

Zu einigen liturgischen Termini

Missa

Von der dreifachen Bedeutung des Wortes

Der liturgische Terminus »missa«, der nachweisbar seit dem 4. Jahrhundert im lateinischen Abendland gebraucht worden ist, hat schon im Mittelalter verschiedene Erklärungen erfahren, so durch Isidor von Sevilla († 636)¹, Abt Smaragdus († um 830)², Diakon Florus von Lyon († gegen 860)³, Hrabanus Maurus († 856)⁴, Amalar von Metz († um 851)⁵, Hildebert von Le Mans († um 1133)⁶ und schließlich von Thomas von Aquin († 1274)⁷.

Im 16. Jahrhundert bemühten sich die Humanisten, »missa« aus dem hebr. missah = Opfer (Deut. 16, 10) abzuleiten⁸. Es begann damit eine neue Periode der Erklärungsversuche, die hier im einzelnen nicht dargestellt zu werden brauchen. Es seien nur diejenigen Versuche genannt, die tatsächlich Licht in diese schwierige Frage gebracht haben, so die Arbei-

¹ »Missa tempore sacrificii est, quando catechumeni foris mittuntur, clamante levita: Si quis catechumenus remansit, exeat foris. Et inde missa, quia sacramentis altaris interesse non possunt qui nondum regenerati noscuntur« (Et. 6, 19, 4).

² »Aliter orationes id est collectae, quae in fine cursus a sacerdote dicuntur, missae id est de oblatione vocantur« (Comment, in Reg. S. Bened. c. 17; PL 102, 837).

³ »Finitis vero omnibus astanti et observanti populo absolutio datur inclamante diacono: Ite missa est. Misa ergo nihil aliud intelligitur quam dimissio, id est absolutio, quam celebratis omnibus tunc diaconus esse pronuntiat, cum populus a sollemni observatione dimittitur« (De expos. missae; PL 119 72).

⁴ »Missae autem est legatio inter deum et homines, cuius legationis officio fungitur sacerdos, cum populi vota per preces et supplicationes ad deum offert« (De cler. instit.; PL 107, 332).

⁵ »Quid est namque Ite missa est, frater mi, nisi: ite in pace in domos vestros? legata est pro vobis oratio ad dominum per angelos, qui nuntii dicuntur, allata est in conspectu divinae maiestatis« (Ecl. 32; Hanssens III, 263).

⁶ »Missa est pro vobis oratio ad deum« (Expos. missae; PL 171, 1172).

⁷ »Etiam missa nominatur quia per angelum sacerdos preces ad deum mittit, sicut populus per sacerdotem; vel quia Christus est hostia vobis missa a deo; unde et in fine missae diaconus in festivis diebus populum licentiat, dicens: Ite missa est, scilicet hostia ad deum per angelum, ut scilicet sit deo accepta« (Summa theol. III 83, 4, 9).

⁸ Vgl. B. Hennen in: Theol. Quartalschrift 119 (1938) 459 f.

ten von F. J. Dölger⁹ und J. A. Jungmann (missa = dimissio)¹⁰, D. Mark (missa = oblatio)¹¹ und O. Rottmanner (missa = transmissio)¹², die alle eine Teilwahrheit wiedergeben. P. A. Coppo hingegen hat ein griechisches Grundwort (πομπή) vermutet¹³ und damit einen neuen Weg der Erklärung aufgezeigt. F. Böhmer geht von »mittere« als antikem Opferterminus aus¹⁴ und bringt damit ebenfalls einen neuen wichtigen Gesichtspunkt. Eine übersichtliche Darstellung der verschiedenen Forschungsergebnisse vermittelt Chr. Mohrmann¹⁵.

Schon im 4. Jahrhundert ist »missa«, wie nun im einzelnen gezeigt werden soll, in einer dreifachen Bedeutung gebraucht worden, und zwar im Sinn von »dimissio«, »oblatio« und »oratio«. Dabei ist zu beachten, daß es sich beim gleichen Wort »missa« um drei verschiedene Wörter handelt, die zufällig gleich lauten und die jeweils Übersetzungen entsprechender griechischer Termini darstellen, nämlich ἀπόλυσις, προσφορά und προσευχή. Wir befinden uns mit dieser Behauptung im Gegensatz zu Jungmann, der eine einzige Grundbedeutung (missa = dimissio) annimmt, aus der heraus er die beiden anderen Bedeutungen: Segensgebet und Gottesdienst (Meßopfer), ableitet¹⁶.

⁹ F. J. Dölger, Zu den Zeremonien der Meßliturgie III, Ite missa est, in: Antike und Christentum 6 (1940/50) 81 ff.; vgl. ebd. 4 (1934) 271–275.

¹⁰ J. A. Jungmann, Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes »missa«, in: Zeitschrift für kathol. Theologie 64 (1940) 26–37; in: Gewordene Liturgie (Innsbruck/Leipzig 1941) 34–52; in: Missarum Sollemnia (5. Aufl. 1962) I, 230 bis 233; II, 581 f.

¹¹ D. Mark, Ursprung und Bedeutung des Wortes Misa, in: Programm des fb. Privatgymnasiums am Seminarium Vinzentinum (Brixen 1883) 1–48.

¹² O. Rottmanner, Über neuere und ältere Deutungen des Wortes Misa, in: Theol. Quartalschrift 71 (1889) 533 ff.

¹³ P. A. Coppo, Una nuova ipotesi sull'origine di Misa, in: Ephem. lit. 71 (1957) 225 ff.

¹⁴ F. Böhmer, Ahnenkult und Ahnenglaube im alten Rom (Leipzig 1943) 128 ff.

¹⁵ Chr. Mohrmann, Misa, in: Vigiliae Christianae 12 (1958) 67–92; in: Etudes sur le latin des chrétiens, III. Latin chrétien et liturgique (= Storia e Letteratura 103, Roma 1965) 351–376. Dazu kommen noch die Arbeiten von J. Jiménez Delgado, Interpretación semántica de la palabra misa, in: Salmanticensis 4 (1957) 461–473 und M. Errichetti, Ite missa est, in: Aloisiana I (Napoli 1960) 337–350.

¹⁶ Vgl. Missarum Sollemnia I, 232: »In einer neuerlichen Bedeutungsstreckung gewöhnte man sich daran, jeden Gottesdienst, weil er einen Segen umschloß, auch als Ganzes missa zu nennen, ähnlich wie wir ja auch heute eine Abendandacht kurzweg Segen heißen.«

I. missa = dimisso (ἀπόλυσις)

Das Wort »missa« ist, wie Jungmann u. a. mit Recht festgestellt haben, eine Nebenform von »missio«, »dimissio« und bedeutet »Entlassung«¹⁷. In diesem Sinn wird »missa« Ende des 4. Jahrhunderts in Nordafrika verwendet, wo im Canon 84 des Konzils von Karthago vom Jahre 398 bestimmt wird (Mansi III, 958), daß auch Heiden und Juden beim Gottesdienst anwesend sein dürfen, jedoch nur bis zur Entlassung der Katechumenen (»usque ad missam catechumenorum«). Ähnlich sagt Augustinus im Sermo 49, 8 (PL 38, 324): »Ecce post sermonem fit missa catechumenis, manebunt fideles«^{17a}.

»Missa« im Sinn von Entlassung finden wir an der Wende zum 5. Jahrhundert sehr häufig im Itinerarium Egeriae (Aetheriae), dem Bericht einer Pilgerfahrt ins Heilige Land, der von einer aus Nordwest-Spanien (Galläzien) stammenden vornehmen Frau verfaßt ist¹⁸, wobei sie auch den Gottesdienst in Jerusalem beschreibt. Dieser wurde bekanntlich in der Hauptsache in griechischer Sprache gefeiert. »Missa« ist bei Egeria die Übersetzung des liturgischen Fachausdrucks ἀπόλυσις. Dabei handelt es sich wie es scheint, um einen Ausdruck, den sie von ihrer Heimat her kennt¹⁹.

Unter ἀπόλυσις (Apolysis) wird heute im byzantinischen Ritus das Segensgebet verstanden, das der Zelebrant am Schluß eines Gottesdienstes, zum Volk gewendet, spricht. In seiner kürzeren Form lautet es:

Sänger: Ehre sei dem Vater . . . Herr erbarme dich (dreimal). Gib den Segen, Herr.

¹⁷ In diesem Sinn wird es um 500 von Avitus von Vienne, Ep. 1 (PL 59, 199) gebraucht: »In ecclesiis palatiisque sive praetoriis missa fieri pronuntiat, cum populus ab observatione dimittitur.«

^{17a} Die bei der Entlassung der Katechumenen verwendeten Formeln (Rufe des Diakon) findet man bei P. Borella, La »missa« o »dimissio catechumenorum« nelle liturgie occidentali, in: Ephem. lit. 53 (1939) 60–110.

¹⁸ Neueste Ausgabe von Franceschini-Weber, Itinerarium Egeriae (= Corpus Christianorum Tom. CLXXV); deutsch-lateinische Ausgabe von Pétré-Vretska, Die Pilgerreise der Aetheria (Klosterneuburg 1958) mit einer ausführlichen Einleitung. Zur Literatur: A. Bludau, Die Pilgerreise der Aetheria (Paderborn 1927); J. B. Thibaut, Ordre des offices de la Semaine Sainte à Jérusalem du IV^e au X^e siècle (Paris 1926); A. A. R. Bastiaensen, Observations sur le vocabulaire liturgique dans l'itinéraire d'Egeria (Nijmegen-Utrecht 1962).

¹⁹ Jedenfalls kennt der Can. 1 der Synode von Valencia im 6. Jahrhundert »missa« im Sinn von Entlassung, wenn es hier heißt: Ut sacrosancta evangelia ante munus oblationem vel missam catechumenorum . . . legantur (Mansi VIII, 620).

Priester: (Der von den Toten auferstanden ist), Christus, unser wahrer Gott, er erbarme sich unser durch die Fürsprache seiner unbefleckten Mutter, unseres heiligen Vaters Johannes Chrysostomus, Erzbischofs von Konstantinopel, und aller Heiligen, und er rette uns in seiner Güte und Menschenliebe.

Diese Form der Apolysis ist nicht ursprünglich. Es gilt daher zu untersuchen, wie Egeria den Ritus der »missa« beschreibt.

Im Itinerarium fängt mit c. 24 die Beschreibung des Gottesdienstes an während einer Woche in Jerusalem (»quae operatio singulis diebus cotidie in locis sanctis habeatur«)²⁰, beginnend mit dem Nachtgottesdienst der Mönche und Nonnen und dem sich anschließenden Morgengottesdienst. Nachdem die »matutini hymni« gesungen worden sind, kommt der Bischof mit dem Klerus in die Anastasis-Kirche (c. 24, 2):

Et statim ingreditur intro spelunca, et de intro cancellos primum dicit orationem pro omnibus. Commemorat etiam ipse nomina quorum vult. Sic benedicit catecumenos. Item dicit orationem et benedicit fideles. Et post hoc exeunte episcopo de intro cancellos omnes ad manum ei accedunt, et ille eos uno et uno benedicit exiens iam, ac sic²¹ fit missa iam luce.

Man kann den ganzen Ritus, den der Bischof als Schluß des Morgengottesdienstes begeht, als »Apolysis« (missa) im weiteren Sinn ansehen, vor allem jedoch den Abschluß: das Segensgebet über das Volk²² und die anschließende Segnung jedes einzelnen durch den Bischof beim Hinausgehen aus der Kirche.

Wenn Egeria im folgenden von der »missa« redet (»et sic fit missa«),

²⁰ Vgl. F. Cabrol, Etude sur la Peregrinatio Silviae. Les églises de Jérusalem, la discipline et la liturgie au IV^e siècle (Paris 1895); G. Kretschmar, Die frühe Geschichte der Jerusalemer Liturgie, in: Jahrbuch für Liturgie und Hymnologie 2 (1956) 22–46; J. Mateos, La vigile cathédrale chez Egérie, in: Orientalia Christiana Periodica 27 (1961) 281–312; J. Bernal, Primeros vestigios de Lucernario en España, in: Liturgica 3 (Montserrat 1966) 21–50, bes. 29 ff.

²¹ Wie Jungmann, Gewordene Liturgie 36, Anm. 7, mit Recht hervorhebt, ist das »sic« im Itinerarium meist nicht zu sehr betont; es bedeutet manchmal nicht viel mehr als »dann«. Im vorliegenden Fall ist jedoch die Übersetzung »auf diese Weise also« angebracht.

²² Als ein Beispiel für dieses Gebet sei das Inklinationsgebet in Const. Apost. VIII 39, 3 (ed. Funk I, 451) genannt, oder auch die »Consummatio« überschriebene Oration in den »Exhortationes matutinae« eines oberitalienischen Sakramentars des 6. Jahrhunderts, das vermutlich aus Aquileja stammt (CCLA Nr. 201).

dann ist jedesmal der beschriebene Ritus der »Apolysis« gemeint. Besonders feierlich ist diese beim Lucernarium (c. 24, 5–6) mit dem »Kyrie eleison«-Singen der Kinder²³.

An einigen Stellen des Itinerarium hat es den Eindruck, als ob Egeria unter »missa« etwas anderes, nämlich die Messe, meint. Diese Stellen sind nun zu untersuchen; dabei ist zuvor der Hinweis angebracht, daß Egeria als Bezeichnung für die Eucharistiefeier die Ausdrücke »aguntur sacramenta« (c. 26), »offere« (c. 43, 2.3) oder »oblatio« (c. 4, 8; 27, 8; 28, 3) gebraucht²⁴. Zuerst die Stelle c. 27, 8, wo es vom Gottesdienst während der Nacht zum Samstag innerhalb der Fastenzeit heißt:

Tota autem nocte vicibus dicuntur psalmi responsorii, vicibus antiphonae, vicibus lectiones diversae, quae omnia usque in mane protrahuntur. Missa autem quae fit sabbato ad Anastase ante solem fit²⁵. hoc est oblatio ut ea hora, qua incipit sol procedere et missa in Anastase facta sit.

