

Bonifatius und das Sacramentum initiationis

Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Firmung*

Von ARNOLD ANGENENDT

Eduard Hegel
magistro et amico

Am 15. Mai des Jahres 719 erhielt der angelsächsische Mönch Winfrith, damals zum erstenmal in Rom, von Papst Gregor II. (715–31) seine Beauftragung zur Mission in Germanien. In einem besonderen Schreiben attestiert der Papst seinem Mitarbeiter, wie er ihn nennt, den rechten Glauben und redet ihn mit einem neuen Namen an, mit dem des in Rom tags zuvor gefeierten Märtyrers Bonifatius. Am Ende des Bevollmächtigungsschreibens verordnet Gregor: „Was die Spendeform des Sakraments anlangt, die du bei der Initiation der dank Gottes Führung zum Glauben Kommenden einzuhalten bemüht sein sollst, so ist es unser Wille, daß du dich an unseres heiligen apostolischen Stuhles liturgisches Formular hältst, das dir zur Kenntnisnahme unterbreitet worden ist“¹.

I. Das Sacramentum initiationis

Mit dem *sacramentum ad initiandos credituros* kann selbstverständlich nur die feierlich-kultische Form der Christwerdung gemeint sein, die in Rom wie andernorts aus der Taufe mit ihren vorbereitenden und nachfolgenden Riten und einer abschließenden Eucharistiefeyer bestand. Die römische Weise des Vollzugs hob sich allerdings vom gallischen Usus dadurch ab, daß hier eine zweite, allein dem Bischof vorbehaltene postbaptismale Salbung gespendet wurde, daß ferner in der Vorbereitung anstelle der im Westen sonst

* Diese Untersuchung ist aus einem Seminar über die Taufe im Mittelalter hervorgegangen, das ich 1975/76 während eines visiting year im Pontifical Institute of Mediaeval Studies in der Universität von Toronto gehalten habe. Dem Institut, seinen Professoren und Studenten, möchte ich auch hier für die ungewöhnlich freundliche Aufnahme meinen Dank aussprechen. — Der die Firmung betreffende Teil wurde am 19. Mai 1976 unter dem Titel „Manus impositio et chrismatis confirmatio“ als öffentliche Habilitationsvorlesung im Fachbereich 2 (Kath. Theologie) der Universität Münster vorgetragen. — Für eine kritische Durchsicht des Manuskriptes bin ich meinem Kollegen A. Stuiber, Bochum, zu besonderem Dank verpflichtet.

¹ MG Ep. sel. I 18⁴ Nr. 12: *Disciplinam denique sacramenti, quam ad initiandos Deo praeviso credituros tenere studeas, ex formula officiorum sanctae nostrae apostolicae sedis instructionis tuae gratia praelibata volumus ut intendas.* Vgl. dazu den verwandten Sprachgebrauch in Kanon 10 und 13 der 747 im englischen Clovesho abgehaltenen Synode, wo zum *officium baptismi* der *legitimus ritus* gemäß einem *exemplar* der römischen Kirche gefordert wird; A. W. Haddan — W. Stubbs, *Councils and Ecclesiastical Documents III* (Oxford 1964) 366 f. — Zur Namensänderung s. W. Levison, Willibrordiana, in: *ders.*, *Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit.* Ausgew. Aufs., hg. von W. Holtzmann (Düsseldorf 1948) 330–41, 337–41.

üblichen drei Skrutinien deren sieben in Übung waren². Wie hat sich nun Bonifatius der ihm auferlegten Verpflichtung entledigt?

Das Sacramentum initiationis wird in den Quellen zur bonifatianischen Lebensgeschichte des öfteren angesprochen, freilich nicht in detaillierter oder systematischer Weise. Es handelt sich um gelegentliche, oft nur punkthafte Einzelaussagen, die in den Anfragen und Antworten des römischen Briefverkehrs erscheinen, ferner um die Forderungen der Reformsynoden, daß die Taufspendung und „der katholische Glaube“ des Pfarrklerus zu überprüfen seien, und endlich noch um ein paar Bemerkungen über die Firmung. Dieses spärliche Material scheint auf den ersten Blick zu karg, um weitreichende Folgerungen daraus ziehen zu können. In die Liturgiegeschichte hineingestellt, lassen sich aber doch eine Reihe gewichtiger Schlüsse gewinnen. Eine tatsächlich hochbedeutsame Neuerung brachte die Urgierung der zweiten postbaptismalen Salbung mit sich, die ursprünglich eine Besonderheit allein der römischen Initiationsliturgie war und die sich mit Bonifatius auch im Norden endgültig durchgesetzt hat.

1. Der Taufritus

a) die indikative Spendeformel

Seit langem wird das Korpus der Bonifatius-Briefe als Zeuge dafür angeführt, daß auch die römische Taufliturgie seit der Wende des 7./8. Jahrhunderts die indikative Spendeformel benutzt hat. Es mag überraschend klingen, aber die alten Taufritualien haben keine Spendeformel nach der Art „Ich taufe dich ...“ gekannt³. Die im sog. Taufbefehl des Matthäusevangeliums bezeugte trinitarische Formel⁴ bildete das Gliederungsprinzip sowohl des Taufvorgangs wie auch der dabei gesprochenen Worte. Es waren drei Fragen nach dem Glauben an die drei göttlichen Personen, auf deren zustimmendes Bekenntnis dann jeweils eine Tauchung erfolgte. Diese Ordnung ist bereits bei Hippolyt ausführlich beschrieben⁵; auch Ambrosius setzt sie voraus⁶, und sie findet sich ebenso im gelasianischen Sakramentar. Die älteste erhaltene Handschrift dieser für die Taufe wie überhaupt für die römische Liturgiegeschichte so wichtigen Quelle ist um die Mitte des 8. Jahr-

² Eine Übersicht über die Taufritualien des Westens bietet *J. D. C. Fisher*, *Christian Initiation. Baptism in the Medieval West* = Alcuin Club Coll. 47 (London 1965) 1–140; zu den Taufsalbungen s. *L. L. Mitchell*, *Baptismal Anointing* = Alcuin Club Coll. 48 (London 1966) 80–171.

³ *J. N. D. Kelly*, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse* (Göttingen 1972) 36–55.

⁴ *O. Michel*, *Der Abschluß des Matthäusevangeliums*, in: *Ev. Theol.* 10 (1950/51) 16–26; *G. Beasley-Murray*, *Die christliche Taufe* (Kassel 1968) 109–27.

⁵ *Traditio Apostolica* 21 (ed. *B. Botte*, *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte* = *Liturgiewiss. Quellen u. Forsch.* 39 [Münster 1963] 481).

⁶ *J. Quasten*, *Baptismal Creed and Baptismal Act in St. Ambrose's De Mysteriis and De Sacramentis*, in: *Mélanges J. de Ghellinck I* = *Museum Lessianum, sect. hist.* 13 (Gembloux 1951) 223–34; *J. Schmitz*, *Gottesdienst im altchristlichen Mailand* = *Theophaneia* 25 (Köln – Bonn 1975) 127–30.

hundreds im nordöstlichen Gallien, höchstwahrscheinlich in dem Nonnenkloster Chelles an der Marne, geschrieben worden⁷. Auch darin heißt noch die Rubrik bei den Tauffragen: *baptizas unumquemque in ordine suo sub has interrogationes*⁸. Das Gelasianum ist freilich für diese Art der Taufspendung der letzte selbständige Zeuge. Schon im Gregorianum findet sich die indikative Spendeformel, und zwar in einem Formular für die Krankentaufe, das A. Chavasse zwischen 680 und 720 datieren möchte⁹. Über den genaueren Zeitpunkt und die Gründe dieser Veränderung tappen wir allerdings im Dunkeln, wenigstens bis jetzt¹⁰. Im 8. Jahrhundert sprechen dann die Papstbriefe an Bonifatius von der trinitarischen Spendeformel als dem auch in Rom selbstverständlichen Modus¹¹; dieselben gelten darum allgemein als terminus ante quem in dieser Frage. Am deutlichsten ist ein Brief aus dem Jahre 744, in dem Papst Zacharias den ob einer falsch gesprochenen Spendeformel besorgten Bonifatius für die Gültigkeit des Sakraments beruhigen mußte¹². Es gab folglich für den Angelsachsen nur die indikative Spendeformel, die er zudem von seiner Heimat her bereits gekannt haben dürfte¹³. In seinem kontinentalen Wirkungskreis kann diese allerdings noch nicht allgemein in Übung gewesen sein, hat doch jenes nordgallische Skriptorium, das um 750 die heute älteste Handschrift des Gelasianum angefertigt hat, noch keine Veranlassung gesehen, die interrogative Form der Taufspendung zu korrigieren. So mag denn auch Bonifatius gelegentlich Anlaß gefunden haben, die indikative Spendeformel zu urgieren.

⁷ C. Vogel, Introduction aux Sources du Culte Chrétien au Moyen Age = Bibl. degli Studi Medievali I (Spoleto 1975) 48–57; K. Gamber, Codices liturgici latini I–II = Spicilegii Friburgensis subsidia I 1–2 (Freiburg/Schw. 1968) 299–311, bes. Nr. 610.

⁸ Sacramentarium Gelasianum XLIIII 448/449. (ed. L. C. Mohlberg, Liber sacramentorum Romanae ecclesiae ordinis anni circuli, Cod. Vat. Reg. lat. 316, Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56. Sacramentarium Gelasianum = Rerum eccl. documenta, series maior, Fontes IV [Rom 1960] 74⁴), vgl. ebd. LXXV 608 (95²⁸ u. 96⁷).

⁹ Sacramentarium Gregorianum 206/982 (ed. J. Deshusses, Le Sacramentaire Grégorien = Spicilegium Friburgense 16 [Freiburg/Schw. 1971] 336); A. Chavasse, Le Sacramentaire Gélisien = Bibl. de Théol. IV 1 (Tournai 1958) 591 f.

¹⁰ E. C. Whitaker (The Baptismal Formula in the Syrian Rite, in: Church Quarterly Review 161 [1960] 346–52) hat die indikative Formel zuerst für Syrien feststellen können und seine Darlegung suggeriert, daß sie sich von dort weiter ausgebreitet habe. Immerhin ist zu bedenken, daß zum Beispiel die gallische Liturgie eine ganze Anzahl von Ich-Formeln kannte; so in Missale Gothicum 258 (ed. L. C. Mohlberg = Rerum eccl. documenta, series maior, Fontes V [Rom 1961] 67¹⁰): *exorcizo te*, ebd. 261 (67²⁹): *perunguo te*, ebd. 262 (67³⁴): *ego tibi lauo pedes*. Die Schaffung einer entsprechenden Spende-Formel für den Taufakt muß von daher nahegelegen haben, zumal sich eine solche für die weithin üblich gewordene Kindertaufe als höchst praktisch erwiesen haben dürfte.

¹¹ Ep. Gregorii II. (MG Ep. sel. I 46²⁰ Nr. 26); Ep. Zachariae (ebd. 173²³ u. 174²⁹ Nr. 80).

¹² Ebd. 141¹¹ Nr. 68: *Baptizo te in nomine patria et filia et spiritus sancti*.

¹³ Jedenfalls bestätigt Papst Zacharias den Beschluß einer englischen Synode, den Bonifatius ihm gegenüber erwähnt haben muß. Darin war offenbar eine Taufe unter Anrufung der Trinität vorgeschrieben. Wann aber diese Synode getagt hat, bleibt unklar. S. ep. 80 (MG Ep. sel. I 173¹³).

Er war damit aber keineswegs der Vorkämpfer einer ungewohnten Neuerung. Wiewohl die indikative Form in Rom erst seit gut einer Generation in Brauch gewesen zu sein scheint, stellte sie in Gallien keineswegs ein Novum dar; denn die wichtigsten gallischen Quellen führen bereits die indikative Formel an, etwa das um 700 zu datierende Missale Gothicum¹⁴, ferner das Missale Gallicanum vetus¹⁵ und auch das Bobbio-Missale¹⁶. Römischer und gallischer Brauch stimmten hier im 8. Jahrhundert überein. Doch lassen sich im gallischen Bereich noch einige offenkundige Nachwirkungen des Übergangs von der einen zur anderen Form aufspüren. So scheint das Sakramentar von Prag, das bald nach der Jahrhundertmitte im Bayerischen entstanden und noch stark altgelasianisch geprägt ist, eine Art Kompromiß anbieten zu wollen, indem es sowohl die interrogative wie auch die indikative Form zur Auswahl stellt¹⁷. Auch der üblicherweise dem heiligen Pirmin zugeschriebene Scarapsus enthält ein bemerkenswertes Zeugnis für diese Veränderung. Der Verfasser folgt in seinen Ausführungen über die Taufe der Correctio rusticorum des Martin von Braga. Der letzten Tauffrage und der Aufforderung, der Größe des in der Taufe geschlossenen Bundes inne zu werden, fügt der Scarapsus dann aber noch die indikative Spendeformel mit weiteren Ausführungen über postbaptismale Riten an. Dieser Einschub setzt sich hauptsächlich aus gallischen, aber auch aus einigen römischen Formeln und Wendungen zusammen¹⁸. Er spiegelt also in recht charakteristischer Weise die Situation des 8. Jahrhunderts, den Übergang von der gallischen zur römischen Liturgie.

Die Erörterung der Taufformel wirft übrigens noch ein verzeichnens-

¹⁴ Missale Gothicum 259 (Mohlberg [wie Anm. 10] 67²⁵).

¹⁵ Missale Gallicanum vetus 173 (ed. L. C. Mohlberg = Rerum eccl. documenta, series maior, Fontes III [Rom 1958] 42⁷).

¹⁶ Missale Bobbiense 248 (ed. E. A. Lowe, The Bobbio-Missal = Henry Bradshaw Society 58 [London 1920] 75⁷).

¹⁷ Sacr. Pragense 98, 12–13 (ed. A. Dold – L. Eizenhöfer = Texte und Arbeiten I 38–42 [Beuron 1949] 62²), zur Entstehung s. ebd. 90–96.

¹⁸ Scarapsus 12 (G. Jecker, Die Heimat des hl. Pirmin = Beitr. z. Gesch. d. alten Mönchtums u. d. Benediktinerordens 13 [Münster/W. 1927] 43²⁵):

*Et credens baptizatus es
in nomine patris et filii et spiritui sancto
in remissione omnium peccatorum
et unctus es a sacerdote
crisma salutis
in vitam eternam
et induit corpus tuum veste candida
et Christus anima tua induit gratiam caelestem . . .*

M. P. Vanhengel (Le Rite et la Formule de la Chrismation postbaptismale en Gaule, in: Sacris Erudiri 21 [1972/73] 161–222) hat jüngst eine gründliche Analyse der gallischen Tauf- und Salbungstexte vorgelegt und dabei die *remissio omnium peccatorum* eine „römische Retusche“ genannt (ebd. 184 f), das *chrisma salutis* als rein römisch (ebd. 185 f) und den Ritus des *accipe vestem* als rein gallisch identifiziert (ebd. 190–95); auch das „Bekleiden der Seele“ ist gallischen Ursprungs (ebd. 195–99).

wertes Nebenergebnis ab. Für die bisher umstrittene Frage, welches Sakramentar Bonifatius benutzt hat¹⁹, läßt sich jetzt mit Sicherheit sagen, daß es nicht das Gelasianum in genau der Form seiner ältesten Überlieferung gewesen sein kann; das Taufformular muß verändert oder mindestens um die indikative Spendeformel erweitert worden sein.

b) das Symbolum

Die im ersten Reformkonzil erhobene Forderung, bei der Rechenschaft über die Amtsführung des Pfarrklerus auch die *fides catholica* zu prüfen²⁰,

¹⁹ H. Frank, Die Briefe des heiligen Bonifatius und das von ihm benutzte Sakramentar, in: Sankt Bonifatius. Gedenkgabe zum zwölfhundertsten Todestag, hg. von der Stadt Fulda (Fulda 1954) 58–88, wo für das Altgelasianum plädiert wird; Ch. Hobler, The Type of Sacramentary used by St. Boniface, ebd. 89–93, wo das Gregorianum vermutet wird; s. auch H. Mayr-Harting, The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England (London 1972) 272–75. Neuerdings hat K. Gamber eine Studie veröffentlicht, der er den Titel „Das Bonifatius-Sakramentar“ gegeben hat (= Textus Patristici et Liturgici 12 [Regensburg 1975]); ders., Liturgiebücher aus der Regensburger Kirche . . ., in: Scriptorium 30 (1976) 3–25, 5 ff. Er stellt hier drei Liturgiefragmente zusammen:

1. das Walderdorffer Kalender-Fragment (Regensburg, Gräflich Walderdorffsche Bibl.), Edition: Gamber, Bonifatius-Sakramentar 54–59;
2. das Berliner Sakramentar-Fragment (Berlin, Öffentl. Wiss. Bibliothek, Ms. lat. Fol. 877), Edition ebd. 66–69;
3. einen Neufund im Bischöflichen Zentralarchiv Regensburg (Cim 1), Edition ebd. 61–64. Es sind dies nach ihm Fragmente eines Sakramentars aus der 1. Hälfte des 8. Jhs. Der ursprüngliche „Codex war nämlich nichts anderes als das Meßbuch, das Bonifatius bei der Neugründung der Diözese hier zurückgelassen oder unmittelbar danach dem von ihm eingesetzten Bischof Gaubald (739–761) übersandt hat“ (ebd. 11). Aber schon die Datierung geht nicht glatt auf. P. Siffrin, der die ersten beiden Stücke bereits früher bearbeitet und ediert hat (Das Walderdorffer Kalenderfragment und die Berliner Blätter eines Sakramentars aus Regensburg, in: Eph. Lit. 47 [1933] 201–24; Edition in: L. C. Mohlberg, Missale Francorum = Rerum eccl. documenta, Series maior, Fontes II [Rom 1957] 71–85), zitiert an letzterer Stelle ein paläographisches Gutachten von B. Bischoff; danach gilt für das Berliner Fragment, daß man in der Datierung wohl nicht vor die Mitte des Jahrhunderts hinaufgehen darf, und daß es von einem englischen Schreiber in der nordhumbrischen Tradition geschrieben worden ist (ebd. 72 f). In einer weiteren Publikation zu diesem Thema (Das Regensburger Fragment eines Bonifatius-Sakramentars, in: Revue Bén. 85 [1975] 266–302, 266 f) wird folgendermaßen auszugleichen versucht: „Es spricht alles dafür, daß das ehemalige Liturgiebuch durch Bonifatius . . . im Jahre 739 (wenn auch vielleicht erst um 750) nach Regensburg gekommen ist.“ Der paläographische Befund aber besagt nicht, daß die Blätter möglicherweise erst um 750 nach Regensburg gelangt seien, sondern frühestens zu diesem Zeitpunkt geschrieben worden sind, dazu noch in nordhumbrischer Tradition, welcher Bonifatius persönlich nicht angehört hat. Für das Sakramentar ist weiter bedeutsam, daß das Kalenderfragment aufgrund seiner Heiligen nach Neapel und Kampanien weist. Daraus ergibt sich die Konsequenz, daß das bonifatianische Sakramentar ein kampanisches Meßbuch gewesen sein müßte (Gamber, Bonifatius-Sakramentar 40–48). So muß denn zum Schluß folgende Unwahrscheinlichkeit in Kauf genommen werden: „Obwohl Bonifatius immer wieder in Rom angefragt hat, und zwar zum Teil in ganz unbedeutenden disziplinären und liturgischen Angelegenheiten, hat er das angestammte nicht-römische Sakramentar weiterbenutzt“ (ebd. 87).

²⁰ Concilium Germanicum, c. 3 (MG Conc II 3¹⁹); C. Becker, Fides, in: Reallexikon f. Antike u. Christentum VII 801–39, 824–39.

muß höchstwahrscheinlich in einem ganz bestimmten Sinn verstanden werden. Das 744 in Soissons tagende Konzil läßt nämlich verlauten, daß die *fides catholica* der 318 Väter von Nikaia verkündet werden solle²¹. Was hier als nikänische Fides ausgegeben wird, dürfte in Wirklichkeit eher das sog. Nizäno-Konstantinopolitanische Symbol gewesen sein²². Das aber hat Bedeutung auch für die Taufe. Denn die wichtigsten und ausführlichsten Quellen zur römischen Taufliturgie, das Gelasianum und der Ordo Romanus XI, zitieren genau dieses Bekenntnis bei der *Traditio symboli*²³; so könnte auch Bonifatius besagtes Credo propagiert haben²⁴. Daß er sich um das Glaubensbekenntnis im Taufritus hat kümmern müssen, geht aus seinen Klagen hervor, daß zuweilen getauft werde, ohne das Symbolum zu lehren oder überhaupt zu erfragen²⁵. Hinsichtlich des Nizäno-Konstantinopolitanum hat allerdings sein Bemühen — sofern er sich hier wirklich eingesetzt hat — keinen dauerhaften Erfolg erzielt; denn in der gallikanisierten Sammlung der römischen Ordines, die M. Andrieu die *Collectio B* nennt und die nach der Mitte des 8. Jahrhunderts nördlich der Alpen im Umlauf gewesen ist, bietet der Ordo XI die in Gallien verbreitete Version des Apostolikums, also den sog. *Textus receptus*²⁶.

²¹ Concilium Suessionense a. 744 (MG Conc II 34¹): *fide catholica, quam constituerunt CCCXVIII episcopi in Niceno concilio*. Kelly (Altchristliche Glaubensbekenntnisse [wie Anm. 3] 413) erörtert diese Stelle nicht.

²² Kelly, Altchristliche Glaubensbekenntnisse (wie Anm. 3) 299: „Im Mittelalter geriet die ursprüngliche Unterscheidung von C[onstantinopolitanum] und N[icaenum] in Vergessenheit, und C wurde fast überall als das nizänische Glaubensbekenntnis bekannt.“ Wie weit man freilich dieser allgemeinen Sentenz im einzelnen trauen darf, ist fraglich. Die aufgrund eines umfangreichen Handschriftenmaterials erarbeitete Untersuchung von W. Stürner, Die Quellen der Fides Konstantins im Constitutum Constantini (Zeitschrift f. Rechtsgesch., kan. Abt. 55 [1969] 64–206) zeigt jedenfalls, daß das Nizäno-Konstantinopolitanum auch im Mittelalter oft genug das Symbol der 318 (Nizäa) und der 150 Väter (Konstantinopel) genannt werden konnte.

²³ Sac. Gelas. 312 (Mohlberg [wie Anm. 8] 48 f); Ordo Romanus XI 65 (M. Andrieu, Les ordines Romani du Haut Moyen Age I–V = Spicilegium sacrum Lovaniense 11, 23, 24, 28, 29 [Löwen 1931/61] II 435 mit Anm. 65, Erklärung der Siglen 365 f); s. auch Kelly, Altchristliche Glaubensbekenntnisse (wie Anm. 3) 339–42.

²⁴ Die Überlegungen von Kelly (ebd. 397–403) über das Symbolum des Bonifatius sind veraltet.

²⁵ Gregorii II. ep. (MG Ep. sel. I 46¹⁸ Nr. 26): *quosdam baptizatos absque interrogatione simboli . . . fassus es*; Zachariae ep. (ebd. 176² Nr. 80).

²⁶ S. Anm. 23; ferner Kelly, Altchristliche Glaubensbekenntnisse (wie Anm. 3) 362–425. — Daß auch die jüngere, gallikanisierte Ordines-Sammlung B eine wichtige Quelle für den *Textus receptus* des Apostolikums darstellt, ist Kelly entgangen. Der Autor hat auch in der 1972 erschienenen 3. Auflage, von der die deutsche Übersetzung angefertigt worden ist, durchweg keine neuere Literatur berücksichtigt. So wird der die Taufliturgie des Gelasianum kommentierende Ordo Romanus noch nach der auf J. Mabillon zurückgehenden Edition und Zählung zitiert. Wäre — was doch eine Selbstverständlichkeit sein sollte — die Edition von M. Andrieu herangezogen worden, hätte sich die Ersetzung des ursprünglich im Ordo Romanus XI vorfindlichen Nizäno-Konstantinopolitanum durch das Apostolikum mühelos aufweisen lassen.

In der Fortentwicklung des altkirchlichen Taufrituals zum Frühmittelalter hin fällt auf, wie die katechetischen Elemente immer stärker zugunsten der apotropäischen und lustrativen Riten zurückgedrängt worden sind²⁷. Das Credo freilich hat seinen Platz unangefochten behauptet, wenn es auch oft genug in die apotropäische Deutung mit einbezogen wurde; für Martin von Braga zum Beispiel ist es der wahre „christliche Zaubergesang“ (*incantatio*)²⁸. Regelmäßig wird auch gefordert, daß das Credo und das Pater noster bei der Taufe tunlichst auswendig gesprochen werden sollten. Darum müssen die Paten diese Texte beherrschen, wie es ja auch ihre Pflicht ist, daß sie ihre Patenkinder später darüber belehren²⁹. Um das Glaubensbekenntnis und das Vaterunser wirklich verständlich zu machen, sind beide sogar in die Volkssprachen übersetzt worden — angesichts der sonst konsequent lateinisch gefeierten Liturgie ein wahrlich ungewöhnliches Unterfangen. So berichtet Beda, daß er die beiden Texte ins Angelsächsische übertragen habe, damit alle, die nicht des Lateinischen mächtig seien, sie verstehen und lernen könnten³⁰. Man möchte auch für Bonifatius solche Bestrebungen vermuten, zumal die ihm zugeschriebenen Predigten ein Auswendiglernen dieser Glaubenstexte verlangen³¹. Die ältesten Übersetzungen, das althochdeutsche Credo und Pater noster der St. Galler Handschrift 911 (Ende des 8. Jahrhunderts)³² weisen jedoch nicht auf ihn.

c) die Abrenuntiation

Zu den von Bonifatius beklagten Mißständen in der Taufspendung gehört auch die Unterlassung der Teufelsabsage³³. Diese hatte ursprünglich bei der Einfügung des Exorzismus in das Taufritual zum Ausdruck bringen sollen, daß die Teufelsaustreibung nicht als ein rein aus sich selbst wirkender,

²⁷ Vogel, Introduction (wie Anm. 7) 139; A. Stenzel, Die Taufe = Forsch. z. Gesch. d. Theol. u. d. innerkirchl. Lebens 7/8 (Innsbruck 1958) 201–40.

