



LQF

Veröffentlichungen des Abt-Herwegen-Instituts der Abtei Maria Laach

Band 115

Andrew J. M. Irving/Harald Buchinger (eds.)

On the Typology of Liturgical Books from the Western Middle Ages

Zur Typologie liturgischer Bücher des westlichen Mittelalters

Von den Ordines Romani zu den Libri Ordinarii. Beobachtungen zu rituellen Entwicklungen am Beispiel einzelner Elemente der Karfreitagsliturgie

Von Jürgen Bärsch

In seinem Vorwort zu der verdienstvollen und weitere Studien zu den Libri Ordinarii anregenden Arbeit über den Rheinauer Liber Ordinarius schrieb Anton Hänggi (1917–1994) 1957, der ein Jahr zuvor verstorbene Straßburger Liturgiewissenschaftler Michel Andrieu (1886–1956) habe nachdrücklich die Veröffentlichung der Handschrift begrüßt, „da das Studium der Ordinarien die konsequente und notwendige Weiterführung seiner Arbeiten über die Ordines Romani sei.“¹ Tatsächlich kann man die Entwicklung des Buchtyps Liber Ordinarius in gewisser Hinsicht als Fortschreibung der Ordines Romani verstehen. Denn eine spezifische Eigenart der Ordines besteht darin, den Verlauf liturgischer Feiern zu beschreiben und die Handlungsanweisungen für den Vorsteher und die verschiedenen liturgischen Dienste mit den liturgischen Texten zu verbinden, die sich ihrerseits wiederum in den jeweiligen liturgischen Büchern wie Lektionar und Evangeliar, Sakramentar und Antiphonar befanden. Abgesehen von ihrer Funktion, die römische Liturgie repräsentativ darzustellen und im Frankenreich zu verbreiten, dienten die Ordines zunächst den für den rituellen Ablauf verantwortlichen Zeremoniaren oder Kantoren, dann aber auch den Vorstehern und anderen Diensten, indem sie hier Hinweise zur Vorbereitung und Durchführung der Feiern erhielten.² An dieser Gestalt und ähnlichen Funktionen knüpften die Libri

¹ Anton HÄNGGI, *Der Rheinauer Liber Ordinarius* (Zürich Rh 80, Anfang 12. Jh.). Freiburg Schweiz 1957 (SpicFri 1) V [im Folgenden: HÄNGGI, *LO Rheinau*].

² Die maßgebliche Edition mit ausführlichen Einleitungen bietet Michel ANDRIEU, *Les Ordines Romani du haut moyen âge*. 1–5. Louvain. 1: *Les manuscrits*. 1931 (SSL 11). 2: *Les Textes (Suite)*. (Ordines I–XIII). 1948 (SSL 23). 3: *Les Textes (Suite)*. (Ordines XIV–XXXIV). 1951 (SSL 24). 4: *Les Textes (Suite)*. (Ordines XXXV–XLIX). 1956 (SSL 28). 5: *Les Textes (Suite)*. (Ordo L). 1961 (SSL 29); zum Quellentyp insgesamt Cyrille VOGEL, *Medieval Liturgy. An Introduction to the Sources*. Rev. und übers. von William G. STOREY – Niels KROGH RASMUSSEN. Washington, DC 1986, 135–224; Aimé-Georges MARTIMORT, *Les „ordines“, les ordinaires et les cérémoniaux*. Turnhout 1991 (TSMÅO 56) 15–47; Éric PALAZZO, *Le Moyen Age des origines au XIII^e siècle*. Paris 1993 (Histoire

Ordinarii zwar durchaus an, entwickelten den Buchtyp des Ordo aber dennoch recht eigenständig weiter.³

Gerade deshalb liegt es nahe zu fragen, ob und inwiefern sich typologische Verwandtschaftsverhältnisse zwischen den Ordines Romani und den Libri Ordinarii beschreiben lassen. Dabei geht es freilich keineswegs darum, direkte Beziehungen zwischen einzelnen Handschriften der Ordines und den Ordinarien herzustellen oder zu behaupten, ein Ordinarius sei unter Kenntnis oder gar Vorlage eines bestimmten Ordo Romanus kompiliert worden. Hier interessieren vielmehr die Fragen: Wie werden einzelne rituelle Vollzüge in den Ordines und wie werden sie in den Ordinarien beschrieben? In welcher Weise kann man zwischen den Darstellungen in den Ordines und in den Ordinarien Ähnlichkeiten und Unterschiede ausmachen und wie sind diese gegebenenfalls zu bewerten? In welchem Umfang lassen sich terminologisch-semantiche Gemeinsamkeiten und Differenzen erkennen, die ihrerseits zur weiteren Klärung der typologischen Bedeutung eines Liber Ordinarius beitragen?

Es bedarf keiner ausführlichen Erklärung, dass im vorgegebenen Rahmen nur erste, vorläufige Antworten auf diese Fragen versucht werden können. Dies schon deshalb, weil enge Beschränkungen hinsichtlich Quellen und inhaltlichem Fokus notwendig sind. Entsprechend konzentriert sich der Beitrag einerseits auf einzelne rituelle Elemente der Feier vom Leiden und Sterben Jesu Christi am Karfreitag, andererseits auf einige Kloster- und Kathedralordinarien, die aus der Frühzeit des Buchtyps Liber Ordinarius überliefert sind und zeitlich den vereinzelt bis ins 11. Jahrhundert nachwirkenden Ordines Romani nahe stehen. Herangezogen werden der um 1192/1196 entstandene früheste Bamberger Domordinarius („Breviarium Eberhardis cantoris“) wie dessen Nachfolgehandschrift aus der Zeit zwischen 1241 und 1288⁴ und der 1260 von Konrad von Mure verfasste Ordinarius des Domstifts Zürich⁵. Kontrastierend dazu gestellt seien

des livres liturgiques) 187–196; zum gegenwärtigen Forschungsstand vgl. v. a. Martin KLÖCKENER, *Ordo. Ordines Romani*, in: LThK³ 7. 1998, 1114–1116; ders., *Ordines de celebrando concilio. Zur Edition der früh- und hochmittelalterlichen Konzilsordines von Herbert Schneider*, in: ALW 41. 1999, 323–335.

³ Vgl. Jürgen BÄRSCH, *Liber ordinarius. Zur Bedeutung eines liturgischen Buchtyps für die Erforschung des Mittelalters*, in: ArVe 2. 2005, 9–58, hier 17–21.

