

<sup>20</sup> Didache IX-X (wir abstrahieren von der Frage, ob dieser Text sich auf die christliche Eucharistie oder auf den jüdischen Gottesdienst bezieht).

<sup>21</sup> Didache VIII 2–3.

<sup>22</sup> Siehe den Bericht über den Beitrag von Kretschmar anlässlich des 25. Jahrestages des Institut Supérieur de Liturgie von Paris: *Questions liturgiques* Heft 1 (1982) 11.

<sup>23</sup> Vgl. J. Quasten, *Patrologia*, Bd. I (Madrid 1968) 361–362 (und 375–378, der Übers.), *urspr.* J. Quasten, *Patrology*, Bd. I (Spectrum, Utrecht/Brüssel 1950).

<sup>24</sup> Didache X 7.

<sup>25</sup> Justin der Märtyrer, *Apologie* I 67 5.

<sup>26</sup> Justin der Märtyrer, *Apologie* I 65 3.

<sup>27</sup> Ebd.

<sup>28</sup> Justin der Märtyrer, *Dialog mit Triphon* 117,4.

<sup>29</sup> B. Botte, *La tradition apostolique* (Münster 1963) 29 (= Nr. 9).

<sup>30</sup> Siehe den Bericht über den Beitrag von Kretschmar (s. Anm. 22) 9.

<sup>31</sup> Siehe oben in diesem Aufsatz.

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

Charles Pietri

## Liturgie, Kultur und Gesellschaft. Das Beispiel Roms in der ausgehenden Antike (4. – 5. Jahrhundert)

Liturgie ist für den Historiker auch ein Gesellschafts- und Kulturphänomen. Gewiß kann der Beobachter – wie auch immer seine innere Überzeugung sein mag – nicht übersehen, daß gemeinsames Beten einen Bezug auf das Heilige in sich schließt; zu gleicher Zeit bringt er aber zu Bewußtsein, wie sehr die Christen hinsichtlich des äußeren Rahmens, der Sprache und Kulturhandlungen ihres Gottesdienstes einer bestimmten Umwelt verpflichtet sind. Diese Feststellung genüge, um den Historiker gegen die Anmaßungen einer gewissen naiven Apologetik in Schutz zu nehmen, die seit Chateaubriand vom ursprünglichen Genius einer Religion und ihrer

1925 geboren in Barcelona. Studium der Theologie in Barcelona und Rom. 1950 Priesterweihe. Liturgiestudium am Institut Supérieur de Liturgie in Paris. Mitgründer des Centro de Pastoral Litúrgica von Barcelona. Seit Gründung bis heute Mitglied der Redaktion der Zeitschriften *Phase* (Barcelona) und *Actualidad litúrgica* (Mexico). Hauptverantwortlicher der Zeitschrift *Oración de las Horas* (Barcelona). Consultor der liturgischen Kommissionen der Bischofskonferenzen von Spanien, Mexiko und Kolumbien und der CELAM. Professor am Priesterseminar von Tarragona, am Instituto Superior de Pastoral von Madrid und heute der theologischen Fakultät in Barcelona. Gastprofessuren für Liturgie in Chile und in der Dominikanischen Republik. Mitarbeiter verschiedener Zeitschriften. Veröffentlichungen u.a.: *Comentarios a la ordenación general del misal romano*, *Moniciones y oraciones sálmicas para Laudes y Vísperas*, *El lugar de la celebración*, *Liturgia de las Horas para los fieles*. Anschrift: Travessera de Las Corts 51, Barcelona 28, Spanien.

Riten redet. Er muß freilich mit Klugheit vorgehen. Er darf nämlich nicht einer negativen Vergleichsideologie verfallen. Sie hat eine ganze Schule der Religionsgeschichte geprägt und vergrub im vorigen Jahrhundert die eigentlich christliche Liturgie durch eine scharfe Herausstellung alles dessen, was ihre Riten und Opferhandlungen den Mysterienkulten und dem Heidentum entlehnten, in einem wirren Synkretismus.

Zur Untersuchung der zwischen heidnischer Antike, jüdischer Tradition und Christentum hin und her wechselnden Einflüsse hat F. J. Dölger in seinem Buch «Antike und Christentum» der Forschung meisterhaft einen Weg geöffnet. Der Titel dieses von dem Bonner Gelehrten veröffentlichten sechsbändigen Sammelwerkes ist auch der Titel einer sein Werk weiterführenden Enzyklopädie<sup>1</sup>. Solche Unternehmen haben aufgrund sorgfältiger Forschungen eine erste Synthese erstellt, deren Ergebnisse in dem Maße ganz besonders zu schätzen sind, wie die Analyse an die Zeit des christlichen Kaiserreiches, also an das 4. und 5. Jahrhundert herankommt. Es ist die Zeit, da die Bekehrung zum Christentum mindestens in den Städten zu einer Massenerscheinung wird. Zahlreiche Einflüsse wirken auf die kultu-

relle und gesellschaftliche Entwicklung sowohl des christlichen Volkes als auch seiner führenden Männer ein. Der Klerus bezahlt nämlich die Beendigung der Verfolgungen, den politischen Schutz und eine begrenzte Finanzhilfe mit der lästigen Einmischung eines christlichen Kaisers, der sich gelegentlich als «Bischof der Bischöfe» ausgibt. Zu gleicher Zeit erfaßt die Bekehrungswelle mehr und mehr die gesellschaftliche Elite und schließlich im 5. Jahrhundert die Mehrheit der Aristokratie. Ein ganzes Erbe an Kultur, Verhaltensweisen und ideologischem Gebaren wird in die Kirche eingebracht. Mehr noch, diese der Angst vor Verfolgungen entronnene Kirche weist nun dem Fürsten und dem Reich mit seinem politischen und gesellschaftlichen System gern eine providentielle Rolle zu.