²⁸ De correctione rusticorum 16 (C. W. Barlow, Martini ep. Bracaransis opera omnia [New Haven 1950] 199²³).

²⁹ F. Wiegand, Die Stellung des apostolischen Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters = Stud. z. Gesch. d. Theol. u. d. Kirche 4/2 (Leipzig 1899) 318–26.

³⁰ Epistola ad Egbertum 5 (Ch. Plummer, Venerabilis Bedae opera historica I–II [Oxford 1896] 408 f); A. Crépin, Bede and the Vernacular, in: G. Bonner (ed.) *Famulus Christi. Essays in Commemoration of the Thirteenth Centenary of the Birth of the Venerable Bede* (London 1976) 170–192, 178.

³¹ Sermo, 5, 3 (PL 89 853 D), 15, 4 (ebd. 870 D); zur Echtheitsfrage zuletzt R. Rau, Die Briefe des Bonifatius. Willibalds Leben des Bonifatius = Ausgew. Quellen z. dt. Gesch. d. MA. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe IVb (Darmstadt 1968) 373 f.

³² E. v. Steinmeyer, Die kleineren althochdeutschen Sprachdenkmäler (Berlin 1916) 27 f; H. de Boor, Geschichte der deutschen Literatur I (München 1960) 26 f.

³³ Ep. Zachariae (MG Ep. sel. I 175³⁰ Nr. 80): *nec docent nec quaerent ab eis, quos baptizare debent, id est abrenuntiatione satane* . . . Eine entsprechende Forderung findet sich in dem Kanon 11 der englischen Synode von Clovesho aus dem Jahre 747 (Haddan — Stubbs, Councils [wie Anm. 1] III 366): *abrenuntiationemque doceant diabolicis pompis atque auguris, divinationibusque dicere, et post haec legitimas professiones profiteri solenter instruant.*

also magischer, Ritus aufzufassen sei, daß vielmehr der Taufkandidat auch in eigenem Bemühen dem Teufel zu widerstehen habe³⁴. Von der Spätantike zum Frühmittelalter hin haben sich nun die Exorzismen in der Taufvorbereitung so ausgeweitet, daß der Kampf gegen den Teufel als das zentrale Thema erscheint³⁵. Dabei hat aber die Abrenuntiation durchaus ihre ursprüngliche Funktion zu bewahren vermocht, nämlich die ethisch-religiöse Aktivität des Getauften ins Bewußtsein zu rufen. Die unter dem Namen des Bonifatius bekannten Predigten nennen unter Hinweis auf die Teufelsabsage Forderungen³⁶, die in ähnlicher Weise bei Caesarius von Arles³⁷, bei Martin von Braga³⁸ und auch in dem normalerweise dem hl. Pirmin zugeschriebenen Scarapsus³⁹ anklängen: Es ist eine Absage an magische, heidnische und unsittlich-lasterhafte Praktiken. Wie sehr man daran interessiert gewesen ist, diese Abrenuntiation wirklich verständlich zu machen, zeigt sich darin, daß auch sie zusammen mit der Erfragung des Glaubens, mit dem Credo und Paternoster zu den wenigen liturgischen Texten gehört, die während des Frühmittelalters in die Volkssprachen übersetzt worden sind. So zählen die Taufgelöbnisse mit zu den ältesten deutschen Sprachdenkmälern⁴⁰. Ob aber dabei solche Übersetzungen — zu denken wäre an das altsächsische Taufgelöbniß — direkt auf Bonifatius zurückgeführt werden können, bleibt

³⁴ K. Thraede, Exorzismus, in: Reallexikon f. Antike u. Christentum VII 44–117, 76–100; H. Kirsten, Die Taufabsage (Berlin 1960) 38–74 (Übersicht über die Formeln); J. N. Bakhuizen van der Brink, Sakrament und Ethik in der frühen Kirche, in: Kyriakon = Festschr. J. Quasten I (Münster/W. 1970) 59–68.

³⁵ Kirsten, Die Taufabsage (wie Anm. 34) 103–19.

³⁶ Sermo 15: De abrenuntiatione in baptisate (J. Schlecht, Die Apostellehre in der Liturgie der Katholischen Kirche [Freiburg/Br. 1901] 124 f.) *Abrenuntiaſtis enim diaboli. et omnibus operibus eius et omnibus pompis eius. Quid sunt ergo opera diaboli. Hec sunt superbia idolatria invidia. odium. detractio. mendacium. periurium. fornicatio. adulterium. homicidium. furtum. falsum testimonium. rapina. auaritia. gula. ebrietas. turpiloquia. contentiones. ira. veneficia. incantationes et sortilegos exquirere. strigas et fictos lupos credere. auorsum facere. dominis inobedientes esse. filacteria habere. Hec et his similia mala opera sunt diaboli. et his omnibus renuntiaſtis in baptismo. et sicut apostolus ait. qui talia agunt digni sunt morte. et regnum dei non consequentur. Sed nos credimus per dei misericordiam ut his omnibus superius dictis corde et opere renuntietis. ut veniam consequi mereamini. Admoneo vos fratres carissimi ut reminiscamini quod omnipotenti Deo in baptismo promisistis. Primitus enim promisistis credere in deum patrem omnipotentem. et in Iesum Christum filium eius. et in Spiritum sanctum. unum omnipotentem deum in trinitate perfectum. Hec sunt mandata dei que facere et conservare debetis.*

³⁷ Caesarius, Sermo 12, 4 (ed. G. Morin, in: CChL 103 60).

³⁸ De correctione rusticorum 15 u. 16 (Barlow, Martini opera omnia [wie Anm. 28] 196–200).

³⁹ Scarapsus 12 u. 13 (Jecker, Die Heimat des hl. Pirmin [wie Anm. 18] 42–45); zur Autorschaft und Abfassungszeit s. A. Angenendt, Monachi peregrini = Münstersche Mittelalter-Schriften 6 (München 1972) 59 ff.

⁴⁰ Steinmeyer, Sprachdenkmäler (wie Anm. 32) 20 ff (sächsisches Taufgelöbniß); W. Foerste, Untersuchungen zur westfälischen Sprache des 9. Jahrhunderts, in: Münstersche Forsch. 2 (Marburg 1950) 90 f (altwestfälisches Taufgelöbniß); H. de Boor, Die deutsche Literatur I (wie Anm. 32) 26 f.

trotz aller Forschungsbemühungen höchst problematisch⁴¹. D. L. Machielsen hat aufgrund des paläographischen Charakters und des Inhaltes der Handschrift des altsächsischen Taufgelöbnisses (Cod. Vat. pal. 577) dartun wollen, daß dieselbe in den 60er Jahren des 8. Jahrhunderts im Mainzer Domscriptorium geschrieben worden sei. Daß von hier aus dann noch ein Weg zum Ort und zur Zeit der Entstehung der Formel, vielleicht gar zu Bonifatius persönlich gefunden werden könnte, ist durch B. Bischoffs Datierung auf das Ende des Jahrhunderts gänzlich unmöglich geworden⁴².

d) die Chrisma-Weihe am Gründonnerstag

Endlich wird noch vom Pfarrklerus gefordert, das neugeweihte Chrisma am Gründonnerstag beim Bischof in Empfang zu nehmen⁴³. Wir treffen hier auf eine eindeutig römische Eigenart, denn es handelt sich um den seit alters in Rom üblichen Termin der Ölweihe, für den die Sakramentare auch die entsprechenden Formulare aufweisen⁴⁴. Der mittlere, um die Mitte des 8. Jahrhunderts zu datierende Teil des Missale Gallicanum vetus enthält mit seiner *missa chrisimalis* am Gründonnerstag bereits ein Echo dieses römischen Brauches⁴⁵. Die gallischen Termine waren ursprünglich früher angesetzt⁴⁶. Sie ließen den Priestern der Landpfarreien mehr Spielraum, sich zeitig das bei der Ostertaufe notwendige Öl zu beschaffen. Im Eifer für das Römische wurde nun jene kurzfristige Zeitspanne, die den stadtrömischen Pfarreien angemessen sein mochte, auch für die großen Diözesen des Nordens vorgeschrieben. Die Schwierigkeiten waren natürlich abzusehen. Aus der Zeit Ludwigs des Frommen begegnet dann die Lösung, daß von den entfernt wohnenden Priestern nur jeweils einer aus acht oder zehn zur Ölweihe erscheinen sollte⁴⁷. Diese Regelung war aber erst möglich geworden, nachdem

⁴¹ R. Rau (Briefe des Bonifatius [wie Anm. 31] 448) hat das altsächsische Taufgelöbniß in seinen Bonifatius-Quellen mit abgedruckt. S. dagegen G. Baesecke, Die althochdeutschen und altsächsischen Taufgelöbnisse, in: Nachr. d. Akad. d. Wiss. in Göttingen, phil.-hist. Kl. 1944 (Nr. 3) 63–85 mit Textanhang; Foerste, Untersuchungen (wie Anm. 40) 90–125.

⁴² D. L. Machielsen, De Angelsaksische herkomst van de zogenaamde Oudsaksische doopbelofte, in: Leuvense Bijdragen 50 (1961) 97–124; B. Bischoff, Paläographische Fragen deutscher Denkmäler der Karolingerzeit, in: Frühmittelalterl. Stud. 5 (1971) 101–34, 109 ff.

⁴³ Concilium Germanicum, c. 3 (MG Conc II 3²²): *in cena Domini semper novum crisma ab episcopo querat*; vgl. Concilium Suessionense a. 744, c. 4 (ebd. 35⁴).

⁴⁴ Chavasse, Gélasien (wie Anm. 9) 126–39.

⁴⁵ Missale Gallicanum vetus 21 (Mohlberg [wie Anm. 15] 29 f.), zur Datierung s. ebd. XXI ff; A. Chavasse, La Bénédiction du Chrême en Gaule avant l'Adoption Intégrale de la Liturgie Romaine, in: Revue du Moyen Age Latin 1 (1945), 109–128, 111, 115.

⁴⁶ Chavasse, La Bénédiction du Chrême, (wie Anm. 45) 114 ff.

⁴⁷ Capitulare eccl. a. 818–819, c. 18 (MG Cap I 278¹⁸). Auch das sog. Capitulare primum Karls des Großen ist in dieser Hinsicht bemerkenswert; dort wird – bei ansonsten wörtlicher Wiederholung des Kanon aus der ersten bonifatianischen Reformsynode – am Schluß verordnet, daß niemand mehr das alte Chrisma gebrauchen solle. Es war also Pflicht, an Ostern jeweils das am vorausgegangenen Gründonnerstag neugeweihte Öl zu verwenden. Daß dies aber eigens verordnet werden muß, zeigt die faktischen Schwierig-

man die ursprünglich mit der Abholung der Öle verbundene Rechenschaftsablegung über die pfarrliche Amtsführung vom Gründonnerstag auf einen späteren Termin verschoben hatte⁴⁸.

Aufgrund des Bisherigen scheint sich die Meinung von Th. Klauser zu bestätigen, daß von der Tauf liturgie, nicht anders als vom ganzen liturgischen Werk des Bonifatius, „nur kümmerliche Andeutungen erhalten“ geblieben sind⁴⁹. Immerhin haben wir einige Hinweise aufspüren können, daß für den Angelsachsen gerade auch in der Tauf spendung römische Anschauungen maßgebend gewesen sind. Ob er dabei ein bestimmtes Formular benutzt hat und wie ein solches im einzelnen ausgesehen hat, bleibt jedoch im Unklaren. Man kann allerdings mit hoher Wahrscheinlichkeit die Vermutung aussprechen, daß auch er die Tauf spendung vollzog *iuxta exemplar . . . quod scriptum de Romana habemus Ecclesia*, wie es 747 die Synode von Clovesho für England forderte⁵⁰.

2. Der Firmritus

a) die zwei postbaptismalen Salbungen Roms

Das wohl bedeutendste Einzelresultat der bonifazisch-karolingischen Liturgiereform ist die Verpflanzung der zweiten postbaptismalen Salbung Roms in den gallischen Liturgiebereich. Diese Salbung findet sich bereits in der Apostolischen Tradition Hippolyts, welche heute überwiegend als Quelle der römischen Liturgie angesehen wird. Dort sind neben einer präbaptismalen noch zwei weitere postbaptismale Salbungen angeführt. Nach dem Heraufsteigen aus dem Bad wird der Getaufte zuerst von einem Presbyter mit *oleum sanctificatum* gesalbt. Sodann erfolgt die Ankleidung und der Eintritt in die Kirche, wo der Bischof den Täuflingen seine Hand auflegt und über sie ein Gebet spricht; alsdann salbt auch er die einzelnen mit geheiligtem Öl. Daran anschließend wird die Eucharistie gefeiert⁵¹.

Die römische Kirche hat an dieser solennen Form der Initiation, an der geschlossenen Abfolge von Taufe, priesterlicher Salbung, bischöflicher Handauflegung (mit Stirnsignierung und abermaliger Chrisma-Salbung) und abschließender Eucharistiefeyer unerschütterlich festgehalten. Die Einheit dieses

keiten. S. Capitulare primum 8 (ebd. I 45³⁴). Insofern also reflektiert diese Anweisung ein konkretes Erfordernis, doch wird dem Kapitular insgesamt die Authentizität abgesprochen; F. Lot, *Le Premier Capitulaire de Charlemagne*, in: *Ecole Pratique des Hautes Etudes. Sect. Sciences Hist. et Philol., Annuaire 1924/25*, 1–7.

⁴⁸ Concilium Germanicum, c. 3 (MG Conc II 3²²); Concilium Sussionense a. 744, c. 4 (ebd. 35⁴).

⁴⁹ Th. Klauser, *Die liturgischen Austauschbeziehungen zwischen der römischen und der fränkisch-deutschen Kirche vom 8. bis zum 11. Jahrhundert*, in: *ders., Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und christlichen Archäologie = Jahrb. f. Antike u. Christentum, Erg.-Bd. 3* (Münster/W. 1974) 139–54, 141.

⁵⁰ Haddan – Stubbs, *Councils* (wie Anm. 1) III 367 (c. 13).

⁵¹ *Traditio Apostolica* 21 (Botte, *La Tradition Apostolique* [wie Anm. 5] 44–48). S. dazu J. A. Jungmann, *Liturgie der christlichen Frühzeit* (Freiburg/Schw. 1967) 79–88.

Ritus wurde nämlich zum Problem, als mit der Ausbreitung des Glaubens auf dem flachen Lande⁵² der bischöfliche Anteil Schwierigkeiten bereitete: Durfte den bereits von Priestern und Diakonen Getauften die Herabrufung des Hl. Geistes vorenthalten werden? Galt doch diese erst als Vervollständigung des Ritus der Wiedergeburt aus dem Wasser und dem Geist⁵³. Hieronymus erörtert das neue Problem in seiner *Altercatio contra Luciferanos* und bezeugt, daß die Bischöfe zur Handauflegung aufs Land hinausgegangen seien⁵⁴. Eine Delegation der Geistspendung an Priester und Diakone hat sich nur zögernd und dann auch nicht überall durchsetzen können. Anders bekanntlich bei der Taufe; ihre Spendung galt zwar, wie schon Tertullian anmerkt⁵⁵, als vornehmliches, aber doch keineswegs als ausschließliches Recht des Bischofs. Daß das Neue Testament über die Person des Taufspenders im allgemeinen keinen Aufschluß gibt⁵⁶, daß ferner in Notfällen eine sofortige Spendung geboten war, verhinderte eine allzu starre Regelung. Bei der Handauflegung dagegen war eine Delegation deswegen so viel schwieriger, weil diese Handlung als ein bischöfliches Vorrecht angesehen wurde. Für diese Auffassung berief man sich auf die Apostelgeschichte (Act 8, 14–25), daß Petrus und Johannes nach Samaria hätten gehen müssen, um den von Philippus Getauften zur Herabrufung des Geistes die Hände aufzulegen. Eine ähnliche Handauflegung finden wir dort auch von Paulus berichtet (Act 19, 6)⁵⁷. Von diesen Berichten her mußte die Handauflegung als eine die Taufe vervollständigende Handlung erscheinen und — weil von den Aposteln vollzogen — obendrein noch als apostolisches und damit bischöfliches Vorrecht⁵⁸.

⁵² J. Gaudemet, *L'Eglise dans l'Empire Romain = Histoire du Droit et des Institutions de l'Eglise en Occident III* (Paris 1958) 375 ff.; E. Lesne, *Histoire de la Propriété Ecclésiastique en France I = Memoires et Travaux ... de Fac. Cath. de Lille 6* (Lille 1910) 49–59.

⁵³ M. Magrassi, *Confirmatio baptismus perficitur*, in: *Rivista Liturgica* 54 (1967) 429–44.

⁵⁴ PL 23 172 B: *ad eos qui longe a maioribus urbibus per presbyteros et diaconos baptizati sunt, episcopus ad invocationem sancti Spiritus manum impositurus excurrat*; Mitchell, *Anointing* (wie Anm. 2) 94 f.

⁵⁵ De baptismo 17 (ed. J. G. P. Borleffs, in: CChL 1 291³⁺¹⁵): *summum habet ius summus sacerdos; sufficit . . . in necessitatibus ut utaris sicubi aut loci aut temporis aut personae condicio compellit*.

⁵⁶ J. J. von Almen, *Notizen zu den Taufberichten in der Apostelgeschichte*, in: *Zeichen des Glaubens. Studien zu Taufe und Firmung*. B. Fischer zum 60. Geburtstag, hg. von H. Auf der Mauer u. B. Kleinbeyer (Zürich — Einsiedeln — Freiburg i. Br. 1972) 41–60, 44 ff.

⁵⁷ Act 8, 16 b–17 a: *baptizati tantum erant in nomine domini Jesu. Tunc [Petrus et Johannes] imponebant manus super illos et accipiebant Spiritum sanctum*; Act. 19, 5 s: *baptizati sunt in nomine Domini Jesu. Et cum imposuisset illis manus Paulus, venit Spiritus sanctus super eos*. N. Adler, *Taufe und Handauflegung* — Ntl. Abh. 19/3 (Münster/W. 1951) 58–108; eine Übersicht über die Interpretation dieser Stelle im Laufe der Jahrhunderte ebd. 9–22; ferner E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* = *Krit.-exeget. Kommentar d. NT*, 3. Abt. (Göttingen 1965) 250–59, 487–92.

⁵⁸ J. Neumann, *Der Spender der Firmung* (Meitingen 1963) 92–103.

Die römische Auffassung von der zweiten postbaptismalen Salbung wird uns ausführlich in einem 416 abgefaßten Brief Papst Innonenz' I. an den Bischof Dezentius von Gubbio dargelegt, einem Schreiben, das für die weitere Entwicklung größte Bedeutung erlangt hat. Darin heißt es, daß es allein den Bischöfen zustehe, zu konsignieren und den Heiligen Geist zu spenden; so sei es alter Brauch, weil Vorschrift der Apostelgeschichte. Priester dürften zwar, so erläutert Innozenz des weiteren, die (erste) postbaptismale Salbung vollziehen, nicht aber die Stirnsalbung: *non tamen frontem ex eodem oleo signare, quod solis debetur episcopis, cum tradunt Spiritum paracletum*⁵⁹. Die Stirnsalbung vermittelt also den Geist; ihre ausschließlich bischöfliche Spendung wird dabei aber mit der apostolischen Handauflegung begründet. Die Verbindung dieser für den ersten Blick disparaten Elemente erschien möglich, ja sogar geboten, weil an einigen Stellen des Neuen Testaments der Geistbesitz mit der Vorstellung der Salbung (*unctio*) und der Siegelung (*signare, confirmare*) verbunden ist⁶⁰, wobei sich für letztere eine Kreuzsignierung auf der Stirn (cf. Apc. 7, 2 u. 9, 4: *habent signum Dei in frontibus suis*) als ritueller Ausdruck herausgebildet hat⁶¹. Aus der Vereinigung dieser verschiedenen Aussagen und Gesten ergab sich dann die bischöfliche Vollmacht der Geistmitteilung, nunmehr bestehend aus der Handauflegung, einer Kreuzsignierung auf der Stirn und der Salbung⁶². Diese Einzelelemente sind freilich nie zu einer endgültig festgefügteten Ritusform zusammengewachsen; zumindest geben die beschreibenden Quellen ein oft unterschiedlich akzentuierendes Bild. Diese Unsicherheit hat mehrere Gründe. Einmal wurden die genannten Riten — einzeln oder kombiniert — auch außerhalb der Taufe verwendet, so bei Segnungen, Heilungen, Exor-

⁵⁹ R. Cabié, La Lettre du Pape Innocent Ier à Décentius de Gubbio = Bibl. de la Rev. d'Hist. Eccl. 58 (Löwen 1973) 24⁶², mit Kommentar ebd. 44–48; ferner J. Ysebaert, Greek Baptismal Terminology = Graecitas Christianorum primaeva 1 (Nimwegen 1962) 365 f.

⁶⁰ 2 Cor 1, 21 s: *Qui autem confirmat nos vobiscum in Christo, et qui unxit nos Deus, qui et signavit nos et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris*; Eph 1, 13: *signati estis Spiritu*, 4, 30: *Spiritus sanctum Dei, in quo signati estis*; 1 Joh 2, 20: *unctionem habebitis*, cf. 2, 27. S. dazu R. Schnackenburg, Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus = Münch. theol. Stud. 1/1 (München 1950) 77–86; Ysebaert, Baptismal Terminology (wie Anm. 59) 281 ff; G. W. H. Lampe, The Seal of the Spirit (London – New York – Toronto 1951) 9–18.

⁶¹ G. Fitzner, Sphragis, in: Theol. Wörterbuch z. NT VII 939–54, bes. 951 f; F. J. Dölger, Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung – Stud. z. Gesch. u. Kultur d. Altertums 5 (Paderborn 1911) 70–171 (Taufe), 171–79 (Kreuz), 179–93 (Firmung); J. Coppens, L'Imposition des Mains = Univ. Cath. Lovaniensis 2/15 (Wetteren – Paris 1925) 313–23; Ysebaert, Baptismal Terminology (wie Anm. 59) 390–421.

⁶² Lampe, The Seal (wie Anm. 60) 215–22 (chrismation and the spirit), 223–31 (laying on of hands), 235–96 (sealing), 297–305 (consignation and confirmation), dazu die ergänzende Einleitung zur 2. Auflage (XV–XXVI). Grundlegend ferner Ysebaert, Baptismal Terminology (wie Anm. 59) 181–426 (touching, imposition of hands, anointing, tattooing, branding and sealing in pagan antiquity, in Judaism, in the New Testament and in early Christian literature).

zismen, Rekonziliationen und Ordinationen⁶³. Zum anderen finden wir sehr oft, zumal in der Beschreibung der postbaptismalen Riten, nur eine einzige Handlung erwähnt oder hervorgehoben, offenbar auch dann, wenn das ganze Ritusgefüge von Handauflegung, Signierung und Salbung vollzogen worden ist⁶⁴. Unsere beiden grundlegenden römischen Quellen, das Gelasianum und der Ordo Romanus XI, vereinigen die verschiedenen Elemente bekanntlich in der Weise, daß der konfirmierende Pontifex die siebenfältige Gnade des Geistes herabrufft, indem er den Täuflingen die Hände auflegt, ein Gebet spricht, und dann in Kreuzesform die Stirn der Einzelnen mit Chrisma „signiert“⁶⁵.

b) die gallikanische Praxis

Innerhalb der westlichen wie der östlichen Liturgien stellte freilich die römische Tradition mit ihrer doppelten Salbung nach der Taufe ein Unikum dar, denn außerhalb Roms hat man nirgends eine zweite, allein dem Bischof vorbehalten postbaptismale Salbung gekannt oder anerkannt^{65a}, wenigstens zunächst nicht. So treffen wir auch im Bereich der gallikanischen Liturgie auf eine differierende Tradition. Die Bischöfe des südöstlichen Gallien entschieden 441 in Orange, daß nur eine einzige Salbung gespendet werden sollte. Der zweite Kanon dieser Bischofsversammlung ist nach A. Chavasse im Kontext mit anderen Quellen so auszulegen, daß man an der einmaligen Salbung (*semel chrismari / non necessaria habeatur repetita chrismatio*) als einem Eigenbrauch bewußt habe festhalten wollen. Zugleich aber galt die Spendung des Chrisma unmittelbar nach der Taufe als so wichtig, daß Priester und selbst Diakone gemahnt werden, sie bei der Taufe sofort mitzuvollziehen: Eine einmalige Salbung also, die in genereller Weise den Taufspendern in den bischofsfernen Landgemeinden zur Pflicht gemacht ist. Als Begründung wird die einhellig anerkannte Auffassung von der *una benedictio chrismatis* angeführt, die allein dem Bischof zustehe. So bleibt auch

⁶³ Ysebaert, *Baptismal Terminology* (wie Anm. 59) 289–340, 367–74. – Ein Beispiel für die mehrfache Verwendung bietet J. Macdonald, *Imposition of Hands in the Letters of Innocent I*, in: *Studia Patristica II* = TuU 64 (Berlin 1957) 49–53.

