



Römischer Kanon und lateinische Liturgiesprache

Überarbeiteter und erweiterter Auszug aus dem Vortrag von P. Uwe Michael Lang bei der Hauptversammlung der Laienvereinigung in Kevelaer 2007¹

Der Übergang zur lateinischen Liturgiesprache in Rom

In den ersten christlichen Gemeinden Roms war die vorherrschende Sprache das Griechische, da es das gemeinsame Idiom der überwiegend aus der östlichen Reichshälfte stammenden Christen darstellte. Daher dürfen wir annehmen, daß Griechisch auch im Gottesdienst in Rom weithin

¹ Siehe jetzt auch U. M. Lang, Die Stimme der betenden Kirche: Überlegungen zur Sprache der Liturgie, Übersetzung von U. Spengler, Freiburg 2012.

gebräuchlich war. Die Latinisierung der Liturgie begann in Nordafrika, wo die Ortskirchen schon frühzeitig von Gläubigen, deren Muttersprache Latein war, geprägt wurden. Von dieser Entwicklung wurde auch Rom erfaßt, was dem Umstand zu entnehmen ist, daß in der Mitte des dritten Jahrhunderts Mitglieder des römischen Klerus an Cyprian von Karthago auf Latein schreiben. Zu verweisen ist auch auf Novatian, der seine theologischen Werke auf Latein verfaßte, wobei er eine bereits existierende lateinische

Bibelübersetzung zitierte. In der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts scheint der Strom von Immigranten aus den östlichen Reichsgegenden nach Rom nachgelassen zu haben, und lateinischsprachige Christen prägten das Leben der römischen Kirche.

Bis in die zweite Hälfte des vierten Jahrhunderts war Griechisch als Liturgiesprache noch gelegentlich in Rom anzutreffen.² Dies bezeugt der in Rom

² Die sogenannte *Traditio Apostolica*, die in der älteren Forschung dem Hippolyt von Rom zuge-

lebende christliche Schriftsteller Ma-

schrieben wird, ist als Quelle für die frühe römische Liturgie kaum brauchbar. Die Fragen nach Verfasser, Ursprungsort und Datierung dieser Schrift werfen Schwierigkeiten auf, die eingehend behandelt werden von B. Steimer, *Vertex traditionis. Die Gattung der altchristlichen Kirchenordnungen* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 63), Berlin – New York 1992, C. Marksches, „Wer schrieb die sogenannte Traditio Apostolica? Neue Beobachtungen und Hypothesen zu einer kaum lösbaren Frage aus der altkirchlichen Literaturgeschichte“, in C. Marksches – W. Kinzig – M. Vinzent, *Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten „Traditio Apostolica“, zu den „Interrogationes de fide“ und zum „Römischen Glaubensbekenntnis“* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 74), Berlin – New York 1999, 1-79; sowie P. F. Bradshaw, M. E. Johnson, L. E. Philips, *The Apostolic Tradition. A Commentary*, ed. H. W. Attridge (Hermeneia), Minneapolis, MN 2002.



San-Zeno-Altar von Andrea Mantegna (1457-1460) San Zeno Maggiore, Verona

rius Victorinus, wenn er in seinem um das Jahr 360 auf Lateinisch verfaßten *Adversus Arium* aus einem eucharistischen Hochgebet (*oratio oblationis*) auf griechisch zitiert.³ Zu dieser Zeit war allerdings der Übergang zur lateinischen Liturgiesprache schon so gut wie abgeschlossen. Der unbekannte Autor eines exegetischen Werkes, das zwischen 374 und 382 datiert werden kann, erklärt, daß das eucharistische Hochgebet in Rom Melchisedek als „*summus sacerdos*“ bezeichnet – ein

3 Marius Victorinus, *Adversus Arium* 2,8.

Titel, der uns aus dem römischen Meßkanon vertraut ist.⁴

Der wichtigste Zeuge für das römischen Hochgebet im vierten Jahrhundert ist Ambrosius von Mailand. In *De sacramentis*, einer Reihe von um 390 gehaltenen Katechesen für Neuge-taufte, zitiert er lange Passagen aus dem von ihm in Mailand benutzten Eucharistiegebet. Bei den angeführten Stellen handelt es sich um ältere Formen der Gebete *Quam oblationem, Qui pridie, Unde et memores, Supra quae* und *Supplices te rogamus* aus dem römischen Meßkanon.⁵ Ambrosius betont in *De sacramentis*, daß er darum bemüht ist, in allem den Gepflogenheiten der römischen Kirche zu folgen, woraus wir schließen können, daß das von ihm zitierte Hochgebet auch in Rom verwendet wurde.⁶ Da-

4 Ps.-Augustinus [Ambrosiaster], *Quaestiones veteris ac novi testamenti*, 109,21. Bemerkenswert ist auch Ambrosiaster, *In Epistulas ad Corinthios*, 14; siehe hierzu C. Mohrmann, *Liturgical Latin, Its Origins and Character. Three Lectures*, London 1959, 50.