Natürlich würde man sich irren, schleuderte man einseitig (wie es heute oft geschieht) das Anathem gegen diese «konstantinische» Kirche<sup>2</sup>. Sie kann gewiß als kompromittiert und in der Welt etabliert erscheinen; sie bringt aber auch die mächtige Mönchsbewegung aus sich hervor, die vor den Augen der Welt das Zeugnis des Märtyrers weiterträgt. Zum ersten Mal auch wird durch diese Kirche eine systematische Gemeinschaftshilfe organisiert. Sie besiegelt die Anerkennung des lange Zeit an den Rand der Geschichte abgedrängten Armen. Die Kirche schenkt der Gesellschaft Hofprälaten, aber auch Vorkämpfer der religiösen Freiheit, einen Athanasius und einen Hilarius, einen Johannes Chrysostomus und einen Papst Innozenz; und in dem üppigen und fruchtbaren Aufblühen der theologischen Kontroversen erstehen in ihr die Väter eines christlichen Denkens, angefangen von den Kappadoziern bis zu Augustinus von Hippo. Bei einem so offensichtlich doppeldeutigen Phänomen läßt sich im gegenseitigen Austausch von Antike und Christentum nur schwer unterscheiden, was freiwillig entlehnt wurde (Gebrauch eines allgemein üblichen sprachlichen Ausdrucks in Gesten, Begriffen und banalisierten Symbolen), und was sich an fremden Praktiken eingeschlichen hat, die einen zu trächtigen Einfluß der gesellschaftlichen und kulturellen Umwelt bezeugen. Das Werk des christlichen Künstlers ist ein klarer Zeuge dieser Doppeldeutigkeit. Zur Darstellung des schlafenden Jonas etwa kopiert er jene des eingeschlummerten Endymion, ein naheliegendes Modell, ohne daß er dadurch eine Verwandtschaft zwischen dem Propheten und dem Sohn des Zeus aufstellen will. Der Mosaik-

leger aber oder der Bildhauer, der das Bildnis des Herrn auch mit Insignien, Gesten oder von der Ikonographie zur Kennzeichnung der kaiserlichen Macht festgelegten schematischen Darstellungen ausführt, macht eine gar nicht so unschuldige Anleihe dort, wo diese Parallele rückwirkend dem Bild des Fürsten einen Widerschein des himmlischen Herrschers zuträgt. Der Künstler ist in seiner Initiative freier und zugleich von seiner Laienkundschaft abhängiger, außer in den Dekorationsentwürfen für die Kirchen. In der Leitung einer in die Zukunft weisenden Liturgie übt der Kleriker eine unmittelbare Kontrolle aus. Er hütet mit starker Hand eine bedeutende Tradition. Die Kirche von Rom liefert uns für diese eigentümliche Entwicklung ein besonders sprechendes Beispiel. Besser als anderswo können wir hier die gesellschaftliche Geschichte einer Bekehrung verfolgen und deren Gelingen im Laufe des 4. und 5. Jahrhunderts konstatieren. Gewiß mangeln uns oft die großen Texte der römischen Liturgie; Hippolyt verfaßt ein Jahrhundert vor der Machtergreifung Konstantins seine «Apostolische Tradition»<sup>3</sup>; hinsichtlich der Sakramentarien<sup>4</sup> (das leoninische, das gelasianische und mehr noch das gregorianische Sakramentar) ist zu sagen, sie enthalten zwar Formulierungen, die ins 5. Jahrhundert zurückreichen können; die Identifizierung der ältesten Gebete in den Zusammenstellungen dieser Sakramentarien ist jedoch eine oft schwierige Angelegenheit. Glücklicherweise enthalten Literatur (insbesondere die päpstlichen Schreiben) und Archäologie genügend Zeugnisse, um in der Entwicklung einer Liturgie den kulturellen und gesellschaftlichen Angleichungsvorgang richtig einschätzen zu können. Sie erlauben uns auch in den Intentionen einer Pastoral einen Blick darauf, wie sich die Ortskirche im Schoß einer neuen Welt selbst versteht.

### *I. Eine Eroberung des städtischen Lebensraumes*

Die Untersuchung dieser «Akklimatisierung» hat mit den äußeren Anzeichen zu beginnen; sie sind am deutlichsten erkennbar. In der Tat entfaltet sich die Liturgie vom Beginn des 4. Jahrhunderts an in ihren Riten und in der Versammlung ihres Volkes zum Gebet in einem neuen Rahmen. Bald darauf fassen die Seelenhirten, gestützt auf die materielle Hilfe, die ihnen durch die kaiserliche Gunst (Euergetismus) und auch die Freigebigkeit einer bekehrten Aristokratie

zuteil wird, immer klarer den Plan einer regelrechten Eroberung des städtischen Lebensraums; dieser Plan hat die Bereitstellung von besonderen Gebäuden für das gemeinsame Beten in der Stadt und deren Umkreis im Auge.

Mindestens eine Wohltat (sicher die wesentlichste) ist, was Rom betrifft, der neuen, nach 312 durch Konstantin eingeleiteten Politik zu verdanken: Der Kaiser schenkt der Stadt oder vielmehr ihrem Bischof die Lateranbasilika und damit den ersten großen Kirchenraum der christlichen Liturgie. Die Identität des Stifters, der im ersten Jahrzehnt seiner Regierungszeit, jedenfalls vor 324, in diesem Sinne handelt, wird durch eine päpstliche Chronik aus dem 6. Jahrhundert, den *Liber Pontificalis*, bestätigt. Sie enthält eine Gründungsurkunde, die den Grundbesitz sowie die verschiedenen liturgischen Gerätschaften und den vom Kaiser dieser *basilica constantiniana* geschenkten Leuchter aufzählt. Das neue Gebäude steht nicht, wie man zuweilen glaubte, auf dem Grundstück eines Palastes, sondern auf dem Gelände einer Kaserne der Elitekavallerie und war vorher freilich mit einer aristokratischen Residenz bebaut gewesen, dem Palast der *Laterani*, wovon die Ortsnamenkunde noch im 4. Jahrhundert weiß. Die Basilika (heute Sankt Johann im Lateran) bietet der römischen Christenheit einen großartigen Raum. Es ist ein mächtiges Gebäude<sup>5</sup>, ebenso eindrucksvoll wie die zivile Basilika auf dem Trajansforum oder der Tempel der Venus und der Roma. Der Bau dieser Kirche verändert den liturgischen Rahmen; er stellt den Christen Roms für dauernd ein Gebäude zur Verfügung, das geeignet ist, zum ersten Mal das in Rom um seinen Bischof gescharte Volk zu einem gemeinsamen und einheitlichen Gebet zu einen.

