

III B 10 Die nordafrikanische und altrömische Liturgie

Alfred Ehrensperger

1. Die nordafrikanische Liturgie	2
Die Bedeutung Nordafrikas im frühen Christentum	2
Zur kirchlichen Situation	2
Liturgiereformen und Kultstätten	2
Liturgische Gemeinschaft	3
Sakramente	3
Einzelheiten zur Eucharistie	3
Ein Sonntagsgottesdienst in Nordafrika um 400	3
Details zu Begriff und Praxis der Liturgie	4
Zur Frage der Verbindlichkeit liturgischer Texte	4
2. Einzelheiten der nordafrikanischen Liturgie	4
Gebete	4
Privates und gemeinschaftliches Gebet	5
Predigt und Gebet	5
Liturgische Lesung heiliger Texte	5
Sabbat und Sonntag	5
Zum Kirchenjahr	6
Ostern	6
Osterpredigten	6
Zum Stundengebet	6
Liturgische Wortformen	7
Liturgische Riten und Bräuche	7
Taufe	7
Firmung	8
Begräbnisriten	8
Buße	8
3. Die altrömische Liturgie als Papstliturgie	8
Situation und Quellen	8
Zeremonielle Anfänge	9
Frühe Elemente	9
Vielfalt der liturgischen Formen	10
Das vorgottrianische Rom	10
Ausbau der Messliturgie	10
Gregors Arbeit an der römischen Liturgie	10
Römische Titulkirchen	11
Einzelheiten zu den römischen Tituli	11
Die altrömische Papstmesse	11
Papst- und Stationsliturgie	12
Papstprozession	12
Der Wortgottesdienst der Stationenliturgie	12
Die Eucharistie	12
Charakter	13
Stations- und Klosterliturgie	13
Bußprozessionen	14
Altrömische Kirchen	14
Liturgiesprachen	14
Der liturgische Sprachenwechsel in Rom	14
4. Einzelheiten der altrömischen Liturgie	15
Erhaltung und Zerfall liturgischer Textstücke	15
Messerkklärungen	15
Entstehung und Entwicklung eines altrömischen Bekenntnisses	16
Priesterausbildung	16
Bischofsweihe	16
Taufriten	17
Salbungen bei der Taufe	17
Bestattung	17

Das Unser Vater zur Zeit Gregors d. Großen	18
Kyrie eleison.....	18
Bußpraxis.....	18
Wirkungen der altrömischen Liturgie.....	18
Literatur.....	19

1. Die nordafrikanische Liturgie

In den ersten Jahrhunderten waren die Christen in Nordafrika den übrigen abendländischen Gemeinden zahlenmäßig und an Bedeutung überlegen. Die römische Aristokratie hatte dort, besonders in und um Karthago, namhafte Besitztümer. Ausgediente Legionäre verbrachten ihren Ruhestand häufig in der römischen Provinz Nordafrika. Zudem bestanden zwischen diesem Gebiet und dem europäischen Festland rege Handels- und Kulturbeziehungen. Kirchlich gab es zwischen Nordafrika, Rom und den gallikanischen Christen (auch Spanien) ständige Austauschbeziehungen. Wie die Werke Tertullians und Cyprians zeigen, war die lateinische Sprache in Nordafrika selbstverständliche Alltagssprache zu einer Zeit, zu der in Rom noch ein Sprachengemisch herrschte. Trotzdem ist keines der ältesten lateinischen Liturgiezeugnisse aus Nordafrika erhalten geblieben, dies nicht nur wegen der Vandalenstürme, sondern weil man bis ins 4. Jahrhundert kaum liturgische Schriften verfasste. Angaben aus Werken der frühen christlichen Schriftsteller,¹ von Bischöfen und Kirchenversammlungen deuten darauf hin, dass schon vor der Zeit des Augustinus (354-430) Nordafrika ein einflussreiches Liturgiegebiet gewesen war.²

Die Bedeutung Nordafrikas im frühen Christentum

Der kirchlich-patristische Klassiker der nordafrikanischen Kirche vor und nach 400 war Aurelius Augustinus, zunächst Priester, dann Bischof von Hippo. Er gehört in die Liste berühmter zeitgenössischer Kirchenväter wie Athanasius von Alexandrien, Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Theodor von Mopsuestia, Johannes Chrysostomus, Cyrill von Alexandrien, Marius Victorinus, Hilarius von Poitiers, Ambrosius von Mailand, Hieronymus, Paulinus von Nola, Johannes Kassian, Caesarius von Arles, Papst Leo d. Gr. und viele andere, die das damalige liturgische Leben maßgebend förderten.³ Wegen des donatistischen Schismas⁴ herrschte besonders in Nordafrika ein eklatanter Priestermangel, besonders auf dem Lande. Aurelius, Bischof von Karthago, und Augustinus waren während fast 40 Jahren Träger eines liturgischen Reformprozesses, der mit dem Konzil von Hippo 393 einsetzte und bis 427 auf die bedrängenden Probleme reagierte, etwa die volkstümliche Praxis der Märtyrerverehrung. Ein disziplinierter, kulturell und theologisch gebildeter Klerus war das Hauptziel der Konzilien und des Augustinus.⁵

Zur kirchlichen Situation

In allen nordafrikanischen Liturgiereformen galt als Handlungsorientierung und Kriterium für Änderungen und Erneuerungen die Norm der heiligen Schrift, auf die man sich stets bezog. Ein weiteres wichtiges Anliegen der Reformen war die Einheit der Gesamtkirche.⁶ Die ständige Auseinandersetzung der katholischen Kirche mit den Donatisten und die damit verbundene häufige Doppelbesetzung von Pfarreien mit dem Nebeneinander zweier Gemeinden am gleichen Ort führten zu rigorosen Reformen, die bis zu politischen Konflikten führten. Besonders die sakramentale Disziplin als Ausdruck kirchlicher Einheit war ein dauerndes Re-

Liturgiereformen und Kultstätten

¹ Zu Cyprian besonders E. Schweitzer: Fragen der Liturgie, S. 70-75.

² W. Nagel: Geschichte, S. 63; M. Klöckener: Liturgiereform, S. 122.

³ E. Dassmann: Augustinus, S. 14.

⁴ Der Donatismus band die Gültigkeit der Sakramente konsequent an die Würdigkeit des Spenders, was unter anderem zur Praxis der Wiedertaufe führte; die konstantinische Staatskirche wurde abgelehnt. Die Donatisten waren selber in verschiedene Richtungen gespalten.

⁵ M. Klöckener: Liturgiereform, S. 127-130.

⁶ M. Klöckener: Liturgiereform, S. 164.

formanliegen.⁷ Immer noch bestanden frühere heidnische Kultstätten im Land, so dass auch der Bau von Basiliken gezielt durchgeführt werden musste. „Basilika“ war nicht nur das Versammlungshaus für Gottesdienste, sondern Bezeichnung für die hier versammelte Gemeinschaft.⁸ Im Gegensatz zur früheren Zeit der Christenverfolgungen blieben die Altäre nun fest am selben Platz. Sie waren oft auch Gedenkstätten für Märtyrer, deren Reliquien darin aufbewahrt wurden. Nebenaltäre gab es noch nicht.⁹

Frühes Vorbild für Augustinus war die Einmütigkeit der in der Apostelgeschichte bezeugten Jerusalemer Urgemeinde. Den Verzicht auf privates Eigentum hat Augustinus als Priester und Bischof durchgehalten.¹⁰ Als er zum Priester geweiht wurde, war der Donatismus auf seiner Höhe, und mancherorts regierten zwei Bischöfe neben- oder gegeneinander. Die Einheit der Kirche verwirklicht sich nach Augustinus in der Eucharistie und im Leib Christi gemäß 1. Kor 10,16b-17.¹¹ Mit Sündern ist nur eine äußere, sichtbare Eucharistiegemeinschaft möglich. Der Sünder kann demnach zwar in der Kirchengemeinschaft, nicht aber in der Kommuniongemeinschaft bleiben.¹² Um die wahre Gemeinschaft der Gläubigen von der bloß äußeren abzugrenzen, verwendet Augustinus verschiedene Begriffe und Formulierungen;¹³ besonders betont er die „communio“, „participatio“, „unitas“ und „societas“.¹⁴

Die Sakramente sind nach Augustinus um der Schwachheit der Menschen willen als „verbum visibile“ Zeichen von Gottes Zuwendung. Im Verlangen nach sichtbaren Zeichen bekommen die Gläubigen in den Sakramenten aus Gottes Hand regelmäßig Hinweise, dass das in Worten Ausgesprochene auf tatsächlichen Ereignissen beruht. Die Kirche gründet sich nicht auf die Heiligkeit ihrer Glieder, insbesondere der Bischöfe und Priester, sondern auf die Gnadenwirkung der Sakramente. Selbst die von Häretikern und Schismatikern „rite“ gespendeten Sakramente sind gültig; nur sind sie für den Empfänger ohne wirksame Heilsbedeutung, also eigentlich nutzlos.

In Nordafrika herrschte der fromme Brauch, Brote zu weihen und dann auszuteilen, z. B. bei einer Agapefeier. Dieses von der konsekrierten Hostie zu unterscheidende Brot hieß „Eulogie“. Während die Donatisten diesen Brauch, der auch Kranken und Behinderten zu gute kam, verschmähten, schenkten sich Bischöfe gegenseitig und oft auf weite Distanzen Eulogien als heilige Segensgaben und Vergewisserung der kirchlichen Einheit.¹⁵ Getauften Säuglingen wurde nur etwas Wein gespendet. Verstorbene sollten keine Eucharistie mehr empfangen. Zu beachten war die volle Nüchternheit vor dem Empfang der eucharistischen Gaben. Die Häufigkeit des Kommunionempfangs war sehr unterschiedlich. Augustinus legte die Bereitschaft dazu ins Gewissen der Menschen. Empfohlen wurde die tägliche Kommunion.¹⁶ Den Priestern waren Hausmessen ohne Genehmigung eines Bischofs verboten.¹⁷

Gemäß Augustins Darstellung in „De civitate Dei“ XXII,8 hatte ein sonntäglicher Gottesdienst etwa folgenden Grobaufbau: Nach der Salutatio zwischen Bischof und Volk erfolgten die alttestamentliche, eine Märtyrer- oder Epistellesung und das Evangelium. Dazwischen wurden responsorische Psalmworte gesungen.

Liturgische Gemeinschaft

Sakramente

Einzelheiten zur Eucharistie

Ein Sonntagsgottesdienst in Nordafrika um 400

⁷ M. Klöckener: Liturgiereform, S. 166-168.

⁸ Zum mutmaßlichen Innenausbau und zu den Einrichtungen dieser Kirchen W. Rötzer: Des hlg. Augustinus, S. 72-83.

⁹ W. Rötzer: Des hlg. Augustinus, S. 84 f.

¹⁰ W. Gessel: Eucharistische, S. 53.

¹¹ Deutung von Augustins Kirchenverständnis bei W. Gessel: Eucharistische, S. 75-79.

¹² W. Gessel: Eucharistische, S. 159.

¹³ Zusammengefasst und erläutert bei W. Gessel: Eucharistische, S. 94-115.

¹⁴ W. Gessel: Eucharistische, S. 118 f.

¹⁵ W. Rötzer: Des hlg. Augustinus, S. 209.

¹⁶ W. Rötzer: Des hlg. Augustinus, S. 174-179.

¹⁷ M. Klöckener: Liturgiereform, S. 157.

