

Zum Ursprung der lateinischen Liturgiesprache

Leicht überarbeitete Fassung des Vortrags von P. Uwe Michael Lang bei der diesjährigen Hauptversammlung der Laienvereinigung in Kevelaer

Sprache und Verkündigung

Die politische und kulturelle Homogenität des Römischen Reiches erwies sich als sehr günstig für die frühe Ausbreitung des christlichen Glaubens. Die Sprache, in der das Evangelium in weiten Teilen des Mittelmeerraumes verkündigt wurde, war zunächst Griechisch, die *lingua franca* der verschiedenen Völker im Osten des *Imperium Romanum*, die auch in den urbanen Milieus des Westens, vor allem in der Stadt Rom, weite Verbreitung gefunden hatte. In diesen Städten lebten viele Immigranten aus der östlichen Reichshälfte, die aus politischen, wirtschaftlichen oder sozialen Motiven ihre Heimat verlassen hatten und deren gemeinsame Sprache Griechisch war. Dabei handelte es sich freilich nicht um das klassische Idiom eines Platon oder Demosthenes, sondern um das vereinfachte Koiné-Griechisch. Auch die erste christliche Gemeinde in Rom war griechischsprachig, wie aus dem Römerbrief des Apostels Paulus sowie aus den frühchristlichen Schriften aus der Stadt Rom, wie dem *Ersten Clemensbrief*, dem *Hirten des Hermas* und den Werken Justins des Märtyrers, hervorgeht.¹ Hinzu kommt, daß die ältesten christlichen Grabinschriften in Rom auf griechisch verfaßt wurden und für die ersten beiden Jahrhunderte auch eine Reihe griechischstämmiger Päpste bezeugt ist.²

¹ Vgl. zu diesen Werken die einschlägigen Artikel im *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, ed. S. Döpp – W. Geerlings, Freiburg³2002.

² M. K. Lafferty, „Translating Faith from Greek to Latin: Romanitas and Christianitas in Late Fourth-Century Rome and Milan“, in *Journal of Early Christian Studies* 11 (2003), 21-62, hier 29. Siehe auch G. Bardy, *La question des langues dans l'Église ancienne*, Paris 1948, 81-85.



Für die christliche Verkündigung stand mit der Septuaginta, der griechischen Übersetzung der hebräischen Bibel, bereits eine sprachliche Ausdrucksform zur Verfügung. Die Bedeutung der Septuaginta kann gar nicht hoch genug eingeschätzt werden.³ Durch diese gewaltige Übersetzungsleistung, die im Altertum nicht seinesgleichen gefunden hatte, gelangte hebräisch-biblisches Gedankengut in die hellenistische Welt. Die Septuaginta wurde so zu einem wichtigen Mittel der Begegnung von Christentum und griechisch-römischer Kultur, worauf auch Papst Benedikt XVI. in seiner Regensburger Rede vom 12.9.2006 hingewiesen hat:

³ A. Léonas, *Recherches sur la langage de la Septante* (Orbis Biblicus et Orientalis 211), Fribourg – Göttingen 2005 und *L'aube des traducteurs. De l'hébreu au grec. Traducteurs et lecteurs de la Bible des Septante III^e s. av. J.-C. – IV^e s. apr. J.-C.* (Initiations bibliques), Paris 2007.

*Heute wissen wir, daß die in Alexandrien entstandene griechische Übersetzung des Alten Testaments – die Septuaginta – mehr als eine bloße (vielleicht sogar wenig positiv zu beurteilende) Übersetzung des hebräischen Textes, nämlich ein selbständiger Textzeuge und ein eigener wichtiger Schritt der Offenbarungsgeschichte ist, in dem sich diese Begegnung auf eine Weise realisiert hat, die für die Entstehung des Christentums und seine Verbreitung entscheidende Bedeutung gewann.*⁴

Dagegen standen lateinischsprachige Christen vor der Aufgabe, ein linguistisches Medium zu finden, in dem die Neuheit der christlichen Offenbarung angemessen zur Sprache gebracht werden konnte.⁵ Grundlegend waren die mit dem Sammelbegriff *Vetus Latina* bezeichneten ältesten Bibelübersetzungen, bei denen es sich um Gelegenheitswerke zum Gebrauch einzelner Gemeinden handelte. Diese *ad-hoc*-Übersetzungen waren weit verbreitet, bis sich die gegen Ende des vierten Jahrhunderts die *Vulgata* durchzusetzen begann.⁶ Die Qualität der *Vetus Latina* wurde schon in der Antike bemängelt. So bemerkt Augustinus in *De doctrina christiana*: „Dieje-

nigen, welche die Schriften aus dem Hebräischen ins Griechische übertragen, sind zahlreich, lateinische Übersetzer aber sind selten. Daher wagte sich in der Anfangszeit des Glaubens ein jeder, in dessen Hände eine griechische Handschrift fiel und dem es schien, als er habe eine gewissen Fertigkeit in beiden Sprachen, daran zu übersetzen.“⁷