Noch mehr als diese sehr konkrete Wirkung, nämlich die Versammlung des christlichen Volkes zu ermöglichen, verändert die Monumentalisierung der Architektur den Stil des Gottesdienstes. Suchen wir zwischen Architektur und Ritual keine zu große gegenseitige Abhängigkeit; man kann beim Bau der Bischofsbasilika den Einfluß der Kleriker, die etwa ein klares Programm aufgestellt haben sollen, und den der Architekten, die aus verschiedenen, sowohl die technischen Notwendigkeiten als auch den Wunsch nach einem Bauwerk von großartiger und imperialer Architektur in sich schließenden Elementen eine Synthese schaffen, nicht auseinanderhalten. Dagegen bildet ein solches Gebäude

mit Sicherheit einen neuen Raum für die Liturgie: Es ermöglicht die Prozessionen, privilegiert besondere Raumzonen, nämlich den ganz besonders hellen königlichen Weg und die Hauptschiffe, während die weiter nach außen liegenden Seitenschiffe im Dunkeln bleiben; im Querschiff können beim Altar sieben Opfertische aufgestellt werden; die Apsis ist dem Bischofsstuhl vorbehalten, der dem Volk gegenüber gen Osten steht<sup>6</sup>. Zu gleicher Zeit hat der Oberhirte ein für die Taufe gestaltetes Gebäude zu seiner Verfügung; es befindet sich ganz in der Nähe der Kathedrale. Das Baptisterium, zu dem vor allem im 5. Jahrhundert Anbauten hinzukommen, ist ziemlich geräumig (im Durchmesser nur etwas kleiner als das Pantheon); es gestattet die Teilnahme eines zahlreichen Volkes von Gläubigen an diesem Sakrament der Eingliederung neuer Christen.

In zwei Jahrhunderten (vor allem im 4. und im beginnenden 5. Jahrhundert) erstet eine ganze Reihe neuer Kirchenbauten im Stadtgebiet von Rom; dem Bischof steht für seine Liturgie jetzt auch eine auf dem Esquilin errichtete Basilika zur Verfügung (Santa Maria Maggiore). Im ganzen römischen Stadtbereich befinden sich Kirchen für die örtlichen Gottesdienstversammlungen. Alle besitzen eine Kapitalanlage, die den Unterhalt des Gebäudes und seines Klerus sichert, desgleichen liturgische Geräte mit dem Leuchter und den geweihten Gefäßen. Eine Stiftungsurkunde (der *titulus*) erstellt so von Rechts wegen und auch tatsächlich den Unterhalt des Kirchengebäudes. Solche *tituli* kamen aus zufälligen Schenkungen zustande: Schenkungen der Bischöfe (Titulus des Marcus, des Julius, des Liborius usw.), Schenkungen von Laien, von Aristokraten (Lucina, Sabina, Crescens, Vestina u. a.). In anderen Fällen ist es vielleicht die Kollekte der Opfergaben der einfachen Leute, die zur Verwirklichung des Unternehmens beisteuert<sup>7</sup>. Im ganzen gesehen führt diese etwas anarchische Bewegung zur Schaffung eines einheitlichen, die Stadt überziehenden Netzes von Kultgebäuden. Es finden sich so im 5. Jahrhundert kaum noch christliche Wohnungen, die weiter als fünf- bis sechshundert Meter von einem dem eucharistischen Mahl und der Sakramentspendung offenen Gebäude entfernt sind. Es ist die Zeit, da die öffentliche Gewalt die heidnischen Opfer verbietet und die Tempel mit ihren antiken Götterbildern schließt. Es gibt in der Stadt für die sakrale Feier offiziell und öffentlich nur noch die Kir-

chen. Sie haben sich den städtischen Raum erobert.

Sie erobern sich auch die Peripherie der Stadt. Sie erheben sich über den Gräbern der Märtyrer; die kaiserlichen Spenden (besonders die Konstantins) finanzieren den Bau einer Art monumentalen architektonischen Juwels für das Grab Petri auf dem vatikanischen Hügel, für das Grab des heiligen Paulus an der Via Ostia. Am Begräbnisort des heiligen Laurentius an der Via Tiburtina, am Grab der heiligen Agnes an der Via Nomentana stehen bald weiträumige Basiliken der Frömmigkeit der Gläubigen offen, die sich selbst hier begraben lassen. In den Friedhöfen lassen die Bischöfe (vor allem Damasus, 360–384) bei den Gräbern der Heiligen für die Wallfahrt und auch für das gemeinsame Beten einen Platz anlegen. Rom umgibt sich mit einem Kranz von Bauten, die dieser das Gedächtnis der Märtyrer feiernden spirituellen Bewegung zur Verfügung stehen. Vom Stadtzentrum bis in die Vorstädte hinaus besteht so nunmehr ein geschlossenes Geflecht kirchlicher Bauwerke: die Bischöfe Roms benützen von der Mitte des 4. Jahrhunderts an für die großen Versammlungen ihrer Liturgie die Apostelbasiliken, vor allem Sankt Peter auf dem Vatikan, wo der Papst seit der Zeit des Liberius (352–365) Weihnachten feiert. Diese monumentale Kirche verleiht unter vielfältigen Formen den christlichen Gemeindeversammlungen einen neuen Stil: Sie vereinigen an einem bleibenden, für das Gebet bereiteten Ort ein zahlreicheres Volk.