5 Ambrosius, *De sacramentis* IV,5,21-22; 6,26-27; siehe hierzu J. Beumer, „Die ältesten Zeugnisse für die römische Eucharistiefeyer bei Ambrosius von Mailand“, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 95 (1973), 311-324, sowie A. Bouley, *From Freedom to Formula. The Evolution of the Eucharistic Prayer from Oral Improvisation to Written Texts* (Studies in Christian Antiquity 21), Washington, DC 1981, 200-215.

6 Ambrosius, *De sacramentis* III,1,5: *ecclesia Roma-*



Die Ausbreitung des Christentums in den Jahren 300-600



Hl. Hieronymus (347-420), Kirchenvater, Verfasser der Vulgata (Bibelübersetzung)

rüber hinaus gibt es in den von Zeno, Bischof von Verona, zwischen 362 und 372 gehaltenen Homilien eine Reihe von Stellen, die als Verweise auf den römischen Kanon gedeutet werden können und damit die geographische Verbreitung dieses Hochgebetes bereits in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts bezeugen.⁷

Der Wortlaut der von Ambrosius zitierten Gebete unterscheidet sich von dem durch Gregor den Großen im späten sechsten Jahrhundert redigierten Text des Kanons, der uns in den ältesten liturgischen Büchern des römischen Ritus überliefert ist. Hier ist vor allem das altgelasianische Sakramentar (*Gelasianum Vetus*) zu nennen, das auf die Mitte des achten Jahrhunderts zurückgeht, jedoch älteren liturgischen Brauch wiedergeben dürfte. Die Unterschiede zwi-

na ... cuius typum in omnibus sequimur et formam ... In omnibus cupio sequi ecclesiam Romanam.

7 G. Jeanes, „Early Latin Parallels to the Roman Canon? Possible References to a Eucharistic Prayer in Zeno of Verona“, in *Journal of Theological Studies* 37 (1986), 427-431.

Auch wenn der Latinisierungsprozess der römischen Liturgie quellenmäßig kaum erfaßt werden kann, können wir doch davon ausgehen, daß er bereits im dritten Jahrhundert weit fortgeschritten war und im Pontifikat Damasus' I. (366-384) abgeschlossen wurde.⁹ Teile des Gottesdienstes dürf-

8 Vgl. A. Baumstark, „Das ‚Problem‘ des römischen Meßkanons, eine Retractatio auf geistesgeschichtlichem Hintergrund“, in *Ephemerides liturgicae* 53 (1939), 204-243, hier 243: „Ein ehrwürdiges Erbstück so hohen Altertums, nicht das Ergebnis einer zum Abschluß erst durch Gregor den Großen gebrachten Entwicklung gewaltsamer Textveränderungen, ist im wesentlichen der Kanon noch des heutigen römischen Meßbuchs, ein Erbstück, das, abgesehen von der Einfügung des *Memento* der Verstorbenen und der Heiligenliste des *Nobis quoque* bzw. dem allmählichen Ausbau derjenigen des *Communicantes* nur die Erweiterungen um wenige Worte erfuhr, über die der *Liber Pontificalis* ausdrücklich und gewissenhaft Buch geführt hat.“

9 Mohrmann, *Liturgical Latin*, 50-53; J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, 2 Bde., Wien 1962, Bd.

ten schon früh auf Latein gehalten worden sein, vor allem die Lesungen aus der Heiligen Schrift. Zur Zeit des Hieronymus hatte die in der Liturgie gebräuchliche Psalmenübersetzung einen derart sakrosankten Status, daß sie der große Exeget nur behutsam revidierte. Später übertrug er den Psalter direkt aus dem Hebräischen, jedoch nicht, wie er ausdrücklich betont, zur Verwendung im Gottesdienst, sondern als Studententext.¹⁰

Mohrmann vermutet auch, daß die Tauf liturgie schon von alters her auf Latein gefeiert wurde.