Die *Vetus Latina* ging in dem Bemühen um wortgetreue Wiedergabe der griechischen Syntax (die in der Septuaginta auch von hebräischen Konstruktionen geprägt ist) so weit, daß entgegen dem Maß der klassischen Latinität grammatische Solezismen in Kauf genommen wurden. Im Vokabular kam es zu einer Übernahme vieler Lehnwörter, die entweder durch die Vermittlung des Griechischen aus dem Hebräischen stammten (*amen, alleluia, osanna, ephpheta*) oder direkt aus dem hellenistischen Milieu des frühen Christentums kamen (*apostolus, episcopus, baptisma*), sowie zu einer Bildung zahlreicher Neologismen, deren bekanntestes Beispiel wohl das von Augustinus kommentierte Wort „*salvator*“ für das griechische „*soter*“ („Heiland“) ist.

Das griechische Wort *soter* war als Beiname heidnischer Götter geläufig, so wurde es für Zeus, Athena und vor allem für Asklepios, dem Gott der Heilkunst, verwendet. In der hellenistischen Welt wurde ein Herrscher als *soter* gefeiert, wenn er eine Stadt von einer Belagerung oder von ähnlichen Gefahren bewahrt hatte. Trotz dieser heidnischen Assoziationen fand *soter* Eingang in die Septuaginta, und zwar an Stellen, wo Gott als „Retter“ und „Heiland“ angerufen wird, etwa in den Psalmen (Ps 24,5; 26,9) und bei dem Propheten Micha (7,7). Im Neuen Testament hat *soter* eine spezifisch christologische Be-

⁴ *Apostolische Reise Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. nach München, Altötting und Regensburg 9. bis 14. September 2006. Predigten, Ansprachen und Grußworte* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 174), Bonn 2006, 76

⁵ Zum Latein der Christen siehe die grundlegenden Studien von C. Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens* (Storia e letteratura, 65, 87, 103, 143), 4 Bde., Rom 1961-1977. Die von Josef Schrijnen, dem Begründer der „Schule von Nimwegen“, entwickelte und von Mohrmann weitergeführte These von einer „christlichen Sondersprache“ wird kritisch aufgenommen von J. de Ghellinck, „Latin chrétien ou langue latine des chrétiens?“, in *Les études classiques* 8 (1939), 449-478; R. Coleman, „Vulgar Latin and the Diversity of Christian Latin“ in J. Herman (ed.), *Actes du 1er Colloque international sur le latin vulgaire et tardif (Pécs, 2-5 septembre 1985)*, Tübingen 1987, 37-52; J.-C. Fredouille, „Latin chrétien ou latin tardif?“, in *Recherches Augustiniennes* 29 (1996), 5-23.

⁶ Aus der Fülle der wissenschaftlichen Literatur sei hier nur auf P. Burton, *The Old Latin Gospels. A Study of Their Texts and Language* (Oxford Early Christian Studies), Oxford 2000 verwiesen.

⁷ Augustinus, *De doctrina christiana* II,36 (ix,16); siehe auch Hieronymus, *Praefatio ad Damasum*, in *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, ed. R. Weber – R. Gryson, Stuttgart⁴1994, 1515.

deutung und bezeichnet Jesus, den Heiland (Lk 2,11; Apg 13,23; Phil 3,20 etc.).