## II. Ein christlicher Zeitablauf

Gleichzeitig vermehrt die Pastoral sehr bewußt die Gottesdienste. Die Gesetzgebung begünstigt seit Konstantin diese Verchristlichung der Zeit, denn sie verbietet am «Tag der Sonne», schließlich in «Tag des Herrn» umbenannt (*dies dominica*) die zivilen Betätigungen und die profanen Vergnügen<sup>8</sup>. Aber der Bischof benützt seine neue Kathedrale nicht nur dazu, sein Volk in der sonntäglichen Versammlung um sich zu scharen; er macht sie auch zu einem besonderen Zentrum für die Organisation eines liturgischen Jahres. Im 4. Jahrhundert fastet die Kirche drei Wochen lang mit den Katechumenen; im 5. Jahrhundert wird die Dauer dieser Zeit der Unterweisung und gemeinsamer Askese auf vierzig Tage ausgedehnt<sup>9</sup>. Die Gestaltung der heiligen Woche – seit 389 gesetzlich geschützte Feiertage – ist noch

besser bekannt: eine Versammlung am Mittwoch, bei der – nach dem späteren Zeugnis eines *ordo romanus* – die *orationes solemnes* gesprochen werden. Der Bischof versammelt die Gläubigen dann am Donnerstag zur Wiederversöhnung der Büsser, denn seit dem 4. Jahrhundert beginnt die Individualisierung der zur öffentlichen Buße Verpflichteten. Vom Freitag bis zum Ostertag bleiben im 4. Jahrhundert die Kathedrale und ihr Baptisterium das Zentrum der ausdrücklich für das Gebet und das Sakrament der Taufe versammelten Gläubigen; diese Praxis verstärkt noch den zunehmenden Gemeinschaftscharakter des Eingliederungsritus. Der Kandidat unterzieht sich – vielleicht am Karfreitag – einem öffentlichen Bekenntnis, denn die Kirche verleiht dem Engagement einen feierlichen Charakter, indem sie den Taufanwärter einlädt, das Glaubensbekenntnis im Angesicht des gläubigen Volkes zu sprechen.

Die Gelegenheiten zu derartigen Versammlungen mehren sich. Und von dem Zeitpunkt an, da der Bischof große Basiliken zur Verfügung hat, kann er sich mit seinem Volk vom Osten bis zum Westen seiner Stadt begeben und so eine Stationsliturgie entwickeln. Von der Mitte des 4. Jahrhunderts an feiert man in Sankt Peter das Fest der Geburt Christi, dann, ein halbes Jahrhundert später, das der Erscheinung des Herrn; um dieselbe Zeit, mit Sicherheit zur Zeit Leos, organisieren sich die Feiern der Vierzig Tage und der fünfzig Tage nach Ostern, diesmal wiederum im Westen der Stadt, eben in der Kirche auf dem vatikanischen Hügel<sup>10</sup>.

Die in den Stadtteilen Roms stehenden Titulkirchen sichern dieser Pastoral eine zusätzliche Rolle, die zunehmend an Wirksamkeit gewinnt, je stärker die Bekehrungsbewegung das Volk der Gläubigen vermehrt und sich die Praxis einer häufigen Kommunion einbürgert. Ein besonderer Ritus macht das Band zwischen der örtlichen Liturgie und dem unter dem Vorsitz des Bischofs vollzogenen Kult sichtbar. Wie Bischof Innozenz (402–417; Ep. 25,5,8) erklärt, erhalten die Priester für ihre Zelebration das päpstliche *fermentum*, eine Partikel des vom Papst konsekrierten Brotes, und sie legen es zum Zeichen der Einheit wie eine Art Sauerteig für ihr eucharistisches Opfer in den Kelch. Die Titulkirchen besitzen zwar kein Territorium, wie später die Stadtpfarreien; sie werden aber zum üblichen Versammlungsort der Christen und verstärken die Seelsorge des christlichen Zeitablaufs; zum Zy-

klus der bischöflichen Liturgie kommen ihre eigenen Feste hinzu, die entweder den Ortspatron feiern oder den Heiligen, dessen Reliquien sie bergen (die Ketten in Sankt Peter «a vinculis»). Papst Leo lädt die Gläubigen ein, ihre Opfergaben für die Gemeindegelbe während der Fastenzeit (im Juni und im September) in die Titelkirche zu bringen. Ein besonders kennzeichnender Zug ist noch festzuhalten: der Verfasser eines theologischen Traktates, des *Praedestinatus*, sicher ein Zeitgenosse des Papstes Sixtus (432–440), erwähnt zum ersten Mal die Messe «pro sponso et sponsa». Die netzartige Verbreitung der Titelkirchen erlaubte es, eine ursprünglich private Zeremonie vom Wohnhaus in die Kirche zu verlegen; die Zeremonie wurde auf diese Weise zu einem öffentlichen, in Gegenwart der Glaubensgemeinde vollzogenen Engagement<sup>11</sup>.

Um diese Pastoral zu vervollständigen, führte man die Organisation eines Festkalenders ein. Man feierte das Gedächtnis der Heiligen in den großen Märtyrerkirchen wie etwa Sankt Peter, im 5. Jahrhundert in den Titelkirchen und vor allem über den Gräbern der Märtyrer am Rande der Stadt. Die römische Christenheit verfügt im beginnenden 4. Jahrhundert über einen offiziellen Kalender (die *Depositio Martyrum*), der ungefähr dreißig Märtyrer aufzählt und alljährlich für die Feier der Heiligen etwa zwanzig Tage freihält, im wesentlichen im Zeitraum Juli bis September (entsprechend den zufällig auftretenden Verfolgungen) gruppiert. Von der Mitte des 4. Jahrhunderts an wählen Damasus und seine Nachfolger unter den verschiedenen Andachten der Volksfrömmigkeit jene aus, die es ermöglichen, das liturgische Jahr auf den Januar, den Juni, den Oktober und die Tage außerhalb der Oster- und Weihnachtszeit auszudehnen. Auf diese Weise füllen sich die leeren Zeiten des liturgischen Zyklus. Zuweilen trifft die christliche Feier auf einen der heidnischen Festtage. Ein zufälliges Zusammentreffen? Vielleicht. Der Episkopat sucht nämlich nicht, die heidnischen Feste zu christianisieren, wie das eine folkloristische Auslegung so gern behauptet. In Wirklichkeit macht die christliche Pastoral das Jahresgedächtnis des Heiligen zu einem volkstümlichen Fest, belebt sein Gedächtnis aufs neue durch einen offiziellen Gottesdienst, um an diesem Tag die Gläubigen vom Zirkus und seinem Pomp fernzuhalten; man feiert im Juli die Heiligen Priscilla, Abdon und Sennen nach dem Fest Peter

und Paul (29. Juni); es trifft sich gut, wenn die christliche Versammlung die Gläubigen von den *ludi apollinares*, den zu Ehren Apollos vom 5. bis 14. Juli organisierten Spielen, ablenken kann.