Auf die Frage, warum der endgültige Übergang zur lateinischen Sprache in der römischen Meßliturgie so spät erfolgte, sind verschiedene Antworten vorgelegt worden. Der deutsche Liturgiewissenschaftler Theodor Klauser verweist auf die generell konservative Haltung der Römer und ihr Beharren auf religiösen Traditionen, die auch in der römischen Kirche zu finden seien.¹¹

Allan Bouley vertritt die These, das Bedürfnis nach sorgfältig formulierten, rechtgläubigen Gebetstexten, das im vierten Jahrhundert vor allem wäh-

l, 65-66; Bouley, *From Freedom to Formula*, 203-207.

10 Siehe die beiden *Praefationes* des Hieronymus zu den Psalmen in *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, 767-769.

11 T. Klauser, 'Der Übergang der römischen Kirche von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache', in *Miscellanea G. Mercati*, Bd. I (Studi e testi 121), Vatikanstadt 1946, 467-482 (nachgedruckt in T. Klauser, *Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und christlichen Archäologie*, hg. E. Dassmann [Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 3], Münster 1974, 184-194).



Deckblatt des Chronographen [Kalenders] von 354 für die Stadt Rom

Übersetzung der Inschrift:

Valentin, blühe auf in Gott,
Valentin, lies es glücklich,
Valentin, lebe auf und blühe,
Valentin, lebe in Freude.

Verfaßt von Furius Dionysius Filocalus

Item depositio Martirum
viii kl. Ian. Natus Christus in Betleem iudee
Mense Ianuario
xiii kl. feb. Fabiani in Calisti & Sebastiani in Catacumbas
xii kl. feb. Agnetis in Nomentana
Mense februario
viii kl. martias. natale petri de cathedra

Ausschnitt aus dem Codex Vindobonensis 3416, Beginn des 16. Jahrhunderts, Depositio martyrum

ITEM DEPOSITIO MARTIRVM

viii kal Ian	natus Christus in Betleem Iudeae
mense Ianuario	
xiii kal. Feb	Fabiani in Calisti et Sebastiani in Catacumbas
xii kal. Feb	Agnetis in Nomentana
mense Februario	
viii kal. Martias	natale Petri de cathedra

Die uns im Zusammenhang des Chronographen [Kalenderhandbuch] unter der Überschrift „Depositio Martyrum“ überlieferte Liste von Märtyrerfesttagen, die in Rom gefeiert wurden, ist das älteste überlieferte Denkmal einer solchen kalendarisch geordneten christlichen Festliste.

Es handelt sich bis auf die drei aus Nordafrika stammenden und dort hingerichteten Märtyrer Cyprian, Perpetua und Felicitas um Glaubenszeugen, die in der Stadt Rom das Martyrium erlitten haben bzw. dorthin transferiert worden sind. Es ist bezeichnend, dass dieses Dokument im Zusammenhang der vier christlichen Stücke des Kalenders überliefert ist, die ja alle einen Bezug zu den Bischöfen der Stadt oder wie der *Cyclus Paschalis* zum offiziellen kirchlichen Leben besitzen. So dürfte auch die *Depositio Martyrum* als *Feriale* zur weiteren Ausgestaltung des liturgischen Jahres in Rom wichtig geworden sein. ...

Aus: *Das Kalenderhandbuch von 354, Der Chronograph des Filocalus Bd. 2, S. 499, Hrsg. Johannes Divjak, Wolfgang Wischmeyer*

In der Überlieferung des Chronographen sind hier in der *Depositio Martyrum* und in der *Konsulliste* die ältesten Erwähnungen eines Weihnachtsfestes am 25. Dezember zu finden.

rend der arianischen Streitigkeiten immer dringlicher wurde, habe die Festschreibung der lateinischen Meßgebete begünstigt.¹² Bouleys These findet ihre Bestätigung in Ambrosius' Bemühen, den trinitarischen Glauben von Nizäa durch liturgische Hymnen im Volk zu verbreiten und damit dem in Mailand noch verbreiteten Arianismus zu begegnen.

Christine Mohrmann macht geltend, daß die Entwicklung einer lateinischen Liturgiesprache erst nach dem Toleranzedikt von Mailand im Jahr 313

¹² Bouley, *From Freedom to Formula*, 212-213.

möglich war. Während sich die christlichen Gemeinden in Zeiten der Verfolgung rigoros von der sie umgebenden heidnischen Kultur abgrenzten, ermöglichte es die durch die konstantinische Wende gewonnene Sicherheit, das kulturelle Erbe Roms aufzugreifen, insofern es sich mit dem christlichen Glauben in Übereinstimmung befand.