Das klassische Latein tat sich schwer damit, einen entsprechenden Begriff zu finden. Schon Cicero war sich dieser Schwierigkeit bewußt und gab *soter* auf verschiedene Weise wieder: *salus*, *parens* (*ad deus salutis*), *servator* und *salutaris*. Bei Cicero finden sich auch solche Umschreibungen wie *qui salutem dedit*.⁸ Properz und Livius wählten *servator*, während sich Tacitus für *conservator* entschied. Keine dieser Versionen konnte sich im Christentum etablieren, weder im allgemeinen Sprachgebrauch noch in der theologischen Literatur, und das nicht zuletzt deshalb, weil diese Begriffe heidnische Konnotationen mit sich brachten. Als Ausnahme ist *conservator* zu nennen, das in lateinischer christlicher Dichtung anzutreffen ist, vor allem aus metrischen Gründen. Tertullians Neologismus *salutificator* setzte sich ebensowenig durch wie der von Arnobius bevorzugte Titel *sospitator*. *Salutaris* erfreute sich einer gewissen Beliebtheit und wurde etwa in der lateinischen Version des Magnificat verwendet, da es sich dabei aber auch um ein Epitheton des Gottes Jupiter handelten, wurde man damit nicht recht froh. Schließlich wurde das Wort *salvator* geprägt, das gegen Ende des vierten Jahrhunderts bestimmend wurde, wobei auch dann bei christlichen Autoren noch eine gewisse Zurückhaltung zu spüren ist. So bevorzugt Augustinus in seinem Dialog *De beata vita* aus dem Jahr 386 *liberator*, während er in *De fide et symbolo* aus dem Jahr 392 *reparator* wählt, beides Wörter mit heidnischen Konnotationen.⁹ Offensichtlich bedurfte es einiger Gewöhnung, bis der in der klassischen Rhetorik geschulte Augustinus den christlichen Neologismus übernehmen konnte. Möglicherweise erinnerte er sich

an den bei Aulus Gellius überlieferten Ratsschlag Julius Caesars, man solle ein unbekanntes und auffallendes Wort wie eine gefährliche Klippe meiden.¹⁰ In einer seiner späteren Predigten kommentiert Augustinus die Neologismen *salvare* und *salvator*. Dabei geht er von der bei Paulus häufig zu findenden Wendung „Christus Jesus“ aus:

„Christus Jesus“, sagt er, und meint damit Christus den Heiland (*salvator*). Denn dies bedeutet der Name Jesus auf Latein. Die Grammatiker sollen hier nicht danach fragen, was [korrektes] Latein ist, sondern die Christen sollen danach fragen, was wahr ist. Denn „salus“ (Heil) ist ein lateinisches Wort, „salvare“ (heilen) und „salvator“ (Heiland) hingegen waren keine lateinischen [Wörter], bis der Heiland kam. Als er zu den Lateinern kam, schuf er auch diese lateinischen [Wörter].¹¹

Eine vergleichbare Stelle findet sich auch im dreizehnten Buch von *De Trinitate*. Die Tatsache, daß es Augustinus für geboten hält, den Gebrauch des Begriffes zu erklären, zeigt, daß *salvator* zumindest für ihn selbst, wenn nicht auch für seine Adressaten noch einen ungewohnten Klang hat.¹²

Liturgie und Sakralsprache

Sprache ist nicht nur das wichtigste Kommunikationsmittel des Menschen, sie ist auch der primäre Faktor seiner persönlichen und sozialen Identität. Sprache ist nicht allein bloße Mitteilung konkreter Fakten, sie dient

¹⁰ Aulus Gellius, *Noctes Atticae* I,10,4: *habe semper in memoria atque in pectore, ut tanquam scopulum sic fugias inauditum atque insolens verbum.*

¹¹ Augustinus, *Sermo* 299,6: *Christus inquit Jesus, id est Christus salvator. Hoc est enim latine Jesus. Nec quaerant grammatici quam sit latinum, sed christiani quam verum. Salus enim latinum nomen est. Salvare et Salvator non fuerunt haec latina antequam veniret Salvator: quando ad latinos venit, et haec latina fecit.*

¹² Augustinus, *De Trinitate* 13,10,34. Vgl. C. Mohrmann, „Comment saint Augustin s'est familiarisé avec le latin des chrétiens“, in *Études sur le latin des chrétiens I*, 383-389 (ursprünglich veröffentlicht in *Augustinus Magister I. Congrès International Augustinien*, Paris 1954, 111-116).

⁸ Cicero, *In Verrem* II,2,154; siehe P. Labriolle, „Salvator“, in *Archivum Latinitatis Mediae Aetatis* 14 (1939), 23-36, bes. 26-28.

⁹ Augustinus, *De vita beata*, 36; *De fide et symbolo*, 6.

auch der Äußerung unserer Person, unseres Denkens und Empfindens. Sie ist Ausdruck unserer Erfahrung und bildet einen wesentlichen Teil unseres kulturellen Selbstbewusstseins. Dabei existiert Sprache in einem strukturierten System, das von einer Vielzahl von Faktoren bestimmt wird. Die linguistische Forschung spricht – je nach Schulzugehörigkeit – von Kontexten, Situation, Registern, Sprachspielen oder Sondersprachen. Auch die Sprache des Gebetes ist ein solches strukturiertes System, in dem sich die religiöse Erfahrung einer Gruppe von Menschen ausdrückt. Christine Mohrmann hat in ihren Studien zum Latein der Christen die Eigenart der Sakralsprache hervorgehoben:

Die Sakralsprache, die sich als liturgische Sprache an Gott richtet, erzielt nicht in erster Linie Mitteilung in menschlichem Sinne. Auf paradoxe Weise versucht man, durch das Medium der menschlichen Rede eine Brücke zwischen dem Transzendentalen und der menschlichen profanen Welt zu schlagen. Die gläubige Gemeinde (denn Sakralsprachen stützen sich immer ... auf eine Kollektivität) fühlt sich weniger erdgebunden, wenn sie sich an Gott wendet. Da gibt es das Bewußtsein vom „Anders-Sein“ der Welt des Göttlichen, das sich in der Sprachäußerung widerspiegelt. Man versucht durch das Medium der menschlichen, aber stilisierten Rede, eine Atmosphäre zu schaffen, die eine geistige Haltung des betenden Volkes zu gleicher Zeit widerspiegelt und hervorruft. Da wird die rein menschliche Mitteilung zurückgedrängt zugunsten anderer – als geistig erfahrener – Elemente.¹³

¹³ C. Mohrmann, „Sakralsprache und Umgangssprache“, in *Études sur le latin des chrétiens IV*, 161-174, hier 172 (ursprünglich veröffentlicht in *Archiv für Liturgiewissenschaft* 10,2 [1968], 344-354). Dort führt Mohrmann auch eine schöne jüdische Anekdote an: „Ich las – ich weiß leider nicht mehr wo – eine Anekdote, die auf treffende Weise wiedergibt, was der tiefste Grund jeder Sakralsprache ist. Ein chassidischer Jude bemühte sich vergebens, Hebräisch zu erlernen. Er kommt, trotz aller Anstrengung, nicht über das Aus-

Sakralsprache als religiöse Ausdrucksform geht über die Erfahrung von Individuen hinaus und ist einer bestimmten Gemeinschaft verpflichtet. Der Sprachgebrauch ist von den Traditionen der Gemeinschaft geprägt, wird in dieser von Generation zu Generation weitergegeben und hebt sich von der Alltagssprache durch bewußte Stilisierung ab. Auf dem Gebiet der Literatur hat dieses Phänomen eine Parallele in der „Kunstsprache“ des homerischen Epos, deren archaische Sprachformen einer kollektiven Überlieferung entnommen sind.¹⁴ Sakralsprachen zeichnen sich nach Mohrmann durch drei allgemeine Tendenzen aus:

Erstens herrscht eine starke Neigung, archaisch wirkende Sprachformen beizubehalten, auch wenn dadurch das Verstehen erschwert wird. In der heidnischen religiösen Tradition der Römer ging diese konservative Haltung so weit, daß die Gebetsformulare selbst von den Priestern, die sie gebrauchten, nicht mehr verstanden wurden. Im frühen Mittelalter, vor allem in merowingischer Zeit, stand es um die Kenntnis des Lateinischen so schlecht, daß selbst die zentralen sakramentalen Formeln verfälscht wurden.¹⁵

Zweitens wird durch den Gebrauch von Fremdwörtern die Verbindung mit einer alten religiösen Tradition hergestellt. Als Beispiel ist der hebräisch-biblische Wortschatz im christlichen Sprachgebrauch zu nennen. Hierzu bemerkt Augustinus in *De doctrina christiana*, daß einige von diesen Wörtern im

wendiglernen der Namen der Buchstaben hinaus. In größter Seelennot – denn nicht Hebräisch kennen ist für ihn nicht beten können – geht er zu seinem Rebbe. Der Rebbe sagt ihm. „Mache dir keine Sorgen. Sage ruhig die Namen der Buchstaben her: Gott macht schon Worte daraus“.

¹⁴ Siehe die bedeutende Studie von K. Meister. *Die Homerische Kunstsprache*, Leipzig 1921.

¹⁵ Bonifatius hielt es für nötig, bayerischen Kindern, die mit der Formel „*in nomine patri et filia et spiritus sancti*“ getauft wurden, das Sakrament nochmals zu spenden, was bei Papst Zacharias auf Mißfallen stieß (Bonifatius, *Ep.* 31, datiert Juli 754).

lateinischen Bibeltext unübersetzt blieben aufgrund ihres sakrosankten Charakters, z. B. *amen* und *alleluia*. Andere seien belassen worden, weil sie nicht übersetzt werden könnten, was bei Interjektionen, die eine Gefühlsregung ausdrücken, der Fall sei, etwa bei *osanna*. Ähnliche Beobachtungen finden sich auch bei Hieronymus in einem Brief an Papst Damasus I. aus dem Jahr 383.¹⁶