### III. Die Sprache und die Gebärden

Diese Pastoral des Raumes und der Zeit verändert nicht notwendigerweise die Struktur der eucharistischen Versammlung und auch nicht die Organisation des Taufritus. Aber sie schafft für das gemeinsame Gebet ein neues Klima; sie setzt einen Stil durch, Aggiornamentos, die augenscheinlich die deutlichsten Manifestationen der Liturgie berühren, nämlich ihre Sprache und ihre Gebärden. In den ersten Jahrhunderten sprachen Zelebrant und Gläubige Griechisch; das war ohne Zweifel die Sprache der ersten Missionare, die Sprache eines Clemens von Rom und, gegen Mitte des 2. Jahrhunderts, eines Hermas, des Verfassers einer kleinen Apokalypse, in der sich bereits einige Latinismen bemerkbar machen. Zu Beginn des folgenden Jahrhunderts hellenisiert Hippolyt immer noch in der Abfassung seiner Traktate und seines kleinen Handbuchs für Kirchenordnung und Liturgie, der *Traditio apostolica*. Gegen 250 jedoch benützt Novatian, der sich als bedeutender Theologe erweist und entsprechende Autorität besitzt, ganz selbstverständlich das Latein, um einen Traktat über die Dreifaltigkeit zu schreiben. Vom 3. bis zum 4. Jahrhundert spiegeln die Grabinschriften diese Latinisierung der römischen Christenheit wider. Sie zeigt sich in einer relativen und progressiven Verminderung der griechischen Inschriften und in der Benützung griechischer Buchstaben zur Schreibung lateinischer Inschriften, schließlich auch – in den später angelegten Friedhöfen – in der starken Zunahme der lateinisch geschriebenen Inschriften selbst. Im Westen, in Afrika seit dem ausgehenden 2. Jahrhundert und auch in Rom sprechen und schreiben die Christen ein Latein<sup>12</sup> mit einem besonderen Wortschatz, eigentümlichen Wendungen und eigenen Wortschöpfungen, wie das die Arbeiten von T. Schrijnen und das monumentale Werk von Chr. Mohrmann gezeigt haben. Das christliche Latein entlehnt dem Griechischen und vermittelt dieser Sprache dem Hebräischen die Worte *pascha*, *epiphania*, *episcopus*, *diaconus*. Es verleiht Worten einen besonderen Sinn, indem es sie dem gewöhnlichen Gebrauch entfremdet; das gilt etwa für das Wort *caritas*. Unter dem Einfluß des

biblischen Griechisch verwendet dieses Latein das Wort *praedicare* ausschließlich im Sinne von predigen, und *refrigerare* weist hin auf das jenseitige Glück. Bestimmte semiologische Entwicklungen kommen erst später an ihr Ende, etwa *paganus* zur Bezeichnung des Heiden und nicht nur des Menschen vom *pagus*, also vom Feld; *sermo* für die Predigt, *basilica* für die großräumige Kirche. Neue Bedeutungen flechten sich darin: *statio* meint jetzt nicht mehr nur den Wachposten, sondern auch sowohl die Bußübung als die Versammlung in einer Kirche, und *confessio*, was bei Tertullian Sündenbekenntnis bedeutet, erinnert nunmehr an den tapferen Widerstand des Bekenntners und schließlich unter dem Einfluß des lateinischen Psalters (Psalm 117) an das Gotteslob. Die schöpferische Sprachkraft der Christen offenbart sich auch in vielfältigen Neologismen (*salvator*, *cooperator*) in einer Sprache, die sich wenig um Eleganz und strikte Regeln sorgt. Dieses Latein scheut sich auch nicht, dem rednerischen Stil entnommene oder dem Griechischen nachgeahmte Wendungen einzuführen: Zugehörigkeitsbeiwörter (*apostolica traditio*), adnominaler Genitiv (*dies iudicii*, der Tag, an dem das Gericht geschieht). Von erster Dringlichkeit war es für die pastoralen Bedürfnisse, die Bibel ins Lateinische zu übersetzen; und die Theologen und Polemiker benützen sehr bald dieses kaum besser geschliffene Latein der Bibel, um die Häresie zu bekämpfen oder Glauben und Sitten zu stärken.

Als die Liturgie in Rom das christliche Latein einführt, hat diese dynamische und schöpferische Sprache fast schon zwei Jahrhunderte Ausgestaltung hinter sich. A. Baumstark wunderte sich darüber in einer kurz vor dem Krieg veröffentlichten Abhandlung. Er kam darin zu der abschließenden Vermutung, die ersten Übersetzungen der kanonischen Schriften reichten in die Zeit des Papstes Cornelius zurück (251–253)<sup>13</sup>. Diese Hypothese gerät aber mit dem Zeugnis eines in Rom angestellten und getauften Philosophen, Marius Victorinus, der um 360 einige Worte eines Opferungsgebetes auf Griechisch zitiert, in Widerspruch. Um nämlich gegen die früheren Autoritäten die Verwendung des Wortes *homooúsios* zu verteidigen, wählt er einen offensichtlich allen bekannten Text, indem er erklärt, daß die römische Liturgie dem vom Konzil von Nikäa angenommenen Begriff ähnliche Ausdrücke benützt: *sôson perioúsion laón zelóten kalón* – «rette das Volk, das sich um das

«Sein» schart, das heißt», erklärt Victorinus, «um das Leben, wie man im Opferungsgebet sagt» (*contra Arianum*, II, 8). Einige Jahre später zitiert ein Zeitgenosse des Papstes Damasus (366–384), der Ambrosiaster, der noch ziemlich unbekanntes Verfasser der *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, ein Gebet des Kanons, diesmal auf lateinisch. Er protestiert gegen den Melchisedek zugelegten Titel *summus sacerdos, sicut nostri in oblatione praesumunt*, wie die unsrigen (die Gläubigen Roms), so erklärt er, es irrümlicherweise in der Anaphora (Quaestio 109, 20) tun. Diese beiden Zeugen markieren für Rom eine entscheidende, nach 360, in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts abgeschlossene Entwicklung.