Nach der Predigt wurden die Katechumenen, sofern es noch solche gab, entlassen. Die Gläubigengemeinde hörte dann das Fürbittegebet. Dieses bestand aus drei Themenschwerpunkten: Man betete 1. für Ungläubige und Kirchenferne, 2. für die Katechumenen, 3. für die Standhaftigkeit der Gläubigen. Jeder Teil enthielt auch ein Mahnwort des Bischofs.¹⁸ Darauf folgte die Gemeindeoblation (Darbringung der Gaben) unter Psalmengesang: Die Gläubigen brachten ihre Gaben nach vorn und legten sie auf den Altar, der in der Regel nicht in der Apsis stand, sondern im vorderen Teil des Kirchenschiffs. Nach der Präfation und einem Weihegebet mit den Einsetzungsworten als einem Stück Verkündigung (nicht als Gebet!) erfolgten das Gebet für Lebende und Tote, die Brotbrechung, das Vaterunser als Rüstgebet zur Kommunion, der Friedensgruß (bzw. Friedenskuss?), die Kommunion mit Spendeformeln unter Psalmengesang und ein Dankgebet.¹⁹

Für die Eucharistiefeyer wurden verschiedene Begriffe verwendet, z. B. „Opfer des neuen Bundes“, „sacrificium“, „oblatio“, „sacramentum der Erlösung“, „mysterium“.²⁰ Bänke für das Volk kannte man in den damaligen Kirchen nicht. Die Gläubigen standen getrennt nach Geschlechtern im Kirchenschiff.²¹ Auffallend ist, dass bei Augustinus das Sanctus nach der Präfation nie erwähnt wird. Es scheint sich in der nordafrikanischen Liturgie erst im Laufe des 5. Jahrhunderts eingebürgert zu haben.²²

Gleich bleibende Strukturen, Einzelformulierungen, Akklamationen und regelmäßige Wiederholungen in der Liturgie scheinen gefestigt und vielleicht sogar niedergeschrieben worden zu sein, aber grundsätzlich herrschte eine große Freiheit der Formulierung und eine Vielfalt z. B. von Eucharistiegebeten. Die Meinung, wenigstens beim Hochgebet oder bei den Einsetzungsworten habe es unveränderliche Texte gegeben, widerspricht den Aussagen der damaligen Konzilien. Vortragsweise und Herkunft der vorhandenen Texte sind uns nicht mehr bekannt. Feste Texte wurden in der Regel auswendig gesprochen. Erst das Konzil von Karthago (407), Canon 103 schränkte die Freiheit und Improvisation des Hochgebetes ein. Die Präfationstexte mussten in Zukunft vom Konzil gebilligt werden, und nur diese Texte waren zugelassen. Andere bewährte Texte konnte man verwenden, wenn sie vorher von „prudenciores“ (erfahrenen, weisen und der katholischen Rechtgläubigkeit verpflichteten Theologen) geprüft worden waren.²³

Details zu Begriff und Praxis der Liturgie

Zur Frage der Verbindlichkeit liturgischer Texte

2. Einzelheiten der nordafrikanischen Liturgie

Von Augustinus sind mit wenigen Ausnahmen keine liturgischen Gebetstexte überliefert. Als Quellen kommen am ehesten Zitate aus Predigten oder Briefen und Konzilsakten Ende des 4. und anfangs des 5. Jahrhunderts in Frage.²⁴ Augustinus berichtet, dass damals das Allgemeine Gebet (Fürbitten) in allen Kirchen verrichtet worden sei. Er nimmt auch auf 1. Tim 2,1 Bezug. Für die einzelnen Inhalte der Fürbitten gibt er keine besonderen Anweisungen. Er erwähnt nur einmal die „missa“, die sich nach dem Allgemeinen Gebet auf die Entlassung Ungetaufter bezog; diese waren also beim Allgemeinen Gebet offenbar noch dabei.²⁵ Auch dogmatische Aussagen von Augustinus haben meistens Gebetscharakter: Gott bleibt in ihnen Gegenwart und Geheimnis. Selbst in den Auseinandersetzungen

Gebete

¹⁸ W. Rötzer: Des hlg. Augustinus, S. 114 f.

¹⁹ Entsprechende Quellenangaben zu den einzelnen Liturgieteilen bei W. Nagel: Geschichte, S. 64; bezeugt ist aus sekundären Quellen eine Epiklese (vgl. W. Rötzer: Des hlg. Augustinus, S. 97-102).

²⁰ Aufbau, Text, Umfang und sogar die verwendeten Begriffe, insbesondere für das eucharistische Hochgebet, können nicht mehr genau erhellt werden (M. Klöckener: Das eucharistische, S. 480 f.).

²¹ A. Zumkeller: Das liturgische Gebet, 131 f.; Zumkeller beschreibt in seinem Aufsatz den Verlauf des Gottesdienstes ähnlich wie Nagel und Rötzing (A. Zumkeller: Das liturgische Gebet, S. 132-137).

²² M. Klöckener: Das eucharistische, S. 485.

²³ M. Klöckener: Das eucharistische, S. 474-476.

²⁴ M. Klöckener: Das eucharistische, S. 463.

²⁵ A. Zwingli: Der Wortgottesdienst, S. 111.

gen mit Häretikern nimmt er diese in sein Gebet auf.²⁶

Das persönliche Gebet des einzelnen Gläubigen und das gemeinsame liturgische Gebet sollen sich nach Augustinus gegenseitig durchdringen. Sein Gebetsverständnis wurzelt im Verständnis der Kirche. Er benützt dafür die Metaphern vom Weinstock und den Reben, sowie vom Leib und seinen Gliedern. Das Gebet ist immer Gebet des ganzen Christus, seines Hauptes (Christus selber) und seines Leibes (seine Kirche) gemäß Eph 5,31 f.²⁷ Das gemeinsame Gebet verlangt eine bestimmte Ordnung. Die Betenden bilden zusammen ein harmonisches Orchester. Jeder empfindet dieselben Gebetsaussagen anders, persönlich in seinem Herzen. Man betete gewöhnlich in Orantenstellung mit ausgebreiteten Armen; dies ergibt den Anblick eines Kreuzes und erinnert an Christus am Kreuz.²⁸ Beim Wort „confiteor“ (ich gestehe ein) klopfte sich jeder an seine Brust, was nicht nur bedeutete: Ich bekenne (meine Sünde), sondern auch: Ich lobe; ich bete an. Augustinus hat seinen Gläubigen gelegentlich den Sinn des Kreuzzeichens erklärt, ebenso die Bedeutung der Akklamationen „Amen“ und „Alleluia“.²⁹

Privates und gemeinschaftliches Gebet

Überliefert sind von Augustinus 205 „Enarrationes in psalmos“, 124 Traktate über das Johannesevangelium, 14 Predigten über Gradualpsalmen und 10 Traktate über den 1. Johannesbrief.³⁰ Die 124 Traktate über das Johannesevangelium sind eine Sammlung von je sechs Predigtreihen, die Augustinus teilweise in größeren zeitlichen Abständen gehalten hat. Angesichts der ca. 870 von Augustinus bezeugten Ansprachen haben bei ihm kontinuierliche Schriftlesungen und -erklärungen keine dominierende Rolle gespielt.³¹ Gemäß kirchlicher Gewohnheit auch andernorts begann man an Ostern mit der alljährlichen Lesung der Apostelgeschichte.³² In seinen Predigten griff Augustinus häufig auf verschiedene Bibeltexte zurück, ohne eine eigentliche Exegese vorzunehmen. Lesungstexte und konkrete Anlässe der Kirche waren für ihn selbstverständliche Predigtthemen. Anschließend an die Predigten erfolgte eine Oration, zu der Augustinus die Gemeinde mit dem Ruf „conversi ad dominum!“ aufrief. Beim Beten wendeten sich alle nach Osten, während im übrigen Gottesdienst in den beiden Hauptkirchen von Hippo die Gläubigen nach Nord- oder Südwesten ausgerichtet waren. Das „conversi“ war also nicht nur als innere Orientierung gemeint, sondern eine wörtliche Aufforderung, sich im Kirchenraum zum Gebet nach Osten auszurichten.³³

Predigt und Gebet

Nach dem Konzil von Karthago 407 durften nur noch die von einer Synode oder Konzilsversammlung gebilligten Texte im öffentlichen Gottesdienst gebraucht werden. Es bleibt aber offen, wieweit sich solche Einheitlichkeit „in sacramentis“ in den folgenden Jahrzehnten auch auf die Riten, Feste und den Kalender bezog. Neben der Neuordnung des Betens befassten sich die afrikanischen Konzilien auch mit den Lesungen. Die Frage des biblischen Kanons im Bezug auf die Verwendung heiliger Schriften in Liturgie und Wortverkündigung wurde diskutiert, ebenso die Zulassung von Märtyrerpassionen als liturgische Lesungen. Solche waren nur an Festtagen der betreffenden Heiligen zugelassen. Augustins Einfluss auf die Konzilsbestimmungen zeigen deutlich, wie sehr ihm die biblische Wortverkündigung am Herzen lag.³⁴ Märtyrerlesungen wurden schließlich nur noch als zusätzliche Kurzberichte zu den Schriftlesungen, nicht an ihrer Stelle, zugelassen.³⁵

Liturgische Lesung heiliger Texte

Die Sabbatruhe am Ende des Schöpfungsberichtes weist nach Augustinus auf

Sabbat und

²⁶ E. Dassmann: Augustinus, S. 102 f.

²⁷ A. Zumkeller: Das liturgische Gebet, S. 126 f.

²⁸ A. Zumkeller: Das liturgische Gebet, S. 128 f.

²⁹ A. Zumkeller: Das liturgische Gebet, S. 129.

³⁰ A. Zwinggi: Die fortlaufende, S. 87.

³¹ A. Zwinggi: Die fortlaufende, S. 124-129.

³² Themenreihen bei A. Zwinggi: Die fortlaufende, S. 88-98.

³³ A. Zwinggi: Der Wortgottesdienst, S. 103-108.

³⁴ M. Klöckener: Liturgiereform, S. 155.

³⁵ M. Klöckener: Liturgiereform, S. 156.

die endzeitliche, ewige Ruhe hin. Bis das universale, endgültige Ostern anbrechen werde, schreiten wir Menschen immer noch vom Karfreitag über den Karsamstag als Ruhetag nach getaner Arbeit zum Sonntag als dem Hinweis auf die geist-leibliche Ewigkeit.³⁶ Der Sonntag hieß bei Augustinus „Herrentag“. Er ist der erste, aber auch wieder der achte Tag (der Vollendung) der Woche und erinnert an die Beschneidung bei den Juden, für Augustinus ein Symbol des mit Christus vollzogenen Erlösungsgeschehens.³⁷ Fasten war an Sonntagen untersagt, weil hier die Buße hinter die freudige Auferstehungshoffnung zurücktreten soll.³⁸

Sonntag

Die Zeit zwischen Ostern und Pfingsten (50 Tage) nennt Augustinus „Quinquagesima“. Er kennt auch das Himmelfahrtsfest als einen in der ganzen Christenheit verbreiteten Feiertag und als Frucht von Konzilsbeschlüssen.³⁹ Die Fußwaschung war ein bedeutsamer Ritus der Gründonnerstagsliturgie. Sie war streng zu trennen vom Taufsakrament. Am Karfreitag wurde die Leidensgeschichte des Herrn nach Matthäus „feierlich“ gelesen; d. h. in der Sprechweise näher beim Gesang als bei einer gewöhnlichen Lesung. Dazu kam der messianische Psalm 21 (22).⁴⁰ Die Anfänge der Weihnachtsfeier sind für Nordafrika um 300 bezeugt; der 25. Dezember galt als Gedenktag der Geburt Jesu. Epiphanie wurde offenbar erst später und vor allem in Abgrenzung zu den Donatisten zu einem Feiertag. Eine Verherrlichung der Maria kannte die afrikanische Kirche noch nicht, hingegen eine große Zahl von Heiligenfesten.⁴¹

Zum Kirchenjahr

Die Osternacht umfasste bei Augustinus mehrere Liturgieteile: Die Tauf-liturgie ging wahrscheinlich der eigentlichen Vigil voraus. Diese begann mit einer Eröffnungsansprache und der Aufforderung zum Wachen und Beten, zum Bedenken von Tod und Auferstehung. Zu den Lesungen in unbekannter Zahl gehörten sicher Gen 1 und Jes 2. Das Osterevangelium selber wurde erst am Ostersonntag im Zusammenhang mit der Eucharistiefeyer verlesen.⁴²

Ostern

Von der reichen Predigt-tätigkeit des Augustinus sind über 80 Osterpredigten erhalten. Sie geben einige Details über den Taufvorgang in der Osternacht wieder. Meist ging der Kirchenvater aber gerade an Ostern auf aktuelle Probleme der Seelsorge ein und stellte die österliche Thematik eher zurück. Auseinandersetzungen mit dem Manichäismus, den er früher ja selber erlebt hatte (Leugnung der Gottheit Christi) und andere Spaltungen in der Kirche waren bevorzugte Themen der Ostertraktate.⁴³ Drei zentrale Gedanken standen in dieser Predigtsorte im Vordergrund: 1. Der religiöse Sinn der Auferstehung Christi für unser Leben und Verhalten in der Welt; 2. das sakramentale Geschehen der Osternacht; und 3. die Nachfolge Christi für den einzelnen Gläubigen. Augustinus machte seiner Gemeinde immer wieder Mut, dem kommenden Christus entgegenzugehen. Auch die Taferinnerung der längst Getauften war ihm ein stetes Anliegen: Wir leben vom nie versiegenden Wort Gottes, wie seiner Zeit Israel vom Manna in der Wüste.⁴⁴

Osterpredigten

Am frühen Morgen fand in Nordafrika ein täglicher Wortgottesdienst statt, dem dann öfters eine Eucharistiefeyer folgte, sofern ein Bischof oder Priester da war. Diese täglichen Feiern hielt man oft in Gedächtniskapellen von Märtyrern, gelegentlich in Privathäusern, um die dort noch verbliebenen Hausgötter zu vertreiben.⁴⁵ Die Evangeliumslesungen waren dem Hauptgottesdienst an Samstagen und Sonntagen vorbehalten. Täglich fanden auch Vespere statt, die nirgends näher

Zum Stunden-
gebet

³⁶ W. Rordorf: Die theologische Bedeutung, S. 31 u. 40.