⁶⁴ Ysebaert, *Baptismal Terminology* (wie Anm. 59) 365.

⁶⁵ Sac. Gel. 450 u. 451 (Mohlberg [wie Anm. 8] 74²²⁺³²): *Deinde datur eis spiritus septiformis. Ad consignandum imponit eis manum ... Postea signat eos in fronte de chrismate*; OR XI, 100–101 (Andrieu II 446¹³): *pontifex ... confirmandus eos cum invocatione septiformis gratiae spiritus sancti. Oratione expleta, facit crucem cum police et chrisma in singulorum frontibus ...* – Es erscheint mehr als zweifelhaft, ob aus den römischen Quellen mehrere Firmriten herauszulesen sind, wie J.-P. Bouhot (*La Confirmation* [Paris 1968] 60–66) möchte; jedenfalls wäre ein solches Ergebnis in Auseinandersetzung mit der viel umsichtigeren Arbeit von Ysebaert (*Baptismal Terminology* [wie Anm. 59] 353–57) nachzuweisen.

^{65a} Ysebaert, *Baptismal Terminology* (wie Anm. 59) 355: „The double postbaptismal anointing is typically and exclusively Roman. It does not fit in with the development of the ritual in any other region in East or West.“

hier ein bischöfliches Vorrecht, denn nur dieser kann dem Chrisma den besonderen Heiligungseffekt verleihen. Das geheiligte Öl wird dann als der eigentliche Gnadenträger angesehen. Darum ist weniger die Person des Spenders von Belang als vielmehr der Konsekrator, der ihm die göttliche Virtus einzustiften vermag. Auch muß man sich die Wirkung des konsekrierten Oles auf den Empfänger als eine einmalige gedacht haben, denn nur diese Auffassung erklärt den Ausspruch des Kanons, daß eine abermalige Salbung nutzlos sei. Die vorsichtig auf den eigenen Bereich einschränkende Formulierung (*inter nos placuit*) scheint anzudeuten, daß man sehr wohl andere Lösungen in dieser Frage kannte, solche jedoch nicht verunglimpfen mochte. Da aber eine Doppelsalbung allein in Rom praktiziert wurde, haben A. Chavasse und L. A. van Buchem angenommen, der Brief Innozenz' I. mit seiner Forderung nach einer besonderen bischöflichen Handauflegung und Stirnsalbung sei im südöstlichen Gallien bekannt geworden und habe eine Entscheidung hinsichtlich der eigenen Praxis notwendig gemacht. Weiter enthält der Kanon ein wichtiges Indiz dafür, daß eine bischöfliche *Confirmatio* bei dieser Lösung nicht einfachhin ganz entfallen ist. Sofern nämlich eine Salbung unmittelbar bei der Taufe unterblieben sei — so der Kanon —, solle man sich an den Bischof wenden, wenn er firme. Diese Firmung kann für gewöhnlich — wegen des klaren Verbotes einer zweimaligen Salbung — nur eine reine Handauflegung gewesen sein⁶⁶. Als solche finden wir sie dann auch in den Predigten des Faustus von Riez beschrieben⁶⁷. Doch hat man bislang weder aus dem zeitgenössischen Umfeld und ebensowenig aus der Folgezeit ein weiteres eindeutiges Zeugnis für diese Handauflegung oder für einen anderen bischöflichen Konfirmationsakt beizubringen gewußt⁶⁸. So scheint denn die jüngst wieder von L. Mitchell vorgetragene Folgerung unvermeidlich: Da sich seit dem 6. Jahrhundert weder in den Liturgiebüchern noch

⁶⁶ Concilium Arausicanum a. 441, c. 2 (ed. C. Munier, in: CChL 148 78⁴): *Nullum ministrorum, qui baptizandi recipit officium, sine chrismate usquam debere progredi, quia inter nos placuit semel chrismari. De eo autem qui in baptisate, quacumque necessitate faciente, non chrismatus fuerit, in confirmatione sacerdos commonebitur. Nam inter quoslibet chrismatis ipsius non nisi una benedictio est, non ut praeiudicans quidquam, sed ut non necessaria habeatur repetita chrismatio.* A. Chavasse, Le deuxième Canon d'Orange de 441, in: Mélanges E. Podechard (Lyon 1945) 103–20; L. A. van Buchem (L'Homélie Pseudo-eusébiennne de Pentecôte [Nimwegen 1967] 87–113) hat in seiner umsichtigen Neuuntersuchung das Ergebnis von Chavasse nur in wenigen Punkten zu ergänzen brauchen. — J. Ysebaert und L. Mitchell berücksichtigen in ihren Untersuchungen diese grundlegende Arbeit von Chavasse nicht. Die ältere Interpretation bei D. Van den Eynde, Le deuxième Canon du Concile d'Orange de 441, in: Rech. de Théol. Anc. et Méd. 11 (1939) 97–109. Widersinnig sind die Darlegungen von J. Neumann (Der Spender der Firmung [wie Anm. 58]) 89: „... wenn die Chrismation bei der Taufe unterlassen ist, soll sie vom Priester in confirmatione vollzogen werden.“

⁶⁷ van Buchem, L'Homélie Pseudo-eusébiennne (wie Anm. 66) 113–34.

⁶⁸ D. Van den Eynde, Les Rites Liturgiques Latins de la Confirmation, in: La Maison-Dieu 54 (1958) 53–78, 71–76; Vanhengel, Chrismation (wie Anm. 18) 204; ferner Fisher, Initiation (wie Anm. 2) 52–57; Mitchell, Anointing (wie Anm. 2) 112–31.

sonst irgendwo in gallischen Quellen ein Anhaltspunkt für einen bischöflichen Akt auffinden lasse, der die eine postbaptismale Salbung zu vervollständigen oder zu bestätigen gehabt hätte, sei der verselbständigte Firmritus erst im 8. Jahrhundert mit der Ausbreitung der römischen Liturgie in den Norden gelangt⁶⁹.

An dieser Schlußfolgerung müssen allerdings einige Retuschen vorgenommen werden. Denn jüngst ist die älteste systematische Kirchenrechtssammlung Galliens neu ediert und dabei überhaupt erst richtig analysiert worden. Es handelt sich um die *Collectio vetus Gallica*, als deren Verfasser höchstwahrscheinlich einer der damals in Gallien *patriarcha* genannten Metropolit von Lyon anzusehen ist, vielleicht der mit Papst Gregor dem Großen korrespondierende Etherius (ca. 568–602). Der im ganzen überlegt auswählende Verfasser bringt ein Kapitel über die Taufe und im Anschluß daran ein eigenes Kapitel *De confirmatione cum crisma*⁷⁰. Darin zitiert er aus dem bekannten Brief Innonenz' I. jenen Passus, nach welchem die Stirnsalbung allein dem Bischof vorbehalten ist⁷¹. Dabei kennt der Autor aber ebenso gut den anderslautenden Kanon von Orange; er führt denselben sogar an. Doch hat er ihn so weit zurechtgestutzt — augenscheinlich um jede Anfechtbarkeit der bischöflichen Salbung auszuschließen —, daß der Kanon nun zum Taufkapitel paßt: Er zitiert die Verpflichtung für den Taufspender, das Chrisma bei sich zu haben, ferner die Anweisung über das *semel chrismari*, und endlich noch die Mahnung, sich bei unterlassener Salbung an den Bischof zu wenden, wenn er *firmus*⁷². Der letzte Satz des Kanon mit dem unmißverständlichen *non necessaria habeatur repetita chrismatio* ist freilich gestrichen. Der Taufe zugeschlagen ergibt das Ganze einen guten, wenn auch grundlegend veränderten Sinn: Der ersten postbaptismalen Salbung, welche den Taufspendern obliegt und deren Notwendigkeit nun mit dem verkürzten Kanon von Orange eingeschränkt wird, hat eine zweite, vom Bischof zu vollziehende Stirnsalbung zu folgen, die mit dem Innozenz-Brief begründet wird. Wenn die Vermutung richtig ist, daß der Beschluß von Orange sich ursprünglich gegen ein Vordringen der römischen Doppelsalbung, ja vielleicht sogar direkt gegen den Innozenz-Brief selbst gerichtet hat⁷³, so zeigt sich hier, daß der Entscheid von 441 diesen Papstbrief doch

⁶⁹ Mitchell, Anointing (wie Anm. 2) 121–26.

⁷⁰ Coll. Vet. Gallica 22 (*H. Mordek*, Kirchenrecht und Reform im Frankenreich = Beitr. z. Gesch. u. Quellenkde. d. MA 1 [Berlin – New York 1975] 435¹); zur Arbeitsweise des Verfassers und seinen Absichten ebd. 21–36, zur Entstehung und den weiteren Redaktionen ebd. 62–96.

⁷¹ Coll. Vet. Gallica 22, 2 (ebd. 436⁷); der Brief ist noch ausführlicher schon vorher zitiert: ebd. 18, 2 (424⁵–429⁵⁶).

⁷² Ebd. 21, 11 (435⁴⁸). Das *semel* ist jetzt nicht mehr im Sinne von „nur einmal“ aufzufassen, sondern in der anderen Bedeutungsmöglichkeit von „zunächst“, „zuerst“, dem sinngemäß ein „dann“ zu folgen hat.

⁷³ Chavasse, Canon d'Orange (wie Anm. 66) 118 f.; van Buchem, L'Homélie Pseudo-eusébiennne (wie Anm. 66) 105 f.

nicht für alle Zeiten mundtot zu machen vermochte. Dabei hat der Kompilator der *Collectio* das Innozenz-Zitat aus einer bereits älteren gallischen Sammlung übernommen; schon vor seiner Zeit hatte also der Papstbrief als Rechtstext Anerkennung in Gallien gefunden⁷⁴. Möglicherweise besitzen wir auch noch ein zusätzliches Zeugnis darüber, daß eine bischöfliche Konfirmation in Gallien weiterhin — oder auch von neuem — ausgeübt worden ist. Ein 573 in Paris abgefaßter Synodalbrief, der einem unrechtmäßig geweihten Bischof jedwede Amtshandlung untersagt, erwähnt unter dem Verbotenen auch *infantes confirmare*⁷⁵. Mag dabei auch unklar bleiben, wie dieser Ritus ausgesehen hat, so zeigt sich zumindest, daß man nicht vorschnell generelle Schlüsse ziehen darf. Desgleichen ergibt sich angesichts des Neufundes in der *Collectio vetus Gallica* die Notwendigkeit, den gallischen Quellenbestand noch einmal gründlich durchzusieben. Trotzdem aber dürfte das allgemeine Ergebnis abzusehen sein. Daß es sich nämlich bei der erwähnten Rechtssammlung und anderen möglicherweise ähnlichen Bemühungen um zwar wohlgemeinte, für die gallische Firmpraxis jedoch weithin wirkungslose Reformversuche gehandelt hat, läßt sich an einer ganz einfachen Tatsache ablesen: Wie sollten die Bischöfe — das Bistum Köln reichte damals von Remagen bis Utrecht⁷⁶ — alle dort gespendeten Taufen eigenhändig „vervollständigen“? Denn Hilfsbischöfe, die solche Aufgaben hätten übernehmen können, haben ihnen nachweislich nicht zur Verfügung gestanden⁷⁷. Das Zitat des Innozenz-Briefes kann darum nur wenig an der gallischen Liturgie geändert haben.

Auch für die postbaptismale Liturgie der westgotischen Kirche gibt es eine Reihe von Zeugnissen, die auf eine mit Gallien verwandte Praxis hinweisen⁷⁸. Kanon 20 des ersten Toledaner Konzils aus dem Jahre 400 bestimmt, daß nur der Bischof das *Chrisma* bereiten könne, das dann von den

⁷⁴ Mordek, Kirchenrecht (wie Anm. 70) 42, 51.

⁷⁵ Conc. Parisiense a. 583, Ep. synodi ad Egidium Remensem episcopum (ed. C. de Clercq, in: CChL 148 A 213³⁴).

⁷⁶ Atlas zur Kirchengeschichte, bearb. von J. Martin, hrsg. von H. Jedin (Freiburg i. Br. — Basel — Wien 1970) 22.

⁷⁷ Th. Gottlob, Der abendländische Chorepiskopat = Kanon. Studien u. Texte 1 (Bonn 1928) 7–19. Für das 5. und 6. Jh. lassen sich mehrere Landbischöfe nachweisen, für das 7. Jh. hingegen nur noch einer. „Es sind sporadische Fälle, die sich aus besonderen Umständen erklären“ (ebd. 19) und nicht auf eine Dauereinrichtung schließen lassen.

Daß gegen Ende des 7. und zu Beginn des 8. Jahrhunderts die iroschottischen Wanderbischöfe sich als Helfer der Diözesanbischöfe betätigt hätten, ist ganz unwahrscheinlich. Die gallischen Bischöfe erklären ihnen gegenüber, daß grundsätzlich nur ein Bischof in jeder Diözese sein könne, und die Iroschotten selbst erregten gerade dadurch Anstoß, daß sie sich mit dem einheimischen Episkopat nicht ins Benehmen zu setzen bereit waren; s. H. Frank, Die Klosterbischöfe des Frankenreiches = Beitr. z. Gesch. d. alten Mönchtums u. d. Benediktinerordens 17 (Münster/W. 1932) 3–28.

⁷⁸ Mitchell, Anointing (wie Anm. 2) 131–43; B. Lewandowski, *Evolutio ritus confirmationis in ecclesia Hispanica*, in: Eph. Lit. 85 (1971) 97–120, wo freilich bei der Interpretation der Ildefons-Texte übersehen ist, daß *sacerdos* auch und sogar sehr häufig den Bischof bezeichnet (ebd. 113 ff).

einzelnen Pfarreien zeitig vor Ostern abgeholt werden solle. Ferner wird verordnet, daß bei Abwesenheit des Bischofs die Chrisma-Spendung zwar nicht von einem Diakon, wohl aber von einem Priester vollzogen werden dürfe⁷⁹. Ähnlich lautende Bestimmungen anderer Konzilien folgen, so Kanon 52 des zweiten Konzils von Braga⁸⁰ und dann Kanon 2 des Konzils von Barcelona im Jahre 599, der schlicht mitteilt, *chrisma presbyteris diocesanis pro neofitios confirmandos datur*⁸¹. Zur Begründung dieser Praxis erklärt Bischof Braulio von Saragossa seinem Amtsbruder Eugenius von Toledo, daß zwar die alten Vorschriften den Priestern verböten, die Chrisma-Salbung zu erteilen, so wie es im „Orient“ und in ganz Italien noch immer befolgt werde. Dann aber sei auch den Priestern diese Salbung erlaubt worden, freilich nur in Stellvertretung für den Bischof, dessen eigentliches Recht sie weiterhin verbleibe⁸². Bischof Braulio weiß also von einer anderen, den alten Kanones sogar konformerer Praxis in Italien – und darin ist doch wohl Rom eingeschlossen zu denken –, hält aber dennoch an der eigenen Tradition fest. Isidor von Sevilla hingegen räumt der römischen Position bereits den Vorrang ein. In seinem *Liber de ecclesiasticis officiis* schreibt er, daß nach der Salbung des Priesters der Bischof eine zweite Chrisma-Salbung an der Stirn zu vollziehen habe, welche mit der apostolischen Handauflegung den Heiligen Geist verleihe⁸³. L. Mitchell möchte den Widerspruch Isidors zu der in den Konzilskanones bezeugten Praxis damit erklären, daß dieser hier nicht den wirklichen Brauch seiner Zeit beschreibe, sondern eine Idealvorstellung gebe, wie er sie aus der Kenntnis älterer Dokumente gewonnen habe; tatsächlich zitiert Isidor denn auch das berühmte Schreiben Innozenz' I.⁸⁴ Während also Bischof Braulio zumindest von einer andersartigen Praxis in Italien – und damit muß vor allem auch Rom gemeint sein – Kenntnis hat, dabei aber an seiner andersartigen Praxis festhält, gilt die von Papst Innozenz geforderte bischöfliche Stirnsalbung bei Isidor bereits als fester ideeller Bestandteil des Initiationsritus.

⁷⁹ Conc. Toletanum a. 397/400, c. 20 (*J. Vives*, *Concilios Visigóticos* [Barcelona – Madrid 1963] 24 f).

⁸⁰ Conc. Bracaracense a. 572, c. 51 u. 52 (ebd. 99).

⁸¹ Conc. Barcelonense a. 599, c. 2 (ebd. 159).

⁸² MG AA XIV 285¹⁴: *optime novit prudentia tua canonum antiqua esse statuta, ut presbyter chrismare non audeat; quod servare et orientem et omnem Italiam hucusque scimus; sed postea consultum est, ut chrismarent presbyteres, sed de chrismate benedicto ab episcopis, ut non videretur presbyterorum hoc esse privilegium . . . sed episcoporum, quorum benedictione et permissu, quasi de manu episcopi, ita huiusce rei peragunt officia.* *J. Neumann* (*Der Spender der Firmung* [wie Anm. 58] 93) erwähnt aus Braulios Brief nur das Verbot für die Priester, nicht aber die faktisch konzedierte Aufhebung.

⁸³ *Liber de ecl. officiis* II 27 (PL 83 826 A), in Anlehnung an Innozenz. Unmittelbar vorher spricht Isidor von der Handauflegung (ebd. 824 A): *post baptismum per episcopos datur Spiritus sanctus cum manuum impositione, hoc in Actibus apostolorum fecisse meminimus*; s. auch *Etymologiae* VI 19, 54 (ed. *W. M. Lindsay* [Oxford 1911] vol. 1) = *Terullianus, De baptismo* 8 (ed. *J. G. Ph. Borleffs*, in: CChL 1 283¹).

⁸⁴ *Mitchell*, Anointing (wie Anm. 2) 134 f.

Wir sehen also, daß die päpstliche Dekretale im 7. Jahrhundert sowohl in Spanien wie in Gallien weiter vorgedrungen ist. Mag sie dabei zunächst noch nicht den eingewurzelten liturgischen Ritus verändert haben, der späteren Entwicklung hat sie zweifellos vorgearbeitet. Gerade der vielgelesene Isidor dürfte mit seinem Verweis auf Innozenz manchem jüngeren Autor den Weg zu einer fortan immer wieder zitierten Autorität gewiesen haben. Bereits Beda und bald noch viele andere folgen ihm, wenn sie bei der Rechtsfertigung der römischen Firmung auf diesen Papst zurückgehen⁸⁵.

c) die Firmung in der bonifatianisch-karolingischen Liturgiereform

Bei der Reform der fränkischen Liturgie nach dem römischen Vorbild konnten die zumindest in der Praxis vorhandenen Differenzen bei den postbaptismalen Riten schwerlich verborgen bleiben. Ein breiterer Strom von Quellenzeugnissen, der eine tatsächlich praktizierte zweite bischöfliche Firmung nördlich der Alpen in größerem Umfang bezeugt, setzt gegen 700 ein. Zuerst in England; im Werk des gelehrten Beda findet sich eine ganze Serie von Äußerungen zu diesem Thema. Der Mönch aus Nordhumbrien belobigt jene Bischöfe, die zur Handauflegung in die kleinsten Dörfer gehen, und tadelt andere, die diese Pflicht zu säumig nehmen⁸⁶. Für gewöhnlich spricht er nur von einer Handauflegung. In seinem Kommentar zur Apostelgeschichte begründet er jedoch die Notwendigkeit, daß Petrus und Johannes zur Handauflegung nach Samaria hätten gehen müssen mit der Tatsache, daß der dort missionierende Philippus als Diakon zu einer solchen Handlung nicht befugt gewesen sei; er zitiert dann die Innozenz-Dekretale, die eindeutig klarstellt, daß seine Handauflegung im Sinne der zweiten postbaptismalen Salbung Roms zu verstehen ist⁸⁷. Auf dem Kontinent setzt ein ähnlicher Quellenstrom mit Bonifatius ein. Das erste Echo hören wir, so

⁸⁵ S. Anm. 59. Auch Theodulf von Orleans hat an dieser Stelle Innozenz ausgeschrieben; *Elisabeth Dahlhaus-Berg*, *Nova antiquitas et antiqua novitas = Kölner hist. Abh.* 23 (Köln – Wien 1975) 129; s. ferner Walafridus, *De exordiis et incrementis rer. eccl.* 27 (MG Cap II 509²⁵); Jesse von Amiens, *Ep. de baptismo* (PL 105 790 f); Leidrad von Lyon, *Liber de baptismo* 7 (PL 99 864 B).

⁸⁶ Beda, *Vita Cuthberti* 29 (*B. Colgrave*, *The two Lives of Sant Cuthbert* [Cambridge 1940] 252): *parrochiam suam circuiens monita salutis omnibus ruris casis, et uiculis largiretur, nec non etiam nuper baptizatis ad accipiendum spiritus sancti gratiam manum imponeret* (kurz vor 721 geschrieben, s. ebd. 16); Beda, *Ep. ad Egbertum* 7 (*Plummer* [wie Anm. 30] I 410): *talibus locis [= uillis ac uiculis] desit antistes, qui manus impositione baptizatos confirmet . . . Sicque fit, ut episcoporum quidam non . . . manus fidelibus imponant*. S. auch Anm. 114. Ferner G. G. Willis, *Further Essays in Early Roman Liturgy = Alcuin Club Coll.* 50 (London 1968) 219 f, dort weitere Quellentexte.

⁸⁷ Beda *Venerabilis*, *Expositio Actuum Apostolorum*, ed. M. L. W. Laistner = *The Mediaeval Academy of America* 35 (Cambridge/Mass. 1939) 37⁹: *Notandum autem quod Philippus qui Samariae evangelizabat unus de septem fuerit; si enim apostolus esset, ipse utique manum imponere potuisset ut acciperent spiritum sanctum. Hoc enim solis pontificibus debetur . . .* [folgt weiter der Innozenz-Text].

scheint es jedenfalls, in dessen Briefsammlung: Papst Gregor II. erklärt 726 — offenbar auf Anfragen des Angelsachsen —, wem von einem Pontifex die Firmung gespendet worden sei (*confirmatus*), könne dieselbe nicht noch ein zweites Mal empfangen⁸⁸. Dann mahnt Gregor III. 739 in einem Schreiben anlässlich der Neuordnung der bayerischen Kirche, daß die Getauften auch gefirmt werden müßten: *oportet eos per manus inpositionis et sacri crismatis confirmari*⁸⁹. Diese Formulierung des Papstbriefes ist außerordentlich wichtig, wird doch die Firmung als Handauflegung und zugleich als Chrisma-Salbung bezeichnet. In solcher Kombination kann es sich nur um die zweite postbaptismale Salbung der römischen Liturgie handeln und nicht etwa um eine Neubelebung der in Gallien zeitweilig üblichen reinen Handauflegung. Dann aber werden auch die Bestimmungen der bonifatianischen Synoden im gleichen Sinne zu verstehen sein, ebenso die *Confirmatio* und Handauflegung, die Willibald mehrfach in seiner *Vita Bonifatii* erwähnt⁹⁰. Tatsächlich lassen sich denn auch die Reformkanones nur auf dem Hintergrund der römischen Firmung richtig verstehen. Indem nun nämlich mit einem für Gallien bis dahin ungewohnten Nachdruck eine zweite, nur dem Bischof erlaubte Handauflegung mit Salbung gefordert wurde, mußte in den großen Diözesen des Nordens eine neue bischöfliche Hirtenpflicht proklamiert werden: die Pfarreien zu besuchen, um die Firmsalbung zu spenden. Genau dies geschieht auf den bonifatianischen Synoden — womit die Entscheidung von 441 in Orange, nach der Taufe nur eine Salbung zu vollziehen, nun auch offiziell annulliert ist. Im Concilium Germanicum wird die neue Pflicht mehr im Hinblick auf den Pfarrklerus beschrieben, daß er den Bischof zu empfangen und dabei das Pfarrvolk zu versammeln habe⁹¹. Die Synode

⁸⁸ Ep. 26 (MG Ep. sel. I 45²²); s. auch Sermo Bonifatii 5, 3 (PL 89 854 A): *semel et non amplius ad confirmationem accedere*; zur (umstrittenen) Echtheit dieser Predigten s. Rau, Briefe des Bonifatius (wie Anm. 31), 373 f. — Außerhalb der bonifatianisch-angelsächsischen Quellen setzen die ersten Zeugnisse für die Firmung um die Mitte des 8. Jahrhunderts ein; s. dazu B. Beck, *Annotationes ad textus quosdam liturgicos e vitis sanctorum aevi Merovingici selectos* = theol. Diss. Rom, Pontif. Inst. Acad. S. Anselmi de Urbe 1935 (Rom 1939) 24–27, wo freilich kaum alle fraglichen Texte erfaßt sein dürften.

⁸⁹ Ep. 45 (MG Ep. sel. I 73⁶).