Das »hoc est oblatio« gehört nicht, wie man meinen könnte²⁶, zu »missa«²⁷. Die zitierte Stelle ist vielmehr mit c. 29, 3 zu vergleichen, wo es heißt: »At ubi autem coeperit se mane facere sabbato illucescente, offerret episcopus et facit oblationem mane sabbato«, und daher zu übersetzen: »Der Grund dafür (hoc est) – d. h. für die zeitige (ante solem) Apolysis vom Frühgottesdienst, d. h. genau gesagt, vom Wortgottesdienst – liegt darin, daß die »oblatio« (= Eucharistiefeier) nach der Apolysis in der Anastasis-Kirche genau zu der Stunde stattfindet, da die Sonne aufgeht.« Während der übrigen Tage der Woche wurde nämlich die Eucharistie nicht gefeiert²⁸, weshalb die Apolysis vom Morgengottesdienst nicht so früh stattfinden mußte.

²³ Denselben Hinweis auf den Gesang der Kinder in: Const. Apost. VIII 6, 9 (Funk I, 481).

²⁴ Es sind dieselben Ausdrücke, die wir auch für die nordafrikanische Liturgie bei Augustinus vorfinden; vgl. W. Roetzer, Des hl. Augustinus Schriften als liturgiegeschichtliche Quelle (München 1930) 95.

²⁵ Denselben Gedanken (und mit fast den gleichen Worten) hat Egeria zwei Sätze vorher schon gebracht: »Fit autem oblatio in Anastase maturius, ita ut fit missa ante solem.«

²⁶ Vgl. Jungmann, Gewordene Liturgie 36 f.; vgl. auch Mohrmann, Missa, in: Storia e Letteratura 367.

²⁷ Möglicherweise ist sogar der Text hier verdorben, so daß es ursprünglich geheißen hat: »hoc est ut oblatio . . .« (nicht: hoc est oblatio ut . . .)

²⁸ Hinsichtlich der Verschiedenheit der einzelnen Provinzen in der Frage der Häufigkeit der Eucharistiefeier vgl. Augustinus, Ep. 54, 2, 2 (CSEL 34, 2

Eine andere schwierige Stelle liegt c. 42 vor, wo es vom Gottesdienst am 40. Tag nach Ostern heißt:

Fiant autem vigiliae in ecclesia in Bethleem, in qua ecclesia spelunca est ubi natus est dominus. Alia autem die, id est quinta feria quadragesimarum, celebratur missa ordine suo, ita ut et presbyteri et episcopus praedicent, dicentes apte diei et loco. Et postmodum sera revertuntur unusquisque in Ierusalima.

Auch hier wird unter »missa« vielfach die Messe verstanden²⁹, vor allem auch wegen der sonst nicht vorkommenden Verbindung mit »celebrare« (anstatt des gewöhnlichen »feri«). Doch ist auch hier die Apolysis gemeint, und zwar die Entlassung der Katechumenen nach dem Wortgottesdienst, der die Predigten des Bischofs und der Priester unmittelbar vorausgingen. Man braucht nur c. 43, 2 zu vergleichen, wo es vom Gottesdienst an Pfingsten heißt:

Cum autem mane factum fuerit procedit omnis populus in ecclesia maiore id est ad Martyrium, Aguntur etiam omnia quae consuetudinaria sunt agi: praedicant presbyteri, postmodum episcopus, aguntur omnia legitima, id est offertur iuxta consuetudinem qua dominica die consuevit fieri. Sed eadem adceleratur missa in martyrium, ut ante hora tertia fiat.

Hier ist unter »missa« die Apolysis nach dem »offerre« (Eucharistiefeier) gemeint. Die Apolysis wird abgekürzt, damit man rechtzeitig zur dritten Stunde nach der Kirche auf den Sion-Berg ziehen kann, wo nochmals ein Wortgottesdienst mit Predigten stattfindet (c. 43, 3). Der Text fährt fort:

Postmodum fit ordine suo missa (sc. catechumenorum), offertur et ibi. Et iam ut dimittatur populus, mittit vocem archidiaconus et dicit: Hodie statim post sexta omnes in Eleona parati simus in Inbomon.

Nach der Entlassung (missa) der Katechumenen erfolgt also an Pfingsten eine zweite Eucharistiefeier mit der Apolysis der Gläubigen am Schluß.

Es läßt sich im Itinerarium der Egeria keine Stelle finden, an der »missa«

160): »Alibi nullus dies intermittitur quo non offertur, alibi sabbato tantum et dominico, alibi tantum dominico.«

²⁹ So lautet die Übersetzung von Vretska, Die Pilgerreise der Aetheria 241: »Am anderen Tag aber, d. h. am Donnerstag, dem 40. Tag nach Ostern, wird die Messe nach ihrer Regel so gefeiert, so daß die Priester und der Bischof predigen . . .«, was natürlich keinen rechten Sinn gibt.

im Sinn von »Messe« gebraucht wird. Es handelt sich vielmehr regelmäßig um die lateinische Übersetzung des griech. ἀπόλυσις³⁰, womit, wie bereits betont, in den orientalischen Riten das Segensgebet des Priesters (Bischofs) in Verbindung mit der Entlassung der Teilnehmer am Schluß eines Gottesdienstes gemeint ist. Wurde jedoch im Anschluß an den vorausgegangenen Gottesdienst die Eucharistie gefeiert – so regelmäßig an den Samstagen und Sonntagen des Jahres –, dann wurden nach dem Wortgottesdienst nur die Nicht-Getauften entlassen, während die Gläubigen blieben. Für sie fand eine eigene Apolysis am Ende der »oblatio« statt³¹.

Es wäre auch recht eigenartig, wenn Egeria den gleichen Ausdruck »missa« für zwei verschiedene Dinge, die »Apolysis« und die »oblatio«, gebraucht haben sollte. Daß sie das griech. ἀπόλυσις mit »missa« wiedergibt, hängt offensichtlich damit zusammen, daß auch in ihrer Heimat (Nordwest-Spanien) diese Bezeichnung für die Entlassung der Teilnehmer, vor allem für die Entlassung der Katechumenen, verwendet wurde³², wenn auch der Ritus als solcher sicher in Spanien anders war als in Jerusalem³³.

2. missa = oblatio (προσφορά)

»Missa« im eben behandelten Sinn von Entlassung (»missio«, »dimissio«) ist, wie wir sahen, (fast) regelmäßig mit dem Verbum »fieri« verbunden: »missa fit«. Die zu entlassenden Personen stehen grammatikalisch entweder im Dativ: z. B. »missa fit catechumenis«, oder ohne »fieri« im Genitiv: z. B. »missa catechumenorum«³⁴. Als Verbreitungsgebiet des

³⁰ Es darf hier noch darauf hingewiesen werden, daß Egeria »missa« nicht selten mit der Praeposition »de« verbindet, so z. B. c. 27, 3: »Et similiter missa de ecclesia facta ad Anastasim itur cum ymnis«; c. 46, 6: »Per octo dies paschales post missa facta de ecclesia in Anastase audietis«; c. 37, 1: »Post hoc ergo missa facta de Cruce, id est antequam sol procedat, statim unusquisque animosi vadent in Syon«; vgl. Mohrmann, *Missa* 363.

³¹ Nach Const. Apost. VIII 15, 6–10 (ed. Funk I 521) fand diese Apolysis statt unter einem Segensgebet des Priesters (Inklinationsgebet), dem sich der Ruf des Diakons anschloß: Ἀπολύεσθε ἐν εἰρήνῃ (Ite in pace).

³² Vgl. oben Anm. 19.

³³ Die »Benedictio super fideles« des Priscillian († um 386) stellt wohl ein Gebet dar, wie es im Anschluß an das Eucharistiegebet (vor der Kommunion) und nicht am Schluß der Eucharistiefeier gesprochen worden ist (vgl. CLLA Nr. 048).

³⁴ Bei der Pilgerin Egeria finden wir, wie oben Anm. 30 dargelegt, mehrfach eine Weiterführung mit »de«: »missa de ecclesia«.

Wortes missa = dimissio haben wir, was das 4. Jahrhundert betrifft, Nordafrika und Spanien festgestellt. Aus dem Gebiet der römischen Liturgie ist für diese Zeit kein Zeugnis überliefert.

Das (wie es scheinen könnte) gleiche Wort »missa« findet sich aber nachweisbar vom 4. Jahrhundert an auch verbunden mit den Verben »agere«, »facere« oder »celebrare«, also mit typischen Opferausdrücken³⁵. Es bedeutet in diesen Fällen nicht mehr »Entlassung«, sondern ganz konkret (Meß-)Opfer; so wenn Ambrosius an Ostern d. J. 385 in Ep. 20, 5 (PL 16, 1037) an seine Schwester Marcellina schreibt³⁶.

Sequenti die – erat autem dominica – post lectiones atque tractatum dimissis catechumenis, symbolum aliquibus competentibus in baptisterio tradebam ecclesiae. Illic nuntiatum est mihi comperto, quod ad Portianam basilicam de palatio decanos misissent et vela suspenderent, populi partem eo pergere. Ego autem mansi in munere, missam facere coepi. Dum offero, raptum cognovi a populo Castulum quendam, quem presbyterum dicerent ariani. Hunc autem in platea offenderent transeuntes. Amarissime flere et orare in ipsa oblatione deum coepi, ut subveniret ne cuius sanguis in causa ecclesiae fieret.

Der Sachverhalt ist hier wie folgt: Es handelt sich um ein Vorkommnis während eines Sonntagsgottesdienstes, näherhin der »Dominica in symboli traditione« (Palmsonntag). Nachdem die Lesungen (der Meßfeier) vorgetragen und in der Predigt erklärt waren, wurden die Katechumenen entlassen – zu beachten ist, daß es hier heißt: »dimissis catechumenis«, und nicht wie oben: »post missam catechumenorum« –; Ambrosius begibt sich danach, wie er schreibt, ins Baptisterium, um einigen Kompetenten das Tauf-Symbolum zu erklären (»symbolum . . . tradebam«). Dabei wird ihm ein Angriff des arianischen Hofes auf die Basilica Portiana gemeldet. Ambrosius läßt sich aber in seinem Amt nicht stören. »Ego tamen mansi in munere, missam facere coepi.«

Hier kann »missa« nur Meßfeier bedeuten. Dies beweist nicht nur der Zusammenhang (vor allem wegen des unmittelbar folgenden »dum offero . . .«)³⁷, dies legt auch das beigegebene Verbum »facere« nahe.

³⁵ Vgl. z. B. den bekannten Ausdruck »Canon actionis«: dazu F. J. Dölger, *Sol salutis* (2. Aufl. Münster 1925) 295–299; O. Casel, *Actio in liturgischer Verwendung*, in: *Jahrbuch für Liturgiew.* 1 (1921) 34–39.

³⁶ Vgl. H. Koch, *Missa beim hl. Ambrosius*, in: *Der Katholik* 87 (1907, II) 239 f.

³⁷ Vgl. Mohrmann, *Missa* 369: »On a l'impression qu'il s'agit d'un même acte.«

Dazu kommt noch, daß es im weiteren Text heißt: er habe »in ipsa oblatione« Gott um seine Hilfe angefleht. »Oblatio« ist aber, wie wir oben bei Egeria sahen, eine frühe Bezeichnung für Meßfeier. Es geht nun darum, zu zeigen, daß das hier von Ambrosius gebrauchte Wort »missa« den Sinn von »oblatio« hat und daß keine Beziehungen bestehen zu dem gleichlautenden afrikanisch-spanischen liturgischen Ausdruck »missa« = »dimissio«³⁸.

Während es sich im letzteren Fall deutlich um eine vulgäre Umbildung des Substantivs »dimissio« handelt, müssen wir bei »missa« = »oblatio« von der Bedeutung des Verbums »mittere« ausgehen, und zwar ganz konkret von seiner Bedeutung im oberitalienisch-gallischen Raum. »Mittere« hat hier, wie das französische Wort »mettre« zeigt, im gallischen Vulgärlatein den Sinn von »das Mit-sich-Gebrachte hinlegen«, kann also u. a. auch »opfern« bedeuten.

Nun liegt aber dem griechischen Wort προσφορά = »oblatio« das Verbum προσφέρειν = »herbeitragen«, »opfern« zugrunde, was in etwa unserm gallischen »mittere« entspricht. Das Partizip Perfekt Passiv dieses Wortes bedeutet demnach das »Herbeigebrachte«, das »Geopferte« bzw. das Opfer allgemein, und kann also durchaus eine vulgäre Übersetzung des griech. προσφορά darstellen³⁹. Für diese Annahme spricht außerdem noch die folgende Beobachtung:

Im gallischen »Liber mysteriorum« des Hilarius von Poitiers († 367), einem Sakramentar (»Liber mysteriorum« = »Liber sacramentorum«), das seiner Urgestalt nach nicht erhalten ist⁴⁰, jedoch in späteren gallikanischen Sakramentaren, so dem »Missale Gothicum« weiterlebt⁴¹, und dessen Verwendung sich um d. J. 400 in den oberitalienischen Gemeinden nachweisen läßt⁴², findet sich mehrfach (so Miss. Goth. Nr. 3, 17, 41,

³⁸ Ganz ähnlich liegt der Fall bei dem liturgischen Terminus »Collecta«, der in der nordafrikanischen und frühen römischen Liturgie einen Gottesdienst bedeutet, während das gleiche Wort, meist jedoch in der Form »collectio«, im gallischen Bereich das Priester-Gebet meint. Darüber später.

³⁹ Diese Vermutung habe ich erstmals in meinem Artikel »Missa«, in: Ephem. lit. 74 (1960 48–52 geäußert.

⁴⁰ Vgl. K. Gamber, Der »Liber mysteriorum« des Hilarius von Poitiers, in: Studia Patristica V (= Texte und Untersuchungen 80, Berlin 1962) 40–49.

⁴¹ Der Nachweis wird in dem eben zitierten Aufsatz geführt; zum »Missale Gothicum« vgl. CLLA Nr. 210.

⁴² Dies beweisen vor allem deutliche Anspielungen auf Gebete des »Missale Gothicum« und anderer gallikanischer Sakramentare bei Gaudentius von Brescia († um 410); vgl. K. Gamber, Ist der Canon-Text von »De sacramentis« in Mailand gebraucht worden?, in: Ephem. lit. 79 (1965) 109–116.

80, 121 usw.) als Überschrift zum Eucharistiegebet (Opfergebet) der Terminus »immolatio missae«⁴³.