Drittens zeichnen sich Sakralsprachen durch eine rhetorische Stilisierung aus, die auf deren Charakter als gesprochene Rede verweist (Parallelismus, Reim, Alliteration, rhythmischer Satzschluß).¹⁷

Mohrmann trifft eine nützliche Unterscheidung zwischen primären und sekundären Sakralsprachen. Sakralsprachen primärer Art nennt Mohrmann solche, die bereits als solche gebildet wurden, etwa die der homerischen Kunstsprache nachempfundene Sprache der griechischen Orakel. Als Sakralsprachen sekundärer Art können solche Sprach- und Stilformen bestimmt werden, die erst „im Laufe der Zeit als sakral oder hieratisch erfahren werden“.¹⁸

¹⁶ Augustinus, *De doctrina christiana* II,34-35 (xi,16); Hieronymus, *Ep. 20 (Ad Damasum)*, 4.

¹⁷ Siehe Mohrmann, „Sakralsprache und Umgangssprache“, 167-169.

¹⁸ Weiterhin führt Mohrmann aus: „Eine solche Entwicklung hat im Rahmen der verschiedenen Bibelsprachen stattgefunden. Das neutestamentliche Griechisch z. B. war – als solches – keine Sakralsprache. Obgleich die Koinè des Neuen Testaments gewisse stilisierte Elemente aufweist, die meistens auf eine semitische Tradition zurückgehen, ist sie doch zweifellos primär eine Mitteilungssprache. Das Neue Testament teilt in menschlicher Rede die göttliche Heilsbotschaft mit. In den Übersetzungen – an erster Stelle in den lateinischen Übersetzungen – wurde diese Sprache immer mehr stilisiert oder wurde als stilisiert erfahren. Die meisten Bibelübersetzer übten einen gewissen Literalismus, und auf diese Weise bekamen die Übersetzungen einen exotischen – und bald als heilig erfahrenen – Stil: die *consuetudo scripturarum*. Weil nun weiter die Übersetzungen in unveränderter Form die Jahrhunderte hindurch in Gebrauch blieben, entfernten sie sich automatisch immer mehr von der üblichen Umgangssprache. So wurde diese Sprachform des ‚Wortes Gottes‘ allmählich als sakral empfunden. Die anfänglich nicht sakrale Sprachform der heiligen

Der Gebrauch einer Sakralsprache im Gottesdienst ist ein allgemeines Phänomen der Religionsgeschichte und der jüdisch-christlichen Tradition keineswegs fremd. Juden zur Zeit Jesu sprachen Aramäisch, im Kultus des Tempels und der Synagoge nahm jedoch das Hebräische eine wichtige Rolle ein, vor allem in den Lesungen aus der Heiligen Schrift. Dabei bürgerte sich um die Zeitenwende in der Synagoge auch die Verwendung des Koiné-Griechischen ein, das im östlichen Mittelmeerraum auch für den Gottesdienst der frühen Kirche bestimmend wurde. Syrisch wurde die Sprache der Christen im Patriarchat von Antiochien und fand ebenfalls Verwendung in der Liturgie der „nestorianischen“ Kirche des Ostens, die sich auf dem Höhepunkt ihrer Missionstätigkeit bis nach Indien und China erstreckte. Armenien, das im dritten Jahrhundert evangelisiert wurde, behält bis heute Altarmenisch (*Grabar*) für seine Liturgie bei; ähnlich ist es in Georgien, wo die byzantinische Liturgie auf Altgeorgisch gefeiert wird. Alexandrien war in der Antike eine griechisch geprägte Stadt, im sechsten oder siebten Jahrhundert wurde für die Kirche Ägyptens jedoch das Koptische als Liturgiesprache bestimmend. Die äthiopische Kirche gebraucht *Ge'ez*, eine alte semitische Sprache, trotz des Einflusses griechischer, koptischer und syrischer Missionare. In der russisch-orthodoxen Kirche wird die heilige Liturgie auf Kirchenslawisch gefeiert. Auch die Gebetsformulare des anglikanischen *Book of Common Prayer* und der evangelischen Kirchenordnungen (von der brandenburgisch-nürnbergischen Kirchenordnung aus dem Jahr 1533 bis zu der Lutherischen Agende

Bücher wurde in ihrer späteren sprachlichen Isolierung als heilig erfahren – und konnte so auch die ‚primäre‘ sakrale Gebetsprache beeinflussen. Dieses gilt nicht nur für die griechische und lateinische Bibelsprache, sondern auch für die späteren Übersetzungen in den Volkssprachen, wie die Luther-Bibel in Deutschland und die *Statenbijbel* in Holland.“ Mohrmann, „Sakralsprache und Umgangssprache“, 166-167.

aus dem Jahr 1955) können zu den christlichen Sakralsprachen gezählt werden.