⁹⁰ *Vita Bonifatii* 6 (MG SS rer. Germ. in us. schol. 30¹⁹): *Hessorum iam multi, catholica fide subditi ac per septiformis spiritus gratia confirmati, manus inpositionem acceperunt*; ebd. 8 (49⁵): *quia festum confirmationis neobitorum diem et nuper baptizatorum ab episcopo manu inpositionis et confirmationis populo praedixerat*. — Die bischöfliche Handauflegung der Firmung könnte auch der Hintergrund sein für die Klage des Bonifatius, daß ein Ire propagiere, *quod sine misterica invocatione aut lavacro regenerationis posse fieri catholicum christianum per episcopalis manus inpositionem* (ep. 80; MG Ep. sel. I 177⁷).

⁹¹ Karlmanni Capitulare 3 (MG Cap I 25¹⁹ = Ep. sel. I 100⁵): *Decrevimus quoque secundum sanctorum canones, ut unusquisque presbiter in parrochia habitans episcopo subiectus sit illi in cuius parrochia habitat, et semper in quadragesima rationem et ordinem ministerii sui sive de baptismo sive de fide catholica sive de precibus et ordine missarum episcopo reddat et ostendat. Et quandocumque iure canonico episcopus circumeat parro-*

von 747, von der kein offizielles Dokument, wohl aber ein höchstwahrscheinlich auf sie zu beziehender persönlicher Bericht des Bonifatius erhalten ist, scheint dann die Firmpflicht direkt als Bischofsaufgabe formuliert zu haben: *episcopus parrochiam suam sollicitè circumeat, populum confirmare*⁹².

Man muß sich die Auswirkungen im Detail vor Augen führen, um das tatsächliche Ausmaß dieses so simpel klingenden Kanons zu erfassen: Es sollten also fortan Klerus und Volk aller Pfarreien im Laufe eines jeden Jahres mit dem Diözesanbischof zusammentreffen — eine für den Bischof zweifellos beschwerliche (und in großen Diözesen undurchführbare) Reiselast, für Klerus und Volk aber eine Visitation in der eigenen Pfarrei. Wohl stellte die bischöfliche Pfarrvisitation an sich nichts Neues dar⁹³; durch die Verbindung mit einer unbedingt und nur vom Bischof zu spendenden Salbung mußte ihre Pflicht allerdings nachdrücklicher empfunden und vor allem regelmäßig ausgeführt werden⁹⁴. Darüber hinaus war beim Volk und wohl ebenso im Pfarrklerus für die neue bischöfliche Handlung das nötige Verständnis zu wecken, was so schwierig wie dringlich gewesen sein dürfte. Denn es handelte sich nicht nur um den Empfang der Handauflegung und Salbung — mit der als solcher sogar leicht alle möglichen Wunderhoffnungen

chiam populos ad confirmandos, presbiter semper paratus sit ad suscipiendum episcopum cum collectione et adiutorio populi qui ibi confirmari debet. Et in cena Domini semper novum crisma ab episcopo querat, ut episcopum testis adsistat castitatis et vitae et fidei et doctrinae illius. S. dazu E. Vykoukal, Les Examens du Clergé Paroissial, in: RHE 14 (1913) 8–196, 86–93.

⁹² Bonifatii ep. 78 (MG Ep. sel. I 163²⁵): *Statuimus, ut per annos singulos unusquisque presbiter episcopo suo in quadragessima rationem ministerii sui reddat, sive de fide catholica sive de baptismo sive de omni ordine ministerii sui. Statuimus, ut singulis annis unusquisque episcopus parrochiam suam sollicitè circumeat, populum confirmare et plebes docere . . .* Die Vermutung, daß es sich bei diesem Passus, der einem Brief an Erzbischof Cudberht von Canterbury entnommen ist, wohl nicht um einen nur zusammenfassenden persönlichen Bericht des Bonifatius über die fränkischen Reformsynoden insgesamt handelt, sondern wohl eher um einen Kanon der von 13 Bischöfen besuchten Synode, könnte man dadurch gestützt sehen, daß sich dieselbe Anordnung im sog. Capitulare primum (c. 7, MG Cap I 45²³) findet; freilich bleibt unsicher, welche Unterlagen der spätere Kompilator dieses nicht authentischen Kapitulares zur Hand gehabt hat (s. dazu Anm. 47). Doch wird man, aufs Ganze gesehen, unterstellen dürfen, daß der Briefpassus des Bonifatius über die Visitations- und Firmpflicht jener „Serie von programmatischen Kanones . . . [angehört], die als Testament des Bonifatius gelten dürfen“ (Schieffer, Bonifatius [wie Anm. 97] 243). — Zu der Synode von 747 s. ebd. 241 ff.; C. de Clerq, La Législation Religieuse Franque de Clovis à Charlemagne = Univ. de Louvain, Rec. d. Trav. . . d'Hist. et de Philol. 2/38 (Löwen — Paris 1938) 128 ff, 157 f.

⁹³ G. Braccabère, Visite canonique, in: Dict. de Droit Can. VII 1512–1606, 1513–17; W. Plöchl, Geschichte des Kirchenrechts I (Wien — München 1960) 173 f.; A. M. Koeniger, Die Sendgerichte in Deutschland I = Veröff. aus dem kirchenhist. Seminar München III/2 (München 1909) 11 f.

⁹⁴ Daß die Visitationspflicht erst durch Bonifatius richtig ins Bewußtsein gebracht worden ist und die Firmung dabei den eigentlichen Anlaß gebildet hat, ist schon von A. M. Koeniger (Sendgerichte [wie Anm. 93] I 13 ff.) gesehen worden.

verknüpft werden konnten⁹⁵ —, man mußte zudem noch eigene Firmpaten gewinnen, womit zusätzlich zur Taufe eine weitere geistliche Verwandtschaft und damit auch ein neues Ehehindernis entstanden⁹⁶.

Zweifellos haben wir hier ein Reformprojekt vor uns, das tief in die Organisation und in das Leben der fränkischen Kirche eingegriffen hat. Um so erstaunlicher wirkt es, daß dieses Ansinnen uneingeschränkt schon im ersten Anlauf proklamiert werden konnte. Weniger, daß es von der austrasischen Synode akzeptiert wurde, unter deren sieben mit Namen angeführten Bischöfen mindestens vier, wahrscheinlich sogar fünf, Angelsachsen gewesen sind⁹⁷, viel überraschender ist, daß Pippin 744 in Soissons mit seinen 23 (namentlich nicht bekannten) Bischöfen dasselbe anzuordnen imstande war⁹⁸. Doch kann man vermuten, daß den Zeitgenossen die hier so feierlich als *ius canonicum* proklamierte Pflicht nicht mehr einfachhin unbekannt gewesen ist⁹⁹. Der von Bonifatius für Rouen ausersehene Erzbischof Grimo zum Beispiel hat die *Collectio vetus Gallica*, welche den wichtigen Innozenz-Brief zitiert, während seiner Abtszeit in Corbie neu bearbeiten lassen, so daß ihm die Firmung wenigstens theoretisch bekannt gewesen sein muß¹⁰⁰. Da außerdem in England bischöfliche Firmreisen bald nach 700 bezeugt sind, könnten auf dem Kontinent neben einheimischen Romverehrerern auch angelsächsische Missionare, so etwa Willibrord, bereits Ähnliches gefordert und praktiziert

⁹⁵ Vita Faronis 103 (MG SS rer. Merov. V 195⁴): *Faro pontifex in ministerio confirmationis, in quo animae corporum baptizatorum donum sancti Spiritus accipiunt, per liniamentum chrismae sanctificationis se devotissime obligavit ... orta est lux quodam puero, qui lumine oculorum fuerat orbus. Dum per chrismae unctionis a beato Farone donum sancti Spiritus percipit ...*; vielleicht ebenso zu interpretieren Vita Wilfridi 18 (MG SS rer. Merov. VI 213¹⁶): *cadaveris mortui faciem inter alios ad confirmandum episcopo revolvit, volens sic posse vivificare.*

⁹⁶ Decretum Compendiense a. 757, c. 15 (MG Cap I 373⁹): *Si quis filiastram aut filiastrum ante episcopum ad confirmationem tenuerit, separetur ab uxore sua et alteram non accipiat ...*; Conc. Moguntiense a. 813, c. 55 (MG Conc II 273⁵); Conc. Parisiense a. 829, c. 54 (ebd. 648³³). J. Freisen, *Geschichte des Canonischen Eherechtes* (Paderborn 21893) 533 ff.

⁹⁷ Die Namen sind in der Vorrede von Karlmanns Kapitular aufgeführt; Concilium Germanicum (MG Conc II 217 = Cap I 24²⁸ = Ep. sel. I 99⁵); Th. Schieffer, Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas (Darmstadt 21972) 209.

⁹⁸ Conc. Suessionense a. 744, c. 2 (MG Conc II 34⁹ = Cap I 291⁶); Schieffer, Winfrid-Bonifatius (wie Anm. 97) 219.

⁹⁹ Die wesentlichen Elemente des Ritus müssen bekannt gewesen sein, wenn auch vielleicht nicht die spezielle Form der Stirnsignierung. Handauflegung und Salbung konnten nämlich auch als Heilungsritus verstanden werden, und in dieser Form begegnen sie uns ebenfalls in Gallien. So berichtet die bald nach 700 entstandene Vita Boniti 13 (MG SS rer. Merov. VI 126³): *duo demoniaci obvii facti, eum, ut eis confirmandi gratia manus inponeret, deprecari sunt. ... orans atque eis manus inponens confirmatis ...*; Vita Pardulfi 3 (ebd. VII 26²⁰); *manum inponebat vel oleo benedicto perunguebat ...*; *repente ab eis ... omnes infirmitates febrium repellebat*; ebd. 9 (30²⁰); Vita Germani 24 (ebd. 387³), 38 (396³), 58 (407¹²). S. auch Coppens, L'Imposition des Mains (wie Anm. 61) 28–109; Ysebaert, *Baptismal Terminology* (wie Anm. 59) 290–319.

¹⁰⁰ Mordek, *Kirchenrecht* (wie Anm. 70) 92 ff.

haben¹⁰¹. Mag darum Bonifatius vielleicht nicht der erste gewesen sein, der die bischöfliche Firmspendung propagiert hat, ohne Zweifel darf er — dank der weitreichenden Unterstützung seitens der Karolinger — als der erfolgreichste und in der Verwirklichung dieser Pflicht auch als einer der vorbildlichsten gelten: Nicht nur, daß sein Biograph ihm die Erteilung der Firmung nachrühmt, es war auf einer Firmreise in Friesland, als der Achtzigjährige überfallen und erschlagen wurde¹⁰².

Wir können uns nun auch den unmittelbaren historischen Kontext jener Verpflichtung näher verdeutlichen, mit der Bonifatius sich 719 vor Papst Gregor II. auf eine Spendung des Initiations-Sakramentes nach römischem Formular einließ¹⁰³. Von seiner Heimat her dürfte dem Angelsachsen die bischöfliche Konfirmation bekannt gewesen sein; auf dem Kontinent hingegen muß er dieselbe weitgehend vernachlässigt gefunden haben. Was Wunder, daß er sich gleich bei seinem ersten Aufenthalt in Rom über das Sacramentum initiationis Instruktionen erteilen ließ. Von der Firmsalbung her läßt sich auch die so kurz darauf erfolgte zweite Romreise besser verständlich machen. Es muß doch auffallen, daß Bonifatius bereits drei Jahre nach seinem ersten Aufenthalt in der Stadt der Apostelfürsten wiederum dorthin aufgebrochen ist¹⁰⁴. Das Maß der damit verbundenen Strapazen verlangt nach einer besonderen Erklärung, und diese scheint in der Firmverpflichtung gefunden werden zu können. Als nämlich Bonifatius sich von Willibrord trennte¹⁰⁵, um selbständig Missionsarbeit zu betreiben, da bedurfte es eines Bischofs zur Firmspendung; daher also die Notwendigkeit der Bischofsweihe. Die bei einer solchen Weihe in Rom obligaten Pflichterklärungen werden ihn ohne Zweifel in seinem Eifer für die römische Liturgie noch weiter bestärkt haben¹⁰⁶. Es paßt denn auch bestens zu dem hier postulierten Hin-

¹⁰¹ Zu beachten sind hier besonders die verschiedenen Überlieferungsvarianten der *Canones Theodori*, die höchstwahrscheinlich bereits angelsächsische Missionsaspirationen auf dem Kontinent widerspiegeln; *Canones Theodori* D 7 (P. W. Finsterwalder, *Die Canones Theodori Cantuariensis* [Weimar 1929] 239): *Nullum perfectum credimus in baptismo esse sine confirmatione episcopi*; ebd. G 12 (254); U II 4 (5) (317); s. auch ebd. Co 19 (272); Co 68–70 (275).

¹⁰² Vita Bonifatii 8 (MG SS rer. Germ. in us. schol. 49⁵).

¹⁰³ S. Anm. 1.

¹⁰⁴ Schieffer, Winfrid-Bonifatius (wie Anm. 97) 116–19, 139–48.

¹⁰⁵ F. Flaskamp, Willibrord-Clemens und Wynfrith-Bonifatius, in: St. Bonifatius (wie Anm. 19) 157–72. Daß die beiden „Gegenspieler“ gewesen seien, ist konstruiert.

¹⁰⁶ Ein in Rom geweihter Bischof hatte einen schriftlichen Glaubens- und Gehorsamseid am Grab des hl. Petrus niederzulegen; *Tb. Gottlob*, Der kirchliche Amtseid der Bischöfe = Kanon. Studien u. Texte 9 (Bonn 1936) 18 f. Bonifatius ist der erste nichtitalische Bischof, von dem ein solcher Obzödienzeid erhalten ist (MG Ep. sel. I 28 f Nr. 16). „Durch Leistung dieses Eides trat er in dasselbe enge Verhältnis zum Apostolischen Stuhle, wie die römischen Suffragane“ (Gottlob, o. c. 28). In diesem Eid verpflichtete er sich zudem noch, jeden Umgang mit unkanonisch lebenden Bischöfen zu meiden, was ihn lebenslang beunruhigte (MG Ep. sel. I 130²⁴ Nr. 63, 192¹⁶ Nr. 86). Die 747 versammelten gallischen Bischöfe hat er zu einer gemeinsamen Ergebenheitserklärung gegenüber dem Vikar des

tergrund, daß der Hagiograph Willibald den Heiligen „nach der Taufe vieler Tausender“ vom Hessenland nach Rom aufbrechen läßt und von dem als Bischof zurückgekehrten sogleich berichtet, daß er mit der Firmspendung begonnen habe¹⁰⁷. Selbst wenn man aus dieser Aufteilung von Tauf- und Firmhandlungen vor und nach der Romreise keine unbedingt schlüssigen Folgerungen ableiten will, so ist der Bericht doch auffällig genug, als daß man ihn einfach übergehen könnte. Aber auch unabhängig von solchen Überlegungen bleibt die klare Evidenz, daß Bonifatius seine in Rom für das Sacramentum initiationis eingegangene Verpflichtung gewissenhaft auszuführen bestrebt gewesen ist. Ja es dürfte nicht einer gewissen Symbolik entbehren, daß das Sacramentum initiationis, wie es bereits Bestandteil des päpstlichen Missionsauftrags gewesen ist, so auch noch den Tod des Achtzigjährigen überschattet: Bonifatius hat es fraglos zu den großen Aufgaben seines Lebens gezählt. Es kann darum kein Zweifel sein, daß auf dem nordalpinen Kontinent hauptsächlich seine Initiative die Firmung als ausschließlich bischöfliche Geistmitteilung bekannt gemacht und mit Hilfe der Karolinger auch durchgesetzt hat.

Von der Firmforderung her gewinnen aber auch noch andere Bestrebungen, für die Bonifatius seine besten Kräfte eingesetzt hat, eine neue und plausible Erklärung. Zunächst einmal sei an die auffällige Erscheinung erinnert, daß ausgerechnet Angelsachsen auf dem Kontinent begonnen haben, neue Diözesen zu gründen: Willibrord in Utrecht¹⁰⁸, Bonifatius in Bäraburg, Erfurt und Würzburg¹⁰⁹, sowie in Bayern, dessen Aufgliederung in vier

hl. Petrus veranlassen können, die dann zum Grab des Apostelfürsten gesandt wurde (MG Ep. sel. I 163⁹ Nr. 78). Bei der Weihe wurde vom Papst ferner ein Synodale genanntes Schreiben überreicht, in dem von der Weihe Mitteilung gemacht wird und der Neugeweihte zur Einhaltung bestimmter Regeln, auch liturgischer Art, angehalten wird. Das dem Bonifatius ausgehändigte Schreiben ist wörtlich nach dem entsprechenden Formular des Liber Diurnus gestaltet und geht in keiner Weise auf dessen Situation ein (ebd. 31 ff Nr. 18; s. auch Schieffer, Winfrid-Bonifatius [wie Anm. 97] 143 f). Hinsichtlich der Taufe werden die römischen Tauftermine Ostern und Pfingsten eingeschärft; über die Firmung fällt kein Wort. Im Pontificale Romano-Germanicum (C. Vogel – R. Elze, Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle I = Studi e Testi 226 [Città del Vaticano 1963] 231–40 Nr. LXVI) findet sich nach den Texten zur Bischofsweihe ebenfalls ein solches Präzept, allerdings unter der Bezeichnung *edictum*. Eine etwas jüngere Überlieferung dieses Edictum, die „fränkischer“ Herkunft ist, enthält unter den zu befolgenden Anweisungen einen vollständigen Firmritus. Von der Thematik her müßte ein solches Stück gerade für die zweite Hälfte des 8. Jahrhunderts besonders aktuell gewesen sein. Der erweiterte Text ist ediert bei Andrieu, Ordines Romani (wie Anm. 23) IV 47–57.

¹⁰⁷ Vita Bonifatii 6 (MG SS rer. Germ. in us. schol. 27⁸): *Multisque milibus hominum ... baptizatis* [es folgt eine ausführliche Schilderung der Vorbereitung und Durchführung der Romreise]; ebd. 30¹⁹: *Cum vero Hessorum iam multi, catholica fide subditi ac septiformis spiritus gratia confirmati, manus inpositionem acciperunt.*

¹⁰⁸ W. H. Fritze, Zur Entstehungsgeschichte des Bistums Utrecht, in: Rhein. Vierteljahresbl. 35 (1971) 107–51.

¹⁰⁹ Schieffer, Winfrid-Bonifatius (wie Anm. 97) 200 f; A. Bigelmair, Die Gründung der mitteldeutschen Bistümer, in: Sankt Bonifatius (wie Anm. 19) 247–87; 266–86;

Bistümer er geleitet hat¹¹⁰. Die einheimischen Kirchenmänner im ostrheinischen Germanien haben offenbar keine Veranlassung zu solchen Schritten gesehen; sie verblieben bei den seit der Antike am Rhein bestehenden Episkopalsitzen. Dann waren es wiederum die angelsächsischen Erzbischöfe Willibrord und Bonifatius, die zum ersten Mal Hilfsbischöfe geweiht haben, deren Existenz seit der Jahrhundertmitte mit dem alten Institut der Chorbischöfe kanonisch gerechtfertigt wurde¹¹¹. Beide Vorgänge, die Schaffung neuer und kleinerer Bistümer wie auch die Ordination von Auxiliarbischöfen, sind bisher als nicht weiter erklärbare Fakten hingenommen worden, gewinnen aber auf dem Hintergrund der nun als unabdingbar geltenden Firmalsalbung eine plausible Erklärung. Die Quellen deuten diese Verknüpfung auch noch eben erkennbar an. Daß gerade im Zusammenhang mit der Neuordnung der bayerischen Kirche ein Papstbrief mahnt, die Handauflegung und die Chrisma-Salbung nicht zu vergessen¹¹², dürfte kaum zufällig sein. Schon vorher bei der 732 ausgesprochenen Erhebung des Bonifaz zum Missionserzbischof, bei welcher mit dem Pallium die Vollmacht der Bischofsweihe verliehen wurde, referiert Gregor III. in seinem Ernennungsschreiben den Wunsch des Neuernannten, solche Weihen nun auch vornehmen zu wollen. Vor allem die aus Bonifaz' Gesuch übernommene Begründung verdient dabei Beachtung. Der Missionsbischof muß demnach vorgebracht haben, daß er der großen Zahl der Neugläubigen nicht mehr entgegentreten könne, um

K.-U. Jäschke, Die Gründungszeit der mitteldeutschen Bistümer und das Jahr des Concilium Germanicum, in: Festschrift für Walter Schlesinger, hg. von *H. Beumann* = Mitteldt. Forsch. 74, 2 (Köln – Wien 1973) II 71–136, 73–80.

¹¹⁰ *Schieffer*, Winfrid-Bonifatius (wie Anm. 97) 182 ff; *K. Reindel*, Das Zeitalter der Agilolfinger, in: Handbuch der Bayerischen Geschichte, hg. von *M. Spindler* (München 1971) I 71–179, 165–70. Zu der schwieriger durchschaubaren Gründung des Bistums Eichstätt s. *G. Pfeiffer*, Erfurt oder Eichstätt?, in Festschrift für Walter Schlesinger (wie Anm. 109) 137–61; *R. Schieffer*, Über Bischofssitz und Fiskalgut im 8. Jahrhundert, in: Hist. Jahrb. 95 (1975) 18–32, 27–32.

¹¹¹ *Gottlob*, Chorepiskopat (wie Anm. 77) 20–27; *W. Levison*, England and the Continent in the Eighth Century (Oxford 1966) 66 f; *R. Kottje*, Isidor von Sevilla und der Chorepiskopat, in: DA 28 (1972) 523–27; ferner *V. Fuchs*, Der Ordinationstitel = Kanon. Stud. u. Texte 4 (Bonn 1930) 211–26, wo die Rezeption des Institutes der Chorbischöfe um die Mitte des 8. Jahrhunderts als Eingliederung der irisch-schottischen Wander- und Klosterbischöfe in die Diözesanorganisation erklärt wird. Dazu mag sich das Institut der Chorbischöfe gelegentlich durchaus als geeignet erwiesen haben; eine vollständige Erklärung für das Aufkommen der Chorbischöfe liefert die Theorie jedoch nicht. Denn Bonifatius übernimmt ja nicht solche zunächst diözesanfreien Bischöfe, um sie seiner Diözesanorganisation einzugliedern, sondern er weiht eigens Chorbischöfe, so zum Beispiel Lull, daß sie ihm oder anderen Diözesanbischöfen zur Seite stehen. Den „von irgendwo herkommenden unbekanntem Bischöfen“ begegnet die bonifatianische Reformgesetzgebung nur mit Mißtrauen; s. dazu *Angenendt*, Monachi peregrini (wie Anm. 39) 218 f. Bei der Diskussion um die Stellung der Chorbischöfe im 9. Jahrhundert wird oft auch deren Firmtätigkeit angeführt; s. *Gottlob*, l. c. 102–45 u. *Fuchs*, l. c. 226–36.

¹¹² S. oben Anm. 89.

ihnen die nötigen Heilmittel zu spenden¹¹³. Als Argument für die Weihe weiterer Bischöfe hat dieser Hinweis jedoch nur dann Sinn, wenn es spezifisch bischöfliche Aufgaben gab, in denen Priester ihm nicht zu helfen vermochten. Als solches Bischofsreservat, das zugleich für die Masse der Gläubigen von Bedeutung war, läßt sich aber eigentlich nur die Firmalsbung anführen. Deren Unterlassung bedeute – so Beda – einen geistlichen Schaden für die Gläubigen¹¹⁴. Wenn auch Bonifatius die Firmspendung nicht ausdrücklich erwähnt, so dürfte ihn doch dieselbe Sorge bewegt haben, der er dann mit Hilfe von neugeweihten Bischöfen entgegenzuwirken suchte.

Trotz aller Bemühungen um eine größere Zahl von Bischöfen ließ sich jedoch die Abspaltung der zweiten postbaptismalen Salbung vom Taufvollzug nicht verhindern. Was in Rom ob der räumlichen Nähe einer Stadt keine Mühe bereitete, war in den immer noch großen Diözesen des Nordens weiterhin unmöglich: die Anwesenheit des Bischofs bei jeder Taufspendung. Die Firmalsbung mußte darum für gewöhnlich nachträglich erteilt werden. Die karolingischen Liturgie-Reformer konnten sich zur Rechtfertigung freilich auf Beispiele auch aus Rom selbst berufen. Denn hier gab es immer wieder unvermeidliche Notfälle, wo in aller Eile die Taufe gespendet werden mußte, ohne daß die Ankunft des Bischofs hätte abgewartet werden können. Das früheste Beispiel ist Novatian, dem vorgeworfen wurde, er habe seine auf dem Krankenbett empfangene Taufe später nicht durch die bischöfliche Confirmatio vervollständigen lassen¹¹⁵. Die römischen Formulare für die Krankentaufe, sowohl des Gelasianum wie des Gregorianum, lassen die nachgeholtte Firmung geradezu als normal für diese Notsituation erscheinen¹¹⁶. Anstelle der üblicherweise geltenden Aufeinanderfolge von Taufe,

¹¹³ Gregorii III ep. (MG Ep sel I 50⁸ Nr. 28): *Quia vero turbas Domini gratia in eisdem partibus ad rectam fidem asseruisses conversos, nequire te occurrere omnibus ea quae salutis sunt impendere aut intimare, cum iam longe lateque gratia Christi eius fides in illis partibus propagetur: precipimus, ut iuxta sacrorum canonum statuta, ubi multitudo excrevit fidelium, ex vigore apostolicae sedis debeas ordinare episcopos.* S. auch Schieffer, Winfrid-Bonifatius (wie Anm. 97) 157–61.