Der zweite der beiden Zeugen aber, der Ambrosiaster, legt in einem Kommentar zum ersten Korintherbrief (1 Kor 14) nahe, daß der Wechsel der liturgischen Sprache in Rom auf starken Widerstand stieß. Im Sinne des Apostels Paulus stellt er dem Sprachenredner den Propheten entgegen, der zur Erbauung der Gemeinde spricht. Und er fügt hinzu: Wenn ihr euch versammelt, um die Kirche zu erbauen, so müßt ihr Worte sprechen, die alle Zuhörer verstehen; einige ahmten die Juden nach, die das Hebräische dem Aramäischen (*syra lingua*) vorzogen: «Sie wandten sich an das Volk zum Gebet eher in einer Sprache, die sie nicht verstanden, als in der ihren.» Der Nachdruck auf dieser Exegese, die die Glossolalie als Verwendung einer dem Volk fremden Sprache interpretiert, spiegelt wahrscheinlich die Härte einer nicht allzu weit zurückliegenden Debatte wider. So folgt also die römische Kirche mit Verspätung der Sprachentwicklung eines Volkes, das seit langem schon in der Mehrheit lateinisch spricht. Diese Anpassung wird in dem Augenblick dringend, als der Klerus immer konkreter die Einheit des christlichen Volkes in den Stadtkirchen zu verwirklichen vermag, während er andererseits tatkräftig den Kalender für die Versammlungen der Glaubensgemeinden organisiert. Von nun an machen es die pastoralen Erfordernisse bei dieser Hochflut von Bekehrungen unausweichlich, das Griechische, das in etwa die Stelle einer sakralen Sprache einnahm, «*ad aedificandam ecclesiam*» – zum Aufbau der Einheit der Ortskirche, erklärt der Ambrosiaster – aufzugeben.

Die Annahme des Lateins ist gleichsam ein Zugeständnis an die volkstümliche Pädagogie; doch der Klerus will für das Gebet nicht auf die Würde und Feierlichkeit eines sakralen Aus-

drucks verzichten. Fortan kann das Volk verstehen; aber um sich an Gott zu wenden, darf der Zelebrant, wie Hilarius von Poitiers in Gallien empfiehlt (Tract. in Ps., XIII,1), nicht die bescheidene Alltagssprache benützen. Diese zweifelsohne vor der Annahme des Lateins zugunsten des Griechischen ausgesprochene Forderung gewinnt in dem Moment kraftvoll an Bedeutung, als sich die römische Gemeinde durch eine bekehrte Aristokratie verstärkt sieht und mit ihr eine Kultur und die Gewohnheiten einer Sprache, eine ganze Welt von Beziehungen zur antiken römischen Tradition in sich aufnimmt. Es ist dieselbe Epoche, in der unter eben diesem Einfluß das Lob der christlichen Stadt Rom zur Illustration der Vorherrschaft eines apostolischen Stuhles einen Wortschatz verwendet, der einst die antike Hauptstadt pries, die *Roma sacra*, geweiht nunmehr durch eine wahre Heiligkeit.

Man kann mangels sicher datierter Zeugnisse nicht genau wissen, ob die Verfasser der lateinischen Gebete die Züge und den Stil dieses für die Liturgie eigens geschaffenen Lateins auf Anhieb zustandegebracht haben; wahrscheinlich hat die Hierarchie sehr rasch für das Opfergebet einen allgemeinen, in allen gottesdienstlichen Versammlungen der Stadt gesprochenen Text aufgestellt<sup>14</sup>; lange Zeit hindurch regelt sie schrittweise (und das geht bei Verstoß bis zum Ausschluß aus der Gemeinde) die dem Zelebranten für die Präfationen und die dem Kanon vorausgehenden oder nachfolgenden Gebete überlassene Improvisationsfreiheit. In Sammelarbeit wird in den Sakramentarien (angefangen beim Leonianum) das jeder Zelebration eigene Gebetsmodell vervollständigt. Um diese vom 4. bis zum 6. Jahrhundert dauernde Entwicklung des Lateins zu beurteilen, möge es genügen, den im Sakramentarium Gelasianum bewahrten Kanontext mit dem in *De Sacramentis* des heiligen Ambrosius wiedergegebenen Gebetstext zu vergleichen; dieser im wesentlichen mit dem römischen Kanon identische Text wahrt mit seinen nebengeordneten Ausdrücken einen freien, mündlichen Stil, der mit der hieratischen Strenge des gelasianischen Textes kontrastiert<sup>15</sup>.

Die römischen Verfasser haben die volkstümliche Sprache der lateinischen Christenheit gereinigt, auch wenn sie an einigen unaufgebaren Begriffen festhalten (*paschalia, ecclesia*); sie suchen den edleren Stil der alten römischen Gebete (*celebrare, dicare, immolare*), sprechen zur Be-

zeichnung des Gebets und des Bischofs lieber von *preces* und von *pontifex* als von *oratio* und *episcopus*. Sie nennen Gott *maiestas* oder die gottesdienstliche Feier *officium* und machen so eine Anleihe bei der kaiserlichen Kanzleisprache; sie scheuen auch nicht vor der juristischen Schärfe einer administrativen Sprache zurück: *commendare, intercedere, munus*. Sie spielen mit Stabreimen und dem Schwingen symmetrischer Wortstellungen, entlehnen der Kunstprosa Ausdrücke wie *rogamus ac petimus, omnis honor et gloria, praeceptis salutaribus moniti et divina institutione formati*... Sie entdecken sogar für die Orationen der Sakramentarien die antiken Formeln heidnischer Gebete wieder und flechten in den lobpreisenden Anruf deren genau gestaltete Bitten. In diesen jüngeren Texten wird die Prosa durch einen *cursus* rhythmisch gegliedert; er spielt mit der Metrik und den Akzenten und verleiht so dem Gebet wie auch den Predigten der Päpste Caelestin und Leo und auch den Dekretalien die rhythmische Form der kaiserlichen Texte.