Alle diese Thesen haben etwas für sich, scheinen mir aber dem historischen Phänomen der lateinischen Liturgiesprache, die relativ spät entstand und binnen kurzer Zeit zu einer erstaunlichen Blüte fand, nicht vollständig gerecht zu werden.

Aus der Perspektive der Soziolinguistik, eines relativ jungen Forschungszweigs, der die Verbindung von Sprachformen und sozialen Prozessen aufzeigt, stellt sich die Genese der lateinischen Liturgie als Teil eines umfassenden Projekts zur Christianisierung der spätantiken Kultur dar. Besonders die gesellschaftlichen Eliten, auch wenn sie zum Teil schon getauft waren, pflegten die Bindung an Roms heidnische Überlieferungen.¹³

¹³ Die komplexe Frage des christlichen Selbstverständnisses im Verhältnis zum paganen Umfeld der Spätantike wird exemplarisch behandelt von R.



Missale Romanum von 1632

Die Päpste des vierten Jahrhunderts, allen voran Damasus I., begegneten dieser Situation mit einem umfassenden Evangelisierungsprojekt. Hierzu gehörte erstens die Umgestaltung des öffentlichen Raumes durch umfangreiche Bauprojekte, die sie nach dem Vorbild der konstantinischen Kaiserdynastie ausführten.¹⁴ Ein zweiter Aspekt war die Schaffung eines christlichen Kalenders, der den heidnischen Jahresrhythmus ablösen sollte. Hier ist die *Depositio martyrum* des Chronographs von 354 zu nennen, der älteste liturgische Kalender der römischen Kirche.

Teil dieser umfassenden Evangelisierung war auch die Formung eines spezifisch römischen Gebetsstils, in dem Mohrmann das Dokument einer durch die christliche Offenbarung erneuerten und zugleich der römischen Tradition verpflichteten Sprache sieht. Auf diese Weise entwickelte sich eine Ausdrucksform, die zu den originellsten Schöpfungen des christlichen Altertums gehört.

Der Übergang von der griechischen zur lateinischen Sprache in der römischen Liturgie wird in einem wir-

Marcus, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge 1990, 19-83.

14 H. Brandenburg, *Die frühchristlichen Kirchen in Rom*, Regensburg 2005 vermittelt einen guten Eindruck von dieser gewaltigen Bauleistung.

kungsgeschichtlich bedeutenden Aufsatz von Klauser aus dem Jahr 1946 als Beispiel für die Einführung der Volkssprache angeführt.¹⁵ Allerdings handelte es sich bei dem Latein des auf das vierte Jahrhundert zurückgehenden Meßkanons und der wenig später verfaßten Orationen (die es zu einem Eintrag in *Kindlers Literaturlexikon* gebracht haben) von Anfang an um eine stilisierte Sprachform, die Teil des eben skizzierten Projekts zur Evangelisierung der spätantiken römischen Kultur darstellte. Mohrmann betont in diesem Zusammenhang zu-

„... kein Römer hat je in der Sprache oder dem Stil des Kanons oder der Orationen der römischen Messe geredet. Wenn man bisweilen sagt, die frühchristlichen Römer hätten das Griechisch ihrer ältesten Liturgie gegen ihre Umgangssprache, das Vulgärlatein, vertauscht, dann entspricht diese Behauptung keineswegs dem tatsächlichen Sachverhalt. Das liturgische Latein, das im Laufe des 4. Jahrhunderts allmählich das Griechisch in der eucharistischen Liturgie zurückgedrängt hat, war, wenigstens in den Gebeten, eine hochstilisierte Sprachform, die für den Durchschnitts-

15 Klauser, „Der Übergang der römischen Kirche von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache“.

römer des 4. und 5. Jahrhunderts zweifellos schwer verständlich war.“¹⁶

Daß zwischen dieser kunstvollen Prosa und der zeitgenössischen Umgangssprache ein erheblicher Abstand bestand, wird auch von dem Liturgiewissenschaftler Martin Klöckener hervorgehoben:

Die Verfasser solcher hochstehenden Orationen nahmen wenig Rücksicht auf die Möglichkeit des Mitvollzuges für die zur Liturgie versammelten Gläubigen. „Zeitgemäß“ heißt zumindest in dieser Epoche in Rom nicht „allgemeinverständlich“, wie wir es heute schnell damit verbinden, sondern vor allem theologisch richtig und den geltenden literarischen Anforderungen genügend.¹⁷

Charakteristika des liturgischen Lateins am Beispiel des römischen Meßkanons

In gebotener Kürze sollen einige charakteristische Elemente des liturgischen Lateins vorgestellt werden, wobei ich mich auf den römischen Meßkanon beschränken möchte.