¹¹⁴ Beda, Ep. ad Egbertum 8 (Plummer [wie Anm. 30] I 411): *Si autem aliquid utilitatis fidelibus conferre manus impositionem, qua Spiritus Sanctus accipitur, credimus et confitemur; constat e contrario, quia haec ipsa utilitas eis quibus manus impositio defuerit, abest. Cuius nimirum priuatio boni ad quos amplius quam ad ipsos respicit antistites, qui illorum se promittunt esse praesules, quibus spiritualis officium praesulatus exhibere aut negligunt aut nequeunt?*

¹¹⁵ H.-J. Vogt, Coetus sanctorum = Theophaneia 20 (Bonn 1968) 109 ff.; Bouhot, Confirmation (wie Anm. 65) 35 ff. Ob freilich eine Bemerkung des Liber Pontificalis über Papst Silvester, er habe den Priestern die (erste) Salbung erlaubt *propter occasione transitus mortis*, als eine priesterliche „Notfirmung“ in abzusehenden Todesfällen zu deuten ist, dürfte nicht so unangefochten gelten wie Bouhot (l. c. 59 f) will; Ysebaert (Baptismal Terminology [wie Anm. 59] 356) hält diese Deutung für unwahrscheinlich.

¹¹⁶ Sac. Gelasianum 611 u. 615 (Mohlberg [wie Anm. 8] 96^{15 28}); Sac. Hadrianum 984 (Deshusses [wie Anm. 9] 336): *Communicas et confirmas eum.* S. auch Mitchell, Anointing (wie Anm. 2) 92–102, bes. 110 f u. 156 f, wo diese frühen Formen der Abspal-

Konfirmation und Kommunion erfolgt hier eine Vertauschung der beiden letzten Handlungen; nach der Taufe wird sofort die Kommunion gespendet und erst an letzter Stelle die nunmehr nachgeholt Konfirmation. Zwar wird man wohl nicht damit rechnen können, daß in den einzelnen römischen Pfarreien, seitdem sie eigene Baptisterien hatten^{116a}, bei der Taufspendung immer auch der Bischof anwesend gewesen wäre; doch galt die Trennung von Taufe und bischöflicher *Confirmatio* als baldigst zu behebende Anormalität, konnte doch Gregor der Große einen kranken Bischof mahnen, sein möglichstes zu tun, damit die Getauften nicht *inconsignati* blieben¹¹⁷. Was aber in Rom in Notfällen geschah und als Ausnahme empfunden wurde, stellte im Norden seit Bonifatius den Regelfall dar. Zwar versuchte man zunächst noch, die Einheit zu erhalten: Wenn kein Bischof bei der Taufe zugegen sei, so schreibt der bereits stark gallisch beeinflusste *Ordo Romanus XV*, dann solle die Konfirmation so bald wie möglich nachgeholt werden¹¹⁸. Faktisch aber erfolgte die Abspaltung.

Als Fazit ergibt sich, daß Bonifatius auch in der Liturgie, speziell in der Initiationsliturgie, eine höchst folgenreiche „römische Reform“ eingeleitet hat. Die endgültige Abspaltung der zweiten postbaptismalen Salbung Roms, für die man in der Liturgiegeschichte als Zeitpunkt nur allgemein die karolingische Liturgiereform angegeben findet¹¹⁹, ist hauptsächlich durch den angelsächsischen Missionserzbischof bewirkt worden.

tung besonders herausgestellt sind. Dabei ist zu beachten, daß *confirmare* auch die eine Feier abschließende liturgische Handlung sein kann.

^{116a} *Chavasse*, Gélasien (wie Anm. 9) 85 f, 159–62.

¹¹⁷ Ep. XI/3 (MG Ep. II 262¹³); ferner ep. IV/26 (ebd. I 261³¹); ep. XIII/22 (ebd. II 388³⁰); dazu *Mitchell*, Anointing (wie Anm. 2) 101.

¹¹⁸ OR XV, 119 (*Andrieu* [wie Anm. 23] III 120): *Baptizati autem infantes, si ad praesens possunt episcopum habere, confirmari cum crisma debent. Quod si ipsa die minime episcopum invenire potuerint, in quantum celerius possunt invenire, hoc sine dilatione faciant.*

¹¹⁹ *R. Béraudy*, Die Firmung, in: *A.-G. Martimort*, Handbuch der Liturgiewissenschaft II (Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1965) 84–96, 90 (vom 9. Jh. an); *A. Hamman*, Baptême et Confirmation (Paris 1969) 202 f (époque carolingienne); *Mitchell*, Baptismal Anointing (wie Anm. 2) 121–26. Die nicht publizierte Dissertation von *E. M. Finnegan*, *The Origins of Confirmation in the Western Church* (= masch. theol. Diss. Trier 1970) behandelt zwar die karolingische Reform und dabei sogar ausdrücklich die karolingischen Konzilien (ebd. 336–44); erstaunlicherweise aber fehlen die frühesten Zeugnisse der unter Bonifatius abgehaltenen Synoden. Die Schlüsselstellung, die Bonifatius in dieser Hinsicht einnimmt, ist nicht erkannt. Einzig *H. B. Porter* (*The Reform of Holy Baptism and the Other Sacraments under Charles the Great* [masch. Diss. Oxford 1954] 259 f) konstatiert: „St. Boniface certainly was a supporter of this new usage [= Confirmation].“ Da sich diese Arbeit aber streng auf die Jahre Karls des Großen beschränkt, wird auch hier die Rolle des Bonifatius nicht recht erkenntlich. – Die Feststellung, daß „im 12. Jahrhundert die Firmung eine eigene liturgische Gestalt“ erhielt (*P. Fransen*, Firmung, in: *Lexikon f. Theol. u. Kirche* ²IV 145–52, 148), ist von manchen Autoren so verstanden worden, daß zu diesem Zeitpunkt überhaupt erst die von der Taufe abgelöste Firmspendung begonnen

II. Theologiegeschichtliche Hintergründe

1. Das metabolische Sakramentenverständnis

a) in der gallikanischen Liturgie und bei Isidor

Es wäre nun aber zu einfach, die bonifatianische Liturgiereform allein als die Übernahme eines bestimmten Ritus anzusehen. Bei eingehender Betrachtung zeigt sich nämlich, daß die Differenzen zwischen der gallikanischen und römischen Liturgie ursprünglich einen jeweils verschiedenartigen theologischen Hintergrund hatten. J. R. Geiselman hat zum Beispiel eine für die beiden Liturgiebereiche unterschiedliche Eucharistie-Auffassung herausgearbeitet. Danach betonte die gallikanische Liturgie vor allem das Geschehen an den Elementen: „Es ist ein Vorgang gleich dem der Empfängnis; die Opfertgaben erfahren eine ‚Überschattung‘ des Hl. Geistes ... Die Gottheit steigt mit der Fülle ihrer Kraft und ihres Segens auf die Elemente herab.“¹²⁰ Diese werden durch die Überschattung einer tiefgreifenden Umwandlung unterworfen, denn sie sind nun nicht mehr nur sie selbst, sondern Träger göttlicher Kraft. In der Dogmengeschichte wird diese Auffassung als Metabolismus bezeichnet. Die römische Liturgie hat dagegen die Elemente ursprünglich mehr als symbolische Gnadenmittel aufgefaßt. „So ist die Betrachtungsart der römischen Liturgie eine andere als die der älteren gallischen: war die letztere metabolisch realistisch, so konnten wir bei der römischen einen Wandlungsgedanken nicht finden. Die römische umschreibt zwar den Sakramentsinhalt realistisch als Leib und Blut Christi, aber sie stellt das Dynamisch-Symbolische am Sakrament in den Vordergrund.“¹²¹ Der in der Eucharistie feststellbare Unterschied betrifft freilich in gleicher Weise auch die Taufe und die bischöfliche Chrisma-Salbung. Deutlich findet sich zum Beispiel die metabolische Wasser- und Chrismaauffassung bei Isidor von Sevilla ausgesprochen. In seinen *Etymologiae*, dem großen Nachschlagewerk des Mittelalters, definiert er: *Sunt autem sacramenta baptismum et chrisma, corpus et sanguis.*¹²² Gerade auch an der Bezeichnung *chrisma* wird dabei kenntlich, was er unter Sakrament versteht: nichts anderes als die konsekrierte Materie. Und wie in Isidors Denken bei der Eucharistie die Elemente Brot

habe. So J. Auer, *Die Sakramente der Kirche = Kleine Katholische Dogmatik VII*, hg. von J. Auer u. J. Ratzinger (Regensburg 1972) 86: „Im Westen entwickelt sich im 12. Jahrhundert die Übung, die Firmung nicht den Kleinstkindern bei der Taufe, sondern vielmehr den jungen Menschen ‚in den Jahren der Unterscheidung‘ ... zu vermitteln.“ Ähnlich urteilt S. Regli, *Firmsakrament*, in: *Mysterium Salutis V*, hg. von J. Feiner – M. Löhrer (Zürich – Einsiedeln – Köln 1976) 297–347, 312 f: „Etwa im 11. Jahrhundert finden wir im Westen (und nur hier!) eine besondere Firmfeier als allgemeine Praxis ... Etwa im 9. Jahrhundert begann man aber damit, auch [von der Taufe] losgelöste Firmfeiern zu halten ...“

¹²⁰ J. Geiselman, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik = Forsch. z. christl. Literatur- u. Dogmengesch.* 15/1–3 (Paderborn 1926) 21.

¹²¹ Ebd. 33.

¹²² *Etymologiae VI* 19, 39 (*Lindsay* [wie Anm. 83]).

und Wein „Träger des Herrenleibes und -blutes“¹²³ werden, so entsprechend bei der Taufe: Durch die Konsekration wird das Wasser zum „Sakrament“, d. h. zum Träger der Taufgnade¹²⁴. Dies war schon früher von Ambrosius ausgesprochen worden: *non sanat aqua, nisi spiritus descenderit et aquam illam consecraverit*¹²⁵. Die noch in der Frühscholastik vertretene Auffassung, die Gnade sei in den Sakramenten enthalten wie die Medizin in einem Gefäß, hat hier ihren Nährboden¹²⁶.

Das isidorische Sakramentenverständnis enthält also ein leicht erkennbares Grundkonzept, das mit dem Stichwort „konsekrierte Materie“ umrissen werden kann. In der Liturgie hat sich diese Auffassung in einer eigenen Weihe des Wassers und Öles niedergeschlagen, wodurch den Elementen ihre göttliche Kraft eingestiftet wurde¹²⁷. Die Weihegebete mit ihrer vorangestellten Präfation bilden eine augenfällige Parallele zum eucharistischen Hochgebet¹²⁸. Die Eucharistie selbst wird ja bei Isidor auch nicht mehr in ihrem ursprünglichen Sinn als die große Feier des Dankes, sondern als die gute Gabe des konsekrierten Brotes und Weines verstanden¹²⁹. Geht man aber von einer Sakramentenspendung aus, in der Spender und Empfänger in gemeinsamer Feier dialogisch vereinigt sind und in der zugleich auch die Mitteilung der Gnade geschieht, dann muß beim Vordringen der Auffassung von den heiligen Gaben eine mehrfache Verschiebung eintreten. Das Schwergewicht der liturgischen Handlung verlagert sich zunächst einmal auf die Konsekration, weil diese jetzt als der eigentliche konstitutive Akt erscheint. Weiter werden dabei die konsekrierten Elemente hervorgehoben, weil sie nun Träger der göttlichen Kräfte geworden sind. Als solche sind sie verehrungswürdig und erlangen eine Bedeutung, die sie in sich selbst wertvoll erscheinen läßt

¹²³ J. R. Geiselman, Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter (München 1933) 169–73.

¹²⁴ Ebd. 165–68.

¹²⁵ De sacramentis I 5, 15 (ed. O. Faller, in: CSEL 73 22²⁰); Schmitz, Gottesdienst (wie Anm. 6) 89–93.

¹²⁶ H. Weisweiler, Die Wirksamkeit der Sakramente nach Hugo von St. Viktor (Freiburg i. Br. 1932) 11–22.

¹²⁷ H. Scheidt, Die Taufwasserweihegebete = Liturgiewiss. Quellen u. Forsch. 29 (Münster i. W. 1935); E. Stommel, Studien zur Epiklese der römischen Taufwasserweihe = Theophaneia 5 (Bonn 1950); S. Benz, Zur Vorgeschichte des Textes der römischen Taufwasserweihe, in: Revue Bén. 66 (1956) 218–55; J. P. de Jong, Benedictio fontis, in: Archiv f. Liturgiewiss. 8/1 (1963) 21–46; E. J. Lengeling, Die Taufwasserweihe der römischen Liturgie, in: Gestalt und Vollzug [= Festschr. für J. Pascher], hg. von W. Dürig (München 1963) 176–251; E. Bartsch, Die Sachbeschwörungen der römischen Liturgie = Liturgiewiss. Quellen und Forsch. 46 (Münster i. W. 1967) 259–90. — Zur Ölweihe s. Chavasse, Bénédiction du Chrême (wie Anm. 45) 109–28; Bartsch, o. c. 305–14; A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter I (Freiburg i. Br. 1909) 335–61.

¹²⁸ Scheidt, Die Taufwasserweihegebete (wie Anm. 127) 85–91; J. Laager, Epiklesis, in: Reallexikon f. Antike u. Christentum V 577–99, 592 f; Mitchell, Baptismal Anointing (wie Anm. 2) 106 ff.

¹²⁹ Geiselman, Die Abendmahlslehre (wie Anm. 123) 242 ff.

und damit unabhängig macht von der liturgischen Feier, in der sie ursprünglich nur ein symbolisierendes Element im Vorgang der Gnadenspendung gewesen waren. Auch Wasser und Öl werden nun, da ihnen die göttliche Virtus inhäriert, nicht mehr nur bei der Taufe und Salbung verwendet, sondern ebenso für andere Zwecke, wo immer die ihnen zu eigen gewordene Kraft nützlich sein könnte¹³⁰. So kann etwa die Verwendung von benediziertem Wasser und Öl bei der Konsekration des Altares dessen Taufe und Firmung genannt werden^{130a}. Endlich ergibt sich die ebenfalls unvermeidliche Konsequenz, daß die ursprüngliche Sakramentenfeier, in welcher dem Empfänger immer ein wesentlicher, ja konstitutiver Anteil zukam, zu einer Austeilung zuvor bereiteter Heilsmaterie entleert wird: Die Taufe ist Austeilung des heiligen Wassers, die Firmung Austeilung des heiligen Öles und die Eucharistie Austeilung des heiligen Leibes und Blutes. Die heilige Sache erscheint dabei als so überwältigend groß und wichtig, daß die vornehmste Pflicht darin besteht, sie „anzubringen“. Der Empfänger wird vom aktiven Partizipanten zur Gelegenheit und zum Objekt der Gnadenspendung. J. Ratzinger ist aufgrund der Ersetzung der dialogischen Taufform durch die indikative zu einem ganz ähnlichen Ergebnis gekommen, daß damit nämlich eine obrigkeitliche Sicht eingesetzt, ja letztlich ein unverbundenes Gegenüber von rein aktivem Spenden und bloß passivem Empfangen begonnen habe¹³¹.

b) Austeilung heiliger Materie oder Sakramentenfeier?

Das isidorische Sakramentenverständnis besitzt zweifellos eine einprägsame Einfachheit, so daß ihm eine allgemeine Verständlichkeit sicher war. So kann es auch nicht wundernehmen, daß diese Auffassung für Jahrhunderte die Sakramentenvorstellung beherrscht hat¹³². Das konnte um so eher gelingen, als die Auffassung von heiligen, insbesondere auch gesegneten Gegenständen zu den weitverbreiteten religiösen Basisvorstellungen gehört¹³³. Gerade dem Frühmittelalter, das keinen Zugang mehr zur hohen Theologie besaß, müssen solche Elementarvorstellungen höchst willkommen gewesen

¹³⁰ B. Neunheuser, De benedictione aquae baptismalis, in: Ephemerides Liturgicae 44 (1930) 455–59; Franz, Die kirchlichen Benediktionen (wie Anm. 127) 50–54, 79–86.

^{130a} OR XLII, 6 (Andrieu [wie Anm. 23] IV 399¹¹): *Et baptizat ipsum altare*; OR XLII, 18 (ebd. 402³) *tabula ... debet antea confirmare cum crisma*. S. auch den Kommentar ebd. 386 f.

¹³¹ J. Ratzinger, Taufe und Formulierung des Glaubens, in: Ephemerides Theol. Lovanienses 49 (1973) 76–86.

¹³² Geiselmann, Die Abendmahlslehre (wie Anm. 123) 230–38.

¹³³ M. Eliade, Die Religionen und das Heilige (Salzburg 1954) 56: „Das Heilige ... hat die Eigenschaft, jeden Gegenstand des Kosmos in paradoxer Weise zu verwandeln, und zwar durch Vermittlung der Hierophanie (das ist: was aufhört, es selbst zu sein, insofern es ein Gegenstand des Kosmos ist, aber seine Erscheinung unverändert beibehält).“ S. auch K. D. Schmidt, Die Germanisierung des Christentums, in: *ders.*, Germanischer Glaube und Christentum (Göttingen 1948) 66–84, 83: „Der Germane glaubt, daß dynamische Wirkungsmöglichkeiten an materiellem Gut haften, Fluch wie Segen ...“

sein. So sah sich denn auch die Frühscholastik, als sie die Tauftheologie aufzuarbeiten begann, mit dem Satz konfrontiert: Die Taufe ist das Sakrament des Wassers¹³⁴. Noch Gratian (* vor 1159) faßte die drei isidorischen Sakramente unter dem Oberbegriff *De consecratione* zusammen¹³⁵. Die Scholastik drängte dann aber die Auffassung von den konsekrierten Elementen wieder zurück und fand so ein neues Verständnis für das Geschehen und den Vollzug des Sakramentes. Petrus Cantor († 1197) zum Beispiel stellt fest, daß hinsichtlich der Taufe die Vorstellung vom geheiligten Wasser „bei den Alten“ einmal den Vorzug gehabt habe¹³⁶, und Roland Bandinelli, der nachmalige Papst Alexander III. († 1181), kann sogar erklären, das Taufsakrament bestehe nicht in der Konsekration des Wassers, der überhaupt keine eigentliche Wirkung zukomme, sondern in der Abwaschung und Tauchung, also im Vollzug¹³⁷.

Erst vor einem solchen Hintergrund wird klarer erkenntlich, welcher Auffassung die Konzilsväter von Orange anhängen, als sie die bischöfliche Konsekration des Öles zum entscheidenden Vorgang erklärten und in der Delegierung dann ganz großzügig verfahren konnten: Die Salbung ist Austeilung des heiligen Öles. Das unterschiedliche Gewicht von Konsekration und Austeilung spiegelt sich gerade auch in der abgestuften Korrelation zur Ämterhierarchie wider: Der Bischof allein konsekriert, während Priester oder Diakone austeilen können. In genau entsprechender Weise hat Isidor über die Eucharistie gesagt, daß die Konsekration dem Priester und die Austeilung dem Diakon zustehe¹³⁸. Nach römischer Praxis hingegen war der Bischof nicht allein der Konsekrator, er blieb hier auch der Spender. Man muß der allzeit konservativen Liturgie Roms attestieren, daß sie dadurch den Anschein der bloßen Austeilung vermieden hat. Bei ihr behält die Firmung den Charakter der liturgischen Feier, die den Empfänger wesentlich miteinbezieht: *manus imposito et chrismatis confirmatio* — das ist ein liturgischer Vorgang; in Gallien dagegen ist es *sanctum chrisma* — eine heilige Sache. Der gallischen Regelung gelang es zwar problemlos, die Verbindung von Taufe und Salbung aufrechtzuerhalten; in dieser Hinsicht aber stand ihr die römische Ordnung eigentlich nicht nach, solange sie nur auf jenen

¹³⁴ A. Landgraf, Die Definition der Taufe, in: *ders.*, Dogmengeschichte der Frühscholastik I–IV (Regensburg 1952/2 7–22. — Vom Wasser-Metabolismus ausgehend kam übrigens Berengar zu seiner Eucharistie-Auffassung; N. M. Haring, Berengar's Definitions of Sacramentum and Their Influence on Mediaeval Sacramentology, in: *Med. Stud.* 10 (1948) 109–41.

¹³⁵ Decretum III (De consecr.) d 1 [Kirchweihe], d 2 [Brot und Wein], d 4 [Taufe], d 5 [Chrisma].

¹³⁶ Summa de sacramentis I 34 (J.-A. Dugauquier, Pierre le Chantre = Analecta Med. Namuracensia 4 [Löwen – Lille 1954] 97²⁴).

¹³⁷ Sententiae (A. M. Gietl, Die Sentenzen Rolands [Freiburg i. Br. 1891] 264¹⁰): *Non enim baptismi sacramentum est in aque consecratione, que nullam baptismo prestat efficaciam, sed ad ipsius sacramenti decorem fit, sed in ablucione trinaque immersione.*

¹³⁸ Geiselman, Die Abendmahlslehre (wie Anm. 123) 193.

Bereich beschränkt blieb, in dem und für den sie geschaffen war: Rom selbst. Erst bei der Übertragung auf die großen Diözesen des Nordens ging ihre Geschlossenheit verloren. Ob aber zu diesem Zeitpunkt das theologische Problem der inneren Einheit von Taufe und Salbung überhaupt noch verstanden worden ist, scheint mehr als fraglich. Bei Beda hat man nicht den Eindruck, daß es ihm um die Ergründung der spezifischen Eigenart eines jeden Sakramentes gegangen wäre, wie etwa die Sakramente aufeinander bezogen werden müßten. Er stellt schlicht fest, das Chrisma sei eine heilige Gabe, und bei unterlassener Spendung entstehe den Gläubigen ein geistlicher Schaden¹³⁹. Hauptsache also, daß diese heilige Gnade ausgeteilt wird; wie sie dabei in den Sakramenten-Kosmos einzuordnen ist, scheint nebensächlich. Die römische Firmung hat damit im Grunde ebenfalls Austeilungscharakter angenommen.

2. Der *Vir Dei* und die Sakramentenspendung

Das metabolische Sakramentenverständnis mit seiner Betonung des Konsekrationsaktes hat auf die frühmittelalterliche Sakramentenspendung tief eingewirkt, und zwar in doppelter Weise. Es ist einmal die Sorge um den rechten Vollzug der Konsekration wie überhaupt aller heiligen Handlungen, und zum anderen die Frage nach der Qualifikation der konsekrierenden Person.

a) die Gewichtigkeit der Konsekrationshandlung

Solche Sorgen müssen auch Bonifatius bewegt haben, zunächst schon hinsichtlich der Taufworte. So fürchtete er wegen einer falsch gesprochenen Trinitätsformel für die Gültigkeit des Sakramentes, so daß der Papst ihn damit beruhigen mußte, daß doch die Kenntnis der lateinischen Grammatik nicht über die Heilswirkung entscheiden könne¹⁴⁰. Andererseits aber läßt die römische Antwort keinen Zweifel daran, daß die *evangelica verba* der Trinitätsformel gemäß der vom „Herrn erlassenen Regel“ anzuwenden seien¹⁴¹. Die Sollemnität dieser evangelischen Worte wird dabei so auffallend hervorgehoben, daß die Forderung nach einem ehrfürchtigen Umgang mit ihnen nur konsequent sein kann. Unverkennbar bahnen sich hier Tendenzen an, in dem Aussprechen dieser heiligen, weil vom Gottessohn selbst herrührenden Worte den eigentlichen entscheidenden Vorgang zu sehen. In der Eucharistie ist ein solcher Einengungsprozeß ebenfalls deutlich nachweisbar. Ursprünglich wurde dem ganzen Hochgebet, also dem Kanon mit seiner ein-

¹³⁹ [Sister] *M. Th. A. Carroll*, *The Venerable Bede, His Spiritual Teaching* = *The Cath. Univ. of America, Stud. in Med. Hist.* 9 [Washington 1946] 133: „All that Bede really can insist upon is that the imposition of hands constitutes a serious obligation for the bishops inasmuch as confirmation forms a part of Christ's plan for imparting spiritual strength to the faithful.“

¹⁴⁰ *Zachariae ep.* (MG Ep. sel. I 141⁸ Nr. 68).