Da »immolatio« Darbringung bedeutet (griech. ἀναφορά), kann mit »missae« nicht die Entlassung oder ein Segensgebet, auch nicht »Gottesdienst« gemeint sein⁴⁴, sondern nur die Opfergabe, die dargebracht wird, also das griech. προσφορά. Die gallikanische Überschrift, immolatio missae zum Eucharistiegebet ist demnach mit »Darbringung des Opfers« (vgl. Hebr. 7, 27; 13, 15) zu übersetzen.

Wenn nicht alles täuscht, handelt es sich um eine direkte Übersetzung eines griechischen Ausdrucks ἀναφορά τῆς προσφορᾶς, der bei Theodor von Mopsuestia († 428) als liturgischer Terminus des Eucharistiegebets bezeugt ist⁴⁵, ebenso für den äthiopischen Ritus⁴⁶. Wahrscheinlich ist Hilarius von Poitiers der Überringer dieses Ausdrucks von Kleinasien, wo er mehrere Jahre in der Verbannung weilte, nach dem Westen. Er dürfte es gewesen sein, der in seinem »Liber mysteriorum« das Eucharistiegebet »immolatio missae« genannt hat⁴⁷. Es handelt sich um einen Terminus, der außer in den beiden angegebenen orientalischen Stellen sonst in den liturgischen Büchern nicht mehr vorkommt, wobei noch zu bemerken ist, daß das Vorhandensein in Äthiopien auf die Übernahme einer syrischen Anphora zurückzuführen ist.

Der liturgische Ausdruck »immolatio missae« im Missale Gothicum zeigt eindeutig, daß hier »missa« im Sinne von Opfer gebraucht wird. Dadurch wird unsere obige Vermutung bestätigt, die aus philologischen

⁴³ Jungmann bezweifelt im Anhang der 5. Aufl. der Missarum Sollemnia S. 581 f. wegen ihrer relativ späten Niederschrift (7./8. Jh.) den Wert der gallikanischen Sakramentare als Zeugnisse für den Gebrauch von »missa«; vgl. meine Entgegnung in: Ephem. lit. 81 (1967) 70–73.

⁴⁴ Zur Deutung »missa« = »Gottesdienst« vgl. Jungmann, Gewordene Liturgie 50–52.

⁴⁵ In seinen nur syrisch erhaltenen, aber in griechischer Sprache ehemals verfaßten mystagogischen Katechesen, die er als Presbyter in Antiochien in den Jahren 388–392 gehalten hat. Der syrische Ausdruck lautet hier: kuraba kurba (– Anaphora der Oblation); vgl. A. Adam, Liturgische Texte I, Zur Geschichte der orientalischen Taufe und Messe im II. und IV. Jahrhundert (= Kleine Texte 5 [Berlin 1960]) 31.

⁴⁶ Vgl. E. Hammerschmidt, Studies in the Ethiopic Anaphoras (Berlin 1961) 37 ff. Der äthiopische Ausdruck lautet: akuateta querban (dankenswerter Hinweis meines Bruders Wolfram Gamber). Zu vgl. ist auch die Überschrift εὐχή προσφοράου in der ägyptischen Serapion-Anaphora (ed. Funk II, 172).

⁴⁷ Es lassen sich auch sonst in gallikanischen Liturgiebüchern Beziehungen zu Kleinasien feststellen; vgl. K. Gamber, Die Christus-Epiklese in der altgallischen Liturgie, in: Archiv für Liturgiew. IX, 2 (1966) 375–382.

Erwägungen heraus eine Übersetzung »missa« des griech. προσηφωρά als durchaus möglich hingestellt hat.

Die im gleichen Missale Gothicum sich findenden Überschriften »prae-fatio missae« (Nr. 13, 276), zur 1. Oration eines Meßformulars, und »consummatio missae« (Nr. 168, 487, 498, 509, 520, 542 ed. Mohlberg), zur letzten Oration eines Meßformulars, bestätigen ebenfalls die bisherige Untersuchung. Der eine Terminus ist mit »Vorspruch⁴⁸ zum Opfer« zu übersetzen – es handelt sich tatsächlich um eine Gebetseinladung, in der das jeweilige Festthema genannt wird⁴⁹ –, der andere mit »Vollendung des Opfers«. Vielleicht sind auch hier griechische Ausdrücke wie πρόλογος⁵⁰ τῆς προσηφωρᾶς und τελειώσις τῆς προσηφωρᾶς vorauszusetzen⁵¹.

Es wird aufgefallen sein, daß in den bisher gemachten Ausführungen noch nicht auf den wichtigen diakonalen Ruf »Ite missa est« eingegangen worden ist, obwohl gerade er als Entlassungsformel meist zum Ausgangspunkt der Betrachtung über die Bedeutung von »missa« wird. Im folgenden wird gezeigt werden, daß »missa« nicht unter »missa« = »dimissio«, sondern unter »missa« = »oblatio« zu behandeln ist, daß also die früher gebräuchliche Übersetzung »Geht, das Opfer ist vollbracht« gegenüber der neueren »Geht, ihr seid gesendet«⁵² die richtige ist.

Die älteste Form der Entlassungsformel der römischen Messe wird im

⁴⁸ Jungmann, Gewordene Liturgie 53 ff. hat sich eingehend mit dem Begriff »prae-fatio« befaßt. In den gallikanischen Liturgiebüchern hat »prae-fatio« immer den Sinn von Gebetseinladung oder Vorspruch.

⁴⁹ So z. B. am Fest der hl. Caecilia (Nr. 111 ed. Mohlberg): »Venerabilem ac sublimen beatae martyris Caeciliae passionem et sanctam sollemnitatem pia devotione celebrantes, conservatorem omnium deum, fratres karissimi, deprecemur: ut p̄is ecclesiae suae precibus . . .«

⁵⁰ F. J. Dölger, Sol salutis 286–295 schlägt eine andere griechische Rückübersetzung vor, nämlich προόρησις; vgl. auch Jungmann, Gewordene Liturgie 55.

⁵¹ Zu vgl. ist auch ein entsprechendes »consummatio presbyterii« bei B. Kleinheyer, Die Priesterweihe im römischen Ritus (= Trierer Theol. Studien 12, Trier 1962) 98. – Hinsichtlich des im mozarabischen Ritus vorkommenden »missa secreta« vgl. das in: Ephem. lit. 74 (1960) 52 Gesagte.

⁵² Vgl. F. J. Dölger, Zu den Zeremonien der Meßliturgie III, Ite missa est, in: Antike und Christentum 6 (1940/50), wo S. 81 J. Thomé zitiert wird: »Ite missa est, d. h. auf gut Deutsch: Geht, Brüder und Schwestern, jetzt sendet euch Gott in die Welt als Zeugen Seines Lichtes und Seiner Kraft. Macht ihm Ehre!« »Das lateinische Wort missa ist gleichbedeutend mit dem gebräuchlichen missio = Sendung. Ite missa es heißt also wörtlich: geht, die Sendung ist da«; vgl. ferner W. B. Kristensen, Het sacrament van de uitzending, Missa (= Meded. der Kon. Akad. der Wetensch., N. R. 12, Afd. Letterk. 1949) 345 ff.

irischen Stowe-Missale (8. Jh.)⁵³ überliefert, wo sie »Missa acta est« – »In pace« lautet. Daß hier tatsächlich eine Formel der römischen Liturgie überliefert wird und nicht ein irischer Brauch vorliegt, beweist sowohl, wie wir oben sahen⁵⁴, die stadtrömische Herkunft der irischen Meßlibelli, als auch die Tatsache, daß in einem ähnlichen Libellus aus Süditalien (10. Jh.), der die römische Messe für die meist Griechisch sprechende Bevölkerung in griechischer und lateinischer Sprache bringt⁵⁵, die Worte stehen: »Dominus vobiscum« – »Missa«. Letzteres Wort ist im Anschluß an das Stowe-Missale sehr wahrscheinlich zu »Missa acta est« zu ergänzen. Wichtig ist für uns jedenfalls, daß es hier nicht »Ite missa est« heißt. Die späte Niederschrift der angeführten Liturgiebücher (8. bzw. 10. Jh.) sagt nichts über den Zeitpunkt der Redaktion dieser Libelli aus, der spätestens im 6. Jh.⁵⁶, vielleicht sogar noch im 5. Jh. liegt⁵⁷.

Gegenüber der Formel »Missa acta est« stellt der heute noch übliche Entlassungsruf »Ite missa est« offensichtlich eine Weiterbildung dar. Er wird erstmals im Ordo Romanus I (Redaktion um 700)⁵⁸ angeführt. Jungmann hingegen sieht die Sache völlig anders. Er sagt: »Man wird nicht fehlgehen, wenn man ihn (d. h. den Entlassungsruf) für ebenso alt hält wie die lateinische Messe selbst.«⁵⁹ Hinsichtlich der Formel im

⁵³ Zum Stowe-Missale vgl. CLLA Nr. 101. Über die Handschrift wurde bereits einigemale gesprochen.

⁵⁴ Vgl. das Kapitel »Die frühe römische Liturgie nach dem Zeugnis der irischen Meßlibelli«.

⁵⁵ Herausgegeben von H. W. Codrington, The Liturgy of Saint Peter (= Liturgiegeschichtl. Quellen und Forschungen 30, Münster 1936 121–129; dazu CLLA² Nr. 607 S. 298.

⁵⁶ So wissen wir von der Übersendung eines solchen Meßlibellus an Bischof Profuturus von Braga durch den Papst Vigilius (538–555); vgl. CLLA Nr. 605 S. 296.

⁵⁷ In dem Fall nämlich, wenn, wie anzunehmen ist, Paladius der Überbringer von römischen Meßlibelli nach Irland ist.

⁵⁸ Vgl. M. Andrieu, Les Ordines Romani du Haut moyen âge, II (Louvain 1948) 74–108, wo der Zeitpunkt der Redaktion behandelt ist. So kann der Ordo Romanus I nicht vor dem Ende des 7. Jh. seine vorliegende Fassung erhalten haben, weil in ihm bereits das von Papst Sergius I (680–701) eingeführte »Agnus Dei« als Gesang beim Brotbrechen vorkommt; weiterhin: Gamber, in: Ephem. lit. 81 (1967) 70–73.

⁵⁹ Jungmann, Missarum Sollemnia (5. Aufl.) II, 537, unter Bezug auf Dölger a. a. O. 108 ff., der zu dem Schluß kommt, daß die Formel um 400 schon gebräuchlich gewesen sein muß; ja er meint, daß eine Entlassung »mit dieser oder einer fast gleichen Formel« schon bei Tertullian voraussetzen ist, wo es De anima 9 heißt: »post transacta sollemnia dimissa plebe«. Doch spricht gerade die Wendung »transacta sollemnia« hinsichtlich des »missa acta est« für unsere These.

Stowe-Missale meint er: »Hier ist missa schon in der Bedeutung Messe gebraucht. Die Formel wird ein Versuch sein, die damals (9. Jh.) schon nicht mehr verstandene lateinische Entlassungsformel zurechtzurücken.«⁶⁰

Entscheidend für die Deutung von »missa« ist hier, wie Jungmann an der zitierten Stelle zu Recht betont, das Wort »acta«, das im Stowe-Missale noch erhalten, im Ordo Romanus I und im jetzigen römischen Missale jedoch zu ergänzen ist. »Missa« im Sinn von Entlassung wird niemals mit »est«, sondern mit »fit« verbunden. So weist also das »acta« den richtigen Weg für die Deutung der Entlassungsformel: unter »missa« ist hier, entsprechend dem gallischen Brauch im Missale Gothicum, das Opfer gemeint, genauer gesagt der Opferakt, der nun vollendet ist⁶¹.

Damit erhebt sich zugleich die Frage einer eventuellen Herkunft der ursprünglichen Form »Missa acta est« aus dem Bereich der gallischen Liturgie, eine Frage, die eng verbunden ist mit einer anderen: seit wann der Terminus »missa« im Sinn von (Meß-)Opfer außerhalb des gallisch-oberitalienischen Raums, wo er ausgebildet worden war, zur Einführung gelangt ist.

Im Italien des beginnenden 5. Jh. ist, was die weitere Umgebung von Rom betrifft, ähnlich wie zur Zeit des Bischofs Augustinus in Nordafrika, das Wort »missa« im Sinn von (Meß-)Opfer unbekannt. So spricht Paulinus von Nola († 431) in seinen Schriften regelmäßig vom »laudis hostiam immolare« (Ep. 49, 13; CSEL 29, 401) bzw. »placationis hostiam offerre« (Ep. 42, 5; CSEL 29, 263). Auch der Verfasser von De sacramentis kennt »missa« im angegebenen Sinn nicht; er spricht 5, 25 entsprechend vom »sacrificium offerre«⁶².

In Nordafrika wird seit der 2. Hälfte des 5. Jh. von »missas agere« im Sinn von »die Messe feiern« gesprochen. So erklärt der Vandalenkönig Hunerich (477–484) in einem Erlaß: es steht euch frei, »in ecclesiis vestris missas agere«. In einem späteren Erlaß erhebt er Klage gegen Priester, die betroffen worden sind, »missas in sortibus Vandalorum egisse«⁶³.

⁶⁰ Jungmann a. a. O. II, 537 Anm. 11.

⁶¹ Zu vgl. ist die dem Sinn nach ähnliche Entlassungsformel in der mozarabischen Messe: »Sollemnia completa sunt in nomine domini nostri Iesu Christi.«

⁶² Vgl. auch Ep. XXVI, alias 38 des Augustinus an Licentius: »Vade in Campaniam, disce Paulinum; disce quibus opibus ingenii sacrificia laudis offerat.«

⁶³ Victor von Vita, Historia pers. Vand. II, 2 (CSEL 7, 25); II, 13 (CSEL 7, 39).

Für Rom liegt ein Dekretale des Papstes Leo d. Gr. v. J. 445 vor, in dem »missa« bereits im Sinn von Messe gebraucht wird: »Si unius tantum missae more servato sacrificium offerre non possint, nisi qui prima diei convenerint.«⁶⁴ Aus dieser Zeit kann also frühestens die Entlassungsformel »Missa acta est« stammen, falls sie dem (afrikanisch-) römischen und nicht dem gallischen Ritus angehört⁶⁵.

Vom 6. Jh. an setzt sich der Ausdruck »missa« für Messe im Abendland fast allgemein durch, wobei die andere Bedeutung »missa« = »dimissio« immer mehr in Vergessenheit gerät. Bei Ivo von Chartres († 1116) finden wir »missa catechumenorum« (Ep. 219; PL 162, 224 A) schon im Sinn von Vormesse (Lesegottesdienst). An der Wende zum 7. Jh. wird sowohl in Gallien (bei Gregor von Tours) als auch in Italien (bei Gregor d. Gr.) mit dem Ausdruck »missarum sollemnia« regelmäßig die Pluralform von »missa« gebraucht, auch wenn es sich nur um eine einzige Feier handelt⁶⁶.