³⁷ W. Rordorf: Die theologische Bedeutung, S. 34.

³⁸ W. Rötzer: Des hlg. Augustinus, S. 5 f.

³⁹ W. Rötzer: Des hlg. Augustinus, S. 26-28.

⁴⁰ W. Rötzer: Des hlg. Augustinus, S. 34-37.

⁴¹ W. Rötzer: Des hlg. Augustinus, S. 43-65 beschreibt einige und meint, durch ihre verbreitete Wertschätzung sei das Volk auch eher von heidnischen Schauspielen weggebracht worden.

⁴² A. Zwinggi: Die Osternacht, S. 9.

⁴³ K. Baus: Ostern in der Verkündigung, S. 57 f.

⁴⁴ A. Zwinggi: Der Wortgottesdienst, S. 252; K. Baus: Ostern in der Verkündigung, S. 22-66.

⁴⁵ A. Zwinggi: Der Wortgottesdienst, S. 129.

beschrieben werden. Jedenfalls wurden dabei Hymnen gesungen; Priester nahmen daran nicht aktiv teil. Das Volk versammelte sich ohne Klerus, und es wurden offenbar vor allem Psalmen gelesen.⁴⁶ Im Gegensatz zu Hippo wurden in Karthago außer der Ostervigil auch Nachtwachen vor Pfingsten und dem Fest des heiligen Cyprian gehalten.⁴⁷

In der Osterzeit förderte Augustinus, der im Übrigen den Gesang in der Liturgie nicht routinemäßig pflegen wollte, die Akklamationen des Volkes, z. B. das Alleluia. Üblich waren auch Zustimmungsausdrücke des Volkes bei einer Bischofs- oder Priesterwahl. Liturgisch geläufig waren die Akklamationen „Deo gratias“, „Christo laudes, exaudi, Christi“ usw.⁴⁸ Ob Augustinus den ihm von Mailand her bekannten Hymnengesang in antiphonaler Vortragsweise zuließ oder sogar gefördert hat, ist ungewiss.⁴⁹ Es gibt von Augustinus eine Anzahl von Predigten zu Bekenntnisaussagen, obschon kein Credo in der Messe üblich war. Diese so genannten „Symbolpredigten“ beruhen auf zwei Textgrundlagen: dem Tauftext von Mailand, wo Augustinus von Ambrosius getauft worden war, sowie Texte aus der Zeit, als Augustinus bereits Bischof von Hippo Regius war. Die mailändisch-römische Textform, die wir in ihrem Wortlaut nur annähernd kennen, wurde am meisten gebraucht. Die Freiheit der Textwahl zeigt sich auch hier wieder im Bereich der Bekenntnisformulierungen.⁵⁰ Schwerpunkte von Augustins Symbolpredigten waren der Glaube als Liebe zu Gott, zu seinem Willen, Taufe, Buße und Sakramente, insbesondere die Eucharistie, sowie das innere Ja-Sagen zu Gottes Heilswirken.⁵¹

Liturgische
Wortformen

Augustinus unterscheidet drei Arten liturgischer Bräuche: 1. Solche nach den Weisungen der heiligen Schrift, z. B. Taufe und Eucharistie. Ihnen entspreche kraft göttlicher Herkunft eine strenge Rechtsverbindlichkeit. 2. Bräuche, die nicht auf direkten Weisungen der Bibel, sondern auf der christlichen Tradition beruhen. Es sind Anordnungen der Apostel, ihrer Nachfolger, insbesondere von Konzilien, und sie werden in der ganzen rechtgläubigen Kirche gehalten (z. B. Himmelfahrt, Herabkunft des Heiligen Geistes). 3. Lokale Gewohnheiten, die überall etwas verschieden seien, wie z. B. Fastentage. Aus ihnen sollten sich keine Streitfragen ergeben.⁵² Das geweihte heilige Öl fand in der Krankenfürsorge Anwendung. Ein Priester exorzisierte aber mit heiligem Öl auch eine Person, die von einem Dämon besessen war. Es scheint, dass man heiliges Öl auch aus Knochenüberresten von Märtyrern gewonnen und als Heilmittel verwendet hat. Eine ähnliche Heilwirkung hatte auch das Auflegen des Evangelienbuches.⁵³

Liturgische Riten
und Bräuche

Das Einzelbekenntnis des Glaubenden vor seiner Taufe gehörte noch zum Katechumenat. Der noch rudimentäre Teil eines Taufbekenntnisses⁵⁴ wurde gleichsam als das Tor zur Taufe empfunden, während dem im Wasser stehenden Täufling nur die eigentlichen Tauffragen gestellt wurden.⁵⁵ Nach der Entgegennahme der Taufanmeldung durch einen erfahrenen Diakon oder Priester im Beisein eines christlich getauften Zeugen erfolgte eine Aufnahme- und Vorbereitungskatechese gemäß der Schrift Augustins „Vom Unterricht der Neulinge“. Den Schluss dieser Unterweisung bildeten rituelle Akte wie Stirnkreuz, Anhauchen, Handauflegung mit Gebet unter Darreichung von Salz.⁵⁶ Als zweite Phase folgte die Kompetenzenpraxis: Namenseintragung ins Buch des Lebens, Symbol- und

Taufe

⁴⁶ A. Zwinggi: Der Wortgottesdienst, S. 131-134.

⁴⁷ A. Zwinggi: Der Wortgottesdienst, S. 136-138.

⁴⁸ W. Rötzer: Des hlg. Augustinus, S. 237.

⁴⁹ W. Rötzer: Des hlg. Augustinus, S. 227.

⁵⁰ C. Eichenseer: Das Symbolum, S. 472.

⁵¹ C. Eichenseer: Das Symbolum, S. 475.

⁵² W. Rötzer: Des hlg. Augustinus, S. 252-259.

⁵³ W. Rötzer: Des hlg. Augustinus, S. 210.

⁵⁴ Vorläufer des Apostolikums; vgl. [II G 02](#), Bekenntnisse

⁵⁵ C. Eichenseer: Das Symbolum, S. 134 f.; vgl. III B 04.

⁵⁶ W. Rötzer: Des hlg. Augustinus, S. 130-141 mit Erläuterungen zu den einzelnen Riten.

Moralkatechesen, Exorzismen und Skrutinien (Prüfungen), Aussprechen eines noch rudimentären Credo und des Vaterunsers, letzter feierlicher Prüfungsexorzismus in der Osternacht mit Beschwörungsgebeten. Die Taufkandidaten legten nun ihr Bußkleid ab, das sie während ihrer Vorbereitungszeit trugen.⁵⁷ Nach dem Taufgelübde, der Taufwasserweihe und einer kurzen Ansprache des Bischofs erfolgte gleich nach dem Taufakt die Taufsalmung. Die weißen Taufkleider der Neugetauften wurden die ganze Woche nach Ostern getragen. Die Vollmacht zur Erteilung einer Taufe lag nach Augustins Weisung gemäß der apostolischen Sukzession allein beim Bischof.⁵⁸ Für die oft Tausenden von Täuflingen wurden vielerorts besondere Taufkirchen errichtet.⁵⁹

Augustinus unterschied die Geistmitteilung ausdrücklich von der Taufe als ein selbständiges Sakrament. Es ist ein spezielles Bischofssakrament, das die Nachfolger der Apostel, ebenso wie die Taufe, persönlich verwaltet haben. Gewöhnlich empfangen die Neugetauften sogleich nach ihrer Taufe die Firmung. Das Lebensalter spielte dabei keine Rolle, auch bei Kindertaufen nicht. Traditioneller Ritus der Firmung war die Handauflegung; eine Ölsalmung wird eigenartigerweise nirgends erwähnt. Augustinus fasste die postbaptismale Salbung als eine Ergänzungszereemonie des Taufsakramentes auf. Bei dieser Zeremonie wurden die sieben Gaben des Heiligen Geistes herbeigerufen: Weisheit, Einsicht, Rat, Stärke, Wissenschaft, Frömmigkeit und Furcht des Herrn. Auch hier kämpfte Augustinus gegen den „donatistischen Irrtum, dass durch Unwürdigkeit des Spenders die Wirksamkeit auch des Firmsakramentes vereitelt“ werde.⁶⁰

Firmung

In Rom war es Sitte, das eucharistische Totengedächtnis bereits vor der Beisetzung zu halten, wie es z. B. bei der Bestattung von Augustins Mutter Monica in Ostia der Fall war. In Nordafrika kannte man diese Praxis nicht. Hier fand der Gedächtnisgottesdienst am 7. Tag nach dem Tod statt. Alljährliche Totengedenkmähler lehnte Augustinus ab, weil sie als Trinkgelage von der Trauer der Hinterbliebenen und vom Märtyrergedanken ablenkten.⁶¹ Der erste Liebesdienst am Verstorbenen bestand im Schließen der Augen und des Mundes durch die nächsten Angehörigen, dann im Waschen des Leichnams, seiner Salbung und dem Einhüllen in eine Leinwand. Der Leichenzug begann mit dem Hinaustragen der Leiche aus dem Trauerhaus, und das Begräbnis erfolgte meistens am Todestag selber. Viele wünschten, nahe bei einem Märtyrergrab beigesetzt zu werden. Der Leichnam wurde so bestattet, dass das Gesicht nach Osten ausgerichtet war, das Haupt des Toten also auf der Westseite des Grabes lag. Üblich war ein dreitägiges Gotteslob am Grab.⁶²

Begräbnisriten

Augustinus ermöglichte auch für schwere Sünden die geheime Buße (Beichte). Der Sünder sollte nicht vor der ganzen Gemeinde „ausgestellt“ werden. So wurde durch den nordafrikanischen Kirchenvater das Aufkommen der Privatbuße gefördert. Fast täglich übte er diese Amtshandlung aus. Sie war allerdings von der öffentlichen Buße noch nicht in jedem Fall klar getrennt. Häufig sprach Augustinus die Büßer in Predigten an; er forderte die Gemeinde dazu auf, für sie zu beten. Eine Rekonziliation erfolgte durch Handauflegung und Gebet.⁶³

Buße

3. Die altrömische Liturgie als Papstliturgie

Vieles, was wir über die altrömische Liturgie vom 3. Jahrhundert bis in die Zeit des Papstes Gregor d. Gr. (590-604) wissen möchten, liegt im Dunkeln. Im Ver-

Situation und Quellen

⁵⁷ W. Rötzer: Des hlg. Augustinus, S. 141-156.

⁵⁸ W. Rötzer: Des hlg. Augustinus, S. 157-168.

⁵⁹ Noch erhalten ist Djemila, heute Cuicul; Beschreibung bei W. Rötzer: Des hlg. Augustinus, S. 87 f.

⁶⁰ W. Rötzer: Des hlg. Augustinus, S. 171-173.

⁶¹ W. Rötzer: Des hlg. Augustinus, S. 220 f.

⁶² W. Rötzer: Des hlg. Augustinus, S. 214-219.

⁶³ W. Rötzer: Des hlg. Augustinus, S. 186-189.

gleich zu den gallikanischen und östlichen Liturgietraditionen ist das Quellenmaterial für Rom relativ bescheiden. Wichtig ist die Sammlung von über 800 erhaltenen Briefen Gregors.⁶⁴ Was in der vorgregorianischen Zeit auf uns gekommen ist, verdanken wir weitgehend dem Fleiß literarkritischer Prüfung und textkritischer Arbeit fränkischer Schreiber des 8./9. Jahrhunderts und einigen Zeugnissen aus dem 6. Jahrhundert. Zahlreiche Gebetstexte sind offenbar für römische Märtyrerfeste vorgesehen gewesen. Theorien über die Entstehung des römischen Kanons haben eher Verwirrung gestiftet als Klarheit geschaffen.⁶⁵ In den Goten- und Langobardenstürmen war das Papsttum in Rom wohl die einzige geistliche Heimat, der Ruhm und Stolz der Bevölkerung und für viele ein einigermaßen sicherer Zufluchtsort, wo das Christentum schon vor der konstantinischen Ära stark vertreten war. Die ältesten Quellen, auf die wir uns für die altrömische Liturgie berufen können, sind das Sacramentarium Gelasianum,⁶⁶ etwas später die Gelasiana saeculi VIII,⁶⁷ das Sacramentarium Gellone zwischen 770 und 780, das Sacramentarium von Monza aus dem 9. Jahrhundert und einige vorhadrianische, gregorianische Sacramentarstücke.⁶⁸ Eine Rekonstruktion der Bedeutung der Sonntage nach Pfingsten versucht Schmidt aus den vorhandenen Quellen zu erheben.⁶⁹ Als erste Diözese Oberitaliens hat Ravenna römische Liturgiebücher samt dem Messritus von Rom übernommen.⁷⁰ Umgekehrt scheint Mailand seit Ambrosius immer wieder auf die Formung römischer Liturgietraditionen eingewirkt zu haben.