Der Übergang zur lateinischen Liturgiesprache in Rom

In der Stadt Rom wurde der Gottesdienst zunächst in griechischer Sprache gefeiert, da diese das gemeinsame Idiom der überwiegend aus der östlichen Reichshälfte stammenden Christen darstellte. 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 Reichsgenden nach Rom nachgelassen zu haben, und lateinischsprachige Christen prägten immer stärker das Leben der römischen Kirche.

Bis in die zweite Hälfte des vierten Jahrhunderts wurde die römische Liturgie zumindest teilweise noch auf Griechisch gefeiert.¹⁹ Dies

bezeugt der in Rom lebende christliche Schriftsteller Marius Victorinus, wenn er in seinem um das Jahr 360 auf lateinisch verfaßten *Adversus Arium* aus einem eucharistischen Hochgebet (*oratio oblationis*) auf griechisch zitiert.²⁰ Zu dieser Zeit war aber der Übergang zur lateinischen Liturgiesprache schon weit fortgeschritten. 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 Titel, der uns aus dem römischen Meßkanon vertraut ist.²¹

Der wichtigste Zeuge für die Geschichte der lateinischen Liturgie im vierten Jahrhundert ist Ambrosius von Mailand. In *De sacramentis*, einer Reihe von um 390 gehaltenen Katechesen für Neugetaufte, zitiert er lange Passagen aus dem von ihm in Mailand benutzten Hochgebet. 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.²² 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

¹⁹ Die sogenannte *Traditio Apostolica*, die in der älteren Forschung dem Hippolyt von Rom zugeschrieben 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.

²⁰ Marius Victorinus, *Adversus Arium* 2,8.

²¹ Ps.-Augustinus, *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.

²² 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.

wurde.²³ Darüber 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 Hochgebietes bereits in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts bezeugen.²⁴

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 der römischen Kirche überliefert ist. Hier ist vor allem das altgelasianische Sakramentar (*Gelasianum Vetus*) zu nennen, das auf die Mitte des achten Jahrhunderts zurückgeht, von dem aber angenommen werden darf, daß es den liturgischen Brauch der Mitte des siebten Jahrhunderts widerspiegelt. Die Unterschiede zwischen den bei Ambrosius angeführten Gebeten und dem gregorianischen Kanon sind allerdings weniger auffällig als ihre Gemeinsamkeiten, vor allem wenn man bedenkt, daß sich die römische Liturgie in den dreihundert Jahren, die zwischen den beiden Texten liegen, intensiv entwickelt hat.²⁵

²³ Ambrosius, *De sacramentis* III,1,5: *ecclesia Romana ... cuius typum in omnibus sequimur et formam ... In omnibus cupio sequi ecclesiam Romanam.*

²⁴ 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.

²⁵ 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* bezw. dem allmählichen Ausbau derjenigen des *Communicantes* nur die Erweiterungen um wenige Worte erfuhr, über die der *Liber Pontificalis* ausdrücklich und gewissenhaft Buch geführt hat.“

Auch wenn der Latinisierungsprozeß der römischen Liturgie quellenmäßig kaum erfaßt werden kann, können wir doch davon ausgehen, daß er über einen Zeitraum von mehr als hundert Jahren verlief und im Pontifikat Damasus' I. (366-384) abgeschlossen wurde.²⁶ Zu den griechischen Elementen, die sich aus der Frühzeit erhalten haben, gehören das *Kyrie eleison* im Meßordo und die griechischen Schriftlesungen in der feierlichen Papstmesse. Nach Optatus von Milevis (um 360) gab es in Rom schon vor der konstantinischen Wende mehr als vierzig christliche Gemeinden.²⁷ Wenn diese Information auch nur annähernd zutrifft, dann können wir davon ausgehen, daß es bereits im dritten Jahrhundert, wenn nicht zuvor, lateinischsprachige Gemeinden gegeben haben muß. Teile des Gottesdienstes dürften bereits auf Latein gefeiert worden sein, vor allem die Lesungen aus der Heiligen Schrift. Die Psalmen wurden früh lateinisch gebetet, denn bereits zur Zeit des Hieronymus hatte die in der Liturgie gebräuchliche Psalmenübersetzung einen solchen 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 Studientext.²⁸ Mohrmann vermutet auch, daß die Tauf liturgie schon frühzeitig auf Latein gefeiert wurde.

Auf die Frage, warum der 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

²⁶ Mohrmann, *Liturgical Latin*, 50-53; J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, 2 Bde., Wien ⁵1962, Bd. I, 65-66; Bouley, *From Freedom to Formula*, 203-207.