3. missa = oratio (προσευχή)

In diesem 3. Kapitel sind verschiedene Bedeutungen von »missa« zu behandeln, die sich alle unter dem Stichwort »missa« = »oratio« zusammenfassen lassen.

⁶⁴ Ep. 9, 2 (PL 54, 627). Noch deutlicher ist eine spätere Stelle, auf die Dölger a. a. O. 106 f. hinweist; es ist der Bericht zweier Bischöfe aus dem Epirus v. J. 519, worin es unter Erwähnung der Diptychonlesung heißt: »celebratae sunt missae«, »missam celebravit«; vgl. Hormisdas, Ep. 59, 2 (CSEL 35, 2672). Schwieriger zu deuten ist eine Stelle bei Papst Innozenz I (401–417), wo bezüglich der von Bonosus geweihten und nun reumütig zurückkehrenden Priester der Fall erwogen wird: »si non sacramenta confecit, si non populis tribuit, si missas secundum consuetudinem non complevit«; vgl. dazu Jungmann, Gewordene Liturgie 39.

⁶⁵ Leider wissen wir die gallikanische Entlassungsformel nicht mit Sicherheit; zu vermuten ist jedoch »Procedamus in pace«, das wir von der Mailänder Liturgie und vom Palmsonntagritus her kennen. Besser Bescheid wissen wir über die Entlassungsformel für die Katechumenen; vgl. P. Borella, La »missa« o »dimissio catechumenorum« nelle liturgie occidentali, in: Ephem. lit. 53 (1939) 60–110.

⁶⁶ Eigenartig ist die Bezeichnung »ad missa publica« – wie es scheint eine Neutrubildung – in der neapolitanischen Evangelienliste; vgl. K. Gamber, Die kampanische Lektionsordnung, in: Sacris erudiri 13 (1962) S. 338 Nr. 64; oder die entsprechende Überschrift »ad missa« (statt: »ad missam«) in einigen Sakramentar-Handschriften, sowie im Cod. Vat. lat. 5729, fol. 281v, wo es heißt: »Hymnus sci Ylarii ad missa« und im Cod. Vat. Regin. lat. 567, fol. 33r, wo es sich ganz deutlich um ein Pluralwort handelt: »celebrantur missa de iunio«.

menfassen lassen. So spricht schon das Konzil von Mileve v. J. 416 im Canon 12 ausdrücklich von »orationes seu missae« (Mansi IV 330): »Placuit etiam et illud, ut preces vel orationes seu missae, quae probate fuerint in concilio . . . ab omnibus celebrentur.« Es wird demnach hier »missa« mit »oratio« (προσευχή) gleichgesetzt.

Jungmann ist nun der Ansicht, diese Bedeutung von »missa« habe sich aus dem Segensgebet ergeben, das am Schluß der Gottesdienste über die zu Entlassenden gesprochen worden ist⁶⁷. Abgesehen davon, daß im Gegensatz zu den orientalischen Liturgien für die Liturgie Nordafrikas ein »missa« (= Apolysis) genanntes Segensgebet bei der Entlassung nicht bekannt ist⁶⁸, kann die Deutung Jungmanns auch deshalb nicht ganz befriedigen, weil die Möglichkeit übersehen wird, daß ähnlich wie bei »missa« = »oblatio« ein eigenes Wort vorliegt, das nicht von »missa« = »dimissio« abzuleiten ist und das nur zufällig gleichlautet.

Eine derartige Deutung, die möglicherweise aus lebendiger Tradition schöpft, gibt der Abt Smaragdus († 830), wenn er meint: »Orationes, id est collectae quae in fine cursus a sacerdote dicuntur, missae, id est deo transmissae, vocantur.«⁶⁹ Ob die Deutung »missae« = »deo transmissae« richtig ist, wissen wir nicht, doch ist von einem ἀναπέμπειν des Gebetes zu Gott (vgl. die Doxologie der Chrysostomus-Liturgie: σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπωμεν)⁷⁰ auch sonst öfters die Rede⁷¹.

Smaragdus erklärt an der eben zitierten Stelle den in der Regel des hl. Benedikt († 547) im Kapitel 17 mehrfach vorkommenden Begriff »missae«, wobei hier regelmäßig die Pluralform verwendet wird. Der Schluß der kleinen Horen wird so beschrieben: Nach Lesung und Versikel folgen »Kyrie eleison et missas« bzw. »Kyrie eleison et

missae sunt«. Vom Schluß der Vesper heißt es: »et oratione dominica fiant missae.«⁷²

Ähnlich spricht das Konzil von Agde v. J. 506 in Canon 30 (Mansi VIII, 330) von »missae matutinales et vespertinae«, womit ebenfalls Gebete gemeint sind, näherhin die kanonischen Horen des Stundengebetes. Denselben Ausdruck »missa« für »Hore« finden wir auch bei dem Mönch Cassian von Massilia († um 435)⁷³. Dies läßt vermuten, daß »missa« im Sinn von »oratio« bzw. kanonische Hore vor allem bei den Mönchen gebraucht worden ist⁷⁴.

Damit aber noch nicht genug! Ende des 4. Jh. bezeichnet Papst Damasus (366–384) mit »missa« ein ganz bestimmtes Gebet, das beim Rekonziliationsritus der Pönitenten gesprochen worden ist und das damals, soweit es sich um den öffentlichen Rekonziliationsritus handelte, allein Sache der Bischöfe war. Er verbietet deshalb den Priestern »nec publice quidem in missa quemquam poenitentem reconciliare« (Ep. V, Mansi III, 440). Ein ähnliches Verbot wurde für den Bereich der nordafrikanischen Kirche auf dem Konzil von Karthago v. J. 390 im Canon 3 (Mansi III, 693) erlassen: »... reconciliare quemquam publicamissae«. Die fast gleiche Wahl der Worte legt eine Abhängigkeit vom Verbot des Papstes Damasus nahe⁷⁵.

Im Sakramentar von Angoulême aus dem Ende des 8. Jh. (ed. Cagin p. 38)⁷⁶ sind die beim Rekonziliationsritus gebrauchten Gebete verzeichnet; sie wurden auch hier »missae« genannt. Die volle Überschrift lautet: »Item miss(ae) ad reconciliandum poenitentem.«

Mit diesem zuletzt genannten Gebrauch des Wortes »missa« sind die ver-

⁷² Vgl. Jungmann, Gewordene Liturgie 48.

⁷³ Cassian, De instit. III, 11 (CSEL 17, 44); II, 13 (ebd. 17, 17); III, 8 (ebd. 42); vgl. Jungmann, Gewordene Liturgie 39.

⁷⁴ So heißt es z. B. in der »Regula ad monachos« des Caesarius von Arles: »duos nocturnos faciunt et tres missas« (PL 67, 1102); vgl. M. Férotin, Le Liber mozarabicus sacramentorum (Paris 1912) 755 f.; weiterhin zu dieser Frage J. Pinell, Las »missae«, grupos de sanctos y oraciones en el oficio de la antigua liturgia hispana, in: Archivos Leoneses 8 (1954) 145–185.

⁷⁵ »Publica missa« heißt hier »durch einen öffentlichen Ritus« und ist abhängig vom »publice . . . in missa« bei Damasus. Es bestehen keine Beziehungen zur »missa publica«, die oben Anm. 66 genannt wird, wo der Gemeindegottesdienst gemeint ist; vgl. zur letzteren Bezeichnung den Can. 3 der Synode von Vaison v. J. 529, wo der Gesang des Trishagion »in omnibus missis« angeordnet wird, und zwar »eo ordine quo modo ad missas publicas dicitur« (Mansi VIII, 727).

⁷⁶ Vgl. dazu CLLA Nr. 860 S. 393–394.

⁶⁷ Jungmann, Gewordene Liturgie 42–52.

⁶⁸ Nach der Predigt wurde zwar ein Gebet gesprochen, das Augustinus »Benedictiones« nennt (serm. fragm. 3; PL 39, 1721) und mit den Worten »Conversi ad dominum« beginnt, doch handelt es sich hier um ein Gebet, das über die Katechumenen und die zur Opferfeier zurückbleibenden Gläubigen gemeinsam gesprochen worden ist, also kein Apolysis-Gebet darstellt.

⁶⁹ Commet. in Reg. s. Bened. c. 17 (PL 102, 837).

⁷⁰ Unmittelbar vor dem »Großen Einzug«; vgl. P. de Meester, Die Göttliche Liturgie unseres heiligen Vaters Johannes Chrysostomus (München 1932) 56.

⁷¹ Derselbe Gedanke liegt dem PS. 140, 2 zugrunde: »Dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo . . .«, wenn auch hier das Verbum »transmittere« nicht gebraucht wird; vgl. weiterhin Hildebert von Mans (Expos. missae, PL 171, 1172): »... missa est pro vobis oratio ad deum«. Im einzelnen O. Rottmanner, Über neuere und ältere Deutungen des Wortes missa, in: Theol. Quartalschrift 71. (1889) 533 ff.

schiedenen Bedeutungen dieses Terminus im abendländischen Gottesdienst angeführt. Wie wir sahen, finden sie sich alle bereits gegen Ende des 4. Jh., jedoch nicht überall in der gleichen Bedeutung. So wurde in Nordafrika (und in Spanien) »missa« fast ausschließlich im Sinn von »dimissio« gebraucht (»missa fit catechumenis«), in Gallien dagegen im Sinn von »oblatio« (am sprechendsten ist die Verbindung »immolatio missae«). Die Mönche wiederum verstanden unter »missae« Gebete, so in der Benediktus-Regel das Schlußgebet einer Hore oder die Hore selbst (»missae matutinae« bzw. »vespertinae«).

Schon früh begannen die genannten Verwendungsarten von »missa« über die Grenzen, in denen sie ursprünglich heimisch waren, hinauszugehen. »Missa« wurde so zu einem liturgischen »Allerweltswort«, wobei sich die jeweilige Bedeutung nicht mehr mit Sicherheit ausmachen läßt. Erst seit dem hohen Mittelalter wird mit »missa« fast ausschließlich die Eucharistiefeyer bezeichnet, jedoch auch das dabei gebrauchte Formular⁷⁷ bzw. der kirchliche Festtag selbst (Mariä Lichtmeß, Christmas). In der Neuzeit ist das Wort »Messe« schließlich zu »Markt« säkularisiert worden, da die Festtage der Kirche überall zum Treffpunkt für Handel und Vergnügen wurden.

⁷⁷ So schon bei Gregor von Tours, *Hist. Franc.* II, 22: »... de missis ab eo compositis«.

Collecta, Collectio, Dominicum

Drei frühe liturgische Termini

Wie die Bedeutung von »Missa«, so ist auch die von »Collecta« noch immer nicht eindeutig geklärt¹. In seiner Studie »Collecta und Statio«, worin R. Hierzegger über »die römischen Stationsprozessionen im frühen Mittelalter« spricht², ist dieser leider nicht auf den liturgischen Terminus »Collecta« eingegangen. Die bisherige Hauptschwierigkeit lag darin, daß man nicht zwischen »Collecta« und »Collectio« unterschieden hat. »Collecta« kommt als liturgischer Terminus in den Akten der afrikanischen Märtyrer Saturninus, Dativus und ihrer Gefährten v. J. 304 vor³. Die Märtyrer standen damals vor Gericht, weil sie »contra interdictum imperatorum et caesarum collectam et dominicum celebrassent« (c. 5 ed. Ruinart). Einer der Angeklagten bekennt offen: »Christiani sumus, nos collegimus« (c. 5). Auch die anderen Christen gestehen: »in collecta fui« (c. 7), »collectam celebravimus« (c. 12), »cum fratribus feci collectam« (c. 17). Der Lektor Emeritus meint: »ego sum auctor, in cuius domo collectae factae sunt« (c. 10).

In der Anklage ist auch von einer Teilnahme am »dominicum« die Rede. Wodurch unterscheiden sich »collecta« und »dominicum«? Das letztere wird mit den gleichen oder ähnlichen Verben verbunden wie »collecta«. Der Priester Saturninus sagt: »dominicum celebravimus« (c. 9), und der bereits erwähnte Lektor Emeritus bekennt: »in domo mea egimus dominicum« (c. 11). Und auf die Frage, warum er dies zugelassen habe, erwidert er: »sine dominico non possumus.«

Die liturgischen Ausdrücke »collecta« (bzw. »colligere«) und »dominicum« begegnen uns bereits beim Afrikaner Tertullian (um 200), wenn der *De fuga* c. 14 sagt: »Sed quomodo colligimus? quomodo dominica

¹ Vgl. den Artikel von B. Capelle, *Collecta*, in: *Rev. bénéd.* 42 (1930) 197–204, wo vom gallikanischen Gebrauch dieses liturgischen Terminus gesprochen wird.

² R. Hierzegger, *Collecta und Statio*. Die römischen Stationsprozessionen im frühen Mittelalter, in: *Zeitschrift für kath. Theologie* 60 (1936) 510–554; C. Mohmann, *Statio*, in: *Vigiliae Christianae* 7 (1953) 221–245.

³ Verschiedene Ausgaben; am meisten zitiert wird Th. Ruinart, *Acta martyrum* (Ratisbonae 1859) hier 414 ff.

celebravimus?» Bei Cyprian († 258) findet sich, wohl rein zufällig, nur die Wendung »dominicum celebrare« (De opere et sacrificiis c. 15). Durch ihn erfahren wir auch das zu »dominicum« zu ergänzende Wort, nämlich »sacrificium« (vgl. Ep. LXIII, n. 9)⁴. Es gilt also sicher, daß mit »dominicum« die Eucharistiefeier (Opferfeier) gemeint ist. Augustinus († 430) wiederum scheint die genannten liturgischen Ausdrücke nur mehr aus der Literatur zu kennen. In Brev. Coll. die 3. c. 17 sagt er: »Sicut ipsis gestis martyrum monstrabatur, qui confitebantur in passionibus suis se collectam et dominicum egisse.«

Was ist der Unterschied zwischen »collecta« und »dominicum«. In diesem Zusammenhang ist anzuführen, daß die Bekennerin Victoria in den eingangs erwähnten Akten sagt: »in collecta fui et dominicum cum fratribus celebravi«, was wohl zu übersetzen ist: »Ich war in der Zusammenkunft und habe mit den Brüdern das dominicum gefeiert.« Es scheint demnach »collecta« ein mehr allgemeiner Begriff für Gottesdienst zu sein, während »dominicum« einen speziellen Gottesdienst, nämlich das eucharistische Opfer, meint⁵.