Die altrömische Liturgie ist nicht etwa eine Weiterentwicklung der „*Traditio Apostolica*“ zu Beginn des 3. Jahrhunderts (Hippolyt zugeschrieben). Diese hat sich vor allem im syrischen und teilweise im Nilgebiet prägend ausgewirkt. Die noch sehr unklaren Anfänge der stadtrömischen Liturgie sind auch nicht das Ergebnis einer bewussten, unter päpstlicher Autorität stehenden Zusammenstellung, sondern ergaben sich aus einer allmählichen Entwicklung von Zeremonien und Gebeten, von denen sich einzelne besser durchsetzen konnten als andere.⁷¹ Typische Glaubensschwerpunkte der Anfangszeit waren der Reliquienkult, das Heiligen- und Märtyrergedächtnis und die ständige Zunahme von Altären und Messfeiern.⁷² Diese Formen von Gedächtnisliturgie sind zu unterscheiden von der Anamnese des Heilsgeschehens Christi in der sonntäglichen Gemeindecucharistie.⁷³

Zeremonielle
Anfänge

Für das 5. Jahrhundert nimmt man an, dass die drei Stücke „*Te igitur*“ („Dich, gütiger Vater...“), „*Quam oblationem*“ („Schenke, Gott, diesen Gaben...“) und „*Memento Domine*“ („Gedenke, Vater...“), die zum klassischen Bestand des Messkanons gehören, schon regelmäßig in der altrömischen Messe vorkamen. Auch in einem spanischen „*liber ordinum*“ aus dem 5. Jahrhundert liegt bereits eine Zusammenstellung der drei Stücke vor,⁷⁴ und im *Stowe-Missale* wird der fertige Kanon dem Papst Gelasius I. (492-496) zugeschrieben. Durch den starken Seefahrerverkehr sind auch Einflüsse aus dem ägyptischen Alexandria wahrscheinlich.⁷⁵ In den Dokumenten des 4. und 5. Jahrhunderts begannen die Messgottesdienste mit Lesungen, worauf das Allgemeine Kirchen- bzw. Fürbittegebet

Frühe Elemente

⁶⁴ A. Heinz: Papst Gregor der Große, S. 71.

⁶⁵ J. A. Jungmann: *Missarum Sollemnia* I, S. 63 f.

⁶⁶ Um 700 in Gallien entstanden; wahrscheinlich beruht es auf zahlreichen „*libelli*“, die schon im 6. Jahrhundert von Rom nach Gallien gekommen waren; H. Schmidt: *Die Sonntage*, S. 453 f.

⁶⁷ In St. Gallen aufbewahrt; H. Schmidt: *Die Sonntage*, S. 454.

⁶⁸ H. Schmidt: *Die Sonntage*, S. 455 f.

⁶⁹ H. Schmidt: *Die Sonntage*, S. 457-467.

⁷⁰ Nach K. Gamber (*Codices liturgici* I, S. 311 f.) geschah dies möglicherweise schon unter Bischof Ecclesius (521-534), der von Rom nach Ravenna gekommen war, oder etwas später unter dem Bischof Maximilianus (546-553).

⁷¹ J. Beumer: *Die ältesten Zeugnisse*, S. 321.

⁷² A. A. Häussling: *Mönchskonvent*, S. 219.

⁷³ A. A. Häussling: *Mönchskonvent*, S. 228 f.

⁷⁴ J. A. Jungmann: *Missarum Sollemnia* I, S. 70.

⁷⁵ J. A. Jungmann: *Missarum Sollemnia* I, S. 71 f.

folgte.⁷⁶

Im Übergang von der Spätantike zum Frühmittelalter herrschte noch eine unübersichtliche Vielfalt an liturgischen Formen und Texten. Fast jede Stadt z. B. in Norditalien hatte ihre eigenen Riten. Hauptzentren waren Mailand, Aquileia und Ravenna. In ihnen haben gallikanische Riten noch lange und sogar über die karolingischen Einheitstendenzen hinaus weitergelebt.⁷⁷ Ambrosius brauchte in seinen Katechesen für Neugetaufte um 390 umfangreiche Abschnitte aus Messgebeten, die denjenigen Altröms sehr ähnlich sind. Es scheint, als ob Ambrosius überhaupt ein früher Zeuge der altrömischen Liturgie wäre.⁷⁸

Vielfalt der liturgischen Formen

Das Recht der Kirchenleitung und die kirchenpolitische Vormachtstellung innerhalb der Christenheit waren in Rom schon früh unumstritten; aber in Fragen des Gottesdienstes hat Rom von seinem Führungsanspruch zunächst keinen Gebrauch gemacht.⁷⁹ Noch im 6. Jahrhundert gab es in Rom keinen offiziellen „liber sacramentorum“. Die Päpste verfassten für jeden Stationsgottesdienst ein eigenes Messformular. In den Titelkirchen waren eigene Messbücher im Gebrauch.⁸⁰ Bis in die Zeit Gregors d. Gr. (590-604) galt als liturgische Grundhaltung: Was Gott gefalle, sollte nicht nur in Rom gefeiert, sondern auch in den jungen Missionskirchen Englands eingeführt werden. Erst in der karolingischen Reform, etwa bei Alkuin, trat dann eine Festlegung der liturgischen Texte unter dem Gesichtspunkt der Wahrung der Rechtgläubigkeit ein.⁸¹

Das vorgregorianische Rom

Seit Justin blieb der Grundaufbau des Messgottesdienstes im Wesentlichen gleich: Lesungen, Predigt, Fürbittegebet, Gabenbereitung mit Dankgebet und Kommunion. Die römischen Ordnungen bis ca. 400 besaßen nur örtliche Bedeutung: Anfangs des 5. Jahrhunderts wurden vor der Wandlung die Gebete „Te igitur“, „memento Domine“ (Fürbitte für Verstorbene) mit Namensverlesung und „quam oblationem“ eingefügt. Im 6. Jahrhundert sind dann Kommuniongebete bezeugt, die aber weitgehend schon auf Papst Gelasius (492-496) zurückgehen. Der Beginn eines Eingangsteils vor den Lesungen sowie ein Allgemeines Kirchengebet mit Fürbitten und Einfügung der Kyrielitanei folgten als nächster Entwicklungsschritt. Die Unterscheidung zwischen Gläubigen und Katechumenen wurde zunehmend verwischt, da ja praktisch alle nach ihrer Geburt getauft wurden. Als feste Teile gab es Gesänge zum Introitus der Kleriker, zwischen den Lesungen, zum Offertorium und zur Kommunion.⁸²

Ausbau der Messliturgie

Dass mit Ausnahme der ambrosianischen und altspanischen Traditionsreste die römische Liturgie unter dem Namen Gregors d. Gr. in den folgenden Jahrhunderten zur westlichen Einheitsliturgie werden würde, lag keineswegs in seiner Absicht. Er hat seine römische Liturgie nie als Richtschnur für andere Kirchen betrachtet, auch die Päpste vor ihm nicht. Das gottesdienstliche Leben der Kirche von England z. B. war eher dem gallikanischen Bereich ähnlich. In Briefen zeigt Gregor z. B. in der Taufe von Nestorianern, die katholisch werden wollten, große Toleranz. Wer trinitarisch getauft worden sei, könne ohne weitere Riten in die katholische Kirche aufgenommen werden; dies galt sogar für Arianer und Monophysiten. Abweichungen in Einzelheiten (Salbungen, Handauflegung) waren für Gregor kein Hinderungsgrund.⁸³ In Rom wurde die Firmung gleich nach der Taufe dem Bischof vorbehalten. Später setzte sich eine einheitliche Firmpraxis im ganzen Abendland durch. Gregor war bemüht, kulturelle Vielfalt und Traditionen der

Gregors Arbeit an der römischen Liturgie

⁷⁶ J. A. Jungmann: *Missarum Sollemnia* I, S. 74.

⁷⁷ Das nachambrosianische Mailand war beeinflusst vom kampanischen Sakramentarium des Paulinus von Nola; Ravenna war von stadtrömischen Messlibelli geprägt; und in Aquileja haben sich Frühformen des Gregorianums durchgesetzt (K. Gamber: *Codices liturgici* I, S. 291).

⁷⁸ J. A. Jungmann: *Missarum Sollemnia* I, S. 67.

⁷⁹ A. Angenendt: *Libelli bene*, S. 236.

⁸⁰ K. Gamber: *Codices liturgici* I, S. 101.

⁸¹ A. Angenendt: *Bonifatius*, S. 171.

⁸² W. Nagel: *Geschichte*, S. 77.

⁸³ A. Heinz: *Papst Gregor*, S. 80-82.

verschiedenen Völker zu beachten. Wie in der antiochenisch-byzantinischen Praxis setzte Gregor das Vaterunser unmittelbar vor die Kommunion. Es hat eine liturgieverknüpfende Funktion: Die ersten drei Bitten preisen Gottes Ausschließlichkeit und die Erfüllung seines Willens im Opfertod Christi; dann folgt in den Bitten um Brot, Vergebung und Rettung vom Bösen die Brücke zum Kommunionempfang.⁸⁴ Dieses Gebet war allein dem Priester, nicht mehr dem ganzen Volk anvertraut.

Aus der ursprünglichen Christengemeinde in Rom entstanden durch das stetige Anwachsen der Zahl der Gläubigen in den einzelnen Stadtquartieren eigene Seelsorgesprenkel. Noch lange war man deshalb auf Quartier-Privathäuser angewiesen. Dies führte zum Problem, dass die vom Bischof (Papst) geleitete Kirche Roms nur schwer ihren Zusammenhalt erfahren konnte. Man richtete deshalb so genannte „Stationsgottesdienste“ ein, die der Papst reihum in diesen Titelkirchen hielt. Damit konnte eine ständige Verbindung zur Bischofskirche (Peterskirche als Kathedrale) wahrgenommen werden. Es gab in der Spätantike auch andere Großstädte mit ähnlichen, relativ selbständigen Quartierstrukturen, wo die zentrale Leitung durch den Bischof in Form von Stationsgottesdiensten wahrgenommen werden musste, z. B. Antiochien am Orontes (durch Predigten des Chrysostomus und 510 durch den Patriarchen Severus); Tours in Gallien, wo Bischof Perpetuus zwischen 461 und 491 pro Jahr etwa 16 solche Gottesdienste feiern musste. In Oxyrhynchos (Oberägypten am Nil) sind im 6. Jahrhundert 66 Stationsfeiern pro Jahr auf 26 Kirchen verteilt worden.⁸⁵ Im Jerusalem des 4. Jahrhunderts (Egeria) waren es statt Titelkirchen die Märtyrergräber, an denen man abwechselnd Gottesdienste hielt.

Römische Titelkirchen

Die Tituli in Rom waren zunächst Wohnsitz der Quartierkleriker, bevor sie zu Gemeindezentren ausgebaut wurden. Auch ohne den Bischof fand in den Titelkirchen jeden Sonn- und Feiertag ein Eucharistiegottesdienst statt. Aufgabe der Tituli-Gemeinden war auch die Betreuung der Märtyrer-Gedenkstätten. Die Verbundenheit mit der römischen Kathedralkirche wurde sinnfällig durch einen eigenartigen Ritus: Der Papst ließ jeder Titelkirche für ihre Eucharistie ein so genanntes „fermentum“, d. h. eine in einem bischöflichen Kathedralgottesdienst konsekrierte Hostie zukommen, die man dann in den Kelch legte.⁸⁶

Einzelheiten zu den römischen Tituli

Als Grundstruktur für die westliche Tradition der Messe kann man die altrömische Papstmesse betrachten: Ursprünglich begann sie gleich mit dem Lesungsteil, hatte also nur einen kurzen Wortgottesdienst vor der Eucharistie. Vom 5./6. Jahrhundert an wurde die Liturgie mehr und mehr ausgebaut und festlicher. Die Wortfeier wurde eröffnet mit dem Einzug des Klerus, begleitet von Introitusgesängen. Nach dem Kyrie, welches einst die Stelle des Fürbittegebetes nach dem Evangelium eingenommen hatte, folgte ein Kollektengebet. Drei Lesungen (Propheten- oder Apostel-, Epistel- und Evangeliumslesung) waren ursprünglich üblich, wurden dann aber auf Epistel mit Graduale und Alleluja sowie auf das Evangelium mit einer Homilie reduziert. Auch wenn faktisch der Stand der Katechumenen wegen der üblichen Säuglingstaufe nur noch in Restbeständen vorhanden war, folgte vor dem Allgemeinen Gläubigengebet und der Gabenbereitung eine Entlassung der Büsser und Nichtgetauften. Das Hochgebet mit der Präfation und dem Sanctus mündete in den Kanon ein. Dessen Elemente waren in Rom schon früh ausgebaut: Die Segensbitte („Te igitur“), das Gedächtnis der Lebenden („memento“), Heiligengedächtnis und Bitte um Annahme der Opfergaben („Hanc igitur“), Wandlungsbitte („quam oblationem“), Abendmahlsworte („Qui pridie“), Gedächtnisvollzug („unde et memores“), Annahmehilfe („supra quae“), Gemeinschaft mit dem himmlischen Altar („supplices te rogamus“), Totengedächtnis („memento“), Heiligengemeinschaft („nobis quoque peccatoribus“) und Lobpreis

Die altrömische Papstmesse

⁸⁴ A. Heinz: Papst Gregor d. Große, S. 74).