⁴ Edition: Edmund Karl FARRENKOPF, *Breviarium Eberhardis cantoris. Die mittelalterliche Gottesdienstordnung des Domes zu Bamberg*. Münster 1969 (LQF 50) [im Folgenden: FARRENKOPF, *LO Bamberg*]. Vgl. auch Peter WÜNSCHE, *Kathedralliturgie zwischen Tradition und Wandel. Zur mittelalterlichen Geschichte der Bamberger Domliturgie im Bereich des Triduum Sacrum*. Münster 1998 (LQF 80) v. a. 54f. 57.

⁵ Edition: Heidi LEUPPI, *Der Liber Ordinarius des Konrad von Mure. Die Gottesdienstordnung am Grossmünster in Zürich*. Freiburg Schweiz 1995 (SpicFri 37) [im Folgenden: LEUPPI, *LO Zürich*].

der Ende des 11. Jahrhunderts entstandene Ordinarius von Montecassino⁶ und der aus dem Anfang des 12. Jahrhundert datierende Ordinarius der Benediktinerabtei Rheinau⁷. Auf diese Weise kommen kathedrale und monastische Ordnungen in den Blick. Ihre Aussagen zu einzelnen Riten und Ritenelementen bilden den Ausgangspunkt, um zurückzufragen, welchen Bezugspunkt sie in den Ordines Romani finden und wie diese hier beschrieben und dargestellt werden. Um sich den hier interessierenden Quellentyp noch einmal vor Augen zu halten, seien kurz die bekannten Aspekte zu Entstehung und Typologie der Libri Ordinarii resümiert.

1. GRUNDZÜGE DER ENTSTEHUNG UND TYPOLOGIE DER LIBRI ORDINARII

Bekanntlich sind für die Entstehung der Libri Ordinarii verschiedene Motive und Bedingungen verantwortlich. Erinnerung sei nur an die im Frühmittelalter zunehmende Gewichtung des sich ausweitenden zeremoniellen Handelns in der Liturgie, das bereits die Entstehung der Ordines Romani beförderte und ein solch umfassendes kompilatorisches Werk wie das Pontificale romano-germanicum⁸ hervorbrachte. Zweifellos ist auch das immens gestiegene Verlangen nach ritueller Genauigkeit und Formenstrenge zu nennen, die geradezu ausschließlich die Wirksamkeit einer liturgischen Handlung verbürgten und entsprechend minutiöse Ritusordnungen und Anweisungen nötig machten. Dies bildet den religions-mentalitätsgeschichtlichen Hintergrund für die Entstehung der Libri Ordinarii, die Ende des 11., Anfang des 12. Jahrhunderts erstmals nachzuweisen sind und in der Zeit des 13. bis 15. Jahrhunderts ihre Blütezeit erlebten.

Während aber nun die Ordines Romani gewissermaßen plakativ ihre Romverbundenheit zur Schau trugen und häufig die vermeintlich römische Liturgie beschrieben, verstanden sich die Libri Ordinarii als Ordnungen einer lokal gefeierten Liturgie, wie sie an einer Kathedrale, in einem Stift oder einem Kloster geordnet war. Denn im breiten Strom der römisch-fränkischen Mischliturgie entwickelten und pflegten die einzelnen Kirchen eine Vielfalt regionaler Eigenheiten und örtlicher Sonderbräuche, die von den bisher zur Verfügung stehenden Ordnungen nicht erfasst wurden, die aber zu kodifizieren spätestens dann erforderlich erschien, als kirchliche, po-

⁶ Edition: Thomas Forrest KELLY, *The Ordinal of Montecassino and Benevento. Breviarium sive Ordo officiorum 11th Century*. Fribourg 2008 (SpicFri 45) [im Folgenden: KELLY, *LO Montecassino*].

⁷ Edition: HÄNGGI, *LO Rheinau* (wie Anm. 1).

⁸ Vgl. dazu die Beiträge von Henry Parkes und Martin Klöckener in diesem Band.

litische, soziale, kulturelle, aber auch bauliche und frömmigkeitsgeschichtliche Veränderungsschübe auf die Liturgie einwirkten und die Gefahr bestand, dass lokale, identitätsbildende Traditionen des gotesdienstlichen Leben verloren zu gehen drohten. Nicht selten lassen viele Handschriften durch Rasuren, Ergänzungen, Randbemerkungen, Streichungen, aber auch Neuanlagen u. a. m. erkennen, dass die Libri Ordinarii „unfeste Texte“ waren, die ihrerseits den lebendigen Prozess liturgiehistorischer Entwicklungen bezeugen.⁹ Das galt insbesondere auch für die vielfachen Bemühungen um eine geistliche Neuausrichtung und Reform der monastischen und kanonikalen Gemeinschaften, die sich ihrerseits wiederum in der Gestalt ihrer Liturgiefeier widerspiegeln sollten.¹⁰

Nicht vergessen werden darf die fortschreitende Weiterentwicklung der Liturgie durch neue Feste, durch Rangerhöhungen und kalendarische Veränderungen. Erwähnt werden muss der Hang zur Sollemnisierung und zu zunehmender Dramatisierung ritueller Inszenierungen, der immer komplexere liturgische Feiern und Feiersequenzen hervorbrachte und den Wunsch nach einem ordnenden Handbuch weckte, das einer bestimmten Systematik folgte und kurz gesagt die Gesamtgestalt der Liturgie ordnete, wie sie an einer bestimmten Dom-, Abtei-, Stifts- oder auch Pfarrkirche zu feiern üblich war.

Allerdings sind die unter dem Sammelbegriff „Liber Ordinarius“ gefassten Quellen ihrem Handbuchcharakter höchst unterschiedlich gerecht geworden. Dies zeigen nicht nur die äußerst vielfältigen Bezeichnungen, unter denen die Libri Ordinarii firmieren (Ordinarium, Ordo officiorum, Ordinale, Directorium chori, Agenda, Liber consuetudinum u. v. a. m.), auch in ihrem Umfang und ihrer Anlage, ihrer speziellen Charakteristik und in ihrem Regelungsinteresse lassen sich zum Teil erhebliche Unterschiede feststellen.