Die stilistischen Eigenheiten des *Canon Missae* lassen sich besonders deutlich herausarbeiten, wenn man die ältere Version aus Ambrosius' *De sacramentis* mit dem *textus receptus* des altgelasianischen Sakramentars

16 Mohrmann, „Sakralsprache und Umgangssprache“, 168.

17 M. Klöckener, „Zeitgemäßes Beten. Meßorationen als Zeugnisse einer sich wandelnden Kultur und Spiritualität“, in R. Meßner – E. Nagel – R. Pacik, *Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie. Festschrift für Hans Bernhard Meyer SJ zum 70. Geburtstag* (Innsbrucker theologische Studien 42), Innsbruck – Wien 1995, 114-142, hier 126-127.

„Zeitgemäß“ heißt in dieser Epoche in Rom nicht „allgemeinverständlich“, sondern vor allem theologisch richtig und den geltenden literarischen Anforderungen genügend.

vergleicht.¹⁸ Auffällig ist zunächst, daß parataktische Satzkonstruktionen [Aneinanderreihungen] ersetzt werden durch einen Relativsatz oder einen Ablativus absolutus. Während bei Ambrosius die einzelnen Gebete des Kanons grammatisch nicht an die vorhergehenden angeschlossen sind, erkennt man in der späteren Revision eine Tendenz, die verschiedenen Teile durch Relativpronomen zu verbinden. So wird „*Fac nobis hanc oblationem scriptam, rationabilem, acceptabilem*“ zu „*Quam oblationem tu, Deus, in omnibus quaesumus, benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilemque facere digneris*“ („Diese Opfergabe wollest du, o Gott, in jeder Hinsicht, wir bitten dich, zu einer gesegneten, eingetragenen, gültigen, geistigen und genehmen machen“). Dabei sind „*tu, Deus*“ und „*in omnibus*“ rhetorische Ausschmückungen, die dem Gebet eine ausbalancierte und elegante Form geben. Das Verb „*dignare*“ („gewähren“, „geruhen“) ist charakteristisch für den spätantiken Kuriastil und häufig in der Korrespondenz der Päpste zu finden.

Ein weiteres Beispiel dafür, daß eine einfache parataktische Konstruktion durch einen relativen Satzanschluß ersetzt wird: Das bei Ambrosius angeführte Gebet „*Et petimus et precamur ut hanc oblationem suscipias*“ wird in der endgültigen Fassung des Kanons zu „*Supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris et accepta habere*“ („Du wollest darauf niederschauen mit ge-

neigtem und mildem Angesichte, und es wohlgefällig annehmen“). An Stelle der Parataxis kann auch ein Ablativus absolutus treten; so wird im Einsetzungsbericht „*respexit in caelum*“ aus der Version des Ambrosius zu „*elevatis oculis in caelum*“ („mit seinen Augen zum Himmel erhoben“).

In dem Gebet *Quam oblationem* läßt sich auch eine Reihung von Synonymen beobachten. Schon bei Ambrosius heißt es „*et petimus et precamur*“. Die Verdopplung der Bitte ist typisch für den heidnischen römischen Gebetsstil, etwa in der Formel „*precor quaesoque*“, die häufig bei Livius anzutreffen ist.¹⁹

Im Meßkanon gibt es mehrere Beispiele für diese Anhäufung von Synonymen oder quasi-Synonymen, da die Bedeutung der verwendeten Begriffe leicht variiert. Im Gebet *Te igitur* heißt es: „*supplices rogamus ac petimus*“, „*haec dona, haec munera, haec sancta*

sacrificia illibata“; „*quam pacificare custodire et regere digneris*“. Ein schönes Beispiel für diese rhetorische Figur ist bei Ambrosius zu finden: Drei Adjektive mit ähnlicher Bedeutung sind von dem Substantiv *oblationem* (Opfergabe) abhängig: *scriptam, rationabilem, acceptabilem*. In der späteren Form des Gebets *Quam oblationem* werden fünf Eigenschaften verwendet: *benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilemque*. Die kaum angemessen übersetzbare Reihung dieser Adjektive („gesegnet, eingetragen, gültig, geistig und genehm“) gibt dem Gebet einen sehr feierlichen und formalen Charakter. Zu beachten ist der aus der Rechtsprache stammende Terminus *technicus* „*ratam*“ („gültig“, „rechtskräftig“). Die Aufnahme juristischer Begriffe ist schon für den heidnischen römischen Gebetsstil charakteristisch.