Doch ist »collecta« nicht nur mit »esse« (fui), sondern auch mit »agere« und »celebrare« verbunden, so wenn der Bekenner Felix sagt: »collectam gloriosissime celebravimus« (c. 12). Dies spricht dafür, daß unter »collecta« ein eigener, vom »dominicum« unterschiedener Gottesdienst gemeint ist. Die Funktionen der beiden Gottesdienste gibt der gleiche Bekenner an, wenn er fortfährt: »ad scripturas dominicas legendas et in dominicum convenimus semper.« Die Märtyrer waren, wie eingangs schon betont, angeklagt, »collectam et dominicum« gefeiert zu haben. So gestehen der Bekenner Dativus und die Mitangeklagte Victoria: »et in collecta fui et dominicum cum fratribus celebravi« (c. 7 und 16).

Wenn nicht alles täuscht, müssen wir demnach für die Zeit um 300 in Nordafrika zwei verschiedene Zusammenkünfte der Christen unterscheiden: eine »collecta« »ad scripturas dominicas legendas«, also einen Wortgottesdienst, und eine Feier des »(sacrificium) dominicum«.

⁴ Zu denken wäre im Anschluß an Tertullian, Ad uxorem 4, 2 an sich auch an »convivium« (entsprechend 1 Cor 11, 20 »cena dominica«), doch scheint in Nordafrika der Opfergedanke gegenüber dem Mahlgedanken bereits im 3. Jh. stark in den Vordergrund getreten zu sein.

⁵ Das Adjektiv »dominicus« wird in der nordafrikanischen Liturgie gern gebraucht; wir finden hier nicht nur die Wendung »oratio dominica«, die auch sonst vorkommt, sondern auch Ausdrücke wie »scriptura dominica« (in unseren Akten c. 3), »dominica sollemnia« (Tertullian, De fuga c. 14).

Dabei soll hier die Frage offen bleiben, zu welcher Stunde des Tages diese Gottesdienste stattgefunden haben, vor allem aber die Frage, ob in Nordafrika während des 3. Jh. das »dominicum« noch mit der abendlichen Agape vereinigt war, wie dies für Ägypten und anderswo bezeugt ist⁶. Tertullian, De corona c. 3 spricht davon, daß »e t i a m antelucanis coetibus« die Eucharistie begangen werden kann, womit eine abendliche Begehung indirekt bezeugt wird.

Cyprian, Ep. LXIII, n. 16 scheint ein »dominicum post coenam celebrare« direkt auszuschließen; er sagt: »Nos autem resurrectionem domini mane celebramus.« Andererseits wieder war es zu Zeiten des hl. Augustinus vielerorts am Gründonnerstag üblich, die Eucharistiefeier im Anschluß an eine profane Mahlzeit zu begehen⁷. Es scheint, daß in ländlichen Gegenden die urschristliche Verbindung von Eucharistie und abendlicher Agape sich länger erhalten hat als in den Metropolen⁸. Eine Ausnahme bildet allein Rom, wo im Gegensatz zu Nordafrika, sogar bis ins Mittelalter hinein an vielen Tagen, besonders an Fasttagen (Quatember-Samstag), die Meßfeier erst gegen Abend stattgefunden hat.

Daß bei Augustinus die genannten liturgischen Termini »collecta« und »dominicum« nicht mehr erscheinen, mag damit zusammenhängen, daß zu seiner Zeit (um 400) Wortgottesdienst und Dominicum bereits zusammengelagert waren. Wir finden bei ihm als Namen der Feier meist den Ausdruck »sacrificium«, während das 2. Konzil von Karthago (zwischen 387 und 390) im can. 9 die Wendung »agendam celebrare (bzw. agere)« gebraucht⁹.

Wir erfahren durch Augustinus aber auch, daß zu seiner Zeit noch Wortgottesdienst und Eucharistiefeier gelegentlich voneinander getrennt und in zwei verschiedenen Basiliken gefeiert werden konnten. Wir können dies aus einer Schlußbemerkung im Sermo 325 (PL 38, 1449) entnehmen:

⁶ Vgl. K. Gamber, Domus ecclesiae (= Studia patristica et liturgica 2, Regensburg 1968) 78 ff.

⁷ Vgl. W. Roetzer, Des hl. Augustinus Schriften als liturgiegeschichtliche Quelle (München 1930) 32–34.

⁸ So war eine abendliche Opferfeier noch bis in die 2. Hälfte des 5. Jh. regelmäßig in den Alpenländern (Norikum) üblich, wie wir aus der Vita S. Severini wissen, wo es 2, 1 heißt: »Cum sacrificii vespertini sollemnitas impletur« oder 13, 1: »tempus vespertinae sollemnitas; 13, 2: »sacrificii vespertini temporis ex more suppleto«; hinsichtlich der frühen Kirchenbauten in Norikum vgl. K. Gamber, Domus ecclesiae (= Studia patristica et liturgica 2, Regensburg 1968), wo leider die eben angeführten literarischen Zeugnisse nicht verwertet worden sind.

⁹ Vgl. Roetzer, Des hl. Augustinus Schriften 95–97.

»Haec caritati vestrae pro exhortatione in hoc sancto loco sufficient, quoniam dies parvi sunt et adhuc nobis in maiore basilica restant, quae agamus cum caritate vestra.«

Man wird hierbei daran erinnert, daß vor allem im Gebiet von Aquileja, wie überhaupt in Oberitalien, aber auch anderswo, so in Trier, ehemals an Bischofsitzen neben der eigentlichen Kathedrale (*Ecclesia maior*) noch eine zweite, meist etwas kleinere Kirche vorhanden war, »*Ecclesia minor*« oder (später) »*Ecclesia hiemalis*« oder »*Ad S. Mariam*« genannt¹⁰. Letztere hat anfänglich allgemein für den Wortgottesdienst, später vor allem, wie wir aus einem oberitalienischen Taufordnungsformular wissen, für die Unterweisung der Katechumenen und die Skrutiniengottesdienste gedient¹¹.

In Rom war ebenfalls bis ins Mittelalter hinein an manchen Tagen eine Verteilung des Gottesdienstes auf zwei Basiliken bekannt; dabei wurde die Feier in der ersten Basilika bezeichnenderweise wie in Nordafrika ebenfalls »*collecta*«, die andere »*missa*« genannt. So findet sich im *Sacramentarium Gregorianum* an mehreren Tagen des Jahres eine zusätzliche »*oratio ad collectam*« angegeben, worüber später noch eigens zu sprechen sein wird.

Es ist nun auf die Wort-Bedeutung von »*collecta*« einzugehen. Daß es sich um eine Nebenform von »*collectio*« handelt – ähnlich wie »*missa*« eine solche von »(di-) *missio*« ist – gilt heute als sicher. Auch im gallikanischen Ritus finden wir den Terminus »*collectio*«; doch versteht man hier etwas anderes darunter: keine Zusammenkunft, sondern eine Oration. Es gibt hier eine »*Collectio post nomina*«, »*ad pacem*«, »*post sanctus*«, »*post mysterium*«. Manchmal geht einer »*collectio*« eine »*praefatio*« voraus.

Wir haben also hier beim Terminus »*collecta*« bzw. »*collectio*« einen ganz ähnlichen Fall wie oben beim Wort »*missa*«, womit in Nordafrika die Entlassung der Katechumenen bezeichnet wurde (*missa* = *dimissio*), während im gallikanischen Liturgiebereich die Opferfeier diesen Namen trägt (*missa* = *προσφορά*).

Ganz deutlich haben das afrikanische Wort »*collecta*« und das gallika-

¹⁰ Vgl. J. Hubert, *Les cathédrales doubles et l'histoire de la liturgie*, in: *Atti del I. Congresso di Studi longobardi*, Spoleto 1952) 167–176; G. C. Menis, *La »Basilica doppia« in un recente volumine di »Atti«*, in: *Rivista di archeologia cristiana* 40 (1964) 123–133 (mit weiterer Literatur).

¹¹ Vgl. C. Lambot, *North Italian Services of the Eleventh Century* (= *Henry Bradshaw Society* 67, London 1931).

nische »*collectio*« nicht die gleiche Bedeutung. Eine befriedigende Erklärung von »*collectio*« = (Priester-)Gebet ist noch nicht gefunden worden. Man könnte daran denken, daß »*collectio*« eine Übersetzung des griechischen Ausdrucks *συναφή* darstellt, womit in den orientalischen Riten bestimmte Gebete bezeichnet werden.

Noch nicht in diesem Zusammenhang beachtet ist ferner eine Stelle in der Schrift des Uranius, *De obitu Paulini* (c. 11), wo es von Bischof Johannes von Neapel heißt, er habe am Karsamstagmorgen »*ascenso tribunali ex more populum salutavit, resalutatus a populo orationem dedit, collecta oratione spiritum exhalavit*«¹². Hier finden wir »*collecta*« in Verbindung mit »*oratione*« und ist einfach zu übersetzen: »nach Vortrag der Oration« (*colligere* = vortragen). Vielleicht liegt hier die Lösung des Problems (*collectio* = Vortrag des Priesters?).

Im Mittelalter wurden unter fränkischen Einfluß auch im römischen Ritus die Orationen »*collectae*« genannt, vor allem aber die Orationen, die den Wortgottesdienst eingeleitet und nach dem Gruß des Priesters ihren Platz hat. L. Duchesne gibt die Meinung der älteren Liturgiker wieder, wenn er in seinem vielgelesenen Buch *Origines du culte chrétienne* (Paris 1925) hinsichtlich dieser Oration sagt (S. 167 f.): »Après le salut de l'assistance, le célébrant invite à la prière d'ouverture, appelée »*collecta*«, parce qu'elle se fait au moment où l'assemblée achève de se réunir«¹³.

J. A. Jungmann wiederum sieht in seinem Werk »*Missarum sollemnia*« eine andere Möglichkeit. Er verweist auf eine Stelle bei Walafrid Strabo († 849), wo es heißt (PL 114, 945 D): »*Collectas dicimus quia necessarias earum petitiones compendiosa brevitate colligimus, i. e. concludimus*«, und sagt »Die Oration ist tatsächlich das Gebet, mit dem der Priester das vorausgegangene oder vorausgesetzte Volksgebet »zusammenfaßt« und vor Gott trägt«¹⁴.

Dazu ist zu sagen: Eine Oration ist an dieser Stelle, nämlich vor der Epistel, im römischen Ritus sicher sekundär, wie auch der mit ihm verwandte afrikanische Ritus noch zur Zeit des hl. Augustinus nachweisbar

¹² Vgl. D. Mallardo, in: *Ephem. lit.* 66 (1952) 9.

¹³ Duchesne unterscheidet hier leider nicht zwischen der afrikanisch-römischen und der gallikanischen Bedeutung des Wortes »*collecta*«.

¹⁴ Jungmann, *Missarum Sollemnia* I, 446. Dabei wird in der Stelle bei Walafrid Strabo lediglich ausgesagt, daß durch die »*collecta*« die »*necessariae petitiones*«, also die zahllosen Bitten, die wir Gott gegenüber haben, kurz zusammengefaßt werden.

nach dem Gruß des Priesters sofort mit der Epistel begonnen hat¹⁵. Wann die sog. Kollekte eingeführt wurde, wissen wir nicht, da es immer noch fraglich ist, ob die (meist zwei) Orationen vor dem Opferungsgebet (Super oblata), wie wir sie in den ältesten Sakramentaren, dem »Leonianum« und »Gelasianum«, vorfinden, tatsächlich vor der Epistel und nicht, entsprechend den »Praefatio missae« und »Collectio nunc sequitur« überschriebenen Gebeten in den gallikanischen Sakramentaren, zu Beginn der eigentlichen Eucharistiefeyer, also vor der »Opferung«, gesprochen worden sind¹⁶.

Vielleicht geht die Oration vor der Epistel erst auf Gregor d. Gr. († 604) zurück. Die Deutung Jungmanns, die er dieser Oration gibt¹⁷ und die allein bei Walafrid Strabo eine gewisse Stütze findet, ist Gemeingut der neueren Liturgiker geworden. Sie kann für den römischen Ritus nicht zutreffen, weil sie hier den Namen »collecta« ursprünglich gar nicht getragen hat. Hier finden wir nur eine »Oratio ad collectam«, ein Gebet, das bei der »collecta« vor der Prozession zur Stationskirche, also bereits vor dem »vorausgesetzten Volksgebet« (Jungmann), der »Letania«, gesprochen worden ist¹⁸.

Während demnach im gallikanischen Liturgiebereich »Collectio« ein Priestergebet bedeutet, wurde sowohl in Rom als auch in Nordafrika darunter eine gottesdienstliche Versammlung verstanden. Es handelt sich im letzteren Fall deutlich um eine (vulgäre) Übersetzung eines griechischen liturgischen Terminus, allen Anschein nach von *συναξίς*¹⁹. Damit kann

¹⁵ Vgl. K. Gamber, *Ordo missae africanae*, in: *Röm. Quartalschrift* 64 (1969) 143.

¹⁶ Vgl. A. Chavasse, *L'oraison ›Super sindonem‹ dans la liturgie romain*, in: *Rev. bénéd.* 70 (1960) 313–323. Die Frage hängt zusammen mit dem »ein-samen« Oremus vor dem Offertorium, worüber oben die Rede war.

¹⁷ Deshalb schließt Jungmann in seinem genannten Buch mit der »Kollekte« den »Einzugsritus« (früher sagte man: Gebetsgottesdienst) der Messe und läßt mit der Epistel den »Lesegottesdienst« beginnen. Doch gehört die Oration im Meßritus Gregors d. Gr. deutlich zum Lesegottesdienst, dessen Einstimmung (durch die Thema-Angabe) sie darstellt, so z. B. an Epiphanie: »Deus qui hodierna die unigenitum tuum gentibus stella duce revelasti . . .«

¹⁸ Interessant ist jedoch, daß bereits die fränkischen Handschriften des Hadrianum den Sinn von »oratio ad collectam« nicht mehr verstanden haben und daraus »oratio collecta« gemacht haben; vgl. Lietzmann, *Das Sacramentarium Gregorianum* Nr. 27 (mit Varianten-Apparat); Hierzegger, *Collecta und Statio* a. a. O. 517–521.