⁸⁵ R. Zeff: Die Idee der, S. 221.

⁸⁶ A. A. Häussling: Mönchskonvent, S. 182-185 u. 198-209.

(Doxologie „per ipsum“). Der Kommunionteil bestand aus Herrengebet, Friedensgruß, Brotbrechung mit Agnus Dei, Kommunion, Postcommunio, sowie Entlassung mit Segen.⁸⁷

Der älteste „ordo Romanus“⁸⁸ enthält eine Beschreibung der Papstmesse an einem Tag, an dem der Papst in einer römischen Stationskirche Gottesdienst hielt.⁸⁹ Die ersten römischen Liturgiebücher enthalten nur Orationen für verschiedene Tage, liturgisch jeweils vor Epistellesung, Präfationen oder Postcommunio eingeordnet; dazu ein Antiphonar für die Messe, sofern ein Sängerchor anwesend war, und ebenso ein Epistular und ein Evangeliar.⁹⁰ Die übliche Papstliturgie und diejenige an den römischen Titelkirchen wichen voneinander ab. In jener war ein gelasianisches Messformular im Gebrauch, während die Päpste bis zu Gregor d. Gr.(590-604) ihre Messformulare für die Stationsgottesdienste immer wieder neu zusammenstellten.⁹¹

Papst- und Stationsliturgie

Die Art und Weise, wie der Papst jeweils zu einem Stationsgottesdienst gelangte, hatte in Altrom zeremoniellen Charakter: Der Papst ritt zu Pferd aus dem Lateran zur betreffenden Titelkirche. Im 8. Jahrhundert wurde daraus eine Art Prozession des päpstlichen Hofes, die stark an das königliche Reichszeremoniell erinnert. Der Klerus der betreffenden Titelkirche nahm schon vorher Platz auf den Sitzen im Halbrund der Basilikaapsis. In der Mitte stand eine Kathedra für den Papst bereit. Zu seiner Rechten saßen die untergeordneten Bischöfe der Umgebung, links vom Papstsitz die Kleriker der Titularkirche. Der Altar war noch ein einfacher Tisch. Das Volk strömte von den sieben Regionen Roms ebenfalls in einer Art prozessionsartigem Sternmarsch herbei. Der Papst wurde zunächst ins „Secretarium“ neben dem Eingang der Basilika geführt, wo er die liturgischen Gewänder anzog. Gleichzeitig wurde ihm gemeldet, wer die Epistel lesen werde, wer aus der Schola die Zwischengesänge singe und welcher Diakon (!) für die Lesung des Evangeliums bestimmt sei.⁹² Für den Einzug in den Kirchenraum formierte man sich in Zweierkolonne mit Leuchtern und Rauchfass. Dem Papst widerfuhr eine ähnliche Ehrung wie seinerzeit den römischen Kaisern und höheren Staatsbeamten. Er wurde von zwei Diakonen beim Gehen gestützt. Zwei Akolythen zeigten ihm das geöffnete Gefäß mit dem „fermentum“, der in einer früheren Papstliturgie konsekrierten Hostienpartikel.⁹³

Papstprozession

Der Papst trat vor den Altar, verneigte sich, zeichnete sich ein Kreuz auf die Stirn und erteilte denen zur Rechten und zur Linken den Bruderkuss. Mit dem Gloria Patri schloss der Introitusgesang. Auf einem inzwischen ausgerollten Teppich verrichtete der Papst sein Gebet und begrüßte dann Altar und Evangelienbuch mit dem Kuss. Der Chor stimmte das Kyrie eleison an, während sich der Papst zu seiner Kathedra begab. Nach mehreren Kyrieakklamationen gab er das Zeichen zum Schluss und stimmte sogleich das Gloria in excelsis Deo an, während er das Volk zum Mitsingen ermunterte. Nach dem Grußwort „Pax vobiscum“ sang er eine Oration, die vom Volk mit Amen beantwortet wurde.⁹⁴ Ein Subdiakon las die Epistel; ein Sänger sang im Wechsel mit dem Chor das Graduale, je nach der Zeit im Kirchenjahr gefolgt von Alleluja oder Tractus. Ein Diakon küsste die Füße des Papstes, wurde von diesem gesegnet, nahm vom Altar das Evangelienbuch und las, begleitet von Beräucherung, den Evangelientext. Weder eine Predigt noch eine Entlassung von Katechumenen wird erwähnt.

Der Wortgottesdienst der Stationsliturgie

Nach dem Gruß „Dominus vobiscum“ erfolgten die Vorbereitungen für die

Die Eucharistie

⁸⁷ A. Angenendt: Das Frühmittelalter, S. 248 f.

⁸⁸ Bei Migne: Patr. Lat. 78. Bd., Sp. 937 ff.

⁸⁹ H. Grisar: Die Stationsfeier, S. 409.

⁹⁰ H. Grisar: Die Stationsfeier, S. 386 f.

⁹¹ K. Gamber: Codices liturgici I, S. 292.

⁹² J. A. Jungmann: Missarum Sollemnia I, S. 88 f. mit Aufzählung der Papstbegleiter und der päpstlichen Kleidungsstücke.

⁹³ M. Metzger: Geschichte, S. 89.

⁹⁴ J. A. Jungmann: Missarum Sollemnia I, S. 92 f.

Opfermesse: Das Herrichten des vorher unbedeckten Altars und die Darbringung der Gaben der Gläubigen. Der Papst empfing das Brot, ein Archidiakon die Weinoblation. Der ganze Vorgang des Offertoriums wurde vom Gesang der Schola begleitet. Dann sprach der Papst das Oblationsgebet („secretum“), welches den eucharistischen Kanon eröffnete. In Rom waren die Kirchen nach Westen ausgerichtet; der Eingang befand sich also auf der Ostseite. Bei der Zeremonie stand deshalb der Papst mit Blick nach Osten dem Volk gegenüber, wobei auch die Aufstellung der Assistenz genau geregelt war. Nach dem laut gesprochenen Papstgebet antwortete ein Diakon mit dem Sanctus.⁹⁵ Der Papst sprach gleich nach dem Sanctus hörbar die Einsetzungsworte. Die Elevation des Kelches während der Schlussdoxologie erfolgte mit Hilfe eines Tuches. Der Kanon selber war einfach, und seine Texte waren noch nicht kodifiziert.⁹⁶ Seit Gregor d. Gr. sprach der Papst unmittelbar nach dem Kanon das Vaterunser. Nach dem allgemeinen Friedenskuss eröffnete er die Brotbrechung am Altar nach einem komplizierten, nicht mehr klar erkennbaren Ritus unter Mitwirkung der Assistenz, während die Schola das Agnus Dei sang. Nach seiner Kommunion ließ der Papst eine Brotpartikel übrig und legte sie in den Kelch. Die Nichtkommunikanten, unter ihnen auch Getaufte, entfernten sich nun, bevor die Kommunion der anwesenden Kleriker und des Volkes begann. Am Altar sprach der Papst anschließend die Postcommunio, dann das „Ite, missa est“, auf welches mit „Deo gratias“ geantwortet wurde. Der päpstliche Prozessionszug begab sich hernach wieder ins Secretarium.⁹⁷ Zum Empfang der Gaben traten übrigens in der Papstliturgie des 8. Jahrhunderts die Gläubigen zum Empfang der Gaben nicht nach vorne zum Altar, sondern Liturgen (Akoluthen oder Diakone) gingen zu den Gläubigen, um ihnen dort, wo sie waren, die Gaben zu spenden.⁹⁸

Die ganze Stationsfeier war bei aller Betonung ritueller Vorgänge und einer offenbar eingübten Inszenierung eine einfache Feier. Die Vielfalt der Assistenz und gewisse Zeremonien erinnern an höfische Sitten. Wichtig war stets die Beachtung des Fest- und Heiligenkalenders. Diese Form der Liturgie fand dann auch in der angelsächsischen Missionskirche Eingang.⁹⁹ Die Stationsgottesdienste waren beschränkt auf städtische Verhältnisse, insbesondere auf das antike Stadtleben, in dem „die Städte gewissermaßen die Ikonen des sozialen Lebens darstellten. Demnach konnte der von den Christen vertretene Anspruch der Herrschaft Christi über alle Mächte gar nicht anders, als sich auf die Städte zu konzentrieren“.¹⁰⁰ Der öffentliche, überall präsente Charakter dieser Gottesdienste und damit der Kirche war augenfällig und Ausdruck der Macht Christi.¹⁰¹

Charakter

Der römische Stationsgottesdienst entsprach in mancher Hinsicht der Klosterliturgie: Absicht war in beiden Fällen die Demonstration der Einheit des Klerus, Voraussetzung beiderseits die Pluralität der Heiligtümer. Die zahlreichen Messen in fränkischen Klöstern kopierten den römisch-päpstlichen Stationsritus.¹⁰² Die Eucharistiefiern in Frauenklöstern verstanden sich als monastisches Muster der autonomen Stationskirchen in Rom mit der päpstlichen Hauptmesse und einem System der zahlreichen Gottesdienste in den Titelkirchen. Diese fanden mit Vorliebe an Heiligenreliquienaltären statt und haben nichts zu tun mit den späteren

Stations- und Klosterliturgie

⁹⁵ J. A. Jungmann: *Missarum Sollemnia I*, S. 94 f.

⁹⁶ Zwischen dem 5. und 8. Jahrhundert war der theologische und sprachliche Bildungsstand des Klerus im Westen recht tief. Viele Priester zeigten Kollegen ihre Gebetsnotizen, um einigermaßen sicher über deren Inhalt zu sein. Dies war einer der Hauptgründe dafür, dass man liturgische Texte mehr und mehr aufschrieb und austauschte; so war mit der Zeit auch eine Vereinheitlichung möglich. Jedes Wort und jede Geste mussten stimmen (A. Angenendt: *Libelli bene*, S. 232).

⁹⁷ J. A. Jungmann: *Missarum Sollemnia I*, S. 96.

⁹⁸ F. Nikolasch: *Abriss der Geschichte*, S. 50.

⁹⁹ J. A. Jungmann: *Missarum Sollemnia I*, S. 97 f.

¹⁰⁰ B. Wannewetsch: *Gottesdienst*, S. 263.

¹⁰¹ B. Wannewetsch: *Gottesdienst*, S. 267.

¹⁰² A. A. Häussling: *Mönchskonvent*, S. 316 f.

priesterlichen Privatmessen.