Dennoch kann man im Wesentlichen vier auf weite Strecken gemeinsame Kennzeichen festhalten, die dem Buchtyp Liber Ordinarius eigen sind und die weitgehend in der liturgiewissenschaftlichen Forschung geteilt werden:¹¹

⁹ Vgl. Tillmann LOHSE, *Der Liber Ordinarius als „unfester Text“*. Drei editorische Maximen, in: *Quellen kirchlicher Provenienz. Neue Editionsvoorhaben und aktuelle EDV-Projekte*. Editionswissenschaftliches Kolloquium 2011. Hg. von Helmut FLACHENECKER – Janusz TANDECKI unter Mitarbeit von Krzysztof KOPÍŃSKI. Toruń 2011, 125–144.

¹⁰ Vgl. BÄRSCH, *Liber ordinarius* (wie Anm. 3), 18–21 (hier weitere Lit.).

¹¹ Vgl. HÄNGGI, *LO Rheinau* (wie Anm. 1), XIX–XXIV; Edward FOLEY, *The „Libri Ordinarii“*. An Introduction, in: EL 102. 1988, 129–137; MARTIMORT, *Les „ordines“* (wie Anm. 2), 62–67; Charles CASPERS – Louis van TONGEREN, *Libri ordinarii als Quelle für die Kulturgeschichte. Zur Einführung*, in: *Unitas in pluralitate. Libri ordinarii als Quelle für die Kulturgeschichte*. Hg. von dens. Münster 2015 (LQF 103) 1–14, hier 4–7. – Mit etwas anderen Akzentsetzungen betrachten Historiker die Quellen

1. Der Liber Ordinarius beschreibt die gottesdienstlichen Gewohnheiten einer bestimmten Kathedrale, Stifts-, Kloster- oder Pfarrkirche oder eines bestimmten Verbandes (Ordensfamilie, Diözese). Er regelt und dokumentiert damit den liturgischen Ortsbrauch und die durchaus wandelbaren lokalen Verhältnisse (Topographie, liturgisches Personal, Raum und Ausstattung). Damit kommt ihm eine gewisse normierende Funktion zu. Zudem kann der Kodex selbst in seiner visuellen Gestalt, etwa als Kettenbuch in der Sakristei, der ortseigenen, identitätsstärkenden Liturgietradition Ausdruck verleihen.
2. Der Liber Ordinarius gibt seine Informationen zu Stundengebet, Messe, aber auch Benediktionen, Prozessionen und anderen Feierformen und -elementen dem Verlauf des liturgischen Jahres nach, meist beginnend mit dem Advent. Dabei können Temporale und Sanktorale vermischt, aber auch getrennt erscheinen.
3. Der Liber Ordinarius notiert in der Regel nur die Incipits der Lesungen, Gesänge und Gebete in der Reihenfolge ihres Vorkommens in den Feiern und verbindet damit – mehr oder weniger umfangreich, mehr oder weniger detailliert – seine rubrikalen Anweisungen zu den zeremoniellen Vollzügen. Dazu gehören oft auch Angaben zum Grad der Feierlichkeit, zum Geläut, zu Zahl und Gewicht der Kerzen, zur liturgischen Gewandung und Farbe, zum Aufstellen von Reliquiaren, Kreuzen und sonstigen Requisiten. Deshalb dienen Ordinarien zumeist der Vorbereitung der Liturgie und verstehen sich als Hilfe für die Verantwortlichen wie Vorsteher oder Kantor, die sich vor einer Feier über deren Texte und Verlauf informieren bzw. für den Zeremoniar, der die Vorbereitungen der Feiern überwacht und im gottesdienstlichen Geschehen das Zusammenspiel der verschiedenen Dienste koordiniert sowie die Fäden für den würdigen Verlauf der Choreographie in Händen hält.
4. Der Liber Ordinarius stellt schließlich vor allem ein Gebrauchsbuch dar, mit entsprechenden Konsequenzen für Buchschmuck und Schriftgestaltung. Dennoch kann ein Ordinarius, wie angedeutet, durchaus eine repräsentative Funktion besitzen, wenn er etwa das Traditions- und Selbstbewusstsein einer geistlichen Gemeinschaft sichtbar darstellt.

gattung. Vgl. Klaus Gereon BEUCKERS, *Forschungen zum Liber ordinarius und die Liturgie in mittelalterlichen Frauenstiften*, in: *Liturgie in mittelalterlichen Frauenstiften. Forschungen zum Liber ordinarius*. Hg. von dems. Essen 2012 (Essener Forschungen zum Frauenstift 10) 7–23, hier 8–10; Tillmann LOHSE, *Stand und Perspektiven der Liber ordinarius-Forschung*, in: ebd., 215–255.

Noch ein kurzer Blick auf die Struktur der Karfreitagsliturgie, wie sie sich nach dem Zeugnis der *Ordines Romani* über Rom im Frankenreich ausgebildet und fortentwickelt hat und wie sie dann die mittelalterlichen Gottesdienstordnungen ererbten. Bekanntlich entstand in Rom, wo sich seit dem 5. Jahrhundert nachweisbar eine Kreuzreliquie befand, in Anlehnung an die Jerusalemer Feier, aus dem einst schlichten Wortgottesdienst mit der Passionslesung eine liturgische Kreuzverehrung. In der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts trat dann noch, vermutlich eine Übernahme der ostkirchlichen Präsanctifikatenliturgie, eine Kommunionfeier hinzu.¹² Diese drei Grundelemente Wortgottesdienst, Kreuzverehrung und Kommunionfeier wurden dann in sehr unterschiedlicher Weise miteinander verbunden.¹³ Durchgesetzt hat sich schließlich die im *Ordo Romanus* 24 (kurz nach 754 geschrieben) überlieferte Ordnung, die dann der für die weitere Entwicklung so einflussreiche *Ordo Romanus* 50 (um die Mitte des 10. oder vielleicht Anfang des 11. Jahrhunderts redigiert¹⁴) übernimmt und ausgestaltet: Demnach beginnt die Feier mit dem Wortgottesdienst, dem sich die Kreuzverehrung durch Vorsteher, Klerus und Gemeinde anschließt und die mit der Kommunion aller Mitfeiernden beendet wird.¹⁵ Dieser Struktur folgen alle vier hier analysierten Ordinarien.