¹⁴¹ S. Anm. 166.

leitenden Präfation, konsekrierende Wirkung zugesprochen. Aber schon Ambrosius hebt bei der Taufwasserweihe und ebenso bei der eucharistischen Konsekration die *caelestia verba*, den matthäischen Taufbefehl und die Abendmahlsworte, als die eigentlich effizienten Sätze hervor¹⁴². Bei Isidor von Sevilla setzt dann die erste Verstümmelung ein, weil nur noch der Kanon als konsekratorisch gilt¹⁴³. In Irland kommt während des 6. Jahrhunderts für den Einsetzungsbericht die Bezeichnung *oratio periculosa* auf¹⁴⁴, und zuletzt bleiben dann auch tatsächlich allein die Abendmahlsworte als Konsekrationsworte übrig¹⁴⁵. Religionsgeschichtlich gesehen erinnert die Sorge um die rechte Kultformel vernehmlich an jene Religionsmentalität, in der heilige Formeln mit größtem Bedacht nur nachgesprochen oder auch nur abgelesen werden dürfen, weil allein der völlig fehlerlose Vollzug die Wirkung garantierte¹⁴⁶. Von hier aus wird auch verständlich, warum noch der bejahrte Bonifatius in Rom anfragte, wo im Kanon die Kreuze zu machen seien. Die Antwort erfolgte in ganz präziser Deutlichkeit: Man gab dem nach Rom entsandten Lull einen Kanontext mit, worin die Stellen der Kreuzzeichen genau kenntlich gemacht waren¹⁴⁷. In entsprechender Weise wird man die ängstliche Sorge um die rechte Taufformel und überhaupt alle Ritusvollzüge zu interpretieren haben: Nur eine buchstäblich korrekte Ausübung garantierte die Gültigkeit.

b) der verdienstvolle Sakramentenspender

Muß schon wegen der zu fordernden Genauigkeit bei der Konsekration ein besonderes Augenmerk auch auf die vollziehende Person fallen, so noch stärker von einer anderen Leitvorstellung her: Es ist das Bild vom *vir Dei*, das dem vorrangigen „theologischen“ Produkt des frühen Mittelalters, der Heiligenvita, zugrunde liegt¹⁴⁸. Der Gottesmann erscheint hier als der ob

¹⁴² De sacramentis II 5, 14 u. IV 4, 14 (ed. O. Faller, in: CSEL 73 31³ u. 52¹⁰); Schmitz, Gottesdienst (wie Anm. 6) 89–93, 407–10); Geiselmann, Die Abendmahlslehre (wie Anm. 123) 200 f.

¹⁴³ Geiselmann, Die Abendmahlslehre (wie Anm. 123) 180–97.

¹⁴⁴ R. Kottje, *Oratio periculosa*, in: Archiv f. Liturgiewiss. 10/1 (1967) 165–68.

¹⁴⁵ J. Brinktrine, Die sakramentale Form der Eucharistie, in: Theologie u. Glaube 43 (1953) 411–25; ders., Die ersten Spuren der katholischen Lehre von der sakramentalen Form der Eucharistie, ebd. 44 (1954) 338–51; V. L. Kennedy, The Moment of Consecration and Elevation of the Host, in: Med. Stud. 6 (1944) 121–50.

¹⁴⁶ E. von Severus, Gebet I, in: Reallexikon f. Antike u. Christentum VIII 1134–1258, 1152–62.

¹⁴⁷ MG Ep. sel. I 200²² Nr. 87.

¹⁴⁸ B. Steidle, Homo Dei Antonius. Zum Bild des „Mannes Gottes“ im alten Mönchtum, in: Antonius magnus eremita = Studia Anselmiana 38 (Rom 1956) 148–200; F. Lotter, Severinus, von Noricum = Monographien z. Gesch. d. MA 12 (Stuttgart 1976) 90–111. Eine zusammenfassende, gerade auch auf die theologischen Implikationen achtende Untersuchung über den *vir Dei* im Mittelalter scheint es nicht zu geben. — Ein Beispiel, wie sich dieses Problem im östlichen Christentum darstellt, bringt A. M. Ritter, Charisma im Verständnis des Joannes Chrysostomos und seiner Zeit = Forsch. z. Kirchen- u. Dogmengesch. 25 (Göttingen 1972) 98–124.

seiner Verdienste bevorzugte Vermittler göttlicher Gaben und Gnaden. Der Historiker F. Graus hat am Ende einer langen Untersuchung über die Wunderberichte der frühmittelalterlichen Vitenliteratur das Fazit gezogen: Das Wunder muß erbeten werden¹⁴⁹. Wer also die von Gott stammende Virtus verfügbar machen und die himmlischen Heilsgaben austeilen will, der muß zuvor darum bitten. Genau das ist die allenthalben an einen Gottesmann gerichtete Erwartung¹⁵⁰. Sulpicius Severus beschreibt anschaulich, wie der heilige Martin plötzlich nach intensivem Gebet die göttliche *virtus* in sich gespürt habe und erst dann das Wunder einer Totenerweckung habe wirken können¹⁵¹. Langes Gebet und asketische Selbstreinigung sind die unerlässliche Vorbedingung, und zwar zuerst einmal auf seiten des Vermittlers und austeilenden Spenders. Hinter der erhöhten Sorgfalt hinsichtlich der Lebensführung des Heilsvermittlers steht also eine ganz spezielle Auffassung von Mittlerschaft, bei der sogar portionshaft gerechnet werden kann: Was nicht verdient worden sei, könne auch nicht ausgeteilt werden. Ein von seinen Amtsgeschäften geplagter Bischof verfügt nicht mehr über die *virtus*, die ihm als reinem Asketen einmal zur Verfügung stand¹⁵²; ebenso hören am Grabe des Gründerheiligen die Wunder auf, wenn der Konvent in der Klosterzucht nachläßt, und sie leben wieder auf, sobald eine Reform stattgefunden hat^{152a}. Dabei bleibt die Gnade selbstverständlich immer als Gabe Gottes anerkannt, aber sie wird eben vorzüglich jenen geschenkt, die sich in harter Askese ihrer würdig erwiesen haben¹⁵³. Den Hagiographen ist jedenfalls klar, daß die Wunder wegen der Verdienste ihrer Heiligen geschehen¹⁵⁴. Die

¹⁴⁹ F. Graus, Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger (Prag 1965) 52. Die ebd. 88–120 beschriebenen Heiligtypen werden zu wenig auf ihren theologischen Hintergrund hin befragt.

¹⁵⁰ Ebd. 53 ff.

¹⁵¹ Vita Martini 7, 3 (*J. Fontaine*, Vie de Saint Martin I–III = Sources Chrét. 133–35 [Paris 1967/69] I 268): *Et cum aliquandiu orationi incubuisset sensissetque per spiritum Domini adesse uirtutem, erectus paululum et in defuncti ora defixus, orationis suae ac misericordiae Domini intrepidus expectabat euentum*; s. auch die Erläuterungen ebd. I 166 ff, II 618–23.

¹⁵² So Sulpicius Severus über den heiligen Martin; Dialogus II 4 (ed. C. Halm, in: CSEL 1 184¹⁷).

^{152a} Vita III. s. Liudgeri II 26 (ed. W. Diekamp, in: Die Geschichtsquellen des Bisthums Münster [Münster 1881] 123): *in nostrae professionis titulo negligentiores et tepidiores esse coepimus, signa quoque, quae eatenus apud nos fiebant, cessarunt. . . aliquantulum expurgare conati sumus, . . . signa, quae intercepta fuerunt, iterum fieri coeperunt*.

¹⁵³ Cassianus, Institutiones VI 18 (ed. M. Petschenig, in: CSEL 17 125¹⁹): *diuersa sunt dona et non omnibus una gratia spiritus sancti tribuitur, sed ad quam se unusquisque studio uel industria sua dignum aptumque praebuerit*. S. auch F. de Graaf, De Heiligheidsopvatting in de periode der Merowingens, in: Ons Geestlijk Erf 15 (1941) 163–227, 210–27.

¹⁵⁴ In der um die Wende des 8./9. Jahrhunderts verfaßten Vita des heiligen Ansbert († 693) werden zum Beispiel die dem Heiligen nachgerühmten Wunder ausdrücklich auf seine *merita* zurückgeführt; Vita Ansberti 26 (MG SS rer. Merov. V 636²⁸), ebd. 29 (638³), 32 (638^{28 33}, 639²), 33 (639^{9 12}), 34 (639^{30 35}), 35 (640¹⁰).

beste Garantie bieten überhaupt die Mönche, weil ihre pflichtmäßige Askese ihnen gewissermaßen einen Gnadenvorrat einbringt. Der wirklich verdienstvolle Gottesmann gewinnt auf diese Weise eine unworbene Position, liegt es doch bei ihm, wem er seine Gaben weitergibt¹⁵⁵. Wenn Karl Martell und Swanahild ihren Son Grifo dem besonderen Gebet des Bonifatius empfehlen, dann haben wir ein einprägsames Beispiel für dieses Denken auch aus dessen Leben¹⁵⁶.

Wichtig ist nun die Beobachtung, daß dieses Bild vom *vir Dei* in nicht geringem Maße auf die Auffassung vom Priestertum und von der Sakramentenspendung eingewirkt hat. Denn auch ein Priester hat nur dann Leuchtkraft, wenn er die Kirche mit seinen Verdiensten zu erhellen vermag¹⁵⁷. Schon Willibalds Schilderung der Priesterweihe des Bonifatius ist in dieser Hinsicht bemerkenswert: Dieselbe erscheint nämlich als der bekrönende Abschluß eines langen asketischen Aufstiegs; nun endlich sei er mit vielen Gnadengaben ausgestattet gewesen¹⁵⁸. Von solcher Auffassung her muß das Kloster als die einzig wahre Schule des Priestertums erscheinen, weil nur hier die rechte asketische Vorbereitung und „Anreicherung“ geleistet wird. Es geschieht denn auch genau in dieser Periode, daß die Klostersgemeinschaften — ursprünglich reine Laiengruppen von Asketen — sich zu Priesterkommunitäten wandeln¹⁵⁹; in entsprechender Weise wird gleichzeitig versucht, den Klerus durch kanonische Regeln — so zum Beispiel in der Regel Chrodegangs — zu einem klosterähnlichen Gemeinschaftsleben zusammenzuschließen¹⁶⁰. Wenn darum Bonifatius für seine Bischofsweihen vornehmlich Mönche auswählte, ja in der ganzen Missionsarbeit sich hauptsächlich auf Klosterleute stützte¹⁶¹, dann dürfen wir dahinter seine Sorge vermuten, daß sonst ohnehin alles nutzlos sei; denn Priester müssen, so schreibt er einmal, durch Verdienste hervorragen¹⁶². Angesichts des Lebenswandels vieler Vertreter des fränkischen Episkopates befahlen ihn solche Gewissensbedenken, daß er in Rom Auskunft erbat, ob er sich mit diesen Leuten überhaupt an einen Tisch setzen dürfe¹⁶³. Es sind dabei hauptsächlich zwei Übel, die

¹⁵⁵ Ein ausführliches Beispiel in Vita Bertini 19 (MG SS rer. Merov. V 765 ff.).

¹⁵⁶ Bonifatii ep. 48 (MG Ep. sel. I 77¹¹): *memoria vestra [= Griponis] nobiscum est coram Deo, sicut et pater vester vivus et mater iam olim mihi commendarunt.*

¹⁵⁷ Vita Columbani I 2 (MG SS rer. Germ. in us. schol. 155⁷): *ut sol vel luna astraque omnia noctem diemque suo nitore nobilitant, ita sanctorum merita sacerdotum ecclesiae monumenta roborant.*

¹⁵⁸ Vita Bonifatii 3 (MG SS rer. Germ. in us. schol. 11 f.).

¹⁵⁹ O. Nußbaum, Kloster, Priestermonch und Privatmesse = Theophaneia 14 (Bonn 1961) 65–81; A. Häußling, Mönchskonvent und Eucharistiefeyer = Liturgiewiss. Quellen u. Forsch. 58 (Münster i. W. 1973) 156–59. Einen Einblick in die Zahlen des Fuldaer Konventes gibt K. Schmid, Die Mönchsgemeinschaft von Fulda als sozialgeschichtliches Problem, in: Frühmittelalterl. Stud. 4 (1970) 173–200.

¹⁶⁰ Häußling, Mönchskonvent (wie Anm. 159) 142–56.

¹⁶¹ Schieffer, Winfrid-Bonifatius (wie Anm. 97) 200 ff.

¹⁶² Ep. 78 (MG Ep. sel. I 166¹⁹): *sacerdos debet esse meritum sublimitate celsior.*

¹⁶³ Gregorii II ep. (MG Ep. sel. I 47⁹), Bonifatii ep. 63 (ebd. 130¹⁶), ep. 86 (192¹⁶).

ihn sogar für die Sakramentenspendung fürchten lassen: einmal das Zusammenleben mit einer Frau und dann das Waffentragen und Blutvergießen¹⁶⁴. Mehrmals hat er in Rom angefragt, ob zum Beispiel die von solchen unenthaltensamen Priestern gespendeten Taufen nicht zu wiederholen seien¹⁶⁵. Dem bereits Siebzugjährigen muß Papst Zacharias noch einmal in aller Deutlichkeit schreiben, daß eine Taufe, selbst wenn sie vom schlimmsten Verbrecher, Häretiker, Schismatiker, Räuber oder Ehebrecher vollzogen werde, ihre Gültigkeit habe, sofern nur die rechte Form eingehalten worden sei¹⁶⁶. Für Bonifatius war offenbar die Idee einer Taufspendung durch unenthaltensam lebende Kleriker unerträglich und immer von neuem beunruhigend. Eine seit den Auseinandersetzungen Augustins mit den Donatisten erledigt geglaubte Auffassung, daß nämlich die Sakramentenwirkung von der persönlichen Würdigkeit des Spenders abhängig sei¹⁶⁷, lebt hier wieder auf. Tatsächlich finden sich denn auch Heiligenviten, in denen eine erfolgreiche geistliche oder weltliche Karriere auf die Segenskraft des Taufspenders und Paten zurückgeführt wird¹⁶⁸. Daß ein Heiliger ob seines *meritum* und seiner *virtus* zur Taufspendung herbeigebeten wird, ist geradezu hagiographisches To-

¹⁶⁴ Bonifatii ep. 50 (ebd. 82²⁰); Concilium Germanicum, c. 1 u. 2 (MG Cap. I 25⁸).

¹⁶⁵ Gregorii II ep. (MG Ep. sel. I 46¹⁸ Nr. 26), Zachariae ep. (ebd. 122¹⁴ Nr. 60).

¹⁶⁶ Zachariae ep. (ebd. 173²⁷ Nr. 80): *scripsisti, ut, si evangelicis quis verbis invocata trinitate iuxta regulam a Domino positam quicumque mersus esset in nomine patris et filii et spiritus sancti, quod sacramentum sine dubio haberet; et tam fortiter verbis evangelicis fuisset consecratum baptismum, ut, quamvis sceleratissimus quisque hereticus vel scismaticus aut latro vel fur sive adulter hoc homini petenti ministraret, tamen Christi esset baptismum evangelicis verbis consecratum; et e contra, licet si minister iustus fieret et si trinitatem iuxta regulam a Domino positam in lavacro non dixisset, verum baptismum non esset quod dedit: pro illis itaque inmundis et incestis viris hereticis atque scismaticis, qui in nomine trinitatis petentes baptizant, sed et de his, qui sine invocatione trinitatis mergunt in fonte baptismatis, fraternitati tuae notum est, quid de illis sacrorum canonum series continet.*

¹⁶⁷ W. Simonis, *Ecclesia visibilis et invisibilis. Untersuchungen zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre in der afrikanischen Tradition von Cyprian bis Augustinus* = Frankf. Theol. Stud. 5 (Frankfurt/M. 1970), 103–124.

¹⁶⁸ Vita Faronis 21–22 (ed. J. Mabillon, *Acta Sanctorum ordinis s. Benedicti II* [Macon 1936 = Paris 1669] 612): *In qua tantum virtute prudentiae ubertim floruit, ut a Regibus honore magnificentissimo amplificaretur, ac pro pacto amicitiae filium Chilperici Regis a sacro fonte suscipiens, Baptismatis novus regeneratur efficeretur. Qui Chlotharius nomine postmodum Monarchiae trium Regnorum primus obtentor ex origine Francorum esse meruit. Unde manifeste datur intelligi, meritis viri Dei hanc dignitatem emeruisse, a quo accidit spiritualiter regeneratum esse.* Von der Segenskraft des Heiligen kann Ähnliches gesagt werden; ebd. 14–17 (612): *Obtulerunt [Antharius et conjunx Aia] . . . proprios duos filios benedictioni illius, quos spiritualibus verbis roreque caelestis gratiae cum genitore, matreque eorum perfundens invocavit electos Dei fieri participesque regni aeterni. Cuius verbis hodie fulget S. Antharius, caelo meritis, et . . . Matrona . . . coruscat magnis miraculis. Nec etiam filii ejus ab hac gratia Christi exstiterunt remoti, ut qui unius viri Dei benedictione fuerunt uniti, essent et pares et aequalis meriti.* S. dazu J. Guerout, *Faron* in: *Dict. d'Hist. et Géogr. Eccl. XVI* (1967) 643–65, 643, 661.

pos¹⁶⁹. Bonifatius steht hier mit anderen in einer „semipelagianischen“ Linie, die offenbar im Mönchtum nie ganz untergegangen ist¹⁷⁰, die dann durch die kolumbanische Klosterbewegung in Gallien sogar einen neuen Auftrieb erfahren hat¹⁷¹ und noch in den Kämpfen der gregorianischen Reformen gegen beweihte Priester fortwirkt¹⁷². Es gewinnt dabei den Anschein, daß die geschlechtliche Enthaltensamkeit auch aus Gründen kultischer Reinheit gefordert worden ist¹⁷³; es wäre das ein Wiederaufleben religionsgeschichtlich älterer Vorstellungen, für die man im Alten Testament reichlich Belegstellen finden konnte¹⁷⁴. Wie stark und wie lange im übrigen die Interdependenz von den persönlichen Verdiensten des Spenders mit der Taufeffizienz empfunden worden ist, geht schließlich auch daraus hervor, daß zahlreiche scholastische Tauftraktate gerade diesen Punkt behandeln, ob nämlich die persönliche Heiligkeit des Spenders einen Einfluß auf die mitgeteilte Gnade habe¹⁷⁵. Zwar findet man rasch den Weg zurück zum augustinischen Konzept von der reinen Werkzeuglichkeit des Spenders, und doch bleibt ein Zögern; die Sympathie für den heiligen Spender ist oft genug deutlich spürbar¹⁷⁶.

¹⁶⁹ A. Angenendt, Taufe und Politik im frühen Mittelalter, in: Frühmittelalterl. Stud. 7 (1973) 143–68, 144–51.

¹⁷⁰ J. Chéné, Le Semipélagianisme du Midi de la Gaule, in: Rech. de Sc. Rel. 43 (1955) 321–41; C. Vagaggini, La posizione di S. Benedetto nella questione semipelagiana, in: Studia Benedictina = Studia Anselmiana 18/19 (Rom 1947) 17–83: Schon die Regel Benedikts ist von dieser theologischen Problematik nicht mehr eigentlich berührt.

¹⁷¹ Der Mangel an Askese scheint der eigentliche Vorwurf Kolumbans gegen die galische Kirche gewesen zu sein; Vita Columbani I 5 (MG SS rer. Germ. in us. schol. 161^b): *neglegentia praesulum religionis virtus pene abolita habebatur. Fides tantum manebat christiana, nam penitentiae medicamenta et mortificationis amor vix vel paucis in ea repperiebatur locis.*

¹⁷² M. Boelens, Die Klerikerehe in der Gesetzgebung der Kirche [bis 1139] (Paderborn 1968) 116–63; G. Denzler, Das Papsttum und der Amtszölibat I = Päpste und Papsttum 5/1 (Stuttgart 1973) 47–86; H. Grundmann, Religiöse Bewegungen im Mittelalter (Darmstadt 1961) 14 ff. u. ö.

¹⁷³ Am deutlichsten erscheint dieses Motiv in einem Brief des Papstes Zacharias, der in der Frage gipfelt (MG Ep. sel. I 88²⁷ Nr. 51): *Quis enim sapiens habens cor eos estimet sacerdotes, qui neque a fornicationibus absterneunt neque ab effusione sanguinum manus servant innocias?* – Zu diesem Motiv in der Zölibatsforderung s. R. Gryson, Les Origines du Célibat Ecclesiastique du premier au septième siècle (Gembloux 1970) 200; s. ferner R. Kottje, Das Aufkommen der täglichen Eucharistiefeyer in der Westkirche und die Zölibatsforderung, in: Zeitschr. f. Kirchengesch. 82 (1971) 218–28; H. Hammerich, Der tägliche Empfang der Eucharistie im 3. Jahrhundert, ebd. 84 (1973) 93–95.

¹⁷⁴ Gryson, Les Origines du Célibat (wie Anm. 173) 198 f.; R. Kottje, Studien zum Einfluß des Alten Testaments auf Recht und Liturgie des frühen Mittelalters = Bonner Hist. Forsch. 23 (Bonn 1970) 69–83; E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum = Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten 6 (Gießen 1910) 65–75, 206–10, 222–38.

¹⁷⁵ Einige Hinweise bei A. Landgraf, Potestas auctoritatis..., in: ders., Dogmengeschichte (wie Anm. 134) III/1 169–209.

¹⁷⁶ Weisweiler, Die Wirksamkeit der Sakramente (wie Anm. 126) 54–95. Die Auffassung des Persönlichen im Spender habe zum Beispiel Hugo von St. Viktor wenigstens theoretisch dazu verführt, das persönliche Element seitens des Spenders zu sehr hervorzuheben (ebd. 65). – Wenn einmal herausgearbeitet ist, in welchem Maße das Bild vom *vir*

Das Fazit, das am Ende dieses Kapitels zu ziehen ist, lautet demnach: Das in der gallikanischen Liturgie sich widerspiegelnde metabolische Sakramentenverständnis, das mit dem Stichwort konsekrierte Materie umschrieben werden kann und das ob seiner Einfachheit im theologilosen Frühmittelalter weithin Anklang gefunden hat, ist allem Anschein nach für die Ausbreitung der zweiten postbaptismalen Salbung ein wichtiges Motiv gewesen; man wollte die Austeilung heiliger gnadentragender Materie gerade auch bei der bischöflichen Firmung nicht unterlassen. Bonifatius ist offensichtlich bestrebt gewesen, sich nicht eines geistlichen Schadens an seinen Gläubigen schuldig zu machen.

Die Auffassung von der geheiligten Materie mußte ferner die Konsekration als den entscheidenden Vorgang hervortreten lassen. Sie weckte einmal eine besondere Sorge um den rechten Vollzug dieses Aktes, darüber hinaus aber vor allem auch die Frage nach der Qualifikation der konsekrierenden Person. Beide Momente finden sich bei Bonifatius: die ängstliche Vergewisserung nach den rechten Ritusformen und dann seine Sorge um die von unkanonisch, insbesondere unenthaltsam lebenden Klerikern gespendeten Tauen; nach seiner Meinung vermögen offenbar nur verdienstvolle Priester die himmlischen Heilsgaben zu vermitteln, auch bei der Taufe.

III. Religions- und sozialgeschichtliche Hintergründe

Daß gerade Bonifatius mit der Übertragung der zweiten postbaptismalen Salbung Roms in den Norden eine so folgenreiche Neuerung durchgesetzt hat, könnte Anlaß sein, das immer noch nachwirkende Bild des „romhörigen“ Angelsachsen, der einem machthungrigen Papsttum den Zutritt zu

Dei (s. Anm. 148) das Sakramentenverständnis beeinflusst hat, dann werden sich vermutlich auch andere Probleme, in denen die Forschung heute noch unsicher ist, abklären lassen. So hat E. Werner (Häresie und Gesellschaft im 11. Jahrhundert = Sitzungsber. der Sächsischen Akad. d. Wiss. zu Leipzig, phil. hist. Kl. 117/5 [Berlin 1975] 40) den „häretischen Spiritualismus“ darauf zurückgeführt, daß ein „Zug zur Vergeistigung primitiver, handgreiflicher Religiosität im 12. Jahrhundert in der Luft“ gelegen habe. Dies scheint auch für die *merita* zuzutreffen; mochte man dieselben im Frühmittelalter portionshaft-dinglich verstanden haben, so werden sie im Hochmittelalter als eine Art religiösen Engagements bewertet. In beiden Fällen aber gelten sie als Voraussetzung heilsmittlerischen Wirkens. Wenn nun die Auffassung von der Heiligkeit des Heilsmittlers im Grunde ununterbrochen weitergelebt hat, dann ist auf die jeweils zeitspezifische Abwandlung zu achten, nicht aber unbedingt nach teilweise weit hergeholteten häretischen Einflüssen zu suchen. — Weiter dürfte von hier aus verständlich werden, warum die Kurie — wie H. Grundmann (Religiöse Bewegungen [wie Anm. 172] 50 ff) mit Verwunderung feststellt — während des 12. Jahrhunderts keine deutlichere dogmatische Sprache gegen die ketzerische Auffassung vom heiligen Sakramentenspender gesprochen hat. Der Grund dürfte darin liegen, daß diese Auffassung zunächst auch bei den Ernstgesinnten und Reformern eine Unterstützung erfahren hat. Der endgültige theologische Klärungsprozeß erfolgte erst im Laufe des 12. Jahrhunderts; erst dann konnte klarer geurteilt werden.

weiteren Herrschaftsmöglichkeiten eröffnet habe, erneut bestätigt zu sehen. Doch ist längst erkannt, daß in dieser Bewertung zu deutlich zeitbedingte Aversionen mitschwingen, oft eine konfessionell, politisch oder „germanistisch“ bedingte Abneigung gegen das Papsttum^{176a}. Es soll hier darum nicht ein Nachgefecht zu einem eigentlich obsoleten Streit geliefert werden. Statt dessen sei versucht, mit Hilfe einiger religions- und sozialgeschichtlicher Hinweise jene Mentalität näher zu beschreiben, aus der heraus sich die bonifatianisch-karolingische Liturgiereform entwickelt hat.