²⁷ Optatus, *Contra Parmenidem*, II,4.

²⁸ Siehe die beiden *Praefationes* des Hieronymus zu den Psalmen in *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, 767-769.

der Römer und ihre Anhänglichkeit an religiöse Traditionen, die auch in der römischen Kirche zu finden seien.²⁹ Allan Bouley vertritt die These, das Bedürfnis nach sorgfältig formulierten, rechtgläubigen Gebetstexten, das im vierten Jahrhundert vor allem während der arianischen Streitigkeiten immer dringlicher wurde, habe die Entwicklung des lateinischen Ritus begünstigt.³⁰ So habe Ambrosius von Mailand eine Reihe von liturgischen Hymnen verfaßt in der Absicht, den trinitarischen Glauben von Nizäa im Volk zu verbreiten und damit dem weitverbreiteten Arianismus der Barbarenstämme zu begegnen. Christine Mohrmann macht geltend, daß die Entwicklung einer lateinischen Liturgiesprache erst nach dem Toleranzedikt von Mailand im Jahr 313 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.³¹ 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.³² 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 Formulierung 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 wirkungsgeschichtlich bedeutenden Aufsatz von Klauser aus dem Jahr 1946 als Beispiel für die Einführung der Volkssprache angeführt.³³ Allerdings kann das Latein des auf das vierte Jahrhundert zurückgehenden römischen Meßkanons und der wenig später verfaßten Orationen (die es zu einem Eintrag in *Kindlers Literaturlexikon* gebracht haben) kaum als „*lingua vernacula*“

²⁹ 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).

³⁰ Bouley, *From Freedom to Formula*, 212-213.

³¹ Die komplexe Frage des christlichen Selbstverständnisses im Verhältnis zum paganen Umfeld der Spätantike wird exemplarisch behandelt von R. Marcus, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge 1990, 19-83.

³² H. Brandenburg, *Die frühchristlichen Kirchen in Rom*, Regensburg 2005 vermittelt einen guten Eindruck von dieser gewaltigen Bauleistung.

³³ Klauser, „Der Übergang der römischen Kirche von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache“.

bezeichnet werden, da es sich von Anfang an um eine stilisierte Sprachform handelte, die Teil des soeben skizzierten Projekts zur Evangelisierung der spätantiken römischen Kultur darstellte. Mohrmann betont in diesem Zusammenhang zurecht:

... 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 Durchschnittsrömer des 4. und 5. Jahrhunderts zweifellos schwer verständlich war.³⁴

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.³⁵

³⁴ Mohrmann, „Sakralsprache und Umgangssprache“, 168.

³⁵ 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.

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. In nicht allzu ferner Zukunft hoffe ich, eine eigene Studie auch zu den Orationen und der Präfationen vorlegen zu können.³⁶ 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 vergleicht.³⁷ Auffällig ist zunächst, daß parataktische Satzkonstruktionen ersetzt werden durch einen Relativsatz oder einen Ablativus absolutus. Während bei Ambrosius die einzelnen

³⁶ Vgl. Mohrmann, „Sakralsprache und Umgangssprache“, 169: „Daß man innerhalb der hier genannten Stilmittel in einer und derselben Sprache, ja selbst im engen Rahmen einer und derselben liturgischen Handlung, zu ganz verschiedenen Stilformen greifen kann, das lehrt uns das Ordinarium der römischen Messe. Einerseits im *Canon Missae* eine Stilisierung, die an typisch römische, uralte Gebetsformen anknüpft: im juristisch anmutenden Wortreichtum, in der ausbalancierten Kadenz der Wortfolge und in einer gewissen geistigen *epochè*, die mit dem Wortreichtum auf paradoxe Weise zusammengeht. Daneben in den Orationen eine typisch rhetorische Stilisierung, die sich klar von dem Stil der Kanongebete abhebt, durch Beschränktheit des Wortschatzes, Monotonie der immer wiederkehrenden Formeln und die kleine Zahl eucharistischer Schemata. Dies sind stilistische Züge, die zweifellos damit zusammenhängen, daß diese Gebete ursprünglich improvisiert wurden. Es gab hier bekanntlich keine freie Improvisation, sondern immer aufs neue ein Formulieren traditionellen Gedankengutes mit Hilfe von festen Formeln. Auch hier drängt sich die Parallele mit der alten griechischen epischen Kunstsprache auf. Mehr noch als die anderen Teile der eucharistischen Liturgie sind die Orationen ‚gesprochene Rede‘ und als solche – einer antiken Tradition gemäß – stark rhetorisch gefärbt. ... Von diesen in Wortwahl und rhetorischer Form mehr oder weniger antik-römisch gefärbten Orationen unterscheiden sich die ältesten Präfationen durch ein typisch biblisches Ethos.“

³⁷ 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.