2. DIE RITUELLEN ANWEISUNGEN ZUR KARFREITAGSLITURGIE – BEOBACHTUNGEN ZU ORDINES ROMANI UND LIBRI ORDINARII

2.1 Vorbereitungen

Von Vorbereitungen der Feier sprechen nur die Ordinarien aus Rheinau und Zürich. In der Abtei Rheinau soll nach der Sext das Kreuz für die Kreuzverehrung an den Altar auf der rechten Chorseite gestellt werden. Zudem sind die Küster angewiesen, das Grab des Herrn vorzubereiten, wohin das Kreuz am Ende der Feier übertragen wird.¹⁶ Ähnlich verlangt der Ordinarius von Zürich, dass nach der Sext oder

¹² Vgl. Gerhard RÖMER, *Die Liturgie des Karfreitags*, in: ZKTh 77. 1955, 34–93; Hansjörg AUF DER MAUR, *Feiern im Rhythmus der Zeit. 1: Herrenfeste in Woche und Jahr*. Regensburg 1983 (GdK 5) 107–113; Martin KLÖCKENER, *Die „Feier vom Leiden und Sterben Jesu Christi“ am Karfreitag. Gewordene Liturgie vor dem Anspruch der Gegenwart*, in: LJ 41. 1991, 210–251, hier 212–226.

¹³ Vgl. die knappe Übersicht bei WÜNSCHE, *Kathedralliturgie* (wie Anm. 4), 187–190.

¹⁴ Zur Datierung vgl. die Beiträge von Henry Parkes und Martin Klöckener in diesem Band.

¹⁵ Vgl. OR 24, 22–40 (ANDRIEU, *Ordines Romani* [wie Anm. 2] 3, 291–295); OR 50, 27, 1–54 (ANDRIEU, *Ordines Romani* [wie Anm. 2] 5, 245–260).

¹⁶ Vgl. HÄNGGI, *LO Rheinau* (wie Anm. 1), 128.

Non das verhüllte Kreuz des Herrn auf den Marienaltar im Chor gesetzt und zwei brennende Kerzen dazu gestellt werden sollen. Zudem sind Teppiche längs vor dem Hochaltar auszulegen, um sich dort bei der Kreuzverehrung niederzuwerfen.¹⁷

Es überrascht nicht, dass man solcherart von Hinweisen auf Feiervorbereitungen, gar von Angaben zur räumlichen Disposition in den Ordines weithin vergeblich sucht. Eine gewisse Ausnahme stellt der Ordo Romanus 50 dar, der allerdings eine sehr fortgeschrittene Stufe der Entwicklung abbildet und von sieben oder zwei Kerzen spricht, die am Altar zu entzünden sind.¹⁸ Dennoch lässt sich aus diesen eher marginalen Beobachtungen ein wesentlicher Funktionsunterschied erheben: Während die Ordines im Wesentlichen als Verlaufsordnungen, als „Führer durch die Liturgie“ dienen und dabei den zumindest impliziten Anspruch erheben, eine Idealgestalt römischer Liturgie zu überliefern, beziehen sich die Angaben in den Ordinarien auf die Praxis der Liturgiefeier in einer konkreten Kirche. Das wird noch deutlicher, wenn – wie beim Rheinauer Ordinarius zu sehen – das Personal nach Aufgaben und Diensten zusammengestellt wird, gewissermaßen nach Art einer „Checkliste“ für den Zeremoniar: neben dem priesterlichen Vorsteher und dem Diakon, zwei Subdiakone, die die Lesungen vortragen und beim „*Partiti sunt vestimenta*“-Ritus mitwirken, zwei für den Tractusgesang, je zwei aus den „*presbiteri senioribus*“ für die Improperien, schließlich drei Konversen mit Weihwasser, Kreuz und Weihrauch.¹⁹ Damit deutet sich bereits an, dass die Ordinarien sehr viel mehr als Gebrauchsbücher zu werten sind, die auf die konkrete Liturgiepraxis zielen. Zu Recht kann man einwenden, dass der älteste Bamberger Ordinarius sich in diesem Punkt doch ebenfalls so wortkarg gibt wie die Ordines. Offenbar lag darin aber auch sein Manko, denn es dürfte sicher kein Zufall sein, dass die bereits 40 bis 50 Jahre später verfasste Nachfolgehandschrift eben jenes Defizit ausgleicht und eigens auf das Personal und dessen liturgische Gewandung hinweist.²⁰

¹⁷ Vgl. LEUPPI, *LO Zürich* (wie Anm. 5), 251 (550).

¹⁸ Vgl. OR 50, 27, 2 (ANDRIEU, *Ordines Romani* [wie Anm. 2] 5, 245f).

¹⁹ Vgl. HÄNGGI, *LO Rheinau* (wie Anm. 1), 128.

²⁰ Dort heißt es: „Ad officium preparent se quinque domini nigris casulis, sacerdos et duo diaconi et duo subdiaconi [...]“ (FARRENKOPF, *LO Bamberg* [wie Anm. 4], 74, Anm. v). – Zur Handschrift C vgl. WÜNSCHE, *Kathedralliturgie* (wie Anm. 4), 56f.

2.2 Einzugsritus

Der Ordinarius von Montecassino bestimmt: Nach der Non ziehen der Priester und die Dienste, bekleidet mit schwarzen Kaseln und barfuß, zum Altar, wo sie sich in einer Prostratio niederwerfen und eine längere Zeit in Stille beten. Nachdem sie sich erhoben und den Altar geküsst haben, gehen sie zu ihren Sitzen. Zugleich breitet man ein kleines Leinentuch auf dem entblößten Altar aus, setzt darauf das Evangeliar und stellt zwei brennende Kerzen vor den Altar.²¹ Die hier genannten Elemente wie Gewandung und liturgische Farbe, der entblößte Altar, auf den auf einem Leinentuch das Evangeliar gestellt wird, das stille Gebet („peculiaris oratio“) und der Altarkuss finden sich auch in den Ordinarien von Rheinau und Zürich, zwischen beiden zum Teil sogar in wörtlicher Übereinstimmung.²² Welche inhaltlichen Linien lassen sich nun zwischen den Rubriken der Ordinarien und denen der Ordines finden?