¹⁹ Dabei ist Synaxis wiederum verwandt mit dem Terminus »Synagoge«, dem in der LXX mit »Ecclesia« wechselnden Wort für hebr. quahal (Versammlung); vgl. Schrage, in: *Theol. Wörterbuch zum NT* VII, 798 ff.

in den orientalischen Riten jede Form des Gottesdienstes, vor allem jedoch die nichteucharistische Zusammenkunft bezeichnet werden. Eine Ausnahme bildet Ägypten. Hier hat man unter »Synaxis« (bzw. »Synaxe«) in erster Linie die abendliche Zusammenkunft zum heiligen Mahl (am Samstag und Sonntag) verstanden²⁰. Wir haben demnach in Ägypten den gleichen Sprachgebrauch wie in der Apostelgeschichte, wo es 20, 7 heißt: *συνηγμένων ἡμῶν κλάσαι ἄρτον*.

Das griechische Wort *συνάγειν*, das hier zugrunde liegt und von dem das Hauptwort *συναξίς* gebildet ist, kann im Lateinischen verschieden übersetzt werden, nämlich mit »congregare«, *convenire*« (beide im Sinn von periodischer Zusammenkunft)²¹, »conversari« und mit unserem »colligere«. Die Vulgata übersetzt es meist mit »congregare«, so das *συνηγμένοι* in Apg 4, 31 (in quo erant congregati), ähnlich Apg. 20, 8, ferner Mt. 18,20 (ubi enim sunt duo vel tres congregati in nomine meo); die Übersetzung »conversari« kommt Apg. 11, 26, »convenire« (Apg. 20,7 (cum convenissemus ad fragendum panem) vor.

Die Übersetzung mit »colligere« findet sich an den Stellen, wo eine gottesdienstliche Zusammenkunft gemeint ist (Mt. 18,20; Apg. 4, 31 und 20, 8), nur in einigen Vetus-Latina-Handschriften (die anderen haben auch hier wie die Vulgata »congregare«). Da außer in Rom nur in Nordafrika die gottesdienstliche Zusammenkunft »collecta« genannt worden ist, können wir vermuten, daß die betreffenden Vetus-Latina-Handschriften²² einen alten afrikanischen Text wiedergeben. Auch Cyprian, der in Ep. LXIII, n. 13: »grana multa in unum collecta et commolita et commista panem unum faciunt«, deutlich an das *συναχθὲν ἐγένετο ἔν* im Didache-Gebet über das Brot (IX, 4) anspielt, gebraucht hier das Verbum »colligere«.

In der Vulgata wiederum finden wir ebenfalls den Terminus »collecta«, aber nicht im Sinn der nordafrikanischen (und römischen) Liturgie von gottesdienstlicher Zusammenkunft, sondern in Übersetzung von LXX *ἑορτή*, so an den Stellen Dt 16, 8: »et in die septima quia collecta est

²⁰ Vgl. K. Gamber, *Fragmente eines griechischen Perikopenbuches*, in: *Oriens Christianus* 44 (1960) 75–87, bes. 81–82.

²¹ Vgl. Schrage a. a. O. Eine eigene Behandlung des genannten Wortes fehlt im betreffenden Wörterbuch.

²² Auf eine diesbezügliche Anfrage schreibt dankenswerterweise P. Bonifatius Fischer OSB, der Leiter des Vetus-Latina-Instituts in Beuron: »Für »collecta« in Vetus-Latina-Handschriften haben wir die folgenden Belege (die Nummern der Handschriften nach unserer Sigelliste): Matth 18.20: 2.5; Act 4, 31: 5.32; Act. 20,8: 5« (Brief vom 2. August 1966).

domini dei tui, non facies opus«; Par 7, 8 »fecitque (Salomon) die octavo collectam, eo quod dedicasset altare septem diebus«, und ähnlich 2 Esdr 8, 18: »in die octavo collectam iuxta ritum«.

Fassen wir zusammen: In Nordafrika finden wir in den ältesten Zeiten, und zwar in einem Zeitraum von ungefähr 100 Jahren, von Tertullian (um 200) bis zu den Märtyrern Saturninus, Dativus und Gefährten (304), als liturgische Termini »Collecta« und »Dominicum«. Mit dem ersten war die regelmäßige gottesdienstliche Zusammenkunft gemeint, vor allem die Feier des Wortgottesdienstes (ad scripturas legendas), mit der anderen die eucharistische Opferfeier. In Rom wurde bis in die Zeit Gregors d. Gr. und darüber hinaus in ähnlicher Weise die Zusammenkunft in der Versammlungskirche vor dem Zug zur Stationskirche »Collecta« genannt.

Der Terminus »Collectio« dagegen war ursprünglich nur in der gallikanischen Liturgie beheimatet und bedeutet hier (Priester-)Gebet. In der Form »Collecta« wurde er später fast im ganzen Abendland als Bezeichnung für die Oration vor der Epistel üblich (Kollekte). Eine weitere Sinngebung »Einsammeln des Geldopfers« braucht hier nicht mehr erörtert zu werden.

Oratio ad collectam

Ein Beitrag zur römischen Stationsliturgie

Im vorausgegangenen Kapitel wurde gezeigt, daß unter »collecta« ehemals die »Synaxis«, die Versammlung zum Gottesdienst, gemeint war.

Im Hadrianum (CLLA Nr. 720) finden wir ebenfalls den Ausdruck »collecta« und zwar in der Verbindung »oratio collecta«. Das bedeutet, wie andere Handschriften richtig lesen, »Oratio ad collectam«. Es handelt sich in diesem Meßbuch um eine Oration, die an einigen Tagen, so am Aschermittwoch, an den vier Marienfesten (2. Februar, 25. März, 15. August und 8. September) sowie am Fest des hl. Caesarius am 1. November vor der eigentlichen »missa« mit ihren drei Orationen zu finden ist.

Im Sakramentar von Padua (CLLA Nr. 880) – und nur hier – kommt die gleiche Bezeichnung »Oratio ad collectam«, außer an den eben genannten Tagen, auch an den vier Quatember-Mittwochen, ferner am Mittwoch nach dem 4. Fastensonntag und am Mittwoch in der Karwoche vor. Es sind dies durchweg Liturgietage, an denen im Missale Romanum innerhalb der Messe eine zusätzliche erste Lesung vor der Epistel verzeichnet steht.

Nun hat schon Mohlberg richtig erkannt, daß dem Sakramentar von Padua in der Messbuchgeschichte eine besondere Bedeutung zukommt, weil bei dessen Redaktion eine sehr frühe Gregorianum-Handschrift (aus dem Ende des 7. Jh.) verwendet worden ist. Man kann deshalb annehmen, daß die hier an den genannten Tagen sich findende Überschrift »Oratio ad collectam« ursprünglich ist.

Bei den im Hadrianum als Orationen »ad collectam« bezeichneten Gebeten geht deutlich hervor, daß sie für einen Gottesdienst bestimmt waren, der getrennt von der eigentlichen Meßfeier und zeitlich vor dieser in einer anderen, im Sakramentar ausdrücklich genannten Kirche (z. B. »ad sanctum Adrianum«) stattgefunden hat.

Dieselbe Bestimmung müssen wir aber auch für die im Sakramentar von Padua mit »ad collectam« bezeichneten Orationen annehmen. Das heißt also, daß diese Orationen (es handelt sich jeweils um die erste der beiden Orationen im Missale an den genannten Mittwochen) ehemals nicht wie

heute »ad missam«, sondern »ad collectam« vorgetragen worden sind; näherhin in der Versammlungskirche, von wo aus die Prozession zur Stationskirche ihren Anfang genommen hat.

Ist dies richtig, dann liegt aber auch die Vermutung nahe, daß die im Missale unmittelbar an diese Oration sich anschließende Lesung, also die der Epistel vorausgehende (alttestamentliche) »Lectio« ursprünglich nicht bei der Meßfeier, sondern ebenfalls noch bei der »collecta« in der Versammlungskirche vorgetragen wurde.

Für diese Annahme spricht, daß im römischen Ritus (etwa vom 6. Jh. an) bei der Meßfeier regelmäßig der nicht-evangelischen Lesung eine Oration vorausgeht und ein Graduale nachfolgt, daß also Oration und Lesung mit dem anschließenden Graduale eine Einheit bilden. Ganz deutlich wird dies bei den Lesungen der Quatember-Samstage. Nun weist aber im Missale Romanum die 1. Lesung an den genannten Mittwochen eine vorausgehende Oration, unsere »oratio ad collectam«, und ein nachfolgendes Graduale auf. Wenn demnach diese Oration in der Versammlungskirche gesprochen worden ist, dann dürfte auch hier zum genannten Gebet eine Lesung (mit Graduale) gehört haben.

In den mittelitalienischen Plenarmissalien des 10. Jh. ist an einigen Tagen, so an den Muttergottesfesten, noch der ursprüngliche Ritus der »collecta« zu erkennen. So hatte dieser im Plenarmissale Cod. Vat. lat. 4770 (CLLA Nr. 1413) am Fest Mariä Geburt (8. Sept.) folgenden Verlauf:

Collectio ad s. Hadrianum. <Antiphona> Exsurge domine adiuua nos. <Oratio.> Supplicationem seruorum tuorum ... (= H 155). <Antiphona.> Natiuitas tua dei genitrix uirgo gaudium ...

Eine Lesung fehlt hier also. Es findet sich jedoch eine Art »Introitus« (Antiphona) wie zur Meßfeier, dann eine Oration, die, wie oben erwähnt, noch im Hadrianum (=H) als solche vermerkt ist und abschließend eine Antiphon, die dem Graduale der Messe entspricht.

Im Missale Romanum ist noch am Aschermittwoch, vor allem aber am 2. Februar die Ordnung der alten »collecta« zu erkennen. Wir finden hier (nach der im Mittelalter aufgekommenen Kerzenweihe) zuerst ebenfalls wie an Mariä Geburt die Antiphon »Exsurge domine«, dann die »oratio ad collectam«, wie sie auch in H 27, 1 für diesen Tag angegeben ist; darauf als Antiphona den aus der griechischen Liturgie stammenden Gesang »Adorna thalamum tuum Sion ...« Diese Antiphon

wurde allem Anschein nach ehemals nicht, wie jetzt im Missale vorgehen, auf dem Weg, sondern (entsprechend der oben angegebenen Ordnung für den 8. Sept.) noch in der Versammlungskirche gesungen¹.

An den oben genannten Mittwochen, wo im Sakramentar von Padua ebenfalls eine »oratio ad collectam« angegeben ist, hat sich sowohl im Hadrianum als auch im Missale keine Spur einer eigenen »collecta« erhalten, d. h. eines Gottesdienstes in der Versammlungskirche, von der aus man in Prozession zur Stationskirche gezogen ist. Da aber bereits das Hadrianum im 8. Jh. keine »collecta« an den genannten Mittwochen mehr kennt, scheint diese schon früh außer Übung gekommen zu sein. Das im bisherigen Liturgiebuch als »oratio ad collectam« verzeichnete Gebet wurde nun Bestandteil der Meßfeier, die ursprünglich einzige »(oratio) ad missam« – dieser Ausdruck erscheint an diesen Tagen im Sakramentar von Padua – wurde im Hadrianum zur »alia«.

Unsere oben geäußerte Vermutung, daß nicht nur die an bestimmten Mittwochen im gregorianischen Sakramentar an erster Stelle sich findende Oration ursprünglich in der Versammlungskirche (»ad collectam«) gesprochen worden ist, sondern auch die jetzt im Missale folgende Lesung mit dem Graduale, wird bestärkt, wenn man den Inhalt einiger dieser Lesungen sowie der darauf folgenden Gradual-Gesänge näher betrachtet. In ihnen ist mehrfach vom »mons (domini)« die Rede. So heißt es in der 1. Lesung am Quatember-Mittwoch im Advent:

Et ibunt populi multi et dicent: Venite et ascendamus ad montem domini et ad domum Iacob ...

und im darauf folgenden Graduale:

Quis ascendet in montem domini aut quis stabit in locis sancto eius? Innocens manibus et mundo corde.

Am Quatember-Mittwoch in der Fastenzeit lesen wir in der 1. Lektion:

Dixit dominus am Moysen: Ascende ad me in montem et esto ibi ...

und am Quatember-Mittwoch im September an der gleichen Stelle:

Ecce dies ueniunt ... et stillabunt montes dulcedinem et omnes colles culti erunt ...

und im darauf folgenden Graduale:

Quis sicut dominus deus noster qui in altis habitat ...

¹ Ausführlich darüber I. Schuster, Liber sacramentorum VI (Regensburg 1930) 183–189.

Am Quatember-Mittwoch nach Pfingsten fehlt ein entsprechender Hinweis, da hier alle Perikopen auf den Hl. Geist abgestimmt sind. An den übrigen oben genannten Mittwochen ist (mit einer Ausnahme) Stationskirche nicht S. Maria Maggiore. Wir finden an diesen Tagen in den Lesungen und Gesängen keinen Hinweis auf den »heiligen Berg«.

Die Erwähnung des Hinaufgehens auf den heiligen Berg bzw. des Wohnens Gottes in der Höhe in den angeführten Lesungen ist sicher kein Zufall. Da an den genannten Tagen der Stationsgottesdienst in S. Maria Maggiore auf dem Esquilin-Hügel gehalten wurde und der Prozessionszug also tatsächlich auf einen Berg, den »heiligen Berg« mit seinem Muttergottesheiligtum, hinaufsteigen mußte, bekommen die zitierten Lesungen, wenn man sie als Lesungen in der Versammlungskirche ansieht, erst ihren vollen Sinn².