Gebete des Kanons grammatisch nicht an die vorhergehenden angeschlossen sind, erkennt man in der späteren Revision des Textes 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 genehm machen“). Dabei sind „*tu, Deus*“ und „*in omnibus*“ rhetorische Ausschmückungen, die dem Gebet eine ausbalancierte und elegante Form geben. Das Verb „*dignare*“ („gewähre“, „geruhe“) ist charakteristisch für den spätantiken Kurialstil 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 redigierten Fassung des Kanons zu „*Supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris et accepta habere*“ („Du wollest darauf niederschauen mit geneigtem 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.³⁸ 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 Epitheta verwendet: *benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilemque*. Die fast unübersetzbare Reihung dieser Adjektive („gesegnet, eingetragene, 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 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 der Adjektive und die asyndetische Reihung der drei Satzglieder evoziert wiederum die klassische römische Gebetsprache.³⁹ Im gregorianischen Meßkanon ist dieser Satz etwas verändert und lautet: „*offerimus praeclarae maiestati tuae de tuis donis ac datis hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immacula-*

³⁸ Zu „*precor quaesoque*“ siehe F. Hickson, *Roman Prayer Language. Livy and the Aeneid of Virgil*, Stuttgart 1993, 49 und 77.

³⁹ 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.

tam, 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 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*“⁴⁰ hat eine Parallele in der griechischen Chrysostomusanaphora, wo es an ähnlicher Stelle im Anamnesegebet 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 Deinigen (t| s| TMk tîn sîn) in allem und für alles“. Schließlich wird die ältere Formel „*hunc panem sanctum et calicem vitae aeternae*“ durch den ausgewogenen Parallelismus „*panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae*“ ersetzt.

Ein weiteres Charakteristikum des römischen Meßkanons ist sein Prosarhythmus. Nach den Grundsätzen der antiken Rhetorik sollte nicht nur die Poesie, sondern auch die Prosa rhythmisch geformt sein, vor allem am Ende eines Satzglieds.⁴¹ 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.⁴²

Da es sich bei liturgischen Gebeten um gesprochenes Wort handelt, war es selbstverständlich, daß die Regeln 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.⁴³ Im Meßkanon finden sich relativ wenige rhythmische Satzschlüsse; der anglikanische Liturgiewissenschaftler 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.⁴⁴

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*“.

⁴² 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., Leipzig 1909, Bd. II, 457: „Es findet sich ... in der ganzen antiken Literatur (abgesehen von einzelnen fachwissenschaftlichen Schriften), kein stilistisches *Ytecnon*, was sich eben aus ihrem dem gemeinen Leben abgewandten, aristokratischen Grundcharakter erklärt“.

⁴³ M. G. Haessly, *Rhetoric in the Sunday Collects of the Roman Missal, with Introduction, Text, Commentary and Translation*, Cleveland 1938, 7-9.

⁴⁴ 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 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. Coleman, „Vulgar Latin and the Diversity of Christian Latin“, 46.

⁴⁰ Vgl. 1 Chron 29:14 (Vulgata): „*tua sunt omnia et quae de manu tua accepimus dedimus tibi*“.

⁴¹ Aristoteles, *Rhetorik* III,8,1-4; Cicero, *De oratore* III,50,192; Quintilian, *Institutio oratoria*, IX,4,60-66.

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

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

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 Renaissancehumanisten bestimmten und auch im *Missale Romanum* vermerkt ist.⁴⁵ 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 Herrenworten nicht nach rhetorischen Gesetzmäßigkeiten überarbeitet.⁴⁶

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 Stämmen 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.⁴⁷ 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 römische Liturgietradition bis heute erhalten geblieben.

⁴⁵ Diese Auskunft verdanke ich einem Gespräch mit dem ungarischen Altphilologen Zoltán Rihmer im September 2006.

⁴⁶ Die Übersetzung der lateinischen Liturgie in Volkssprachen wirft eine Reihe von Fragen auf, die sowohl mit der grundsätzlichen Schwierigkeit der Übertragung von Texten als auch mit der Eigenart der Sakralsprache zusammenhängen. Vgl. U. M. Lang, „Überlegungen zu Liturgie und Sakralsprache“, in *Theologisches*

37 (2007), 115-122, hier 119-122 (auch zugänglich auf <http://www.theologisches.net/Theol2-3.2007.pdf>).

⁴⁷ 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.