Über die liturgische Farbe der Gewänder am Karfreitag äußert sich erstmals der Ordo Romanus 30 B aus der Sammlung von Saint-Amand, der wohl die Liturgie um 800 wiedergibt und ein Zeuge für die dramatisierende Erweiterung der nüchternen, römischen Rubriken gemäß fränkischem Empfinden darstellt.²³ Hier heißt es: „et ingreditur archidiaconus cum aliis diaconibus in sacrario et induunt planetas fuscas.“²⁴ Ähnlich verlangt der Ordo Romanus 32, wohl Ende des 9. Jahrhundert in Corbie kompiliert,²⁵ die liturgischen Dienste sollen sich „vestimentis nigris“ bekleiden.²⁶

Aus der Farbangabe „fuscus“, die auch der Ordo 50 kennt²⁷ und die ursprünglich ein dunkles Braun bezeichnet, lässt sich zwar nicht mit Sicherheit festlegen, welcher Farbton hier tatsächlich gemeint ist, offenbar aber geht es darum, im Farbausdruck dem Charakter der Feier zu entsprechen. Ähnlich gilt das für die Angabe „niger“. Beide Farben weisen aber in die Richtung, die Feier des Karfreitags vor allem unter dem Vorzeichen der Trauer über den Tod des Herrn zu verste-

²¹ Vgl. KELLY, *LO Montecassino* (wie Anm. 6), 379 (434).

²² HÄNGGI, *LO Rheinau* (wie Anm. 1), 128: „[...] ingrediuntur ibique in nudo altari libro evangelii super pannum linteum posito, ex more precedit sacerdotis et diaconi peculiaris oratio, quam sequitur altaris deosculatio, sed nec tunc, nec postea ab eis confessio agitur.“ LEUPPI, *LO Zürich* (wie Anm. 5), 251 (550): „[...] in nudo altari evangelio super parvum linteamen posito, ex more precedere poterit sacerdotis et diaconi peculiaris oratio. Quam sequitur altaris deosculatio, nam in posteriora differtur confessio.“

²³ Vgl. VOGEL, *Medieval Liturgy* (wie Anm. 2), 152. 173.

²⁴ OR 30B, 29 (ANDRIEU, *Ordines Romani* [wie Anm. 2] 3, 470).

²⁵ Vgl. VOGEL, *Medieval Liturgy* (wie Anm. 2), 173.

²⁶ Vgl. OR 32, 7 (ANDRIEU, *Ordines Romani* [wie Anm. 2] 3, 518).

²⁷ Vgl. OR 50, 27, 4 (ANDRIEU, *Ordines Romani* [wie Anm. 2] 5, 246).

hen. Dies bestätigen auch die Angaben in den hier konsultierten Ordinarien, allerdings differenziert. So bestimmt Montecassino zwar den Gebrauch der schwarzen Liturgiefarbe, in Zürich aber können Kaseln in Purpur oder in Schwarz getragen werden.²⁸ Überblickt man weitere mittelalterliche Gottesdienstordnungen, zeigt sich ein noch weitaus breiteres Farbspektrum für die Karfreitagsliturgie, wobei Schwarz sogar relativ selten vorkommt.²⁹ Denn die Wahl einer Liturgiefarbe war keineswegs allein von farbsymbolischen oder farbpsychologischen Gesichtspunkten abhängig, ausschlaggebend für den Gebrauch eines Paraments konnten auch Kriterien wie die Kostbarkeit des Stoffes oder der Stifterwille sein.³⁰ Allerdings fällt auf, dass in unseren Ordinarien mit gewisser Selbstverständlichkeit von „casula“ und „planeta“ gesprochen wird, deutet dies doch auf das zunehmende Verständnis hin, mit der Karfreitagsliturgie im Grunde eine Messfeier vor sich zu haben.³¹

Nach dem Ordo Romanus 23 legte der Papst und der übrige Klerus den Weg vom Lateran nach Santa Croce barfuß zurück und verblieb auch die gesamte Feier unbeschuht, womit er einem in Rom üblichen Zeichen der Trauer und der Buße folgte.³² Im Frankenreich wurde dieser Brauch zunächst abgelehnt. Entsprechend schweigen hier die Ordines fränkischer Provenienz, bis schließlich der Ordo Romanus 50 die Barfüßigkeit in der Karfreitagsliturgie dann auch ganz ausdrücklich untersagt.³³ Erst nach der Jahrtausendwende kann sich der Brauch mancherorts durchsetzen, vor allem in monastischen Gemeinschaften, wie es hier die Ordinarien von Montecassino und Rheinau bezeugen. Es fällt aber auf, dass spätestens zur inzwischen dem Messritus weitgehend angeglichenen Kommunionfeier Priester und Assistenz wieder Schuhe tragen. Man unterscheidet also zwischen den Teilen der Feier und sieht die Barfüßigkeit wohl vor allem im Kontext

²⁸ Vgl. LEUPPI, *LO Zürich* (wie Anm. 5), 251 (550).

²⁹ Vgl. Jürgen BÄRSCH, *Die Feier des Osterfestkreises im Stift Essen nach dem Zeugnis des Liber Ordinarius (Zweite Hälfte 14. Jahrhundert). Ein Beitrag zur Liturgiegeschichte der deutschen Ortskirchen*. Münster 1997 (QSBE 6) 104f.

³⁰ Vgl. Jürgen BÄRSCH, *Farbiger Gottesdienst. Zur Bedeutung der liturgischen Farben in Vollzug und Wahrnehmung der Liturgie im späten Mittelalter*, in: *Farbe im Mittelalter. Materialität – Medialität – Semantik 2*. Im Auftrag des Mediävistenverbandes hg. von Ingrid BENNEWITZ – Andrea SCHINDLER. Berlin 2011, 749–766, zum Karfreitag vgl. 759f.

³¹ Vgl. BÄRSCH, *Feier* (wie Anm. 29), 104.

³² Vgl. OR 23, 3 (ANDRIEU, *Ordines Romani* [wie Anm. 2] 3, 270). – Zur Sache vgl. Klaus SCHREINER, „Nudis Pedibus“. *Barfüßigkeit als religiöses und politisches Ritual*, in: Klaus SCHREINER, *Rituale, Zeichen, Bilder. Formen und Funktionen symbolischer Kommunikation im Mittelalter*. Hg. von Ulrich MEIER [u. a.]. Köln [u. a.] 2011 (Norm und Struktur 40) 125–205 [Erstveröff. 2001].