Versammlungskirche an den vier Marienfesten war seit 700 die Kirche St. Hadrian am Forum. Diese war unter Papst Honorius (625–638) durch einen Umbau des alten Gebäudes der Curia errichtet worden³. Am Fest des hl. Caesarius ist für die »collecta« die Kirche St. Cosmas und Damian angegeben. An den genannten Mittwochen ist dagegen in den Liturgiebüchern – mit Ausnahme des Aschermittwochs, wo in S. Anastasia die »collecta« begangen wurde und man dann in Prozession zur nahe gelegenen Kirche S. Sabina auf dem Aventin-Hügel hinaufstieg – kein diesbezüglicher Versammlungsort verzeichnet. Doch dürfte dieser, falls S. Maria Maggiore als Stationskirche trifft, ebenfalls auf dem Forum zu suchen sein. Die »collecta« fand vielleicht zuerst in St. Cosmas und Damian und später, nach den Umbau der Curia durch Papst Honorius, in St. Hadrian statt.

Vom tief gelegenen Forum aus mußte man also buchstäblich auf einem langen Weg nach S. Maria Maggiore auf dem Esquilin-Hügel »hinaufsteigen«. Die Prozession begann auf der alten »Sacra via«, deren Pflastersteine heute noch zu sehen sind und auf denen bereits im heidnischen Rom die Prozessionen ihren Ausgang genommen haben.

Aus den Darlegungen folgt aber: Der römische Ritus kannte ehemals (wohl vom Ende des 4. Jh. an) wie schon R. Dubois richtig vermutet

² Über entsprechende Bräuche in Jerusalem zur Zeit der Pilgerin Egeria, näherhin über die Bußgänge am Mittwoch und Freitag zur Kirche auf dem Sions-Berg. vgl. Hierzegger, *Collecta und Statio* a. a. O. 550 f.

³ Vgl. F. Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter II* (Stuttgart 1889) 119 ff.

hat⁴, keine zwei nicht-evangelischen Lesungen bei der Meßfeier, wie wir sie im gallikanischen Ritus und in den orientalischen Liturgien nach weisen können, aber auch in den Meßbüchern von Mailand und Benevent⁵. Wenn dennoch zwei (alttestamentliche) Lesungen in den liturgischen Büchern verzeichnet sind, dann ist die eine von diesen ursprünglich bei der »Collecta« vorgelesen worden, also vor der eigentlichen Meßfeier⁶. Wann es zum heutigen Ritus der zwei nicht-evangelischen Lesungen innerhalb der Meßfeier an den genannten Mittwochen gekommen ist, wissen wir nicht. Sicher ist nur, wie erwähnt, daß das Gregorianum des späten 8. Jh. (Hadrianum) an diesen Tagen keine »Oratio ad collectam« mehr notiert, sondern zwei Gebete vor der Sekret, von denen die zweite Oration einfach »alia« überschrieben ist.

Anhang: »In duodecim lectiones«

Zur Anzahl der Lektionen an den Quatember-Samstagen

Im Sacramentarium Gregorianum findet sich an den vier Quatember-Samstagen regelmäßig die Überschrift:

SABBATO AD SANCTUM PETRUM. IN DUODECIM LECTIONES

Ähnlich lautet der Titel im Sacramentarium Gelasianum. Es folgen jedoch regelmäßig nur fünf (in einigen Handschriften auch sechs oder sieben) mit »Alia« überschriebene Orationen. Ihnen entsprechen in den Lektionaren und im Missale Romanum fünf alttestamentliche Perikopen, die an diesen Tagen zusätzlich zur Epistel und dem Evangelium zu verlesen sind. Man erwartet aber nach dem Wortlaut der Überschrift nicht

⁴ Hatte die römische Messe je eine dreigliedrige Leseordnung?, in: *Heiliger Dienst* 18 (1964) 129–137.

⁵ Vgl. A. Dold, in: *TuA*, Heft 25 (Beuron 1934); K. Gamber, *Die kampa-nische Lektionsordnung*, in: *Sacris erudiri* 13 (1962) 326–352, vor allem 342 ff.

⁶ Die Würzburger Epistelliste, von der oben bereits die Rede war (CLLA Nr. 1001), kennt an mehreren Tagen ebenfalls zwei Lesungen, so z. B. in der 1. Weihnachtsmesse. Die ursprüngliche Bestimmung dieser zusätzlichen Perikopen ist noch nicht restlos geklärt, doch ist in den meisten Fällen an eine Verwendung als »alia« zu denken.

fünf, sondern »duodecim lectiones«. Im folgenden sei versucht, diesen Widerspruch aufzuklären.

Der Gottesdienst an den Quatember-Samstagen begann, ähnlich wie am Karsamstag, in Rom am späten Abend und dauerte bis zum frühen Sonntagmorgen. An diesem wurde keine Stations-Liturgie mehr gefeiert⁷. Die Handschriften haben deshalb den Vermerk: »Die dominico uacat«, d. h. am betreffenden Sonntag fällt die (päpstliche) Stationsfeier aus⁸. Die lange Dauer dieses Nachtgottesdienstes hängt zum Teil mit der nun zu behandelnden (Zwölf)-Zahl der Lesungen zusammen, zum Teil aber auch damit, daß diese langsam und feierlich gesungen wurden, wie auch die übrigen Teile der Feier, die Gebete und Gesänge, damals sicher getragener gesungen wurden als dies heute der Fall ist⁹.

In der Frage der Zahl der Lektionen in den altrömischen Nachtgottesdiensten (Vigilien) ist daran zu erinnern, daß im Missale Romanum am Karsamstag bis zur Erneuerung der Osternacht-Liturgie ebenfalls zwölf Prophetien vorhanden waren. Diese haben jedoch – wie man an sich meinen möchte – nichts mit unseren »duodecim lectiones« an den Quatember-Samstagen zu tun. Die zwölf Karsamstags-Prophetien wurden aus verschiedenen Gründen wieder abgeschafft und die ursprüngliche Vier-Zahl, wie sie im Sakramentar des Papstes Gregor an der Ostervigil zu finden ist (H 84), wieder eingeführt.

Die jetzige Fünf-Zahl der Lektionen im Nachtgottesdienst an den Quatember-Samstagen wird sowohl vom genannten Sakramentar als auch von den Lektionaren bezeugt. Man könnte vermuten, daß es sich, wie im Nachtgottesdienst des Karsamstag, eigentlich nur um vier Lesungen handelt und die jetzige fünfte nicht als Lesung, sondern als Einleitung zum Canticum trium puerorum zu betrachten ist¹⁰. Dafür scheint zu sprechen, daß das Canticum, wie verschiedene alte Lektionar-Hand-

⁷ Noch heute finden wir deshalb jeweils am Sonntag nach dem Samstag der Advent- und Fasten-Quatember die gleichen Lesungen wie am vorausgegangenem Tag.

⁸ Dies schließt freilich nicht aus, daß in den Pfarreien (Titelkirchen) Gottesdienst gehalten worden ist.

⁹ Vielleicht wurden die einzelnen Lektionen im 4./5. Jh. in eigenen Sermonen erklärt; so besitzen wir derartige Ansprachen über die Lesungen der Osternacht vom Bischof Zeno von Verona († um 373); vgl. CLLA Nr. 058. Jedenfalls wissen wir durch eine Klage des kränklichen Papstes Gregor (Ep. X, 14), daß der von ihm selbst gehaltene Gottesdienst an Festtagen manchmal fast drei Stunden gedauert hat.

¹⁰ Am Karsamstag und am Pfingsttag fehlt dagegen das Canticum trium puerorum. Seine Stelle nimmt der Psalm »Sicut cervus desiderat« ein,

schriften zeigen¹¹, ehemals nicht in der heutigen Kurzform, sondern seinem vollen Wortlaut nach vorgetragen wurde.

In dem Fall, daß die 5. Lesung nicht streng als solche zu gelten hat, würden wir an den Quatember-Samstagen tatsächlich die gleiche Anzahl an Lektionen wie am Karsamstag finden, nämlich vier plus Epistel und Evangelium. Nun wissen wir, daß an diesem Tag im Frühmittelalter in Rom die Lesungen in zwei Sprachen, lateinisch und griechisch, vorgetragen wurden¹². Wir besitzen sogar eine Handschrift, in der diese zweisprachigen Lesungen aufgezeichnet sind (CLLA Nr. 1275)¹³.

Für die Quatember-Samstage fehlen sichere Belege; es könnte jedoch die Rubrik »In duodecim lectiones« auf eine Zweisprachigkeit hindeuten. Im Fall einer solchen hätten wir nämlich tatsächlich, wenn wir Epistel und Evangelium dazurechnen, zwölf Lesungen (4 + 2 lateinische und 4 + 2 griechische). Doch kann diese Deutung der Rubrik »in duodecim lectiones« nicht ganz befriedigen, vor allem wegen der Nichtbeachtung der 5. Lektion und der Einbeziehung von Epistel und Evangelium. Es handelt sich nämlich bei unseren (fünf) Lektionen um solche eines Nachtgottesdienstes und nicht der Meßfeier.

Es ist deshalb an die Möglichkeit zu denken, daß an den Quatember-Samstagen ursprünglich (neben Epistel und Evangelium) nicht fünf, sondern sechs Lesungen üblich waren. Darauf deutet die Sechs-Zahl der betreffenden Orationen in einigen Codices hin, so schon im Gelasianum in dem »Orationes et preces in XII lectiones mense prima« überschriebenen Formular (ed. Mohlberg 134–139). Auch die sieben Formeln, die das Gregorianum (ed. Lietzmann 44, 1–7) am Quatember-Samstag in der Fastenzeit (und nur hier) angibt, könnten auf eine ursprüngliche

der nach den Lesungen auf dem Weg zur Taufkapelle gesungen worden ist; auch hier verbunden mit einer Oratio.

¹¹ So im »Comes Parisinus« (CLLA Nr. 1210); Text in: Heiliger Dienst 20 (1966) 135; ferner u. a. in einem Plenarmissale aus Lodi (bei Mailand) aus dem späten 9. Jh.; vgl. A. Dold, Geschichte eines karolingischen Plenarmissale, in: Archivalische Zeitschrift 46 (1950) S. 10 des Sonderdrucks. Die Melodie ist bei A. Gastoué, Le chant gallican, in: Revue du chant Grégorien 42 (1938) zu finden.

¹² Vgl. A. Chavasse, Leçons et oraisons des vigiles de Pâques et de la Pentecôte dans le sacramentaire gélisien, in: Ephem. lit. 69 (1955) 209–226. Ein Teil der Ergebnisse von Chavasse, so die Herkunft des sog. gelasianischen Sakramentars, sind heute freilich überholt.

¹³ Herausgegeben von Bon. Fischer, Die Lesungen der römischen Ostervigil unter Gregor d. Gr., in: Colligere Fragmenta (= TuA 2. Beiheft, Beuron 1952) 144–159.

Sechs-Zahl der Lesungen hinweisen, wenn man annimmt, daß die über-zählige Formel eine andere Funktion (als »oratio ad collectam«?) inne-gehabt hat.

In dem Fall, daß diese sechs Lesungen, ähnlich wie die Prophetien des Karsamstag, anfänglich in zwei Sprachen vorgetragen worden sind, kä-men wir ebenfalls auf die »duodecim lectiones« im Sakramentar-Titel. Es fällt schwer, sich für eine der beiden Möglichkeiten zu entscheiden, da wegen des Fehlens der entsprechenden Quellen, besonders der alten Perikopenbücher, heute kein sicherer Beweis mehr möglich ist. Die zu-letzt genannte Lösung hat insofern viel für sich, als zur Erklärung des »duodecim lectiones« nur die Lesungen vor der Messe und nicht auch noch Epistel und Evangelium herangezogen werden müssen.

In diesem Sinn dürfte schon Beda das »In duodecim lectiones« gedeutet haben, wenn er in seinem Hymnus 2, De celebritate quatuor temporum (PL 94, 610) sagt:

Septima cum sensas (sc. lectiones) habeat, titulat duodenas,
Romana quod in urbe, caput quae dicitur orbis,
ob populos varii sermonis in urbe fluentes
tum Graeco tum Romano sermone leguntur.
Taliter ex senis fieri constat duodenas.

Wie andernorts gezeigt werden konnte¹⁴, ist die Zwölfzahl der Pro-phetien in der Osternacht alter gallikanischer Brauch. So finden wir zwölf alttestamentliche Lesungen schon im südgallischen Lektionar in Wolfenbüttel aus dem Anfang des 6. Jh. (CLLA Nr. 250)¹⁵. Es waren freilich andere als die bisherigen im Missale Romanum. Sechs Prophetien wiederum kennt noch heute die Mailänder Liturgie, man findet die gleiche Zahl auch in den alten beneventanischen Liturgiebüchern. Die ravenna-tische Kirche des Frühmittelalters kannte hingegen zehn Lektionen. Sie wurden in Oberitalien unter dem Einfluß der auch hier ehemals üblichen gallikanischen Liturgie um zwei vermehrt¹⁶.

Diese Lektionsordnung mit ihrer Zwölfzahl kam später über die Gela-siana mixta in das römische Meßbuch, wo sie bis vor einigen Jahren jedes Jahr am Karsamstag in Gebrauch war. Es sei nochmals betont: es han-

delt sich hier nicht um eine ursprüngliche stadtrömische Sitte, sondern um eine Übernahme aus der oberitalienisch-(fränkischen) Liturgie. In Rom kannte man sowohl am Karsamstag als auch an den Quatember-Samstagen nur vier (bzw. sechs) Lektionen, die jedoch in zwei Sprachen vorgetragen wurden. Dadurch hat die römische Liturgie der Tatsache Rechnung getragen, daß in der alten Hauptstadt des Imperium Roma-num immer noch eine starke Griechisch sprechende Bevölkerung vorhan-den war.

¹⁴ Die Lesungen und Cantica an der Ostervigil im »Comes Parisinus«, in: Rev. bénéd. 71 (1961) 125–134.

¹⁵ Herausgegeben von A. Dold, Das älteste Liturgiebuch der lateinischen Kirche (= TuA 26/28, Beuron 1936). Das Lektionar beginnt mit den Lesun-gen zur Ostervigil.

¹⁶ Vgl. den in Fußnote 14 zitierten Aufsatz.