Um dieses in einem triumphalen Rahmen vortragene redegewandte Gebet zu begleiten, inspiriert das höfische Ritual eine ganze Symbolik von Gebärden<sup>16</sup>. Da ist die Symbolik des Zelebranten, der sich am Beginn der Versammlung vor der göttlichen Majestät zu Boden wirft (= *prostratio*) (Ord. Rom. 1,8); ein Mann schafft vor der Lesung der Heiligen Schrift Stille wie die damit beauftragten Personen im kaiserlichen Palast (Gelasianum I,31). Die Hofetikette schreibt vor, daß der Untergebene den vom Fürsten überreichten schriftlichen Auftrag mit verhüllten Händen zu empfangen habe; der Subdiakon nimmt das Evangelienbuch *super planetam*, die Hände unter der *planeta* verborgen, entgegen (Ord. Rom. I,11). Die sich dem Altar nahen, müssen bessere Kleidung tragen als das gewöhnliche Volk, nämlich jene *vestes sacrae*, wovon die päpstliche Chronik spricht; der Palastprunk erlegt ähnliche Regeln auf; doch scheint diese Bekleidung für die Kleriker noch nicht genau unterschieden zu sein, mit Ausnahme der Dalmatik des Diakons, die mit Sicherheit bezeugt ist, wie auch des Palliums, dieses die Schultern bedeckenden breiten Bandes aus weißer Wolle, das vom ausgehenden 5. Jahrhundert an in Gebrauch ist. Noch andere Riten entlehnen dem fürstlichen Zeremoniell ihre Formen, etwa in der einen oder anderen Kathedrale, wo das *ciborium* den Altar überdeckt wie der Baldachin den kai-

serlichen Thron; der Weihrauch, der den triumphalen Einzug (*adventus*) des Herrschers begleitet, verbrennt auch für den himmlischen Imperator. Hieronymus berichtet von der Gewohnheit, während der heiligen Lesungen Kerzen anzuzünden, wie das für die Verlesung der kaiserlichen Texte geschah (*Contra Vigilantium*, 7). Die Gläubigen ihrerseits unterbrechen mit festgelegten Zurufen das Gebet der Gemeinde; und das Amen erschallt in den römischen Basiliken wie der Donner, bemerkt Hieronymus. Das ist eine Anleihe der Christen bei den Juden, bei den heidnischen Riten, aber auch bei der offiziellen Disziplin: Zurufe<sup>17</sup> unterbrechen regelmäßig die Versammlungen und Sitzungen des Senats; in der Kirche kommt ein schon sehr früh eingeführter Zwischenruf wie *dignum et justum est* vielleicht aus einem Ritual für die Proklamation des Fürsten wie etwa der Zuruf, der dem Caesar langes Leben verheißt. Der *Liber Pontificalis* läßt vermuten, daß sich der Einzug seit dem 5. Jahrhundert in Form einer majestätischen Prozession gestaltet, den Diakone mit Psalmengesang begleiten. In der Liturgie der für den Umzug des Volkes hergerichteten Lateranbasilika jedoch entfaltet sich die Prozession der Opfergaben unter Anteilnahme der Gläubigen und des Klerus; ein jeder bringt seine Gabe herbei und legt sie auf einem der sieben im Querschiff aufgestellten Tische nieder. Die Bedeutung, die die Zeremonie des Opfergangs gewonnen hat, erklärt sich ganz natürlich aus der Bekehrung der Aristokratie und der Rolle eines christlichen Wohltätertums, die beide mit ihren großzügigen Ga-

ben die Assistenz und die Verwaltungsaufgabe der Kirche unterstützen. Ein – *inter mysteria* – über die Opfergaben gesprochenes Gebet mit der feierlichen Nennung der Namen der Spender (der großzügigsten!) erinnert die Gläubigen an ihre Verpflichtungen. Die Hirtensorge der Kirche geht auf eine massive Teilnahme des Volkes am Werk der Caritas. Und dies soll der Tatsache entsprechen, daß in der Prozession zum Bischof hin die Einheit bezeugt werden soll. Aber das alles ist ein wenig den Gesten nachgeahmt, die die dem Fürsten erwiesenen Huldigungen regeln: der Herrscher nimmt von seinen Untergebenen das Gold für die Krone entgegen; der Gläubige trägt das Brot zum Altar.

Diese ganze Entwicklung betrifft den Gebetsinhalt nur indirekt, mit Ausnahme jener Oratio, die auf die Opferprozession folgt und in einem Kanon steht, der im 6. Jahrhundert seine endgültige Gestalt gefunden hat. Die Entwicklung spiegelt aber auch alles das wider, was liturgisches Schöpfertum in der römischen Kirche der zeitgenössischen Gesellschaft und Kultur verdankt. Die vollzogenen Wandlungen offenbaren den Ehrgeiz einer kühnen Pastoral, die in ihrem Ziel, eine Kirche der Massen zu leiten, sich nunmehr ihrer Mittel sicherer fühlt und stärker auf ihren Erfolg vertraut. Zu gleicher Zeit verleiht diese Entwicklung der Feier des himmlischen Imperators nicht wenige Züge, Gesten und Worte, die dem regierenden Fürsten des christlichen Kaiserreiches angehören. In diesen einander ergänzenden Bewegungen zeichnet sich die zukünftige Geburt einer «Christenheit» ab.

<sup>1</sup> 6 Bde (1929–1950); s. Th. Klauser, Franz Joseph Dölger (1879–1940): Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsheft (Münster 1980).

<sup>2</sup> Ch. Pietri, Mythe et réalité de l'Eglise Constantinienne: Les Quatres Fleuves 3 (1974) 22–39.