³³ Vgl. OR 50, 27, 4 (ANDRIEU, *Ordines Romani* [wie Anm. 2] 5, 246).

der Eucharistie als nicht angemessen an.³⁴ Demgegenüber hält man bei der Kreuzverehrung am längsten daran fest, sie barfüßig zu vollziehen, wie denn auch später Wilhelm Durandus (um 1230–1296) diesen Brauch deutet, wenn er darin die Entblößung abgebildet sieht, die Christus am Kreuz erdulden musste.³⁵ Dennoch weckte zunehmend das Barfußgehen bei liturgischen Handlungen Bedenken und Vorbehalte, so dass etwa der Paderborner Domordinarius (fast wortgleich mit dem OR 50) erklärt: „non enim licet presbyterum vel diaconum vel aliquem nudis pedibus ad altare ministrare.“³⁶

Auffällig ist die Anweisung in den Ordinarien, auf den entblößten Altar ein Leinentuch zu legen, um darauf das Evangeliar zu postieren. Dafür ist zunächst der Hinweis im Ordo Romanus 27 zu beachten, wonach hier der Altar vom Abend des Gründonnerstags bis zum Samstagmorgen unbedeckt bleibt.³⁷ Denn diese Situation vorausgesetzt, erschien es offenbar notwendig, das Evangeliar wegen seiner Christusrepräsentanz nicht auf den bloßen Altarstein zu stellen oder zu legen, sondern ein Leinentuch darunter auszubreiten. Implizit spricht der wohl kurz nach 754 geschriebene Ordo Romanus 24³⁸ von einem solchen Altartuch mit dem darauf liegenden oder stehenden Evangeliar, wenn er verlangt, dass am Ende des von der Kreuzverehrung getrennten Wortgottesdienstes zwei Diakone „nudant altare sindone quae prius fuerat sub evangelio posita.“³⁹ Diese Rubrik wird noch in einem anderen Zusammenhang zu beachten sein.

Jedenfalls kann man festhalten, dass die Anweisung, ein Tuch auf den Altar zu legen und das Evangeliar darauf zu postieren, zu einer

³⁴ Andererseits kennt man in Cluny noch den älteren Brauch, die Kommunion „discalceatis pedibus“ zu empfangen. Vgl. Josef Andreas JUNGMANN, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe* 2. Wien ⁵1962, 467. – Durandus wird später in seinem *Rationale* darauf hinweisen, dass auch ein Ordenspriester, der gemäß seiner Profess gehalten sei, unbeschuhet einherzugehen, Schuhe anziehen solle, wenn er die Messe feiert. Vgl. Wilhelm Durandus, *Rationale divinarum officiorum* 4, 2. Ed. Anselme DAVRIL – Timothy THIBODEAU. Turnhout 1995 (CChr. CM 140) 259.

³⁵ Wilhelm Durandus, *Rationale divinarum officiorum* 4, 77, 22. Ed. Anselme DAVRIL – Timothy THIBODEAU. Turnhout 1998 (CChr. CM 140A) 378.

³⁶ Franz KOHLSCHIEIN, *Der Paderborner Liber Ordinarius von 1324. Textausgabe mit einer strukturgeschichtlichen Untersuchung der antiphonalen Psalmodie*. Paderborn 1971 (SQWFG 11) 193; vgl. OR 50, 27, 4 (ANDRIEU, *Ordines Romani* [wie Anm. 2] 5, 246): „Non enim licet presbyterum, diaconum vel acolitum ad altare ministrare per nudos pedes.“

³⁷ „A feria V vespere nuda sint altaria usque mane sabbato [...]“ (OR 27, 34; ANDRIEU, *Ordines Romani* [wie Anm. 2] 3, 354f).

³⁸ Zur Datierung vgl. Martin KLÖCKENER, *Die „Orationes Sollemnes“ am Mittwoch der Heiligen Woche (OR XXIV, 1–4). Eine Neuerung aus der Karolingerzeit*, in: ALW 34. 1992, 84–101, hier 93f.

³⁹ OR 24, 27 (ANDRIEU, *Ordines Romani* [wie Anm. 2] 3, 293).

feststehenden Rubrik wird, die über den Ordo Romanus 50⁴⁰ in die Ordinarien eingeht und häufig im Zusammenhang mit dem Einzugsritus erscheint.⁴¹ Fast wortwörtlich nimmt dabei der Ordinarius von Montecassino den Ordo Romanus 50 auf, wenn er verlangt: „et mittatur parvum linteum super altare nudum desub evangelio.“ Während allerdings der Ordo 50 über Kerzen am Altar schweigt, fügt der Ordinarius von Montecassino noch hinzu: „et candela ante altare illuminetur usque ad finem officii.“⁴²

Der Ordinarius von Montecassino bildet insofern eine bemerkenswerte Ausnahme, da er als einziger der hier konsultierten Ordinarien von dem so signifikant wirkenden Eröffnungselement der Prostration spricht: „et venientes ante altare prostrato omni corpore in terram diutius orent.“⁴³ Die Prostration vor dem Altar gehört wohl nicht zur ältesten Schicht der römischen Liturgie. Sie dürfte über das Kaiserzeremoniell des Ostens ihren Weg in den Westen gefunden haben und ist in den Quellen zur Feier des Karfreitags erstmals im Ordo Romanus 23 für die päpstliche Liturgie greifbar, wobei hier das stille Gebet mit der Prostratio allerdings vornehmlich auf die Verehrung der auf dem Altar befindlichen Kreuzreliquie ausgerichtet ist.⁴⁴ Sodann überliefern die Ordines 24, 27 und 31 die Geste des Niederwerfens vor dem Altar zum Gebet.⁴⁵ Die Wendung, die dann der Ordo Romanus 32 vom Ende des 9. Jahrhunderts wählt und die der Ordo 50 rezipiert, findet schließlich ihrem Niederschlag im cassinesischen Ordinarius: „Prostrato omni corpore in terra[m] diutius.“⁴⁶

Allerdings ist nicht zu übersehen, dass die anderen hier betrachteten Ordinarien die Prostration oder eine vergleichbaren Geste

⁴⁰ Vgl. OR 50, 27, 6 (ANDRIEU, *Ordines Romani* [wie Anm. 2] 5, 247).

⁴¹ Vgl. KELLY, *LO Montecassino* (wie Anm. 6), 379 (434); HÄNGGI, *LO Rheinau* (wie Anm. 1), 128; LEUPPI, *LO Zürich* (wie Anm. 5), 251 (550). – Vgl. OR 50, 27, 6 (ANDRIEU, *Ordines Romani* [wie Anm. 2] 5, 247).

⁴² KELLY, *LO Montecassino* (wie Anm. 6), 379 (434). Demgegenüber weist der OR 50 nur darauf hin, dass vor dem Evangeliar keine Kerzen und kein Weihrauch getragen werden. Vgl. OR 50, 27, 6 (ANDRIEU, *Ordines Romani* [wie Anm. 2] 5, 247).