In dem Anamnese-Gebet nach der Konsekration heißt es bei Ambrosius: „*offerimus tibi hanc immaculatam hostiam, rationabilem hostiam, incruentam hostiam, hunc panem sanctum et calicem vitae aeternae*“. Die Häufung



Hl. Ambrosius von Mailand, Kirchenvater

18 Für diese Analyse greife ich zurück auf Mohrmann, *Liturgical Latin*, 58-62 und G. G. Willis(+), *A History of Early Roman Liturgy to the Death of Pope Gregory the Great* (Henry Bradshaw Society, Subsidia 1), London 1994, 23-32.

19 Zu „*precor quaesoque*“ siehe F. Hickson, *Roman Prayer Language. Livy and the Aeneid of Virgil*, Stuttgart 1993, 49 und 77.



hl. Johannes Chrysostomus (344-407), Erzbischof von Konstantinopel
Mosaik aus der Hagia Sophia (Ende 9. Jh.)

der Adjektive und die unverbundene Reihung der drei Satzglieder evoziert wiederum die klassische römische Gebetsprache.²⁰ Im gregorianischen Meßkanon lautet dieser Satz etwas verändert: „*offerimus praeclarae maiestati tuae de tuis donis ac datis hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae*“ (“So bringen wir deiner erhabenen Majestät von deinen Geschenken und Gaben ein reines Opfer, ein heiliges Opfer, ein makelloses Opfer dar: das heilige Brot des ewigen Lebens

20 Vergleiche etwa das dem Scipio zugeschriebene Gebet bei Livius, *Ab Urbe condita* 29,27,2-4: „*salvos incolumesque victis perduellibus victores, spoliis decoratos, praeda onustos triumphantesque mecum domum reduces sistatis; inimicorum hostiumque ulciscendorum copiam faxitis*“. Zitiert nach Lafferty, „*Translating Faith from Greek to Latin*“, 48-49.

und den Kelch des immerwährenden Heiles“).

Die revidierte Form dieses Gebets weist eine Reihe von beachtenswerten Zügen auf, aus denen ich nur wenige herausgreifen möchte: An Stelle des einfachen „*tibi*“ tritt „*maiestati tuae*“, eine Formel aus dem Kurialstil; „*de tuis donis ac datis*“²¹ hat eine Parallele in der griechischen Chrysostomusanaphora, wo es an ähnlicher Stelle in der Anamnese nach dem Einsetzungsbericht heißt: „*Eingedenk also dieses Auftrags des Erlösers und all dessen, was für uns geschehen ist: des Kreuzes, des Grabes, der Auferstehung am dritten Tage, der Himmelfahrt, des Thrones zur Rechten, der zweiten und glorreichen Wiederkehr bringen wir dir dar das Deinige von dem*

21 Vgl. 1 Chron 29:14 (Vulgata): „*tua sunt omnia et quae de manu tua accepimus dedimus tibi*“.

Deinigen (τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν) in allem und für alles.“

Schließlich wird die ältere Formel „*hunc panem sanctum et calicem vitae aeternae*“ durch den abgestimmten Parallelismus „*panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae*“ ersetzt.

Ein weiteres Charakteristikum des römischen Meßkanons ist sein Pro-sarhythmus. Nach den Grundsätzen der antiken Rhetorik sollte nicht nur die Poesie, sondern auch die Prosa rhythmisch geformt sein, vor allem am Ende eines Satzglieds.²² Wie in der Spätantike üblich, hatten die meisten Kirchenväter eine Ausbildung in Rhetorik genossen und folgten deren Regeln in ihren Predigten und Schriften; hierfür sind viele Beispiele etwa bei Augustinus und Leo dem Großen zu finden. Augustinus behandelt die rhythmischen Satzschlüsse (*clausulae*) im vierten Buch seiner Schrift *De doctrina christiana*, das der Frage gewidmet ist, in welchem Umfang ein christlicher Prediger sich der klassischen Rhetorik bedienen solle.²³