Secreta

Eine ravennatische Bezeichnung für das Eucharistiegebet

Die jüngste Liturgiereform hat eine alte Gebetsbezeichnung im Missale Romanum, nämlich »Secreta«, ersetzt durch den Ausdruck »Super oblata«, wie er im Sacramentarium Gregorianum gebraucht wird. Nachdem nun mit Recht die betreffende Oration nicht mehr still (»secrete« = $\mu\sigma\tau\iota\kappa\omega\varsigma$, wie es in der byzantinischen Liturgie heißt), sondern laut vorgetragen wird, nahm man an dem Terminus »Secreta« Anstoß. Dieser erinnert zu sehr an »Stillgebet«, einen Ausdruck, mit dem man im Deutschen (und anderswo ähnlich) das lateinische Wort übersetzt hat¹. Schon vor einigen Jahrzehnten hat der jüngst verstorbene verdiente Liturgiker J. Brinktrine in einem kurzen, jedoch ausgezeichneten Artikel den Terminus »Secreta« richtig erklärt². Es brauchen hier dessen Gedankengänge im einzelnen nicht wiederholt zu werden, da sie leicht nachlesen werden können. Es genügt, wenn die Ergebnisse hier kurz angeführt werden: »Secreta und Mysterium ist . . . dasselbe«; »Unter mysterium oder secreta haben wir aber die eucharistische Konsekration bzw. die Kanongebete³ zu verstehen« (S. 294).

Ohne damals den Artikel von Brinktrine zu kennen, ist der Verfasser dieser Studien vor Jahren zum gleichen Ergebnis gekommen, wobei noch hinzugefügt werden konnte, daß »secreta« eine vulgäre Übersetzung von griech. $\mu\sigma\tau\eta\rho\upsilon\omicron\nu$ darstellt, wie »missa« eine solche von $\pi\rho\sigma\phi\omicron\rho\acute{\alpha}$ ist⁴. Beide Übersetzungen sind im Bereich der gallikanischen Liturgie entstanden.

Über die Ausführungen von Brinktrine hinaus kann aufgrund des heutigen Stands der Forschungen noch folgendes gesagt werden: Während »Super oblata« einen eigentlich stadtrömischen Terminus darstellt, wie

¹ Vgl. Jungmann, *Missarum Sollemnia* II, 108 ff.; ders., *Gewordene Liturgie* (Innsbruck 1941) 93–95.

² J. Brinktrine, *Zur Deutung des Wortes Secreta*, in: *Ephem. lit.* 44 (1930) 291–295.

³ Der Ausdruck »Secreta« für den Canon ist noch G. Durandus, *Rationale divinarum officiorum* (Lyon 1574) geläufig, wenn er IV, 39, 1 sagt: »In quibusdam ecclesiis sacerdos *secretam* intrans quibusdam cortinis quae sunt in utroque latere altaris, quae tunc extenduntur, quasi tegitur et velatur.«

⁴ Gamber, *Missa*, in: *Ephem. lit.* 74 (1960) 48–52, bes. 52.

er im Sacramentarium Gregorianum vorkommt, findet sich »Secreta« in Meßbüchern, die außerhalb Roms entstanden sind. Zu diesen gehört in erster Linie das Sacramentarium Gelasianum. Wie oben gezeigt, ist dieser Meßbuch-Typus unter Bischof Maximianus († 553) in Ravenna ausgebildet worden.

Die Bezeichnungen der übrigen Gebete lauten im Gelasianum ebenfalls anders als im Gregorianum. Hier finden wir »Post communionem« anstelle des gregorianischen »Ad complenda« und »Ad populum« anstelle »Super populum«. Die gleichen Termini wie im Gelasianum kommen auch in den Liturgiebüchern vor, die fragmentarisch aus der Zeit um 700 aus Ravenna erhalten sind⁵.

Auch die älteren Vertreter der Gelasiana mixta (so CLLA Nr. 801–804) lassen die gleichen Bezeichnungen (»Secreta«, »Post communionem«, »Ad populum«) erkennen, während die jüngeren Vertreter des gleichen Typus, so u. a. der Codex Sangallensis (CLLA Nr. 830), die gregorianischen Ausdrücke »Super oblata« und »Super populum« übernommen haben. Eigentümlicherweise wurde jedoch »Post communionem« belassen.

Daß die um das Jahr 700 geschriebenen ravennatischen Liturgiebücher die gelasianischen Orations-Titel beibehalten haben, ist umso bemerkenswerter, als in ihnen überall dort, wo ein entsprechendes Formular aus dem Gregorianum zur Verfügung war, dieses vollständig übernommen wurde. Wenn man also nicht auch die Orations-Titel mitabgeschrieben hat, muß dies einen Grund gehabt haben. Dieser kann nur im Brauch der ravennatischen Kirche liegen, in der die betreffenden Meßgebete die Titel getragen haben, die wir aus dem Gelasianum kennen⁶.

Diese von uns als ravennatisch bezeichneten Überschriften sind ihrerseits wiederum deutlich gallikanischen Ursprungs. So finden wir Gebete mit der Bezeichnung »Post secreta« (Gebet nach dem Eucharistiegebet) oder »Post communionem« (Gebet nach der Kommunion) regelmäßig in gallikanischen Sakramentaren. Manchmal erscheint noch eine ältere Form, nämlich »Post mysterium« (statt: »Post secreta«) und »Post eucharistiam« (statt: »post communionem«)⁷.

⁵ Vgl. die Fragmente CLLA Nr. 650, 651 und 701.

⁶ Einmal hat sich im Cod. Vaticanus (CLLA Nr. 610) die vielleicht noch ältere Bezeichnung »Ad plebem« erhalten (ed. Mohlberg 162).

⁷ Im gallikanisch-gelasianischen Mischsakramentar von Bobbio (CLLA Nr. 220) finden wir regelmäßig die Bezeichnung »Secreta« als Überschrift für die »oratio super oblata«.

»Secreta« war also, wie bereits Brinktrine richtig erkannt hat, in der gallikanischen Liturgie die geläufige Bezeichnung für das Eucharistiegebet in seiner Gesamtheit, während der 1. Teil meistens die Überschrift »Immolatio« oder »Contestatio« trug. Vor allem aber das »Qui pridie« wurde »Secreta« genannt. Daß es sich um denselben Ausdruck wie »mysteria« handelt, zeigt eine Stelle im Brief des Papstes Innocenz I (401 bis 417) an den Bischof von Gubbio⁸.

Wenn aber in den ravennatischen Liturgiebüchern »Secreta« soviel wie Eucharistiegebet bedeutet, dann ist zu verstehen, warum in diesen Codices die darauf folgende Präfation regelmäßig ohne eigene Überschrift geblieben ist. Die ravennatischen Sakramentare meinten demnach mit »Secreta« nicht nur das »Super oblata«-Gebet des Gregorianum, es wurden vielmehr damit in den einzelnen Formularen alle wechselnden Teile des Eucharistiegebets (Super oblata, Präfation, Communicantes, Hanc igitur) zusammengefaßt.

Die künftige Sakramentarforschung wird den Überschriften über den Gebeten in den verschiedenen Codices besondere Beachtung schenken müssen⁹. Nicht selten können diese etwas aussagen über den Typus des betreffenden Liturgiebuchs, wie man beispielsweise die ambrosianischen Missalien sofort an Überschriften wie »Super populum« (zu Beginn des Formulars) oder »Super sindonem« (nach dem Evangelium) erkennt. Solche Feinheiten nicht beachtet zu haben, war ein Fehler der älteren Sakramentarforschung.

⁸ Er sagt über die Verlesung der Diptychen (PL 20, 554): »Prius ergo oblationes sunt commendandae, ac tum eorum nomina quorum sunt edicenda, ut inter sacra mysteria nominentur«; vgl. G. Malchiodi, La lettera di s. Innocenzo I a Decenzio vescovo di Gubbio (Roma 1921) 10–11. Hierher gehören auch eine Stelle im Brief des Papstes Pelagius I v. J. 556 an die Bischöfe von Toscana: »... sie mei inter sacra mysteria secundum consuetudinem nominis memoriam recitetis« (MGH Ep. III 80, 32), sowie die Stelle in der Professio fidei der afrikanischen Bischöfe v. J. 484: »... sicut in mysteriis nostris dicimus: Sanctus sanctus sanctus« (CSEL 7, 70). Neben »secretas« und »mysteria« war auch der Ausdruck »arcana« gebräuchlich; vgl. V. Thalhofer, Handbuch der kath. Liturgik II (Freiburg 1890) 193.

⁹ Wie überhaupt die liturgische lateinische Sprache noch lange nicht genügend erforscht ist; die einzelnen diesbezüglichen Arbeiten bei Klauser, Abendl. Liturgiegeschichte 195–197.

Zwar ist man heute nicht mehr wie noch vor 100 Jahren der Meinung, die Gottesdienste der »ersten Christen« seien vor allem in den Katakomben abgehalten worden, es herrscht jedoch weithin die Auffassung, erst mit Papst Gregor habe die eigentliche Ausbildung der römischen Liturgie begonnen. Außerdem überschätzt man vielfach die Bedeutung, die das Frankenreich in der Entwicklung der gottesdienstlichen Bücher gehabt hat. Dabei ist die Zeit zwischen Gregor und Karl d. Gr. in liturgiegeschichtlicher Hinsicht als typische »Spätzeit« anzusehen.

Die eigentlich »klassische Zeit« der abendländischen Liturgie liegt wesentlich früher, nämlich an der Wende zum 5. Jh. in der Zeit der großen Väter der Kirche, eines Athanasius, Basilus, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Johannes Chrysostomus im Osten und eines Hilarius, Ambrosius, Hieronymus und Augustinus im Westen.

Überall im Reich gab es damals bedeutende Bischöfe; so im Abendland Papst Damasus († 384), Optatus von Mileve († nach 385), Gregor von Elvira († nach 392), Gaudentius von Brescia († nach 406), Chromatius von Aquileja († 407), Niceta von Remesiana († um 420), Paulinus von Nola († 431), Petrus Chrysologus von Ravenna († um 450), Papst Leo d. Gr. († 461), Maximus von Turin († nach 465) und sicher noch viele andere, von denen wir weder den Namen noch etwaige Schriften kennen.

Einige der Genannten haben, wie wir im Verlauf unserer Untersuchung sahen, liturgische Bücher verfaßt. Es ist jedoch nichts davon in seiner ursprünglichen Gestalt auf uns gekommen. Nur durch Zufall sind vom 6. Jh. an einige Bruchstücke von Codices erhalten geblieben. Erst vom 8. Jh. an werden die liturgischen Denkmäler zahlreicher und auch nur deshalb, weil die meisten der damals gebrauchten Handschriften, wie Eintragungen späterer Hände zeigen, auch in der Folgezeit benutzt worden sind.

Dies gilt nur für die Gebiete nördlich der Alpen. Die handschriftliche Überlieferung der gottesdienstlichen Bücher setzt in Italien, wie wir sahen, noch später, nämlich erst im 9./10. Jh. ein. Hier hat man, wie es scheint, die älteren Codices entweder überhaupt nicht aufgehoben oder sie sind in unruhigen Zeiten ein Raub der Flammen geworden. Was wir sonst noch besitzen, sind nur kleinere, aber umso bedeutsamere Fragmente.

Für die Liturgiegeschichte von Interesse ist nicht sosehr die durch die er-

haltenen Quellen relativ leicht erfaßbare Zeit vom 8. Jh. an, sondern vielmehr die klassische Periode um 400. Zwar können wir anhand der späteren Denkmäler und mit Hilfe einiger, meist mehr zufälliger Angaben in der patristischen Literatur Rückschlüsse auf die Gestaltung des Gottesdienstes ziehen, doch bleiben diese Ergebnisse in vielen Fällen hypothetisch. Zudem ist manche Notiz und mancher Handschriften-Fund vieldeutig.

Mit dem Untergang des weströmischen Reiches nach dem Einfall der Germanen ging parallel zum sinkenden Lebensstandard auch die Bildung in der Kirche und damit die Fähigkeit, durch die Redaktion von Gebeten und neuen gottesdienstlichen Büchern schöpferisch zu wirken, verloren. Es waren vom Ende des 5. Jh. an nur mehr einzelne Zentren, in denen noch auf liturgischem Gebiet »produziert« wurde; vor allem waren dies Rom und Ravenna. Rom ist in den Stürmen der Völkerwanderungszeit relativ glimpflich davongekommen – die Stadt ist zwar einigemal geplündert, jedoch nie zerstört worden –, Ravenna hat damals sogar unter dem Gotenkönig Theoderich und dann unter dem byzantinischen Exarchen seine eigentliche Blütezeit erlebt.

Es ist erschütternd zu lesen, wenn der in Norikum geborene und aufgewachsene Romane, der Priester Eugippius in seiner Vita des hl. Severin († 482) berichtet, wie die ständigen räuberischen Überfälle der Bewohner jenseits der Donau in der 2. Hälfte des 5. Jh. die römische Provinz Ufer-Norikum in kurzer Zeit verwüstet und die restlichen Romanen zur Auswanderung nach Italien gezwungen haben.

Wie geordnet und wohlhabend war zuvor diese Grenz-Provinz gewesen! Es gab hier nach der Severins-Vita zu schließen kaum mehr Heiden. In jeder größeren Stadt befand sich ein Bischof, in jedem Ort versahen mehrere Priester und Diakone den kirchlichen Dienst, überall wuchsen die ersten Klöster empor¹⁰. Nichts ist davon geblieben. Keine liturgische Handschrift kündigt mehr vom Gottesdienst der Bewohner damals an den Ufern der Donau.

Durch dieses eine Beispiel sollte deutlich werden, wie blühend das kirchliche Leben in der ausgehenden Antike war und was wir alles an Quellen aus der Frühzeit verloren haben. Wie in Norikum, so war es sicher auch in vielen Grenz-Provinzen des Imperium Romanum. Es gibt leider keinen Eugippius, der darüber berichtet hätte¹¹.

¹⁰ Vgl. Fr. Kaphan, *Zwischen Antike und Mittelalter* (München 1948).

¹¹ Relativ gut Bescheid wissen wir lediglich über das gottesdienstliche Le-

Oft erlebt eine Kultur kurz vor ihrem Untergang nochmals eine Zeit der Blüte. Dies gilt auch von der christlichen Kultur im weströmischen Reich. Der Verfasser hofft, aus dieser Zeit wenigstens einige charakteristische Elemente der alten »Missa Romensis« und der frühen gottesdienstlichen Bücher in dieser Studie aufgezeigt zu haben, wie er auch von ihrem Weiterleben im Frühmittelalter berichten wollte.

ben in Dacien vor den Hunnen-Einfällen. Hier war es Bischof Niceta von Remesiana, der um die Ausbreitung des Glaubens bemüht war. Hinsichtlich des Gottesdienstes in Dacien vgl. Gamber, *Die Autorschaft von De sacramentis* 145–152.