Von den Stationsprozessionen des Papstes sind die eigentlichen Bußprozessionen mit dem Volk z. B. an Lichtmess oder Marienfesten zu unterscheiden. Diese Litaneiprozessionen hatten ebenfalls einen regelmäßigen Ritusverlauf: Wichtig waren der Gesang, das Volksgebet und anschließend das Priestergebet. Jenes bestand aus einem Psalm, einem kniend zu vollziehenden stillen Gebet und einer sammelnden Oratio.¹⁰³ Als Ziel einer Bitt- oder Bußprozession war eine der Titelkirchen in der Mitte der Stadt geeignet. Altrömische Flurgänge fanden schon früher in ähnlicher Weise statt. Man unterschied zwischen Bittgängen an beweglichen und solchen an unbeweglichen Festtagen. Oft fanden während der Fastenzeit Bußprozessionen vor einer Stationsmesse statt.¹⁰⁴ Die Collecta-Prozession trat dann an die Stelle des Wortgottesdienstes der Messe und wurde vom Volk mit ständigen Kyrie-Akklamationen begleitet. Ein Beispiel einer solchen Bittprozession ist zur Zeit Gregors d. Gr. anlässlich einer Pestepidemie in Rom bekannt.¹⁰⁵

Bußprozessionen

In den Jahrhunderten vor der karolingischen Reform gab es in Rom eine größere Anzahl von Kirchen, die sich in ihren Bedeutungen voneinander unterschieden: 1. Die klassischen Stationskirchen, nebst der Kathedrale St. Peter und der Laterankirche z. B. Santa Maria Maggiore; Santa Croce, San Paolo oder San Lorenzo; 2. Titularkirchen in den Außenquartieren vor der Stadt; 3. Katakombenkirchen und 4. Diakoniezentren der Seelsorge. Im 5. Jahrhundert waren zudem Klostersgemeinschaften entstanden, die das monastische Stundengebet pflegten und zugleich die Morgen- und Abendfeiern in den Stationskirchen verankerten. Die Liturgien in diesen Kirchen unterschieden sich teilweise stark voneinander, indem mehr oder weniger monastische Einschübe darin vorkamen. Diese reiche Gottesdiensttradition wurde im Laufe der Zeit immer unbedeutender und verschwand schließlich.¹⁰⁶

Altrömische Kirchen

Der Übergang von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache ist in Rom nicht durch Papstbeschluss erfolgt. Inschriften von Papstgräbern waren schon vor 250 teilweise lateinisch.¹⁰⁷ Griechische Minoritäten feierten noch einige Zeit (um 400) ihre eigenen Gottesdienste. Die Formulierung eines lateinischen Hochgebetes war zwar seit Papst Damian (2. Hälfte des 4. Jahrhunderts) üblich; aber feste, kodifizierte Texte gab es noch nicht.¹⁰⁸ Beim Vorgang der Ersetzung griechischer Liturgietexte hat man nicht etwa die vorhandenen einfach ins Lateinische übersetzt, sondern man hat bereits lateinische „libelli“ aus der nordafrikanischen Kirche übernommen.¹⁰⁹ Die arianischen Vandalen unterdrückten zwar die damalige katholische Bevölkerungsmehrheit in Nordafrika; ganz verschwand aber das Liturgiegeschehen in dieser Gegend erst durch die Eroberungszüge des Islam zwischen 647 und 717.¹¹⁰

Liturgiesprachen

Schon im ersten Jahrhundert der Zeitrechnung war die Bevölkerung Roms vorwiegend griechisch-orientalischer Herkunft. Dies galt auch für die Christen. (Der Römerbrief des Apostels Paulus war an die mehrheitlich aus so genannten „Gottesfürchtigen“ bestehende Gemeinde gerichtet.) Die Ehrfurcht vor der alten griechischen Kultpraxis dauerte auch in dogmatischen und kirchenamtlichen Erlassen noch einige Zeit an. Die Heidenchristen aus den verschiedenen Mysterienreligionen und hellenistischen Kulttraditionen sprachen fast alle griechisch.¹¹¹ Theodor Klauser hat vermutet, dass griechische Teile der Liturgie (Lesungen, Predigt, evtl. das Vaterunser) nach dem griechischen Vortrag für das Volk noch

Der liturgische Sprachenwechsel in Rom

¹⁰³ R. Hierzegger: Collecta und Statio, S. 526 f.

¹⁰⁴ R. Hierzegger: Collecta und Statio, S. 529-531 u. 545.

¹⁰⁵ R. Zeffass: Die Idee der römischen, S. 222-225.

¹⁰⁶ G. Winkler: Über die Cathedralvesper, S. 100.

¹⁰⁷ Z. B. für Papst Cornelius, gest. 253.

¹⁰⁸ J. A. Jungmann: Missarum Sollemnia I, S. 65 f.

¹⁰⁹ K. Gamber: Codices liturgici I, S. 45.

¹¹⁰ K. Gamber: Codices liturgici I, S. 55.

¹¹¹ Th. Klauser: Der Übergang, S. 185 f.

lateinisch gelesen worden seien. Auch die Einheit der Kirche stand durch diese Sprachvermischung auf dem Spiel.¹¹² Aus der Tatsache, dass Marius Victorinus um 360 den Kanon der römischen Messe noch griechisch wiedergibt, der unbekannte Verfasser der „Quaestiones“ aber zwischen 374 und 382 eine lateinische Version desselben Textes herausgab, meint Klauser schließen zu können: „Zwischen 360 und 382 muss die griechische Liturgiesprache in Rom offiziell aufgegeben und die lateinische verbindlich eingeführt worden sein“. Dies schließt Textüberlagerungen während dieser Zeit nicht aus, deutet aber auf eine offizielle bischöfliche Verfügung hin (Papst Damasus). Die Erhebung des Latein zur offiziellen Kultsprache durch Damasus ist wahrscheinlich auch Ausdruck seiner Kirchenpolitik; denn derselbe Papst hatte auch die Übersetzung der Bibel als lateinische „Vulgata“ (d. h. Volksfassung) veranlasst und verbreiten lassen. Jedenfalls scheint der liturgische Sprachenwechsel in Rom keine Auseinandersetzungen zur Folge gehabt zu haben.¹¹³ Noch Papst Gregor d. Gr. um 600 hatte gewisse Affinitäten zu Liturgien des Ostens, betonte aber auch westliche Unterschiede zur griechischen Praxis. Hier kannte man den immer gleich bleibenden Ruf „Kyrie eleison“; in Rom sang man auch „Christe eleison“. Bei den Griechen antworteten Klerus und Volk zusammen; in Rom wurde diese Akklamation zuerst von den Klerikern vorgesungen und vom Volk wiederholt.¹¹⁴

4. Einzelheiten der altrömischen Liturgie

Zahlreiche alte Messgebete sind im Laufe der Zeit gleich geblieben und immer wieder neu abgeschrieben und gebraucht worden; daraus ergaben sich nur wenige Textänderungen. Auch wurden alte Wendungen in neuere Gebete eingefügt. Dies zeigt z. B. das Sakramentarium Leonianum (Veronese) aus dem 7./8. Jahrhundert. Am Ende des ohnehin noch kargen Wortgottesdienstes fehlten zunächst das Allgemeine Gebet und die Predigt. Das Sanctus schuf eine klare Zäsur zwischen der noch einfachen und meist improvisierten Präfation und dem Kanon, in den vom 5. Jahrhundert an Papst Innozenz I. (gest. 417) die Fürbitten eingefügt hatte.¹¹⁵ Diese verschwanden dann, wie das Gedenken der Lebenden und Toten, im 7. Jahrhundert wieder, weil sie zu privat seien, bestimmte Persönlichkeiten bevorzugten und darum nicht in den öffentlichen Gemeindegottesdienst gehörten.¹¹⁶

Die Liturgie war in der Übergangszeit von der Spätantike zum frühen Mittelalter nicht mehr ein selbstverständliches Geschehen. Bisher war sie vom Klerus und vom Volk meist gedankenlos als feste Gegebenheit vollzogen worden; nur durch allfällige äußere Veränderungen im Brauchtum wurden gelegentlich Fragen geweckt. Da und dort wuchs das Bedürfnis nach einer Erklärung der Messe oder einzelner Teile. Dies geschah nach damaligem Brauch meistens durch das Mittel der allegorischen Sprache. Diese hatte hermeneutisch zudem den Vorteil, dass dadurch anamnetisches Bewusstsein gefördert wurde: So spiegelte die Messe als ganze den Lebensweg Jesu, „wobei der Eingangsgesang die Ankündigung des Erlösers durch die Propheten, das Hochgebet die Passion und der Schlussegens die Segnung der Jünger bei der Himmelfahrt bedeuteten.“¹¹⁷ Die Scholastik wollte später solche Allegorien vermeiden, hatte aber nicht die Kraft, den Ritus neu und verständlich umzugestalten. Es blieb schließlich nur der rechtmäßige, kanonisch festgeschriebene Vollzug,¹¹⁸ und dieser Ritualismus verlangte nach schriftlichen

Erhaltung und Zerfall liturgischer Textstücke

Messerklärungen

¹¹² Th. Klauser: Der Übergang, S. 187.

¹¹³ Th. Klauser: Der Übergang, S. 188.

¹¹⁴ A. Heinz: Papst Gregor, S. 72.

¹¹⁵ A. Angenendt: Das Frühmittelalter, S. 247.

¹¹⁶ A. Angenendt: Das Frühmittelalter, S. 247.

¹¹⁷ Weitere Beispiele bei A. Angenendt: Liturgiereform, S. 230.

¹¹⁸ A. Angenendt: Liturgiereform, S. 230 f.

Vorlagen.¹¹⁹

In den ersten fünf Jahrhunderten findet man im Bereich der römischen Liturgie kaum Spuren eines Glaubensbekenntnisses, schon gar nicht des Apostolikums. Im Ganzen wird der nizänische Glaube im Osten und Westen vorausgesetzt, allerdings ohne ein formuliertes nizänisches Credo.¹²⁰ Bekenntnisartige Aussagen im Gelasianum Vetus, bei Tertullian oder Cyprian bezogen sich immer auf die Taufe und hatten noch nicht den Charakter eigentlicher Glaubensbekenntnisse.¹²¹ Das älteste, uns bekannte Zeugnis für ein römisches Symbolum (bekenntnisartige Äußerung) ist ein Brief des Markell von Ankyra an Julius von Rom aus dem Jahre 341. Der Zweck dieses Dokumentes ist allerdings nicht klar: Beruft sich Markell hier auf ein ihm schon bekanntes Bekenntnisstück? Oder legt er der Gemeinde sein eigenes Bekenntnis vor? Oder gestaltet er in diesem Brief ad hoc eine Art Skizze zu einem nachnizänischen Bekenntnis? Der Inhalt dieses Briefes sagt nicht viel anderes aus, als dass der Glaube des Markell schriftgemäß sei.¹²² Auch von arianisch-eusebianischer Seite wie von orthodoxen Stimmen wurde im 4. Jahrhundert in Rom nicht auf ein Bekenntnis verwiesen; Markell musste sich mit seinen Äußerungen gegen niemanden verteidigen. Seine Formulierungen wurden später allerdings von Athanasius unterstützt und antiarianisch verstanden. Nur der „trinitarisch-ökonomische“ Passus im Text fand als Kern Aufnahme in spätere in Rom geschriebene Bekenntnisse. Markell war zur Zeit der Abfassung seines Briefes Bischof im Osten und schrieb während seiner Verbannung im römischen Exil.¹²³

Entstehung und Entwicklung eines altrömischen Bekenntnisses

Seit der Spätantike war die Priesterausbildung der Kirche als eine wichtige Aufgabe bewusst. Bis dahin gab es heidnische Institutionen („scholae“), die noch im 4./5. Jahrhundert bestanden und von heidnischen und christlichen Jugendlichen besucht wurden. Die eigentliche religiöse Erziehung der getauften Kinder blieb der Familie, der Pfarrei oder Klöstern überlassen. Die klassische, antike Lektüre wurde nicht selten von den Bischöfen selber den Priestern anempfohlen. Solche Lektüre durfte nur nicht im Widerspruch zur christlichen Moral stehen. Eine eigentliche Priesterausbildung oder festgelegte Kriterien für die priesterlichen Funktionen fehlten in den ersten christlichen Jahrhunderten in Rom. Erst das Konzil von Nicaea 325 befasste sich mit der Ausbildung des Klerus. Die Anfänge der Priesterausbildung war öfters Sache der Klöster. So entstanden z. B. in Gallien und Spanien Mönchsschulen; in Rom hören wir in dieser Zeit bis zu Karl d. Gr. nichts dergleichen.¹²⁴

Priesterausbildung

Die älteste Fassung des römischen Bischofsweiheritus und -gebetes findet sich im Sacramentarium Veronese (Leonianum).¹²⁵ Darin bittet der neu zu weiheende Bischof Gott, ihm treue Priester zur Seite zu stellen, wie sie einst Mose und den Aposteln zuteil geworden seien. Die Sorge um zuverlässige Erfüllung der zahlreichen gottesdienstlichen Handlungen schimmert durch.¹²⁶ Bischof und Priester werden verstanden als Verkünder des Gotteswortes, haben also eine missionarische Aufgabe. Die eucharistisch-sakramentalen Amtsgeschäfte des Bischofs treten in diesen Weihegebeten merkwürdig in den Hintergrund.¹²⁷ Höhepunkt des Ritus war die Salbung des Kandidaten; er wurde als Vorbeter der Kirche verstanden.¹²⁸ Etwas unklar bleibt, ob die Formulare nur für den jeweiligen römischen oder ob sie auch für Bischöfe in der Umgebung gegolten haben. Das

Bischofsweihe

¹¹⁹ A. Angenendt: Liturgiereform, S. 237.

¹²⁰ M. Vinzent: Die Entstehung, S. 186 f.

¹²¹ M. Vinzent: Die Entstehung, S. 190-195.

¹²² M. Vinzent: Die Entstehung, S. 198.

¹²³ M. Vinzent: Die Entstehung, S. 408 f.

¹²⁴ A. Viciano: Über die Priesterausbildung, S. 260-266.