Da es sich bei liturgischen Gebeten um gesprochenes Wort handelt, war es selbstverständlich, daß die Regeln

22 Aristoteles, *Rhetorik* III,8,1-4; Cicero, *De oratore* III,50,192; Quintilian, *Institutio oratoria*, IX,4,60-66.

23 Augustinus, *De doctrina christiana* IV,115-117 (xx,41). Vgl. E. Norden, *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, 2 Bde., Leipzig²1909, Bd. II, 457: „Es findet sich ... in der ganzen antiken Literatur (abgesehen von einzelnen fachwissenschaftlichen Schriften), kein stilistisches ἄτεχνον, was sich eben aus ihrem dem gemeinen Leben abgewandten, aristokratischen Grundcharakter erklärt“.



hl. Augustinus

des rhythmischen Satzschlusses auch bei ihrer Abfassung angewendet wurden. *Clausulae* sind ein Kennzeichen vor allem der Orationen, die zwischen dem späten vierten Jahrhundert und der Mitte des siebten Jahrhunderts entstanden.²⁴ Im Meßkanon finden sich relativ wenige rhythmische Satzschlüsse; Geoffrey Willis zählt 22 von ihnen, eine geringe Zahl angesichts der Länge des Kanons. In den zentralen Teilen des Kanons können sieben *clausulae* identifiziert werden, davon nur eine in dem vergleichbaren Text bei Ambrosius.²⁵

24 M. G. Haessly, *Rhetoric in the Sunday Collects of the Roman Missal, with Introduction, Text, Commentary and Translation*, Cleveland 1938, 7-9.

25 Willis, *A History of Early Roman Liturgy*, 33-34. Meine Darstellung der *clausulae* ist insofern vereinfacht, als ich von der Quantität der Silben absehe. In der Spätantike vollzog sich der Übergang von einer quantifizierenden Metrik, die auf der Abfolge von langen und kurzen Silben beruhte, zu einer akzentuierenden Metrik, wonach die Abfolge von betonten

Im gregorianischen *Canon Missae* finden sich Beispiele für *cursus planus* mit einer Betonung auf der zweit- und fünftletzten Silbe: „*órbe terrárum*“, „*placátus accípias*“, „*páce dispónas*“.

Beispiele für den *cursus tardus* mit einer Betonung auf der dritt- und fünftletzten Silbe sind: „*damnatióne nos éripi*“, „*salútis perpétuae*“.

Beispiele für den *cursus velox* mit der Betonung auf der zweit- und siebtletzten Silbe sind: „*gloriósae ascénsionis*“, „*grátia repleámur*“.

und unbetonten Silben maßgebend ist. Da diese Entwicklung am Ende des vierten Jahrhunderts schon so weit fortgeschritten war, daß in der gesprochenen Rede die Quantität der Silben nicht mehr beachtet wurde, scheint mir die Analyse des Meßkanons gemäß der akzentuierenden Metrik durchaus angemessen. Vgl. R. Coleman, „Vulgar Latin and the Diversity of Christian Latin“, in: J. Herman (Hg.), *Actes du 1er Colloque international sur le latin vulgaire et tardif* (Pécs, 2-5 septembre 1985), Tübingen 1987, 37-52, hier 46.

Rhythmische Satzschlüsse in der Rhetorik:

- *cursus planus* (Xx xXx),
z. B. nostris infunde
- *cursus tardus* (Xx xXxx),
z. B. incarnationem cognovimus
- *cursus velox* (Xxx xxXx),
z. B. gloriam perducamur

In dem Gebet *Supplices te rogamus* ist die *clausula* „*sánguinem sumpserímus*“ hinzuzufügen, denn gemäß den Regeln der spätantiken Grammatiker liegt die Betonung auf der zweitletzten Silbe, nicht auf der drittletzten, wie es die Humanisten der Renaissance bestimmten und auch im *Missale Romanum* vermerkt ist.²⁶ Die beiden *clausulae* „*sánguinem sumpserímus*“ and „*grátia repleámur*“ bilden so einen gelungenen Parallelismus am Ende des Gebets, wodurch die Bitte um den Empfang der übernatürlichen Früchte der sakramentalen Kommunion hervorgehoben wird:

ut quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum Filii tui corpus et sanguinem sumpserimus, omni benedictione caelesti et gratia repleamur.