<sup>3</sup> Hg. B. Botte: Liturg. Quellen 39 (Münster 1963).

<sup>4</sup> L.C. Mohlberg, Liber sacramentorum Romanae Ecclesiae ordinis anni circuli (sacramentarium gelasianum) (Rom 1960); desgl. für das Leonianum: Sacramentarium Veronense (Rom 1966).

<sup>5</sup> Ch. Pietri, Roma Christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311–440) 2 Bde (Rom 1976).

<sup>6</sup> Liber Pontificalis, Ed. Duchesne (Paris 1955) 172 ff.

<sup>7</sup> Ch. Pietri, aaO. I, 14 ff; 461–573.

<sup>8</sup> W. Rordorf, Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche (Zürich 1972).

<sup>9</sup> Vgl. die Untersuchungen von A. Chavasse, in: C. Vogel, Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au Moyen Age: Centro Italiano di Studi sull'alto medioevo (Spoleto 1966) 269–274.

<sup>10</sup> Ch. Pietri, aaO. I, 589 ff; und über die gesamte erwähnte Organisation in der Gesellschaft 586 ff; 115 usw.

<sup>11</sup> Über die Pastoral der *tituli* Ch. Pietri, aaO. 628.

<sup>12</sup> Vgl. Chr. Mohrmann, Etudes sur le latin des chrétiens: Storia et Letteratura, 4 Bde (Rom 1958–1971).

<sup>13</sup> Zu dieser Debatte vgl. Th. Klauser, Der Übergang der römischen Kirche von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache: Ges. Arbeiten (Münster 1970) 184–194.

<sup>14</sup> Zur Sorge um die Einheitlichkeit der Zelebration vgl. den Ritus des *fermentum*.

<sup>15</sup> B. Botte, L'ordinaire de la Messe (Löwen 1953) 111; in diesem Sammelwerk Chr. Mohrmann, 40 ff; s. auch Latin Chrétien, II, 102 ff; M.P. Ellebracht, Remarks on the voca-



bulary of the ancient Orations in the Missale Romanum (Nimwegen 1963).

<sup>16</sup> Bekannt vor allem durch die *Ordines Romani*, hg. v. M. Andrieu, 5 Bde (Löwen 1931–1956). Man kann voraussetzen, daß diese späteren Texte auf diesem Gebiet ein älteres Ritual bewahrt haben. Über das Hofritual vgl. A. Alföldi, *Die monarchische Repräsentation im röm. Kaiserreich* (Darmstadt 1970).

<sup>17</sup> Th. Klauser, *Akklamation: Reallexikon für Antike und Christentum I*, 216 ff.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

1932 in Marseille, Frankreich, geboren. Ecole Normale Supérieure, Ecole Française de Rome. Zur Zeit Professor für Geschichte des Christentums an der Sorbonne, Paris. Bücher und Beiträge über die Frühgeschichte des Christentums (*Roma Christiana*), Mitherausgeber der *Cahiers de recherches et de réflexions religieuses*, *Les Quatres Fleuves* (Paris, Beauchesne). Direktor des Forschungszentrums *Le Nain de Tillemont für Frühchristentum und Spätantike* (gegründet von H. Marrou). Anschrift: Université de Paris-Sorbonne, 1, rue Victor-Cousin, F-75005 Paris, Frankreich.

James F. White

## Kreativität: die freikirchliche Tradition

Etliche Millionen von Amerikanern kommen Sonntag für Sonntag zum Gottesdienst zusammen, um diesen Gottesdienst nach der einen oder anderen Variante der volksnächsten Gottesdiensttradition der Vereinigten Staaten, der Gottesdiensttradition der Freikirchen, zu feiern. Aber trotz der großen Anziehungskraft, die diese Tradition auf so viele ausübt, wird sie am wenigsten von den Liturgiewissenschaftlern studiert. Nur allzu oft wird sie sogar völlig übersehen. Jetzt kann man es sich aber kaum leisten, Kreativität in der Liturgie anzustreben und gleichzeitig die Gottesdiensttradition außer acht zu lassen, die die besten und meisten Beispiele an Originalität und Erfindungsreichtum aufweist.

### *I. Die freikirchliche Tradition und ihre Entwicklung in den USA*

Erstens werde ich umschreiben, was ich unter «freikirchlicher Gottesdiensttradition» besonders innerhalb des Christentums in den USA, wo diese Tradition eine dominierende Rolle spielt,

verstehe. Dort reicht ihr Einfluß bis weit über die historischen Grenzen der Freikirchen hinaus, um auch den Gottesdienst in den methodistischen, den reformierten und den Pfingstkirchen maßgeblich zu prägen. Zu der freikirchlichen Gottesdiensttradition können so unterschiedliche Gruppen wie die *Southern Baptists*, die *Disciples of Christ* und die Siebenten-Tags-Adventisten gerechnet werden, die trotz sehr unterschiedlicher Theologie, Moralvorstellungen und kirchlicher Institutionen durch gemeinsame Elemente des Gottesdienstes vereint sind.

Fast alle Formen protestantischen Gottesdienstes kann man einer der sieben verschiedenen liturgischen Traditionen zuordnen, die in den fünf Jahrhunderten seit der Reformation auf deren linkem oder rechtem Flügel oder in deren Mitte entstanden sind, wie aus dem diesem Aufsatz beigelegten Schema ersichtlich ist.

Wie man dort auch sehen kann, entstand oder fand die freikirchliche Tradition neuen Antrieb in drei unterschiedlichen geschichtlichen Situationen: erstens im sechzehnten Jahrhundert auf dem europäischen Kontinent bei den Versuchen der Wiedertäufer, die Reformation zu ergänzen, zweitens im siebzehnten Jahrhundert in England bei dem Streben der Puritaner, eine Nationalkirche zu «reinigen» (*purify*), d. h. zu reformieren, und drittens im neunzehnten Jahrhundert bei der Christianisierung eines Kontinents, als immer neue Gruppen immer neue Gebiete in den heutigen USA besiedelten (Westwanderung). Bei jedem dieser drei Schübe wurde das Ziel mehr oder