⁴³ KELLY, *LO Montecassino* (wie Anm. 6), 379 (434).

⁴⁴ Vgl. OR 23, 13 (ANDRIEU, *Ordines Romani* [wie Anm. 2] 3, 271). Vgl. zur Sache Martin KLÖCKENER, *Die Auswirkungen des „Baumstarkschen Gesetzes“ auf die Liturgieform des II. Vaticanum. Dargestellt anhand des Triduum Paschale*, in: *Ecclesia Lacensis. Beiträge aus Anlass der Wiederbesiedlung der Abtei Maria Laach durch Benediktiner aus Beuron vor 100 Jahren am 25. November 1892 und der Gründung des Klosters durch Pfalzgraf Heinrich II. von Laach vor 900 Jahren 1093*. Hg. von Emmanuel von SEVERUS. Münster 1993, 371–402, hier 375–377. 386.

⁴⁵ Vgl. OR 24, 23 (ANDRIEU, *Ordines Romani* [wie Anm. 2] 3, 292); OR 27, 36 (ANDRIEU, *Ordines Romani* [wie Anm. 2] 3, 355); OR 31, 37 (ANDRIEU, *Ordines Romani* [wie Anm. 2] 3, 496).

⁴⁶ OR 31, 9 (ANDRIEU, *Ordines Romani* [wie Anm. 2] 3, 518); OR 50, 27, 5 (ANDRIEU, *Ordines Romani* [wie Anm. 2] 5, 246).

unerwähnt lassen, eine Beobachtung, die übrigens auch für viele Ordinarien der nachfolgenden Jahrhunderte gilt.⁴⁷ Beschrieben wird hingegen nur eine Form stillen Betens, für die der Terminus „oratio peculiaris“ gebräuchlich ist.⁴⁸ Allein der nach dem Erheben folgende Altarkuss wird auch in den Ordinarien von Rheinau und Zürich erwähnt, ohne zu vergessen, dass die „confessio“, gemeint ist wohl das Confiteor als Teil der Akzessgebete, zu unterbleiben hat.⁴⁹ Dieser Hinweis war vermutlich notwendig, weil die Karfreitagsliturgie in ihrer hochmittelalterlichen Erscheinungsgestalt sich bereits weitgehend an die Gestalt der Messe angelehnt hat.

2.3 Partiti sunt vestimenta-Ritus der Passionsverkündigung

Alle hier analysierten Ordinarien kennen eine dramatische Ausgestaltung der Passionsverkündigung, die der Ordinarius von Montecassino so beschreibt: „Cum vero diaconus pervenerit ad locum passionis ubi dicitur *Partiti sunt vestimenta mea* statim ipsi subdiaconi qui cum sacerdote induti sunt nudent altare sindone que prius fuerat sub evangelio posita in modum furantis.“⁵⁰ Demnach sollen die beiden genannten Subdiakone bei der Verlesung von Joh 19,24, „in modum furantis“, also nach Art eines Räubers, das hier als „sindon“ bezeichnete Leinentuch, auf dem zuvor das Evangeliar lag, wegreißen und den Altar entblößen.

Damit greift der Ordinarius einen Ritus auf, der vermutlich auf die fränkische Liturgie des 8. Jahrhunderts zurückgeht.⁵¹ Dazu sei noch einmal an die oben erwähnte Rubrik des Ordo 24 erinnert, die die beiden Diakone anweist, am Ende des vormittäglichen Wortgottesdienstes „nudant altare sindone quae prius fuerat sub evangelio posita.“⁵² Hier ist also davon die Rede, dass die Diakone den Altar entblößen, indem sie das „sindon“ genannte Tuch entfernen. Es han-

⁴⁷ Vgl. BÄRSCH, *Feier* (wie Anm. 29), 107; für Bamberg vgl. WÜNSCHE, *Kathedralliturgie* (wie Anm. 4), 212.

⁴⁸ Vgl. HÄNGGI, *LO Rheinau* (wie Anm. 1), 128; LEUPPI, *LO Zürich* (wie Anm. 5), 251 (550).

⁴⁹ So etwa HÄNGGI, *LO Rheinau* (wie Anm. 1), 128: „quam sequitur altaris deosculatio, sed nec tunc, nec postea ab eis confessio agitur.“ Vgl. auch LEUPPI, *LO Zürich* (wie Anm. 5), 251 (550).

⁵⁰ KELLY, *LO Montecassino* (wie Anm. 6), 379 (434).

⁵¹ Zu diesem Ritus vgl. jetzt Andrew J. M. IRVING, *Playing Thieves: Objects, Narratives, Rubrics and Interpretation in a Medieval Good Friday Ritual*, in: *Medialität und Materialität „großer Narrative“*. Religiöse (Re-)Formationen. Hg. von MANFRED KERN [u. a.]. Heidelberg 2021 (Interdisziplinäre Beiträge zu Mittelalter und Früher Neuzeit 11) 95–112.

⁵² OR 24, 27 (ANDRIEU, *Ordines Romani* [wie Anm. 2] 3, 293). – Die Handschrift Wolfenbüttel Cod. Guelf. 91 Weiss. (Anfang 9. Jahrhundert) enthält bereits die Text-

delt sich demnach um eine schlichte Ordnungshandlung: Der für die Ablage des Evangeliars bereitete Altar wird am Ende der Feier wieder in den früheren Zustand zurückversetzt, das Tuch ist nunmehr funktionslos und wird vom Altar genommen.

Allerdings begegnet uns dann in dem in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts entstandenen Ordo Romanus 27⁵³ bereits eine dramatisierende Handlung, die sich offenbar aus dem einst einfachen, funktionalen Vorgang entwickelt hat. Denn der Ordo 27 benutzt die exakt gleichen Worte wie der Ordo 24: „Hac expleta statim duo diaconi nudant altare sindone quae prius fuerat sub evangelio posita, in modum furantis.“⁵⁴ Dabei sind allerdings zwei signifikante Unterschiede nicht zu übersehen. Der Ordo 27 rückt die Rubrik an das Ende der Passionslesung und stellt eine Verbindung zwischen Passionsverkündigung und Handlung her, und er gibt mit dem Hinweis, das Tuch solle „in modum furantis“ eine Deutung des Vorgangs auf der allegorischen Ebene. Ein Vergleich mit der entsprechenden Rubrik im cassinesischen Ordinarius erweist, dass beide Quellen fast wortgleich formulieren, wobei der Ordinarius nun zusätzlich einen direkten Zusammenhang zwischen der Wegnahme des Tuches mit einer zitiierenden Aussage der Passionslesung herstellt, was dem Ritus eine spezifischere Deutung einschreibt.