„auf daß wir alle, die wir von diesem Altar den hochheiligen Leib und das Blut deines Sohnes empfangen, mit allem Segen des Himmels und aller Gnade erfüllt werden.“

Schließlich ist anzumerken, daß im Einsetzungsbericht selbst keine rhythmischen Satzschlüsse zu finden sind. Offensichtlich wurde dieser Teil des Kanons aus Ehrfurcht vor den Herren-

26 Diese Auskunft verdanke ich einem Gespräch mit dem ungarischen Altphilologen Zoltán Rihmer im September 2006.

Beginn des römischen Hochgebets im Meßbuch

worten nicht nach rhetorischen Gesetzmäßigkeiten überarbeitet.

Schluß

Daß Latein zur Liturgiesprache des Abendlandes werden sollte, war keineswegs von vorneherein bestimmt. Das religiöse und kulturelle Prestige des christlichen Lateins sowie die einheitsstiftende Kraft des Papsttums bewirkten jedoch, daß auch bei den germanischen und keltischen Völkern Europas der Gottesdienst in der Sprache der römischen Kirche gefeiert wurde. Der Abstand zwischen Liturgiesprache und Volkssprache wurde im Laufe der Jahrhunderte größer, vor allem durch die Ausbildung europäischer Nationalkulturen und -sprachen. Wie allerdings neuere Untersuchungen zur mittelalterlichen Religiosität zeigen, waren selbst einfache Gläubige, vor allem in den romanischen Ländern, sehr viel vertrauter mit der lateinischen Liturgiesprache, als oft angenommen wurde.²⁷ Von häretischen Bewegungen wie den Waldensern abgesehen, kam es zur ersten wirklichen Abneigung gegen das liturgische Latein erst durch die Forderung der neuzeitlichen Humanisten nach einer Rückkehr zur klassischen Latinität. In der unter Papst Pius V. nach dem Konzil von Trient redigierten Ausgabe des *Missale Romanum* von 1570 und den nachfolgenden Editionen ist die lateinische Liturgietradition bis heute erhalten geblieben.

27 A. Thompson, *Cities of God. The Religion of the Italian Communes 1125–1325*, University Park, PA 2005, 239–241. Siehe auch P. Burke, *Languages and Communities in Early Modern Europe. The 2002 Wiles Lectures given at Queen's University, Belfast*, Cambridge 2004, 49–51.



In einer von beispielloser Mobilität und Globalisierung geprägten Epoche ist diese gemeinsame liturgische Sprache „ein allen erkennbares und schönes Zeichen der Einheit und eine mächtige Schutzwehr gegen jegliche Verderbnis der wahren Lehre“, wie Pius XII. zu einer Zeit erklärte, als ihr Gebrauch bereits angefochten wurde.²⁸ Die sprachli-

kaum gemeinsam ein *Pater noster* beten kann. Dabei berührt die Frage der Sakralsprache das Wesen des Ritus, den Joseph Kardinal Ratzinger einmal als „kondensierte Gestalt der lebendigen Überlieferung“ beschrieb.²⁹ In seiner bekannten Monographie *Der Geist der Liturgie* hielt Benedikt XVI. überdies fest: „Die Kirche betet nicht in einer Art



Buchmalerei zum „Gloria Patrii“

che Fragmentierung des katholischen Gottesdienstes in der nachkonziliaren Periode geht so weit, daß die Mehrheit der Gläubigen bei internationalen Begegnungen in Rom oder Lourdes

von mythischer Zeitlosigkeit. Sie kann ihre Wurzeln nicht aufgeben. Sie erkennt die wahre Äußerung Gottes gerade in der Konkretheit ihrer Geschichte, in Ort und Zeit; daran bindet uns Gott, und darin sind wir alle verbunden.“³⁰

28 Pius XII., Enzyklika „ber die heilige Liturgie *Mediator Dei* (20. November 1947), in: *Acta Apostolicae Sedis* 39 (1947), 521–595, Nr. 60; deutsche Übersetzung: [http://www.kathpedia.com/index.php?title=Mediator_Dei_\(Wortlaut\)](http://www.kathpedia.com/index.php?title=Mediator_Dei_(Wortlaut)) (Zugriff 5. September 2012)

29 J. Ratzinger, „Die organische Entwicklung der Liturgie“, in: *Forum Katholische Theologie* 21 (2005), 36–39, hier 37.

30 J. Ratzinger, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Freiburg – Basel – Wien 2000, 141.