¹²⁵ D. Eißing: Ordination und Amt, S. 36-48 gibt den lateinischen Text mit unbedeutenden Varianten in gregorianischen und gallisch-ambrosianischen Sakramentarien wieder.

¹²⁶ D. Eißing: Ordination und Amt, S. 43-45.

¹²⁷ D. Eißing: Ordination und Amt, S. 49 f.

¹²⁸ B. Kleinheyer: Geschieke eines Textes, S. 719 f.

Letztere ist wahrscheinlicher, da in den Texten jeweils von einer Reihe von Kandidaten die Rede ist.¹²⁹ Vergleiche mit den alttestamentlichen Hohepriestern sind durch die auffallend häufige Bezugnahme auf entsprechende Pentateuchstellen¹³⁰ offensichtlich.¹³¹ Gegen Ende des 8. Jahrhunderts wurde das Bischofsamt christologisiert, wie die späteren Weihetexte zeigen: Von den Gläubigen wurde der Bischof als Stellvertreter Christi verstanden. Dem Neugeweihten wurde nun auch das Evangelium überreicht¹³².

Der Taufritus der römischen Liturgie wird erst gegen 700 im Sakramentarium Gelasianum und im Ordo Romanus Kp. XI einigermaßen fassbar. Von einer früheren, dreijährigen Katechumenatszeit ist nicht mehr die Rede; der Ritus der Taufe verlangte nur eine knappe Vorbereitungszeit während der vierzigstägigen vorösterlichen Fastenzeit. Ein wichtiges Gerüst der Vorbereitungsriten waren die sieben Skrutinien (Prüfungen) mit exorzistischem Charakter. Kreuzsignierungen begleiteten alle Akte der Vorbereitung. Die Gültigkeit einer Taufe hing weniger vom bewussten Taufwillen des Kandidaten / der Kandidatin als vielmehr vom rechtmäßig vorgenommenen Ritus ab. So tat die Taufe an Kindern, die noch nicht zum Bewusstsein gelangt waren, ihre Wirkung genauso wie die Taufe an einem Bewusstlosen oder geistig Behinderten.¹³³

Taufriten

Unmittelbar nach erfolgter trinitarischer Taufe wurden am Täufling zwei Salbungen vorgenommen: die eine durch den Priester auf dem Kopf des Getauften, die Stirnsalbung durch den Bischof. Beides waren Zeichen der Geistverleihung und Voraussetzungen zur Teilnahme an der Eucharistie. Die Neugetauften trugen während sechs Tagen weiße Gewänder.¹³⁴ Dieser römische Salbungsritus nach der Taufe hob sich durch die allein dem Bischof vorbehaltene zweite postbaptismale Salbung vom gallischen Brauch ab, wurde dann aber durch die Missionstätigkeit des Bonifatius im Norden eifrig durchgesetzt, verbunden mit einer massiven Teufelsabsage.¹³⁵ Mit der Ausweitung der bischöflichen Salbung in die Landgebiete wurde die Aufgabe für die Bischöfe schwieriger. Folge davon war eine zögernde Delegation auch der Stirnsalbung an Priester und Diakone.¹³⁶

Salbungen bei der Taufe

Die frühesten Dokumente über christliche Bestattungen sind schriftliche, teilweise legendäre Aufzeichnungen, Gräberfunde, Grabplatten, Kapellen und, etwas später, Darstellungen des Gekreuzigten, die uns ein gewisses Bild vom Verhältnis der Menschen zum Tod geben.¹³⁷ Könige, Fürsten und höhere Geistliche sorgten nicht selten für ihre eigene Grabstätte und für ihr jenseitiges Leben durch Stiftungen, Messstipendien, fürbittende Gebete und charitative Leistungen.¹³⁸ Erste römische Bestattungszeremonien werden im 8. Jahrhundert im Ordo Romanum 49 „Incipit de migratione animae“ erwähnt. Ähnliche Texte finden sich in einem Exemplar des Gelasianums, geschrieben in Ostfrankreich.¹³⁹ Die Bestattung selber wird in der Regel in vier Stufen dargestellt: 1. Die Erwartung des Sterbens mit Krankensalbung, Wegzehrung und Gebeten durch den Priester; 2. der Akt des Sterbens; 3. die Bereitung des Leichnams und die Überführung in die Begräbniskirche; 4. der Gebetsgottesdienst und die Beerdigung. Unbedingt nötig war in der Sterbephase neben der letzten Kommunion die Vorlesung der Leidensgeschichte Jesu, die Waschung und Aufbewahrung des Leichnams und bestimmte Psalmen

Bestattung

¹²⁹ B. Kleinheyer: *Geschicke eines Textes*, S. 722.

¹³⁰ Ex 25,1-31; Ex 39,1-31; Ex 40,12-15; Lev 6,12-16 und Lev 8,1-36.

¹³¹ B. Kleinheyer: *Geschicke eines Textes*, S. 716 f.

¹³² B. Kleinheyer: *Geschicke eines Textes*, S. 727.

¹³³ A. Angenendt: *Bonifatius*, S. 172 f.

¹³⁴ A. Angenendt: *Das Frühmittelalter*, S. 246.

¹³⁵ A. Angenendt: *Bonifatius*, S. 135-140.

¹³⁶ A. Angenendt: *Bonifatius*, S. 142 f.

¹³⁷ N. Ohler: *Tod und Grablege*, S. 572.

¹³⁸ N. Ohler: *Sterben, Tod*, S. 573-578.

¹³⁹ Dazu und zu weiteren Dokumenten bei H. Frank: *Der älteste erhaltene*, S. 360-374.

und Antiphonen bei der Überführung der Leiche.¹⁴⁰ Diese für Rom bezeugte Tradition dürfte in anderen westlichen Kirchengebieten etwa ähnlich gewesen sein.

Ob das Unser Vater in der römischen Messe vor Gregor d. Gr. gebetet wurde, ist eine umstrittene Frage.¹⁴¹ Bei diesem Papst ist aber das Konsekrationsgebet immer mit dem Unser Vater abgeschlossen worden. Möglicherweise gehörte es in den Zusammenhang des Ritus, wonach das Brot in den Kelch eingetaucht und das Volk gesegnet wurde, um hernach die Kommunion zu empfangen.¹⁴² Im Unser Vater liegt nach Gregor eine Aussage vor, bei der wir das Opfer des Gewissens (Vergebungsbite) auf Gottes Altar darbringen. Das Messopfer brächte die Teilnehmenden dazu, sich Gott in einer Art Demuts- oder Barmherzigkeitszeugnis zu überlassen, bevor man seine Heilsgaben empfängt.¹⁴³

Das Unser Vater
zur Zeit Gregors
d. Großen

Das Kyrie am Anfang der römischen Messe war ursprünglich der Schluss jener Prozessionslitanei, die der Messe vorangegangen war. In späteren Liturgiebüchern wird sogar ausdrücklich vermerkt, dass das Kyrie in der Messe entfallt, wenn eine derartige Litanei vorausgegangen war. Eine weitere Funktion des römischen Kyrie unterschied sich von derjenigen im Osten: Hier wurde nie auf eine einzelne Bitte mit dem Kyrie eleison geantwortet; dieses wurde zuerst vom Klerus, erst dann vom Volk akklamiert. Zudem kennt die byzantinische Liturgie kein „Christe eleison“. ¹⁴⁴ Gregor d. Gr. schaffte die Kyrielitanei für werktägliche Messen ab; dafür sollte das Kyrie vom Volk bei verschiedenen Gelegenheiten im Alltag häufiger gebetet werden ¹⁴⁵.

Kyrie eleison

Aus Briefen, Homilien und Gregors „Regula pastoralis“ geht hervor, dass der Papst das Bußverständnis deutlich aus der Seelsorge der Kirche heraus verstand. Als ehemaliger Mönch betrachtete er die Sünde als Tod der Seele.¹⁴⁶ Kriterien der Buße waren bei Gregor der Grad der Willensbildung des Sünders, das Verhältnis von Gedanken- und Tatsünde und das Problem der Gewohnheitssünde. Auf Grund der Gerechtigkeit Gottes konnte aber keine Sünde ungestraft bleiben, obwohl Läuterung auch im Jenseits angenommen wurde.¹⁴⁷ Die Sühnekraft des eucharistischen Opfers ergänzt nach Gregor die menschliche Bußleistung. Diese hat, ähnlich wie bei Augustinus, Gnadencharakter. Die Begnadigung bzw. Bekehrung gleicht einer Totenerweckung. Die Kirche selber vermittelt Sündenvergebung, wodurch die Buße Sakramentscharakter erhält.¹⁴⁸ Der erste Schritt zur Buße ist die Ermahnung, die äußerste Maßnahme die Exkommunikation des Sünders. Laien konnten zur Abbüßung ihrer Sünden auch in ein Kloster verwiesen werden,¹⁴⁹ eine persönlich-private, kirchliche Buße (Einzelbeichte) wird nirgends bezeugt.¹⁵⁰ Römische Gabengebete bringen zum Ausdruck, dass die eucharistischen Gaben bei Gott Verzeihung erwirken wollten. Daher vermochte auch der Büsser zu opfern. Eine zunehmende Zahl von Fasttagen war zudem für die Abbüßung von Sünden nötig. Auch durch Geldzahlungen konnte man die Bußzeit mindestens verkürzen, eine Praxis, die zum ersten Mal in Irland bezeugt ist.¹⁵¹

Bußpraxis

Die gallikanischen Liturgien konnten sich trotz häufiger Kontakte mit Rom noch bis ins 7. Jahrhundert unangefochten halten. In Rom wurde trotzdem schon früh der Nachfolger des Apostels Petrus als Oberhaupt der westlichen Kirche verehrt: „Zahlreiche vornehme Angelsachsen und Franken pilgerten zum Grab des

Wirkungen der
altrömischen Li-
turgie

¹⁴⁰ B. Bürki: Die Feier des Todes, S. 1137-1139.

¹⁴¹ I. Furberg: Das Pater Noster, S. 64-66.

¹⁴² I. Furberg: Das Pater Noster, S. 84.

¹⁴³ I. Furberg: Das Pater Noster, S. 107 f.

¹⁴⁴ G. Gassner: Das Selbstzeugnis, S. 220.

¹⁴⁵ G. Gassner: Das Selbstzeugnis, S. 221; A. Ehrensperger: Anfänge, S. 100-109 mit Beispielen.

¹⁴⁶ B. Poschmann: Die abendländische, S. 249.

¹⁴⁷ B. Poschmann: Die abendländische, S. 250 f.

¹⁴⁸ B. Poschmann: Die abendländische, S. 252-256.

¹⁴⁹ B. Poschmann: Die abendländische, S. 256-262.

¹⁵⁰ B. Poschmann: Die abendländische, S. 277.

¹⁵¹ A. Angenendt: Missa specialis, S. 121 f.

heiligen Petrus und achteten die Gebräuche der römischen Kirche hoch“.¹⁵² Eine grundlegende Änderung der kirchenpolitischen und liturgischen Situation ergab sich erst dadurch, dass der Frankenkönig Pippin sich als Schutzherr der römischen Kirche verstand und die Völker des Nordens und Westens auch die aus der karolingischen Herrschaft und Reform hervorgehenden Liturgiebücher annahmen.¹⁵³ Die Ausdehnung des römisch-päpstlichen Ritus über Rom hinaus war Ausdruck nicht nur dieser weltlichen, völkerumspannenden Herrschaft der Franken, sondern auch der Vormachtstellung der Päpste. Thron und Altar waren auf dem Weg, sich zu einer beachtlichen Machtfülle zu entwickeln. Der Gottesdienst, der in Rom in besonders vielen Varianten gefeiert worden war, bedurfte für jede liturgische Handlung entsprechender Liturgiebücher.¹⁵⁴