1. *Der allein wahre Ritus*

Zunächst einmal muß die Verpflichtung, das in Rom übliche Initiationsritual auch nördlich der Alpen zu befolgen, als erstaunlich bezeichnet werden; erstaunlich wegen des Faktums, daß überhaupt ein solches Ansinnen gestellt wird. Auf ein bestimmtes liturgisches Formular des Apostolischen Stuhles zu verpflichten, muß nämlich von den älteren römischen Gepflogenheiten her als ungewöhnlich bezeichnet werden. Denn, so resümiert der Straßburger Liturgiehistoriker Cyrille Vogel, in Kultfragen sei Rom immer äußerst liberal gewesen und habe außerhalb des suburbikarischen Italien nie auf die Annahme seiner gottesdienstlichen Bräuche gedrungen¹⁷⁷. Eine Ausnahme bildet dabei allerdings der für die Firmgeschichte so wichtige Brief Innozenz' I. Dort wird aufgrund der Petrusautorität eine Befolgung der römischen Liturgie im ganzen Westen gefordert¹⁷⁸. Um so bemerkenswerter ist es, daß dieser Anspruch sich damals nicht hat durchsetzen können. Die

^{176a} Daß freilich solche Gedanken noch nicht ganz vergessen sind, zeigt *H. Kuhn* (Die gotische Mission. Gedanken zur germanischen Bekehrungsgeschichte, in: *Saeculum* 27 [1976] 50–65, 63): „Das Hauptwerk des ... Bonifaz bestand darin, das deutsche Christentum ganz dem römisch-hierarchischen System zu unterwerfen und in allem und jedem die engen und strengen Regeln durchzusetzen, die Rom in Jahrhunderten für Kirche und christliches Leben aufgesetzt hatte, und damit nicht nur auszurotten, was die Iroschotten und gewiß auch schon die Goten an Eigenem hinterlassen hatten, sondern auch die Keime anderer eigenständiger Entwicklung zu ersticken und dazu das geistige Erbe der germanischen Vergangenheit zu ersetzen.“

¹⁷⁷ *C. Vogel*, *La Réforme Liturgiques sous Charlemagne*, in: *Das geistige Leben*, hg. von *B. Bischoff* = *Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben II*, hg. von *W. Braunfels* (Düsseldorf 1965) 217–32, 217 ff; *ders.*, *Les Echanges Liturgiques entre Rome et les Pays Francs jusqu'à l'Epoque de Charlemagne*, in: *Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull' alto Medioevo* 7 (Spoleto 1960) 185–295, 198 ff; *ders.*, *Introduction* (wie Anm. 7) 248 ff. S. auch *Jungmann*, *Liturgie der christlichen Frühzeit* (wie Anm. 51) 216: „Rom war sich zwar dessen bewußt, daß ihm die Leitung der Kirche zustand. Aber in Fragen des Gottesdienstes hat Rom damals und noch durch viele Jahrhunderte von seinem Recht kaum Gebrauch gemacht.“ S. auch (gelegentlich überspitzt) *F. Heiler*, *Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus = Die Kath. Kirche d. Ostens u. Westens* 2/1 (München 1941) 3–112.

¹⁷⁸ *Cabié*, *La Lettre du Pape Innocent I^{er}* (wie Anm. 59) 18¹²: *quod a principe apostolorum Petro Romanae ecclesiae traditum est, ac nunc usque custoditur ab omnibus debere servari.*

Bischöfe Südostgalliens haben sich mit ihrer abweichenden Entscheidung wahrscheinlich sogar direkt gegen die von Innozenz propagierte Übernahme des römischen Salbungsritus ausgesprochen, wie ja auch die spanische Kirche bewußt an einem anderen Usus festgehalten hat. Warum nun auf einmal zu Beginn des 8. Jahrhunderts bei Bonifatius ein neuer und dazu noch erfolgreicher Vorstoß?

a) die frühmittelalterliche Ritualisierung

In der Tat, die Rom nachgerühmte Liberalität bestimmt zum Beispiel noch ganz den Geist und die Entscheidungen Gregors des Großen (590–604). Als der zur Mission nach England entsandte Mönch Augustinus ob der in Rom und Gallien differierenden Meßzelebration besorgt um Rat fragte, empfahl der Papst, nach dem Maß der Gottgefälligkeit zu entscheiden: Ob aus Rom, Gallien oder von wo immer, was Gott am meisten wohlgefallen könne, das solle er in der jungen Kirche Englands einführen¹⁷⁹. Ebenso weiterherzig beantwortete Gregor eine spanische Anfrage, ob bei der Taufe eine einmalige oder dreimalige Tauchung erforderlich sei: *In una fide nil officit sanctae ecclesiae consuetudo diversa*¹⁸⁰. Trotzdem glaubte eine spanische Synode wegen dieser Frage ein Schisma heraufziehen zu sehen¹⁸¹, und 200 Jahre später betrachtete Alkuin, der Hoftheologe Karls des Großen, die dreifache Tauchung als ein unabdingbares Zeichen der Rechtgläubigkeit¹⁸². Diese zwischen Gregor dem Großen und Alkuin sich so radikal verhärtende Beurteilung, sogar in ein und derselben Detailfrage, ist Anzeichen für eine generell zu beobachtende Veränderung. E. Kantorowicz hat von einer „drift of the age toward liturgifying“ gesprochen¹⁸³. In dieser Drift tauchen Phänomene wieder auf, die von der Religionsgeschichte her als Ausdrucksweisen

¹⁷⁹ Beda, *Historia eccl. gentis Anglorum* I 27 (*Plummer* [wie Anm. 30] I 49): *Ex singulis ergo quibusque ecclesiis, quae pia, quae religiosa, quae recta sunt, elige; et haec ... apud Anglorum mentes in consuetudinem depone*. Die Echtheit dieses bei Beda zitierten Papstbriefes ist freilich umstritten; *S. Brechter*, *Die Quellen zur Angelsachsenmission Gregors des Großen* = *Beitr. z. Gesch. d. alten Mönchtums u. d. Ben.-Ordens* 22 (Münster i. W. 1941) 50–109, bes. 68–72 (gegen Echtheit); *R. Kottje*, *Studien zum Alten Testament* (wie Anm. 174) 110–116 (vorsichtig für die Echtheit). Selbst wenn sich die Unechtheit endgültig erweisen sollte, bleibt das Faktum, daß in der Zeit vor der Fertigstellung von Bedas Kirchengeschichte, in der dieser Text mitgeteilt wird, noch eine so weitherzige Liturgieauffassung vertreten werden konnte. — *C. Vogel* geht auf die Echtheitsfrage dieses Briefes, den er als wichtigen Zeugen für seine Auffassung zitiert, nicht ein.

¹⁸⁰ *Ep. I 41* (*MG Epp I 57*¹⁸); *P. Glaue*, *Zur Geschichte der Taufe in Spanien II* = *Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. d. Wiss., phil.-hist. Klasse*, Jg. 1927/28, 2. Abh. (Heidelberg 1927) 14–21; *J. Krinke*, *Der spanische Taufritus im frühen Mittelalter*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens IX* = *Span. Forsch. d. Görresgesellsch.* I 9 (Münster i. W. 1954) 33–116, 96 f.

¹⁸¹ *Concilium Toletanum IV a. 633, c. 4* (*Vives* [wie Anm. 79] 191 ff.).

¹⁸² *G. E. Ellard*, *Master Alcuin, Liturgist* (Chicago 1956) 68–85.

¹⁸³ *E. H. Kantorowicz*, *Laudes Regiae. A Study of Liturgical Acclamations* = *Univ. of California Publ. in Hist.* 33 (Berkeley — Los Angeles 1958) 60.

des selbstwirksamen Ritus bekannt sind¹⁸⁴, die in der Rechtsgeschichte als Verhängnischarakter des Rechtes bezeichnet werden¹⁸⁵, die fast immer auf eine genaue Befolgung des Ritus aus sind und die insgesamt als Kennzeichen archaischen Denkens gelten können¹⁸⁶.

Ein Beispiel: Im Jahre 680 wurde der Westgotenkönig Wamba vom Thron gestoßen. Das geschah in der Weise, daß man ihn betäubte, ihm dann während der Ohnmacht vor Zeugen das Haar schor und eine Kutte anlegte. Das heißt, man vollzog an ihm den Ritus der Mönchwerdung, mit dem ein Todkranker auf honorable Weise in den Stand der Büsser versetzt wurde. Im Falle der Genesung mußte ein solcher allerdings sein weiteres Leben im Kloster zubringen. Ein Jahr später hatte sich die Reichssynode von Toledo mit dem Vorfall zu befassen. Sie befand, daß der Ritus rechtens vollzogen sei und damit unumstößlich gelten müsse. Auch der König selbst hat, ohne dem Geschehen jemals zuzustimmen, die Konsequenz des Lebens im Kloster für unvermeidlich gehalten. Bis hierhin bietet der Vorgang ein klares Beispiel für die Auffassung vom selbstwirksamen Ritus, der, einmal vollzogen, als ehernes Gesetz gilt, nicht mehr abgewandelt werden kann und niemals Ausdruck individueller oder subjektiver Gestimmtheit ist. Doch hatte die Synode damit noch nicht ihr letztes Wort gesprochen: Einen Bewußtlosen in den Büsserstand zu versetzen, wird für die Zukunft unter Strafe gestellt¹⁸⁷. Der Entscheid wandelt sich damit zu einem doppelbödigen Kompromiß, der freilich die Bewußtseinslage der Zeit aufs beste erläutert: Man weiß noch, daß zum Eintritt in den Büsserstand die freie Entscheidung gehört; darum das Verbot für die Zukunft. Aber dieses Wissen ist nicht stark genug, die Wirkung des einmal vollzogenen Ritus in Frage zu stellen. In der alten Kirche dagegen waren nicht selten generelle Bedenken gegen solche Bekehrungen auf dem Krankenbett geäußert worden, weil die mit der Todesgefahr gegebene Zwangslage die erforderliche Freiheit einschränke. Was vollends in unredlicher Absicht erschlichen sei — so Tertullian —, habe ohnehin keinen Bestand¹⁸⁸. Hier jedoch vermag selbst die zutage liegende Evidenz, daß in

¹⁸⁴ F. Heiler, *Das Gebet* (München — Basel 51969) 150–56.

¹⁸⁵ K. S. Bader, *Recht — Geschichte — Sprache*, in: *Hist. Jahrb.* 93 (1973) 1–20, 6 ff.; E.-W. Böckenförde, *Der Rechtsbegriff in seiner geschichtlichen Entwicklung*, in: *Archiv f. Begriffsgesch.* 12 (1968) 145–65, 149–52.

¹⁸⁶ S. Anm. 225.

¹⁸⁷ *Concilium Toletanum XII a. 681, c. 1 u. 2* (*Vives* [wie Anm. 79] 386 ff.); F. Kern, *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im frühen Mittelalter* (Darmstadt 31963) 344 f.; D. Claude, *Adel, Kirche und Königstum im Westgotenreich* = *Vortr. u. Forsch. Sdbd.* 8 (Sigmaringen 1971) 166 ff. — Zur Mönchwerdung auf dem Sterbebett als einer honorablen Form der Kirchenbuße s. B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums* = *Münchener Stud. z. Hist. Theol.* 7 (München 1928) 128–42; C. Vogel, *La Discipline Pénitentielle en Gaule des Origins à la Fin du VII^e siècle* (Paris 1952) 118–21, 132–38.

¹⁸⁸ E. Dassmann, *Sündenvergebung durch Taufe, Buße und Martyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst* = *Münsterische Beitr. z. Theol.* 36 (Münster i. W.) 88 ff.

hinterhältiger und bössartiger Weise Zwang ausgeübt worden war, nichts mehr zu ändern. Denn — so lautet die Begründung — wie die Taufspendung auch bei Kindern, die noch nicht zum Bewußtsein gelangt seien, ihre Wirkung tue, so ebenfalls die an einem Bewußtlosen vollzogene Klostereinweisung. Mit der Praxis der Kindertaufe wird hier — wie dann übrigens noch so oft¹⁸⁹ — die Unwiderruflichkeit der Rituswirkung begründet. Von solchen Vorgängen her versteht man die peinliche Sorgfalt im Umgang mit dem Ritus, weil er in seiner Wirkung heilig und furchtbar zugleich war. Darum auch die ständige Vergewisserung nach seiner rechten Form; nicht etwa, weil ein falscher Ritus nur wirkungslos gewesen wäre, nein bereits ein defekter Ritus machte sündig. Bei den Auseinandersetzungen zwischen der irischen und der dem römischen Brauch folgenden englischen Kirche, die sich im 8. Jahrhundert über den rechten Ostertermin, die rechte Tonsur und ähnliche Usancen stritten¹⁹⁰, hätten viele gefürchtet — so Beda —, sich auf dem falschen Weg zu befinden und so des Heiles verlustig zu gehen¹⁹¹. Wohl-gemerkt, hinter dem Ostertermin wird nicht eine bestimmte Auferstehungs-theologie diskutiert und hinter der Tonsur auch keine besondere Theologie des Amtes; es ist vielmehr die Suche nach dem rechten Usus, weil nur einem bestimmten Tag des Jahres die Heiligkeit des Osterfestes anhaftet¹⁹² und weil bei der Tonsur ebenfalls nur eine bestimmte Form des Haarschnittes das heiligende Priesterzeichen sein kann. Wer in solchen Fragen den falschen Bräuchen folge, so verkündigt Wilfried von York seinen Widersachern auf der berühmten Synode von Whitby, der begehe eine Sünde (*absque ulla dubietate peccatis*)¹⁹³. Römische Quellen dieser Zeit beginnen alsbald, Ähnliches zu proklamieren: Der erste Ordo Romanus, eine ausführliche Beschreibung der um 700 üblichen Papstmesse, spricht wegen eines unerlaubten Austausches von Lektoren und Sängern sogar schon von Exkommunikation (*a pontifice excommunicabitur*)¹⁹⁴.

¹⁸⁹ A. M. Landgraf, Kindertaufe und Glaube, in: *ders.*, Dogmengeschichte der Früh-scholastik 3/1 (Regensburg 1954) 279–345.

¹⁹⁰ Heiler, Altkirchliche Autonomie (wie Anm. 177) 152–62; Mayr-Harting, The Coming of Christianity (wie Anm. 19) 103–13.

¹⁹¹ Beda, Hist. eccl. III 25 (Plummer [wie Anm. 30] I 182); s. auch den Exkurs ebd. II 348–54. — Eine Parallele kann man in den Auseinandersetzungen zwischen den hoch-mittelalterlichen monastischen Reformgruppen finden, bei denen Veränderungen der Tracht als schismatische Neuerungen hingestellt wurden; s. K. Hallinger, Gorze — Kluny = Studia Anselmiana 22–25 (Rom 1950/61) 661–734.

¹⁹² H. M. Schaller, Der heilige Tag als Termin mittelalterlicher Staatsakte, in: Dt. Archiv 30 (1974) 1–24, 22 ff. Anhand eines reichen Quellenmaterials wird hier gezeigt, wie der „heilige Tag“ bevorzugt worden ist, weil man sich von seiner „Heiligkeit“ einen för-derlichen Einfluß auf die getätigten Akte versprach. S. ferner G. van der Leeuw, Phäno-menologie der Religion (Tübingen 1956) 434–45; F. Heiler, Erscheinungsformen und Wesen der Religion = Die Religionen der Menschheit 1 (Stuttgart 1961) 150–61.

¹⁹³ Beda, Hist. eccl. III 25 (Plummer [wie Anm. 30] I 188).

¹⁹⁴ Ordo Romanus I 39 (Andrieu [wie Anm. 23] II 80). — Freundlicher Hinweis von Herrn Dr. N. Gussone, Münster.

Es kann kein Zweifel sein, wir stehen hier vor einer tief ansetzenden Umwertung: Einem bestimmten Ritus wird auch in solchen Einzelheiten, die nach unserer Meinung theologisch gänzlich belanglos sind, Alleingeltung und — noch folgenreicher — Heilsbedeutung beigemessen. Nicht mehr die Theologie wirkt hier regulierend auf den Ritus ein, dieser gewinnt vielmehr eine vorher nicht gekannte Verselbständigung und Eigenbedeutung. An die Stelle der wahren Theologie, so wird man pointiert formulieren dürfen, tritt jetzt der allein wahre Ritus. Die Tiefe des sich hier abzeichnenden Umbruchs wird am besten im Kontrast mit dem Neuen Testament sichtbar. Obwohl dort die Aussagen über die Taufe weit zahlreicher sind als über die Eucharistie, können wir uns doch keine genaue Vorstellung vom Taufritus machen. „Was wir aus den neutestamentlichen Schriften über den Vollzug der Taufe mit Sicherheit erheben können“, so schreibt Edmund Schlink, „erlaubt nicht die Rekonstruktion einer einheitlichen Gestalt der frühchristlichen Taufhandlung. Wir haben mit einer Mannigfaltigkeit von Vollzugsweisen zu rechnen. . . . Hauptthema ist das in der vollzogenen Taufe geschehene neuschaffende Handeln Gottes, das in einer Mannigfaltigkeit von Begriffen bezeugt wird“¹⁹⁵. Im Neuen Testament also ein theologisch höchst intensiv und vielfältig expliziertes Heilsgeschehen, bei dessen Übersetzung in den Ritus offenbar keine großen Probleme gesehen wurden; im frühen Mittelalter dagegen ein primäres Interesse am Ritus. Was aber — so möchte man weiterfragen — ist mit der Theologie? Wir müssen uns des fundamentalen Faktums erinnern, daß die Periode zwischen Gregor dem Großen und Anselm von Canterbury eine Zeit ohne große Theologie gewesen ist. Natürlich werden die Väter repetiert; aber selbst im Umgang mit ihren Gedanken und in der Zusammenstellung von Exzerpten ist es der erklärte Wille, alle Originalität zu vermeiden. So fehlt auch jene theologische Lebendigkeit, die dem Ritus eine Pluriformität hätte geben können. Dieser erstarrt mehr und mehr, bis er zum Schluß ob des schwindenden theologischen Hintergrundes sogar der letzte Anhalt wird. Jene Mentalität, die nach dem Ausfall einer lebendigen und steuernden Theologie beherrschend wird, ist eben nicht mehr eine theologische zu nennen, sondern muß religionsphänomenologisch in anderer Weise beschrieben werden. Sie nähert sich stark der Kultmentalität „vorrationaler“ Religionen, denen es weniger um die Suche nach dem wahren Glauben als vielmehr um den jeweils effektiven Ritus geht; denn es ist der wahre Ritus, der Leben und Heil zu vermitteln vermag.

Der Prozeß der Ritualisierung hat tief und lange auf die Geschichte der abendländischen Liturgie eingewirkt. Hatte am Anfang die freie, sogar charismatische Gestaltung den Vorzug gehabt, so begann schon bald die Ära

¹⁹⁵ E. Schlink, Die Lehre von der Taufe, in: *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes V*, hg. von K. F. Müller u. W. Blankenburg (Kassel 1970) 641–808, 777, 780; s. auch R. Schnackenburg, Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus = *Münchener Theol. Stud. I/1* (München 1950) 80: „Für die Sakramentstheologie Pauli zeigt sich . . ., daß er stärker durch die Wirklichkeit als durch den Ritus beeindruckt ist.“

der mehr oder weniger fertigen Formeln, die dann gesammelt und zu Sakramentaren vereinigt wurden, so daß nun die Liturgie literarisch fixiert war und in umfangreichen Kodizes zur Verfügung stand. Die Fähigkeit zur Neugestaltung ist dabei freilich verlorengegangen. Für neue Bedürfnisse wurden nun nicht mehr neue Texte formuliert, sondern alte, manchmal einfach die vom vorausgehenden oder nachfolgenden Tag, mehr oder weniger zurechtgestutzt. Aus der ursprünglich freien Liturgie ist ein heiliges Buch von nunmehr sakrosankten Liturgietexten geworden, die eine kanonische Geltung beanspruchen¹⁹⁶. In dieser Form aber hatte die Liturgie durchaus Zugangsmöglichkeiten zu den primitiven Missionsvölkern des frühen Mittelalters, zu deren „besonderem Sinn für Wort- und Handlungsformalismus“¹⁹⁷.

Percy Ernst Schramm hat darauf hingewiesen, daß jene Reform, die wir gemeinhin als Karolingische Renaissance bezeichnen, eigentlich eine *Correctio* genannt werden müßte, ein Streben nach Richtigkeit¹⁹⁸ — eine treffende Charakterisierung gerade auch für die Auffassung von der Liturgie. Weil die *Correctio* ein der Periode allgemein eigentümliches Bestreben ist, wird man hier auch nicht vorschnell mit der individuellen Eigenart von Einzelpersonen argumentieren dürfen. So sind bekanntlich Bonifatius wegen seiner liturgisch-rituellen Anfragen in Rom ängstlich-kleinliche, unselbständige, ja engherzige Charakterzüge zugeschrieben worden¹⁹⁹. Doch bevor man solche Skrupulosität diagnostiziert, sollte der gesamte Zeitcharakter beachtet werden; die Kongruenz ist frappierend: In den Bonifatius-Briefen wird an keiner Stelle eine eigentlich theologische Frage vorgebracht, allenthalben jedoch ein besorgtes Sichvergewissern in rituellen Verfahrensfragen²⁰⁰. Dies ist der Zeit ureigenes Interesse, dem selbstverständlich auch Bonifatius unterworfen gewesen ist.

b) die Liturgie des heiligen Petrus

Das Verlangen nach dem einzig wahren Ritus suchte und fand sein Ziel in der Römischen Liturgie. Vom Stuhle Petri her vernahm man nicht nur

¹⁹⁶ Th. Klauser, *Kleine Abendländische Liturgiegeschichte* (Bonn 1965) 11–15, 17, 51 ff.

¹⁹⁷ H. v. Schubert, *Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter* (Darmstadt 1962) 633; ähnlich K. Schäferdiek, *Bekehrung und Bekehrungsgeschichte*, in: *Reallexikon der Germ. Altertumskde.* II 187: „Bei ... der Bekehrung steht nicht eine ‚conversio‘ im Sinne inneren Umbruchs, sondern die institutionell-kultische Erfassung und Eingliederung im Vordergrund.“ S. auch P. Mikat, *Zu den Voraussetzungen der Begegnung von fränkischer und kirchlicher Eheauffassung in Gallien*, in: *Diakonia et Jus*. Festgabe f. H. Flatten, hg. von H. Heinemann u. a. (München–Paderborn–Wien 1973) 1–26, 1–17.

¹⁹⁸ P. E. Schramm, *Karl der Große: Denkart und Grundauffassungen*. Die von ihm bewirkte ‚Correctio‘ (nicht ‚Renaissance‘), in: *ders.*, *Kaiser, Könige und Päpste = Ges. Aufs. I–IV* (Stuttgart 1968/71) I 302–341, 327–39: Die Rolle des ‚richtigen‘ Wortes und des ‚wahren‘ Bildes in Karls Denkart.

¹⁹⁹ Schieffer, *Winfrid-Bonifatius* (wie Anm. 97) 286.

²⁰⁰ E. Iserloh, *Die Kontinuität des Christentums im Lichte der Glaubensverkündigung des heiligen Bonifatius*, in: *ders.*, *Verwirklichung des Christlichen im Wandel der Geschichte = Ges. Aufs.*, hg. von K. Wittstadt (Würzburg 1975) 7–23.

die wahre Lehre, hier allein sah man auch die richtige Liturgie gefeiert. Wie die Väter in Chalcedon nach der Verlesung der *Epistola dogmatica* Leos des Großen ausriefen: Das ist die Lehre des Heiligen Petrus²⁰¹, dieselbe Evidenz wird nun angesichts der Liturgie des Apostelfürsten erlebt. Der *Ordo Romanus* XIX beschreibt die *Consuetudines* der römischen Klöster, darunter vor allem auch die Gebets- und Tischzeiten, und führt diese Bräuche auf berühmte Namen der römischen Kirche zurück. Wer dieselben zu verachten wage und es besser zu wissen meine — so lautet die Schlußfolgerung —, versinke in tiefsten Irrtum²⁰². Der englische Historiker R. W. Southern hat jüngst noch einmal wieder den nichttheologischen Charakter der frühmittelalterlichen Rombindung herausgestellt; nicht subtile Theorien von der päpstlichen Gewalt hätten die neu bekehrten Völker mit Rom in Verbindung treten lassen, „sondern die Überzeugung, daß sie nirgendwo solch eine Sicherheit finden konnten wie in der leiblichen Gegenwart des himmlischen Schlüsselbewahrers“^{202a}. Mit ihrer so streng verstandenen Imitation aber stürzten sich die Romverehrer in ein schwieriges Unterfangen. Denn wo wurde die wahre Liturgie Petri gefeiert? In der Petersbasilika oder in den Stationsgottesdiensten der Päpste, in den römischen Klöstern oder gar in den römischen Pfarreien? Überall waren eigene Liturgiebücher in Gebrauch, und diese begannen sich nun im Namen des Apostelfürsten nördlich der Alpen auszubreiten. Statt zur ersehnten Einheit zu verhelfen, vergrößerten sie das Durcheinander nur noch weiter²⁰³. So enthielten z. B. die beiden wichtigsten Sakramentare, das *Gelasianum* und das *Gregorianum*, voneinander abweichende Taufformulare²⁰⁴. Was war denn nun der richtige römische Taufritus? Welche Auswahl Bonifatius getroffen hat und was er sich von der römischen Liturgie tatsächlich angeeignet hat, ist in seinen genauen Einzelheiten nicht mehr vollständig auszumachen; daß er aber bei der Liturgie des hl. Petrus gewichtige Anleihen gemacht hat, steht, wie oben dargelegt, außer Zweifel.

