugt (A. Angenendt, *Der römische und gallisch-fränkische Anti-Ikonoklasmus*, in: ders., *Liturgie im Mittelalter. Aufsätze*, Münster 2005, 355–384, bes. 372 f.).

¹⁵² Dies zeigen z. B. 754 der Tod des Bonifatius und die Diskussionen über seinen Bestattungsort (R. Schieffer, *Das Grab des Bischofs in der Kathedrale* [Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte H. 4], München 2001, 9–13).

¹⁵³ Ebd., 15–23.

¹⁵⁴ In einem Anhang listet R. Schieffer für die einzelnen Bischofssitze die entsprechenden oder vermuteten bischöflichen Bestattungsorte auf; ebd.

¹⁵⁵ Beispiele bei A. Angenendt (wie Anm. 26), 336.

¹⁵⁶ Ders., *Missa specialis*. Zugleich ein Beitrag zur Entstehung der Privatmessen, in: ders., *Liturgie im Mittelalter. Aufsätze*, Münster 2005, 111–190, bes. 175.

gung. Überall war die Tendenz spürbar, auch für die Bestattungszeremonien feste, einheitliche Rituale zu schaffen. Gebetsbünde von Bischöfen, Äbten, Mönchen und Klerikern verpflichteten sich zu geistlicher Hilfe in Sterbefällen.¹⁵⁷

LITERATUR

- ANGENENDT, A., Bonifatius und das Sacramentum initiationis. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Firmung, in: RQ 72 (1977) 135–183.
- ANGENENDT, A., Religiosität und Theologie. Ein spannungsreiches Verhältnis im Mittelalter, in: Archiv für Liturgiewissenschaft, Bd. 20.21, Regensburg 1978/79.
- ANGENENDT, A., Das geistliche Bündnis der Päpste mit den Karolingern (754–796), in: HJ 100 (1980) 1–94.
- ANGENENDT, A., Liturgiewissenschaft und Kirchengeschichte, am Beispiel der frühmittelalterlichen Taufgeschichte, in: K. Richter (Hg.), Liturgie – ein vergessenes Thema der Theologie, Freiburg 1986, 99–112.
- ANGENENDT, A., Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400–900, Stuttgart ²1995.
- ANGENENDT, A., Karl der Große als »Rex et sacerdos«, in: R. Berndt (Hg.), Das Frankfurter Konzil von 794, Teil 1, Politik und Kirche, Mainz 1997, 255–278.
- ANGENENDT, A., Geistliche und weltliche Gewalt im Mittelalter, in: J. M. zu Schlochtern/D. Hatstrup (Hg.), Geistliche und weltliche Macht. Das Paderborner Treffen 799 und das Ringen um den Sinn von Geschichte, Paderborn 2000, 1–19.
- ANGENENDT, A., Liturgiereform im frühen Mittelalter. In: M. Klöckener/B. Kranemann (Hg.), Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes (LQF 88) Teil 1, Münster 2002, 225–238.
- ANGENENDT, A., Liturgie im Mittelalter. Aufsätze, Münster 2005.
- BEUMER, J., Amalar von Metz und sein Zeugnis für die Gestaltung der Messliturgie seiner Zeit, in: ThPh 50 (1975) 416–426.
- DESHUSSES, J., Le sacramentaire grégorien préhadrianique, in: RBen 80 (1970) 213–237.
- DIOSI, D., Amalarius Fortunatus in der Trierer Tradition. Eine quellenkritische Untersuchung der Trierischen Zeugnisse über einen Liturgiker der Karolingerzeit, Münster 2006.
- EKENBERG, A., Cur cantatur? Die Funktionen des liturgischen Gesanges nach den Autoren der Karolingerzeit, Stockholm 1987.

¹⁵⁷ Ders. (wie Anm. 26), 336–338.

- FRIED, J., Ludwig der Fromme, das Papsttum und die fränkische Kirche, in: P. Godman/R. Collins (Hg.), *Charlemagne's Heir. New Perspectives on the Reign of Louis the Pius (814–840)*, Oxford 1990, 231–273.
- FURBERG, I., *Das Pater Noster in der Messe*, Lund 1968.
- GEUENICH, D., Die volkssprachige Überlieferung der Karolingerzeit aus der Sicht des Historikers, in: DA 39 (1983) H. 1, 104–130.
- GEUENICH, D., Gebetsgedenken und anianische Reform – Beobachtungen zu den Verbrüderungsbeziehungen der Äbte im Reich Ludwigs des Frommen, in: R. Kottje/H. Maurer (Hg.), *Monastische Reformen im 9. und 10. Jh.*, Sigmaringen 1989, 79–106.
- HARTMANN, W., *Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und Italien*, Paderborn 1989.
- HAÜSSLING, A. A., *Mönchskonvent und Eucharistiefeier. Eine Studie über die Messe in der damaligen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Messhäufigkeit*, Münster 1973.
- HAÜSSLING, A. A., Art. »Karolingische Reform«. III. Liturgische Aspekte, in: LThK 5 (31996) 1264.
- HAÜSSLING, A. A., Liturgie in der Karolingerzeit und der St. Galler Klosterplan, in: P. Ochsenbein/K. Schmuki (Hg.), *Studien zum St. Galler Klosterplan*, Bd. 2 (Historischer Verein des Kantons St. Gallen), St. Gallen 2002, 151–183.
- HEIL, W., Art. »Alkuin«, in: TRE 2 (1978) 266–276.
- HEIMING, O., Aus der Werkstatt Alkuins, in: ALW 4 (1955) H. 2, 341–347.
- HEINZ, A., Papst Gregor d. Große und die Römische Liturgie, in: LJ 54 (2004) H. 2, 69–84.
- HENGST, K., Karl der Große und Papst Leo III. 799 in Paderborn. Dichtung und Wahrheit, in: J. Meyer zu Schlochtern/D. Hattrup (Hg.), *Geistliche und weltliche Macht. Das Paderborner Treffen 799 und das Ringen um den Sinn der Geschichte*, Paderborn 2000, 20–38.
- JOIN-LAMBERT, A., Peut-on parler de »Réforme liturgique« en Gaule du IV. au VII. siècle? Une première approche par le biais des canons consiliaires gaulois et mérovingiens, in: M. Klöckener/B. Kranemann (Hg.), *Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes* (LQF 88) Teil 1, Münster 2002, 169–186.
- KOTTJE, R., Einheit und Vielfalt des kirchlichen Lebens in der Karolingerzeit, in: ZKG 76 (1965), 323–342.
- KOTTJE, R., *Claustra sine armario? Zum Unterschied von Kloster und Stift im Mittelalter*, in: J. F. Angerer/J. Lenzenweger (Hg.), *Consuetudines Monasticae. Festschrift für Kassius Hallinger*, Rom 1982, 125–144.
- KLAUSER, TH., Die liturgischen Austauschbeziehungen zwischen der römischen und der fränkischen Kirche vom 8. bis zum 11. Jahrhundert, in: ders., *Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und Archäologie*, Münster 1974, 139–154.