Literatur

- Arnold Angenendt: Liturgiewissenschaft und Kirchengeschichte am Beispiel der frühmittelalterlichen Taufgeschichte. In: Klemens Richter (Hg.): Liturgie – ein vergessenes Thema der Theologie. Freiburg/Basel/Wien 1986, S. 99-112, bes. S. 108-111.
- Arnold Angenendt: Bonifatius und das Sacramentum initiationis. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Firmung. In: Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, 72. Bd. 1977, S. 135-183. Jetzt in: Liturgie im Mittelalter, 2. Aufl. Münster i. W. 2005, S. 35-87.
- Arnold Angenendt: Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400-900, 2. Aufl. Stuttgart u. a. 1995.
- Arnold Angenendt: Liturgiereform im frühen Mittelalter. In: M. Klöckener / B. Kranemann (Hg.): Liturgiereformen, 1. Tl. Münster i. W. 2002, S. 225-238.
- Arnold Angenendt: Missa specialis. Zugleich ein Beitrag zur Entstehung der Privatmessen. In: Liturgie im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze. 2. Aufl. Münster i. W. 2005, S. 111-190.
- Arnold Angenendt: Libelli bene correcti. Der „richtige Kult“ als ein Motiv der karolingischen Reform. In: Liturgie im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze. Münster i. W. 2005, S. 227-243.
- Karl Baus: Ostern in der Verkündigung des heiligen Augustinus. In: B. Fischer / J. Wagner (Hg.): Paschatis Sollemnia. Freiburg i. Br. 1959, S. 57-67.
- Rupert Berger: Die Wendung „offerre pro“ in der römischen Liturgie, Münster i. W. 1964.
- Johannes Beumer: Die ältesten Zeugnisse für die römische Eucharistiefeyer bei Ambrosius von Mailand. In: Zeitschrift für katholische Theologie, 95. Jg. 1973, S. 311-324.
- Winfried Böhne: Ein neuer Zeuge stadtrömischer Liturgie aus der Mitte des 7. Jahrhunderts. In: Archiv für Liturgiewissenschaft, 27. Bd. 1985, S. 35-69.
- Achim Budde: Die ägyptische Basilios-Anaphora. Text – Kommentar – Geschichte. Münster i. W. 2004.
- Bruno Bürki: Die Feier des Todes in den Liturgien des Westens (7. und 20. Jh.). In: Hj. Becker u. a. (Hg.): Im Angesicht des Todes, 2. Bd. St. Ottilien 1987, S. 1135-1164.
- Ernst Dassmann: Klerikermangel in der frühen Kirche? In: Memoriam Sanctorum venerantes. Miscellanea in onore di Monsignor Victor Saxer. Studia del Vaticano, Studi di Antichità Christiana, 48. Jg. 1992, S. 183-197.
- Ernst Dassmann: Augustinus. Heiliger und Kirchenlehrer. Stuttgart u. a. 1993.
- Johann Dorn: Stationsgottesdienste in frühmittelalterlichen Bischofsstädten. In: Heinrich M. Gietl / Georg Pfeilschifter (Hg.): FS für Alois Knöpfler, Freiburg i. Br. 1917, S. 43-55.
- Alfred Ehrensperger: Anfänge und früheste Entwicklungen des Kyrie eleison. In: Musik und Gottesdienst, Jg. 1955, H. 4, S. 100-109.
- Caelestis Eichenseer: Das Symbolum Apostolicum beim heiligen Augustinus. St. Ottilien 1960.
- D. Eißing: Ordination und Amt des Presbyters. Zur Interpretation des römischen Priesterweihegebetes. In: Zeitschrift für katholische Theologie, 98. Bd. 1976, S. 35-51.
- Hieronymus Engberding: Das angebliche Dokument römischer Liturgie aus dem Beginn des dritten Jh. In: Miscellanea Liturgica in honorem L. Cunibert Mohlberg, 1. Bd., Rom 1948, S. 47-71.
- Hieronymus Frank: Der älteste erhaltene „ordo defunctorum“ der römischen Liturgie und sein Fortleben in Totenagenden des frühen Mittelalters. In: Archiv für Liturgiewissenschaft, 7. Bd. 1962, H. 2, S. 360-415.

¹⁵² G. Tellenbach: Römischer und christlicher, S. 18.

¹⁵³ G. Tellenbach: Römischer und christlicher, S. 19.

¹⁵⁴ Siehe III C 03; W. Nagel: Geschichte, S. 78 f. nennt die damals gebräuchlichsten Liturgiebücher.

- Ingemar Furberg: Das Pater Noster in der Messe. Lund 1968.
- Klaus Gamber: Codices liturgici latini antiquiores, 1. Bd. Fribourg 1968.
- Klaus Gamber: Der altgallikanische Messritus als Abbild himmlischer Liturgie. Regensburg 1984.
- Gabriel Gassner: Das Selbstzeugnis Gregor d. Gr. über seine liturgischen Reformen. In: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, 6. Jg. 1926, S. 218-223.
- Wilhelm Gessel: Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus. Würzburg 1966.
- Emil Göller: Papsttum und Bußgewalt in spätrömischer und frühmittelalterlicher Zeit. In: Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte, 39. Bd. 1931, S. 71-267.
- Hartmann Grisar: Die Stationsfeier und der erste römische Ordo. In: Zeitschrift für katholische Theologie, 9. Jg. 1885, S. 385-422.
- Angelus A. Häußling: Mönchskonvent und Eucharistiefeier. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Messhäufigkeit. Münster i. W. 1973.
- Andreas Heinz: Papst Gregor der Große und die Römische Liturgie. In: Liturgisches Jahrbuch, 54. Jg. 2004, H. 2, S. 69-84.
- Richard Hierzegger: Collecta und Statio. Die römischen Stationsprozessionen im frühen Mittelalter. In: Zeitschrift für katholische Theologie, 60. Jg. 1936, S. 511-554.
- Johannes Heinrich Hofmann: Die Entlassung der benediktinischen Komplet, ein Zeugnis für den altchristlichen Horenschluss. In: Heiliger Dienst, 36. Jg. 1982, S. 161-167 und 37. Jg. 1983, S. 82-93.
- Johannes Heinrich Hofmann: Die Kollationslesung und die Komplet des Benediktinischen Offiziums. Eine liturgiegeschichtliche Studie über die in der Benediktusregel grundgelegten Strukturelemente der heutigen benediktinischen Komplet. Diplomarbeit zur Erlangung des Magistergrades der Theologie (betreut von Prof. Dr. Franz Nikolasch), Salzburg 1982 (nicht veröffentlichtes Manuskript).
- Josef Andreas Jungmann: Advent und Voradvent. Überreste des gallischen Advents in der römischen Liturgie. In: Zeitschrift für katholische Theologie, 61. Jg. 1937, S. 341-390.
- Josef Andreas Jungmann: Missarum sollemnia, 2 Bde. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, 1. Bd., Wien/Freiburg/Basel, 5. Aufl. 1962.
- Josef Andreas Jungmann: Liturgie der christlichen Frühzeit bis auf Gregor d. Gr. Freiburg CH 1967.
- Johann Peter Kirsch: Der stadtrömische christliche Festkalender im Altertum, Münster i. W. 1924.
- Johann Peter Kirsch: Die Stationskirchen des Missale Romanum. Mit einer Untersuchung über Ursprung und Entwicklung der römischen Stationsfeier. In: Ecclesia Orans, 19. Bd. Freiburg i. Br. 1926, S. 54-58.
- Hans Kirsten: Die Taufabsage, Berlin 1960.
- Theodor Klauser: Der Übergang der römischen Kirche von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache. In: Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und christlichen Archäologie. Münster i. W. 1974, S. 184-194.
- Theodor Klauser: Eine Stationsliste der Metzger Kirche aus dem 8. Jh., wahrscheinlich ein Werk Chrodegangs. In: Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und christlichen Archäologie. Münster i. W. 1974, S. 233-252.
- Bruno Kleinheyer: Geschicke eines Textes. Zur Struktur und Geschichte des altrömischen Gebetes zur Bischofsweihe. In: Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. FS für Joseph Kardinal Ratzinger, 1. Bd., St. Ottilien 1987, S. 713-728.
- Martin Klöckener: Das eucharistische Hochgebet bei Augustinus. In: Ad. Zumkeller (Hg.): Signum Pietatis. FS für Cornelius Petrus Mayer. Würzburg 1989, S. 461-495.
- Martin Klöckener: Augustins Kriterien zu Einheit und Vielfalt in der Liturgie nach seinen Briefen 54 und 55. In: Liturgisches Jahrbuch, 41. Jg. 1991, H. 1, S. 24-39.
- Martin Klöckener: Art. „Cultus“. In: Augustinus-Lexikon, hg. von Cornelius Mayer, 2. Bd. Basel 1996-2002, Sp. 157-166.
- Martin Klöckener: Liturgiereform in der nordafrikanischen Kirche des 4./5. Jh. In: M. Klöckener / B. Kranemann (Hg.): Liturgiereformen, 1. Tl. Münster i. W. 2002, S. 121-168.
- Raymund Kottje: Clastra sine armario? Zum Unterschied von Kloster und Stift im Mittelalter. In: Joachim F. Angerer / Josef Lenzenweger (Hg.): Consuetudines Monasticae. FS für Kassius Hallinger. Rom 1982, S. 125-144.
- Hans-Ludwig Kulp: Das Gemeindegebet im christlichen Gottesdienst. In: Leiturgia, 2. Bd. Kassel 1955, S. 355-414.
- Rudolf Lorenz: Die Anfänge des abendländischen Mönchtums im 4. Jh. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte, 4. Folge, 15. Bd. 77. Jg. 1966, S. 1-61.
- Marcel Metzger: Geschichte der Liturgie. UTB Nr. 2023, Paderborn 1998.
- William Nagel: Geschichte des christlichen Gottesdienstes. Berlin 1962.
- Franz Nikolasch: Abriss der Geschichte der römischen Eucharistiefeier. In: Eucharistie – Zeichen der Einheit. Regensburg 1970, S. 31-51.

- Norbert Ohler: Sterben, Tod und Grablege nach ausgewählten mittelalterlichen Quellen. In: Hj. Becker u. a. (Hg.): Im Angesicht des Todes, 1. Bd. St. Ottilien 1987, S. 569-591.
- Bernhard Poschmann: Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter. Breslau 1930.
- Friedrich Prinz: Abriss der kirchlichen und monastischen Entwicklung des Frankenreiches bis zu Karl dem Großen. In: Bernhard Bischoff (Hg.): Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben, 2. Bd. Das geistige Leben. Düsseldorf 1965, S. 290-299.
- Wunibald Rötzer: Des heiligen Augustinus Schriften als liturgiegeschichtliche Quellen. München 1930.
- Willy Rordorf: Die theologische Bedeutung des Sonntags bei Augustin. In: A. M. Altermatt u. a. (Hg.): Der Sonntag. FS für Jakob Baumgartner. Würzburg 1986.
- Hermann Schmidt: Die Sonntage nach Pfingsten in den römischen Sakramentaren. In: Miscellanea Liturgica, 1. Bd. Rom 1948, S. 451-493.
- Erich Schweitzer: Fragen der Liturgie in Nordafrika zur Zeit Cyprians. In: Archiv für Liturgiewissenschaft, 12. Jg. 1970, S. 69-84.
- Josef Semmler: Karl der Große und das fränkische Mönchtum. In: Bernhard Bischoff (Hg.): Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben, 2. Bd. Das geistige Leben. 2. Aufl. Düsseldorf 1965, S. 255-289.
- M. Steinacker: Die römische Kirche und die griechischen Sprachkenntnisse des Mittelalters. In: Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung, 62. Bd. 1954 (bes. S. 28-66).
- Gerd Tellenbach: Römischer und christlicher Reichsgedanke in der Liturgie des frühen Mittelalters. In: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Heidelberg 1934, S. 1-71.
- Alberto Viciano: Über die Priesterausbildung in der Spätantike. In: Forum Katholische Theologie, 6. Jg. 1990, S. 260-266.
- Markus Vinzent: Die Entstehung des „Römischen Glaubensbekenntnisses“. In: W. Kinzig / Ch. Marksches / M. Vinzent (Hg.): Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten Traditio Apostolica, zu den „Interrogationes de fide“ und zum Römischen Glaubensbekenntnis. Berlin 1999, S. 185-409.
- Cyrille Vogel: La réforme liturgique sous Charlemagne. In: Bernhard Bischoff (Hg.): Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben, 2. Bd. Das geistige Leben. 2. Aufl. Düsseldorf 1965, S. 217-232.
- Bernd Wannewetsch: Gottesdienst als Lebensform – Ethik für Christenbürger. Stuttgart u. a. 1997.
- Gabriele Winkler: Über die Kathedralvesper in den verschiedenen Riten des Ostens und Westens. In: Archiv für Liturgiewissenschaft, 16. Jg. 1974, S. 53-102.
- Rolf Zerfass: Die Idee der römischen Stationsfeier und ihr Fortleben. In: Liturgisches Jahrbuch, 8. Jg. 1958, S. 218-229.
- Adolar Zumkeller: Das liturgische Gebet nach der Auffassung und Praxis des hlg. Augustinus. In: Cor Unum, 42. Jg. 1984, S. 124-139.
- Anton Zwinggi: Der Wortgottesdienst bei Augustinus. In: Liturgisches Jahrbuch, 20. Jg. 1970, S. 92-113 u. S. 129-140 u. S. 250-253.
- Anton Zwinggi: Die fortlaufende Schriftlesung im Gottesdienst bei Augustinus. In: Archiv für Liturgiewissenschaft, 12. Jg. 1970, S. 85-129.
- Anton Zwinggi: Die Osternacht bei Augustinus. In: Liturgisches Jahrbuch, 20. Jg. 1970/H. 1, S. 4-10.