2. Die Karolinger und die römische Liturgie

a) offizielle Unterstützung seit dem Concilium Germanicum

Auch des Bonifatius' Bemühen wäre unter den vielen Initiativen, die im Norden zugunsten der römischen Liturgie ergriffen wurden, ein zeitlich und örtlich begrenzter und damit für die weitere Entwicklung wirkungsloser Versuch geblieben, wenn nicht ein starker Arm zur Hilfe gekommen wäre,

²⁰¹ H. Rahner, Leo der Große, der Papst des Konzils, in: Das Konzil von Chalcedon I, hg. von A. Grillmeier u. H. Bacht (Würzburg 1959) 323–39.

²⁰² *Ordo Romanus* XIX 38 (*Adrien* [wie Anm. 23] III 224).

^{202a} R. W. Southern, Kirche und Gesellschaft im Abendland des Mittelalters (Berlin — New York 1976) 81.

²⁰³ Vogel, *Les Echanges Liturgiques* (wie Anm. 177) 191.

²⁰⁴ G. Kretschmar, Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche, in: Leitzung (wie Anm. 195) 1 — 348; 318 f; Stenzel, Die Taufe (wie Anm. 27) 236–40.

d. h. wenn nicht die Karolinger sein liturgisches Programm offiziell unterstützt hätten. Karlmann und Pippin, die Söhne und Erben Karl Martells, damals kaum mehr als Kleinkönige und das nicht einmal dem Namen nach, riefen nach dem Tode ihres Vaters Bonifatius zu sich²⁰⁵, und dank ihrer Gesetzesdeklarationen hat das Liturgieprogramm des Angelsachsen überhaupt überregionale Bedeutung gewonnen. Von den Synoden des Bonifatius haben sich bekanntlich keine Synodalakten erhalten; ihre Verordnungen sind vielmehr in Herrschererlassen, in Kapitularien, überliefert²⁰⁶. Die Publizierung des wohl 743 abgehaltenen Concilium Germanicum stellt dabei in mehrfacher Hinsicht ein Erstlingsstück dar. Es ist „das erste fränkische Kapitular von Gewicht seit dem Edictum Chlotharii II. des Jahres 614 und ... das erste karolingische Kapitular überhaupt“²⁰⁷; der juristischen Form nach ist es die erste (staats-)gesetzliche Fassung von mittelalterlichen Konzilsbeschlüssen²⁰⁸ und außerdem noch das erste Dokument der kontinentalen Geschichte, das eine Datierung nach Inkarnationsjahren trägt²⁰⁹. Doch bilden diese mehr äußeren und juristischen Merkmale nur die Ummantelung eines noch weit geschichtsträchtigeren Inhaltes: Das Kapitular von 743 bildet den offiziellen Anfang der liturgischen Romanisierung des Abendlandes. Wie oben dargelegt, zielen gleich mehrere Bestimmungen des Concilium Germanicum eindeutig auf eine Reform nach römischem Vorbild, am deutlichsten in den Verordnungen über die Firmung und über die Ölweihe am Gründonnerstag. Wenn C. Vogel und schon vor ihm Th. Klauser nachdrücklich betont haben, daß unter Bonifatius noch keine offizielle Rezeption der römischen (Tauf-)Liturgie festgestellt werden könne, ja daß die Favorisierung der römischen Liturgie bis zur Jahrhundertmitte eine nur private Initiative gallischer Romverehrer gewesen sei und daß erst 754 mit dem Zusammenreffen König Pippins mit Papst Stephan II. eine offizielle Unterstützung

²⁰⁵ S. das persönliche Zeugnis des Bonifatius in Ep. 50 (MG Ep. sel. I 82¹): *Carlo-mannus dux Francorum me arcessitum ad se rogavit, ut in parte regni Francorum, que in sua est potestate, synodum cepere congregare. Et promisit se de ecclesiastica religione, que iam longo tempore ... dissipata fuit, aliquid corrigere et emendare vellet.*

²⁰⁶ Concilium Germanicum, praef. (MG Conc II 2¹⁴) = Karlmanni Capitulare, praef. (MG Cap. I 24²⁴ = MG Ep. sel. I 98²⁵ Nr. 56): *Ego Karlmannus, dux et princeps Francorum ... cum consilio servorum Dei et optimatum meorum episcopos, qui in regno meo sunt cum presbiteris et concilium et synodum pro timore Christi congregavi, id est Bonifatium archiepiscopum et Burghardum et Reginfredum et Uintanum et Uillibaldum et Dadanum et Eddanum cum presbiteris eorum, ut mihi consilium dedissent, quomodo lex Dei et ecclesiastica religio recuperetur, quae in diebus preteritorum principum dissipata corruit ...* S. dazu de Clercq, *La Législation* (wie Anm. 92) 115–25; Jäschke, *Die Gründungszeit der mitteldeutschen Bistümer* (wie Anm. 109) 101–11; Zur Datierung ebd. 111–22.

²⁰⁷ Ebd. 103.

²⁰⁸ H. Barion, *Das fränkisch-deutsche Synodalrecht des Frühmittelalters = Kanon. Studien u. Texte 5–6* (Bonn – Köln 1931) 232 ff.

²⁰⁹ W. Levison, *England and the Continent in the Eighth Century* (Oxford 1969) 65, 87 f.

eingesetzt habe²¹⁰, so muß diese Ansicht korrigiert werden. In Wirklichkeit stellt nämlich der Herrschaftsantritt der beiden Martell-Söhne jenen folgenreichen Wendepunkt der abendländischen Liturgiegeschichte dar, in dessen Auswirkung die autochthonen Liturgien des Westens außerhalb Roms so rasch zu Grunde gegangen sind. Indem nämlich das bonifatianische Reformprogramm auch unter Karl dem Großen fortgeführt wurde, verbreitete sich die römische Liturgie in Anlehnung an das imperiale Karlsreich nahezu über ganz Westeuropa. Die ursprünglich nur auf Rom und die suburbikarischen Bistümer beschränkte Liturgie galt nun auf einmal in einem Bereich von Hamburg bis Benevent und von Würzburg bis Barcelona. Das faktische Gewicht, das der römischen Liturgie dadurch geschaffen war, hat sie zum Fundament der ganzen mittelalterlichen und neuzeitlich-katholischen Liturgie werden lassen.

b) das politische Interesse an der Liturgie

Daß sich die Karolinger so intensiv um liturgische Angelegenheiten bemüht haben, entspricht wiederum jener schon erwähnten Zeittendenz zur Liturgisierung. Man verkennt diese Eigenart der Epoche, wenn die Initiative zu den kirchlichen Reformgesetzen hauptsächlich damit begründet wird, daß die beiden Martell-Söhne kirchlich erzogen worden seien. Längst hatte sich die politisch-staatliche Herrschaft der Liturgie bemächtigt, und dieser Vorgang nahm gerade im 8. Jahrhundert neue und für das ganze Mittelalter bleibende Formen an²¹¹. Schon die Merowinger hatten z. B. die kirchliche Tonsur zur Entmachtung und Enterbung von Thronkonkurrenten angewandt; sie hatten die aus dem Bußinstitut herrührende Einweisung ins Kloster zur Festsetzung mißliebiger Rivalen benutzt²¹²; sie hatten die aus der Taufpatenschaft resultierende geistliche Verwandtschaft zur politischen Bündnis-schließung eingesetzt²¹³ und anderes mehr. Die Karolinger haben in dieser Richtung weitere Schritte vollzogen, denen zum Teil noch die politische Mittelhaftigkeit anzusehen ist, die aber auch eine tiefere Begründung der Herrschaft im Religiösen zu erkennen geben. War die Thronbesteigung der Merowinger noch ein rein weltlicher Akt, so suchten die Karolinger — und nach ihnen alle weiteren mittelalterlichen Herrscher — ihre Legitimierung in

²¹⁰ Vogel, *Echanges Liturgiques* (wie Anm. 177) 188, 269–75; ders., *Introduction* (wie Anm. 7) 118: „L'activité missionnaire de s. Boniface ne semble pas avoir touché au domaine liturgique . . .“; Klausner, *Die liturgischen Austauschbeziehungen* (wie Anm. 49) 139: Der Schnittpunkt liege „in der Mitte des Jahrhunderts“. Bonifatius habe zweifellos den seit Beginn des 8. Jahrhunderts vorhandenen liturgischen Romanisierungstendenzen seine Tatkraft gewidmet, doch lasse sich darüber nichts Näheres ausmachen.

²¹¹ Kantorowicz, *Laudes Regiae* (wie Anm. 183) 59 f.

²¹² K. Sprigade, *Das Abschneiden des Königshaars und die kirchliche Tonsur bei den Merowingern*, in: *Die Welt als Geschichte* 22 (1962) 142–61; ders., *Die Einweisung ins Kloster und in den geistlichen Stand als politische Maßnahme im frühen Mittelalter* = phil. Diss. Heidelberg 1964.

²¹³ Angenendt, *Taufe und Politik* (wie Anm. 169) 152–57.

einer liturgischen Salbung²¹⁴. Hatten die Merowinger noch über weltliche Beamte verfügt, so wurden die Verwaltungsgeschäfte der neuen Königsfamilie von deren Eigenklerikern, von den *cappellani*, besorgt. Die Hofkapelle bildete das administrative, aber ebenso das liturgische Zentrum des Reiches²¹⁵. Jenes damals verstärkt aufklingende Thema vom *rex et sacerdos*²¹⁶ mußte notwendigerweise auch kultisch-liturgische Konsequenzen nach sich ziehen. So galten bald die in der Pfalz gefeierten Gottesdienste als Musterfall für die Liturgie des Reiches²¹⁷. Im Verbund mit den großen Königsklöstern wurde hier zu Nutz und Frommen der karolingischen Herrschaft gebetet, denn die liturgische Unterstützung galt als eine sehr wesentliche Hilfe für eine gedeihliche Regierung²¹⁸. Daß man sich der Liturgie für politische Zwecke in einem solchen Ausmaß bediente, hängt sicherlich einmal daran, daß die Kirche samt ihren differenzierten Institutionen und Riten dem weit simpleren und institutionsärmeren politischen Leben viele Anleihen anzubieten vermochte; zum anderen aber dürfte der entscheidende Grund in dem Verlangen zu suchen sein, politische Akte nicht anders als alle anderen wichtigen Lebensvorgänge durch Sakralität zu überhöhen und zu legitimieren. Für eine gedeihliche Regierung war darum die Liturgie, ja speziell das Gebet, von höchster Wichtigkeit. Aber solches Bemühen hatte im Zeitverständnis nur dann einen Sinn, wenn dabei auch wirklich die rechte Liturgie gefeiert wurde.

So können wir hier also eine breit angelegte Entwicklung sehen, die von der alten Reichskirche herkommend nun dazu führt, daß selbst Stammesherrscher jene Rolle in Anspruch nehmen, die Konstantin einstens als „Bischof“ in der Kirche ausgeübt hatte²¹⁹. Auf diesem Hintergrund ist es auch nicht verwunderlich zu sehen, daß bereits früher Mitglieder der pippinisch-karolingischen Familie ähnliche geistliche Interessen gezeigt haben. Es sei nur an die Zusammenarbeit Pippins des Mittleren mit dem in Rom geweiht-

²¹⁴ F. Kern, Gottesgnadentum (wie Anm. 187) 46–120; Irene Haselbach, Aufstieg und Herrschaft der Karolinger in der Darstellung der sogenannten *Annales Mettenses priores* = Hist. Stud. 412 (Lübeck – Hamburg 1970) 111–18, 124–28.

²¹⁵ J. Fleckenstein, Die Hofkapelle der deutschen Könige I = Schr. d. MGH 15/1 (Stuttgart 1959) 11–112.

²¹⁶ F. Kampers, *Rex et sacerdos*, in: Hist. Jahrb. (1925) 495–515; P. E. Schramm, Sacerdotium und Regnum im Austausch ihrer Vorrechte, in: *ders.*, Kaiser, Könige und Päpste (wie Anm. 198) I 302–41.

²¹⁷ A. Häußling, Alcuin und der Gottesdienst der Hofkapelle, in: Dt. Archiv 25 (1969) 223–29.

²¹⁸ *Ders.*, Mönchskonvent (wie Anm. 159) 170 ff, 332 f, 351 f; Anneliese Sprenger, Gebete für den Herrscher im frühmittelalterlichen Abendland = theol. Diss. (masch.) Göttingen 1950.

²¹⁹ J. Straub, Kaiser Konstantin als *ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός*, in: *ders.*, Regeneratio imperii. Aufsätze über Roms Kaisertum und Reich (Darmstadt 1972) 119–33; *ders.*, Konstantin als *κοινὸς ἐπίσκοπος*, ebd. 134–158; W. Ullmann, The Constitutional Significance of Constantine the Great's Settlement, in: The Journal of Eccl. Hist. 27 (1976) 1–16.

ten Erzbischof Willibrord erinnert²²⁰. Auch sind die Karolinger nicht die einzigen gewesen, die mit Rom in Kontakt zu kommen suchten. Schon 716 hatte der bayerische Herzog Theoto eine Reform seiner Kirchenverhältnisse nach römischem Vorbild versucht²²¹, und seine Nachfolger haben im weiteren Verlaufe des 8. Jahrhunderts mehrmals im Papst einen förderlichen Anwalt ihrer politischen Selbständigkeit gefunden²²². In der Orientierung an Rom konnten sich die Herrschaftsträger mit der wachsenden Petrusautorität verbünden. Wenn darum Karlmann in seinem Kapitular mit den Beschlüssen des Concilium Germanicum erklärt, im Verein mit Bonifatius als dem *missus sancti Petri* die unter den früheren Herrschern verfallene *lex Dei* wiederherstellen zu wollen²²³, so benutzt er durch Rom autorisierte Leitbilder, um sich gegenüber „früheren Fürsten“ — doch wohl den Merowingern — als der bessere Princeps zu erweisen — zweifellos eine Art Präludium zur päpstlichen Guttheißung des 751 vollzogenen Thronsturzes der Merowinger.

3. Das „archaische“ Frühmittelalter

Endlich dürfte es von Interesse sein, jene Mentalität eingehender zu beachten, aus der heraus man sich zu der strikten Imitation eines bestimmten Liturgietyps verpflichtet fühlte. Wenn darin archaische Züge zu finden sind, so wird damit gerade auch der Epochencharakter des Frühmittelalters anvisiert. In Anwendung von einer vornehmlich auf das „Germanische“ ausgerichteten Forschung, wie sie gerade in Deutschland lange betrieben worden ist, wird heute unter dem Einfluß sozial- und religionsgeschichtlicher Vorstellungen stärker das „Archaische“ und „Primitive“ der frühmittelalterlichen Welt herausgestellt²²⁴. Religion und Magie seien fast identisch in diesem archaischen Denken²²⁵. Von einer detaillierten Einzelanalyse her muß ein solches Bild jedoch noch weiter differenziert werden. Wie schon am Beispiel des entmachteten Westgotenkönigs Wamba ersichtlich wurde, gibt es zweifellos eine unverkennbare Wendung zum Archaischen, aber deswegen doch keine Rückkehr zu dessen reinen Formen. Hier bleibt immer noch eine deutlich wahrnehmbare Distanz, die übrigens nicht zuletzt gerade durch

²²⁰ A. Angenendt, Willibrord im Dienste der Karolinger, in: Annalen d. Hist. Ver. f. d. Niederrh. 175 (1973) 63–113; s. ferner K. Hallinger, Römische Voraussetzungen der bonifatianischen Wirksamkeit, in: Sankt Bonifatius (wie Anm. 19) 320–61.

²²¹ Reindel, Das Zeitalter der Agilolfinger (wie Anm. 110) 164.

²²² Ebd. 125, 128, 131 f.

²²³ Wie Anm. 206.

²²⁴ K. v. See, Deutsche Germanen-Ideologie (Frankfurt/M. 1970) 13: „... was man ‚die geistige Welt der Germanen‘ nennt ... ist zum großen Teil nichts weiter als der zu typisch germanischen Eigentümlichkeiten umstilisierte natürliche Ausdruck einer primitiven Gesellschaftsform.“

²²⁵ K. Bosl, Gesellschaft und Kultur im Übergang von der Spätantike zum Mittelalter, in: ders., Die Grundlagen der modernen Gesellschaft im Mittelalter = Monographien z. Gesch. d. MA 4/1 (Stuttgart 1972) 18–60, 52.

jene strikte Imitation verursacht worden ist, die an den aus der viel differenzierteren Religionswelt der Antike stammenden Formen und Vorschriften starr festhielt. So besinnt sich die Toledaner Synode eben doch noch des Momentes der Freiwilligkeit, wie es altkirchlichem Denken unabdingbar gewesen war. Andere ähnliche Fälle lassen sich anfügen. Dieselbe gebrochene Einstellung zeigt sich zum Beispiel in der Bewertung der Schuld. Die Bußbücher bestrafen regelmäßig auch solche Übertretungen, die nicht wissentlich und willentlich geschehen sind²²⁶. Unbewußte Verfehlungen gelten als Sünden, und auch Bonifatius fürchtet deren „Schuld“²²⁷. Denn jede Gebotsübertretung, und mag sie in aller Unschuld geschehen sein, wirkt als Verhängnis und verlangt nach Wiedergutmachung, nicht zuletzt bei Gott. Dabei zeigt sich wiederum jene vermischende Kompromißhaltung, wie wir sie bereits feststellen konnten: Die Bußbücher nehmen bei versehentlichem Handeln insofern eine gewisse Rücksicht, als sie das Strafmaß mildern — aber grundsätzlich und zunächst einmal eine Strafe verhängen. Wie die spanische Synode es angesichts des überrumpelten Königs nicht einfach bei der Anerkennung des selbstwirksamen Ritus bewenden läßt, in ähnlicher Weise treffen wir es auch hier: Das Ethisch-Subjektive ist zwar der Macht des Ritus und des Rechtes unterlegen, aber nicht gänzlich ausgelöscht. Selbst das archaische Bild vom *rex et sacerdos*, so sehr es frühmittelalterlichem Denken entsprechen mochte, hat nicht dazu geführt, daß ein König Handlungen ausgeführt hätte, die im kirchlichen Sinne als sazerdotal zu bezeichnen sind²²⁸. Wiewohl der König in manchem quasi-bischöfliche Leitungsfunktionen erfüllte, blieb doch die von der Antike überkommene Unterscheidung des streng Sazerdotalen grundsätzlich erhalten: Der König konnte jedenfalls nicht für sein Volk opfern.

So müssen wir denn feststellen, daß die Richtung zum Archaischen zwar allenthalben erkennbar ist, daß dies aber doch nicht zur Ausbildung eines rein archaischen Religionstypus geführt hat. Das gilt nicht zuletzt auch für die Wertungen im innerreligiösen Bereich selbst. F. Graus hat nachdrücklich betont, daß eine rein magische Heilsvermittlung im Frühmittelalter nur äußerst selten bezeugt werde²²⁹. Die ethisch-asketische Komponente im religiösen Tun wird freilich in besonderer Weise auf seiten des Spenders gesucht. Die augustinische Idee der reinen Werkzeuglichkeit des Spenders scheint dabei wie vergessen. Religionsphänomenologisch gesehen wird aber in dieser Spenderaktivität das rein Magische abgewehrt und überwunden.

Im Vergleich mit der Antike ist freilich die Gewichtsverlagerung nicht zu verkennen. Zwar hat auch die altkirchliche Theologie urtümliche Re-

²²⁶ M. Müller, Ethik und Recht in der Lehre von der Verantwortlichkeit (Regensburg 1932) 42–71.

²²⁷ Ep. 10 (MG Ep. sel. I 9²⁶).

²²⁸ P. E. Schramm, Sacerdotium und Regnum im Austausch ihrer Vorrechte, in: ders., Kaiser, Könige und Päpste (wie Anm. 198) IV/1 57–102, 83 f.

²²⁹ Graus, Volk, Herrscher und Heiliger, (wie Anm. 149) 52.

ligionsphänomene gekannt und benutzt, aber in einer transformierenden Weise. Augustin zum Beispiel — so ist jedenfalls behauptet worden²³⁰ — hat die Vorstellung des selbstwirksamen Ritus in seiner Tauftheologie dazu verwendet, den Taufspender als Werkzeug in der Hand Christi, welcher der eigentlich Taufende ist, zu konzipieren. Wenn nur die rechte Form (*sola forma*) eingehalten werde, wirke Christus, ganz unabhängig vom Gnadenstand des menschlichen Spenders²³¹. Von einer Selbstwirksamkeit im ursprünglichen Sinn kann dabei aber nicht mehr die Rede sein; zu massiv sind die ethisch-religiösen Forderungen hinsichtlich des Empfängers. Die alte Vorstellung ist zu einem Bauelement in einem neuen und hohen theologischen Gebäude geworden. Auch an anderer Stelle gebraucht Augustinus ein solches archaisch erscheinendes Stück; er erklärt nämlich den Charakter, das vom Sakrament im Sünder und bei den von der Kirche Getrennten immer noch Verbleibende, mit jenem Brandstempel, den die römischen Legionäre erhielten; wer diesen Stempel trug, einerlei, ob freiwillig oder aufgezwungen, war Legionär²³² — ein klares Überbleibsel aus der Vorstellungssphäre des Rechtes als eines Verhängnisses. Aber dieses Phänomen dient wiederum dazu, um in einer hohen Theologie an einer bestimmten Stelle eine Veranschaulichungshilfe zu geben. Augustin benutzt sozusagen eine alte Folie als Untergrund, um eine neue Theologie darüber zu schreiben. Für das Frühmittelalter jedoch verblaßte diese feinlinige Zweitschrift; ihm waren die gröberen Zeichen des archaischen Untergrundes in der biblischen und patristischen Überlieferung leichter lesbar. Erst die Scholastik interessierte sich wieder stärker für die Zweitschrift. Aber der von ihr entzifferte Text blieb mit vielen Lesarten des Frühmittelalters durchsetzt. Gerade an den in dieser Periode so oft unterstrichenen Worten wie Verdienst, heilsmittlerisches Priestertum, konsekrierte Materie und noch an vielen anderen Stellen entzündete sich später der Theologenstreit, in der Scholastik, in der Reformation und in manchem bis heute. Die Firmung ist darin ebenfalls ein solches „Streitwort“.

Als Fazit des letzten Kapitels können wir demnach festhalten: Das frühe Mittelalter als eine Epoche ohne große Theologie gibt dem Ritus ein besonderes Gewicht, so daß dessen rechte Form sogar als heilentscheidend angesehen wird. Gemäß der wenig differenzierten Denkwelt, in der Geistliches und Weltliches stark angenähert erscheinen, wird die Liturgie auch für das „Staatsleben“ belangvoll. Diese Entwicklung trägt zweifellos religionsgeschichtlich archaische Züge an sich, führt insgesamt aber doch nicht zu

²³⁰ E. G. Weltin, *The Concept of Ex-Opere-Operato — Efficacy in the Fathers as an Evidence of Magic in Early Christianity*, in: *Greek Roman Byzantine Studies* 3 (1960) 74–100.

²³¹ *Simonis*, *Ecclesia visibilis et invisibilis* (wie Anm. 167) 103–109.

²³² N. M. Häring, *Character, Signum und Signaculum*, in: *Scholastik* 31 (1956) 41–69.

einem wirklich archaischen Religionstyp; die aus der viel höheren Geistigkeit der antiken Religiosität erwachsenen Formen und Inhalte der christlichen Tradition haben immer wieder gewichtige Differenzierungen erzwungen.

IV. Ergebnis

Kehren wir nun noch einmal an den Ausgangspunkt der Erörterung zurück, zu der Verpflichtung des Bonifatius, das Sacramentum initiationis nach römischem Formular zu spenden. Dieses Verlangen muß in einem größeren Rahmen gesehen werden, den man nicht von vornherein und einseitig macht- oder kirchenpolitisch akzentuieren darf. Es ist zuerst auf die dem Frühmittelalter eigene Ritusmentalität zu achten, die als solche dann durchaus auch tiefgreifende politische und kirchliche Konsequenzen nach sich gezogen hat: Es gab im Frühmittelalter ein allgemeines Streben nach dem richtigen Ritus. Eine solche Qualität konnte angesichts der Vielfalt vorhandener Liturgien nur einem bestimmten Ritus anhaften, und diesen fand man aufgrund der Petrusautorität in der römischen Liturgie. In diesem Sinne hat auch Bonifatius gehandelt und dabei in strenger Imitation die zweite postbaptismale Salbung Roms in den Norden verpflanzt. Daß aber aus der römischen Liturgie, die in sich keineswegs eine vollkommen geschlossene Einheit bildete, gerade das Programm des Bonifatius abendländische Allgemeingeltung gewann, ist den Karolingern zu verdanken, die mit ihrem politischen Aufstieg auch dieser Liturgie ihre weitreichende Geltung verschafft haben. Der Epoche war wenig daran gelegen, Geistliches und Weltliches zu trennen, so daß wir Heutigen Gefahr laufen, in Kenntnis einer langen Differenzierungsgeschichte mit unseren Unterscheidungen dem Frühmittelalter etwas zu unterlegen, was der Zeit selbst fremd gewesen ist. Ebenso irreführend aber wäre es, wenn wir alles undifferenziert in eins fallen ließen. Eine fugenlose Verschmelzung zu einem wirklich archaischen Religionstyp hat — trotz aller Archaisierung — nicht stattgefunden.