- KOLPING, A., Amalar von Metz und Florus von Lyon. Zeugen eines Wandels im liturgischen Mysterienverständnis in der Karolingerzeit, in: ZKTh 73 (1951) 424–464.
- LUTTERBACH, H., Die Bußordines in den irofränkischen Paenitentiales, in: FMSt 30 (1996) 150–172.
- MEYER, H. B., Die römische Messliturgie vom Ausgang der Antike bis zu Gregor VII. (gest. 1085), in: ders., Eucharistie, Geschichte, Theologie, Pastoral. Gottesdienst der Geschichte. Handbuch der Liturgiewissenschaft, Teil 4, Eucharistie, Regensburg 1989, 182–208.
- MEYER, H. B., Benedikt von Aniane (ca. 750–821). Reform der monastischen Tagzeiten und Ausgestaltung der römisch-fränkischen Messfeier, in: M. Klöckener/B. Kranemann (Hg.), Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes (LQF 88) Teil 1, Münster 2002, 239–261.
- MÜLLER-GEIB, W., Das Allgemeine Gebet der sonn- und feiertäglichen Pfarrmesse im deutschen Sprachgebiet. Von der Karolingischen Reform bis zu den Reformversuchen der Aufklärungszeit, Altenberge 1992.
- NICKL, G., Der Anteil des Volkes an der Messliturgie im Frankenreich von Chlodwig bis Karl d. Großen, Innsbruck 1930.
- OEXLE, O. G., Die Karolinger und die Stadt des hlg. Arnulf, in: FMSt 1 (1967) 250–364.
- PRINZ, F., Abriss der kirchlichen und monastischen Entwicklung des Frankenreiches bis zu Karl d. Gr., in: B. Bischoff (Hg.), Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben, Bd. 2, Das geistige Leben, Düsseldorf 1965, 290–299.
- RICHE, P., Die Welt der Karolinger, Stuttgart ²1981.
- SCHIEFFER, R., Das Grab des Bischofs in der Kathedrale (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte H. 4), München 2001.
- SCHIEFFER, R., Neues von der Kaiserkrönung Karls des Großen (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte H. 2), München 2004.
- SCHMID, K., Das liturgische Gebetsgedenken in seiner historischen Relevanz am Beispiel der Verbrüderungsbewegung des frühen Mittelalters, in: FDA 99 (1979) 20–44.
- SCHNUSENBERG, CH., Das Verhältnis von Kirche und Theater, dargestellt an ausgewählten Schriften der Kirchenväter und literarischen Texten bis auf Amalarius von Metz (a. d. 775–852), Bern 1981.
- SEMMER, J., Karl der Große und das fränkische Mönchtum, in: B. Bischoff (Hg.): Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben, Bd. 2, Das geistige Leben, Düsseldorf 1965, 255–289.
- SEMMER, J., Iren in der lothringischen Klosterreform, in: Heinz Löwe (Hg.), Die Iren und Europa im frühen Mittelalter, Bd. 2, Stuttgart 1982, 941–957.

- SEMMLER, J., Das Erbe der karolingischen Klosterreform im 10. Jahrhundert, in: R. Kottje/H. Maurer (Hg.), *Monastische Reformen im 9. und 10. Jh.*, Sigmaringen 1989, 29–77.
- STAPPER, R., *Karls d. Großen römisches Messbuch*, Leipzig 1908.
- STECK, W., *Der Liturgiker Amalarius. Eine quellenkritische Untersuchung zu Leben und Werk eines Theologen der Karolingerzeit*, St. Ottilien 2000.
- TELLENBACH, G., *Römischer und christlicher Reichsgedanke in der Liturgie des frühen Mittelalters* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse Bd. 35, 1. Abh.), Heidelberg 1934.
- VOGEL, C., *La réforme liturgique sous Charlemagne*, in: B. Bischoff (Hg.), *Karl d. Große. Lebenswerk und Nachleben*, Bd. 2, *Das geistige Leben*, Düsseldorf 1965, 217–232.
- WALDHOFF, S., *Psalmfrömmigkeit im frühen Mittelalter. Das Zeugnis der Vita Anskarii*, in: *ALW* 46 (2004) 37–56.