Verfolgt man die rituelle Ausgestaltung in den Ordines weiter, bietet der Ordo 29, wohl eine monastische Ordnung aus dem letzten Viertel des 9. Jahrhunderts,⁵⁵ insofern eine Präzisierung der Rubrik, als er verlangt, die beiden Diakone sollen das vom Altar genommene Tuch in die Sakristei bringen.⁵⁶ Eine klare Ausfaltung des rituell-dramatischen Geschehens bezeugt dann schließlich der Ordo 31, ein nordostfranzösischer Ordo aus der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts (also ungefähr zeitgleich mit OR 29). Denn er bringt erstmals die Anweisung: Wenn der Diakon bei der Passion an die Stelle kommt, wo es heißt: „Partiti sunt vestimenta mea sibi“, entblößen zwei Diakone, die an den beiden Seiten stehen, den Altar, indem sie zwei Tücher „more

variante „in modum furantis“. (Vgl. ANDRIEU, *Ordines Romani* [wie Anm. 2] 3, 293, Anm. 27).

⁵³ Vgl. ANDRIEU, *Ordines Romani* [wie Anm. 2] 3, 341f.

⁵⁴ OR 27, 39 (ANDRIEU, *Ordines Romani* [wie Anm. 2] 3, 356); wortgleich im OR 28, 35 (ANDRIEU, *Ordines Romani* [wie Anm. 2] 3, 399).

⁵⁵ Der Ordo ist unter Rückgriff auf OR 27, vielleicht in Corbie, erstellt. (Vgl. ANDRIEU, *Ordines Romani* [wie Anm. 2] 3, 429–433).

⁵⁶ „Hac expleta statim duo diaconi nudant altare sindone quae prius fuerat sub evangelio posita in modum furantis et ponent eam in sacrario [...]“. (OR 29, 33; ANDRIEU, *Ordines Romani* [wie Anm. 2] 3, 442).

furantium“ jeder zu seiner Seite wegziehen.⁵⁷ Hier wird nicht nur erstmals der Zeitpunkt des Ritus durch die Angabe des Verses der Passion bestimmt, auch ist erstmals von zwei Tüchern die Rede, die nun jeweils zu den Altarseiten weggezogen werden sollen. Damit hat der Ritus eine weitere dramatisch gesteigerte Form erhalten, den der Ordo 50 neben den älteren Brauch zur Wahl stellt.⁵⁸ Für die weitere Rezeption bezeugt der cassinesische Ordinarius insofern eine interessante Etappe, da er an einer Mischform zwischen älterem und jüngerem Ritus festhält. Allerdings erweist ein Blick in die jüngeren Ordinarien, dass der dramatisch gesteigerten Inszenierung die Zukunft gehören wird.

So bestimmt der Bamberger Domordinarius vom Ende des 12. Jahrhunderts: „Ubi autem ventum est ad eum locum ubi dicitur *Partiti sunt sibi vestimenta mea*, duo subdiaconi e diverso altaris latere stantes, altare denudent detrahendo duo humeralia, que supposita erant.“⁵⁹ Er greift also, wie viele andere Ordinarien,⁶⁰ auf die gesteigerte Alternative aus dem Ordo 50 zurück und spricht von zwei Schultertüchern, die für diese Handlung auf dem Altar liegen.⁶¹ Schon bald fand der erlebnishafte, der mittelalterlichen Religiosität entsprechende Ritus weitere inszenatorische Ausgestaltungen. Die Ordinarien der Abtei Rheinau und des Zürcher Großmünsters weisen an, man solle vor der Passionslesung zwei kleine Tücher („*parve sindones*“) in Kreuzform auf den Altar legen. Wenn dann die Subdiakone beim genannten Vers die Tücher vom Altar wegziehen („*abstrahuntur*“), verstecken sie „*in modum furantis rapte*“ die Tücher unter ihren Kaseln, um sie wegzutragen.⁶² Die Tendenz ist unübersehbar. Aus einem sekundären Hinweis zur Ordnung am Ende einer Feier bildete sich unter dem Einfluss fränkischer Religiosität ein zunächst schlichter Ritus heraus, der sich dann aber zu einer zunehmend darstellenden Inszenierung entwickelte. Diese fußte zwar auf liturgischem Gedankengut: Denn von der Symbolik des Altars als Bild Christi war der Weg nicht

⁵⁷ „Cum autem ventum fuerit ad locum ubi dicitur: *Partiti sunt vestimenta mea sibi*, nudent duo diaconi ex utroque latere stantes idem altare a duabus sindonibus more furantium et pergat unusquisque in partem suam.“ (OR 31, 40; ANDRIEU, *Ordines Romani* [wie Anm. 2] 3, 497).

⁵⁸ Vgl. OR 50, 27, 12 (ANDRIEU, *Ordines Romani* [wie Anm. 2] 5, 248).

⁵⁹ FARRENKOPF, *LO Bamberg* (wie Anm. 4), 74.

⁶⁰ Vgl. BÄRSCH, *Feier* (wie Anm. 29), 114f, v. a. 115, Anm. 106.

⁶¹ Die Handschrift C ergänzt: „Duo humeralia ponentur super altare.“ (FARRENKOPF, *LO Bamberg* [wie Anm. 4], 74, Anm. z). – Zur Kontinuität des Brauchs in der Bamberger Domliturgie vgl. WÜNSCHE, *Kathedralliturgie* (wie Anm. 4), 217.

⁶² Vgl. HÄNGGI, *LO Rheinau* (wie Anm. 1), 128; LEUPPI, *LO Zürich* (wie Anm. 6), 251 (552). Ähnlich auch die Anweisung im Ordinarius der Abtei St. Arnulf vor Metz (vgl. Alois ODERMATT, *Der Liber Ordinarius der Abtei St. Arnulf vor Metz*. Freiburg Schweiz 1987 [SpicFri 31] 168 [166c]).

weit, die Altartücher als „vestimenta Christi“ zu deuten.⁶³ Allerdings öffnete die Ausgestaltung des Ritus den Reichtum der mittelalterlichen Allegorese, die dann über die Altarsymbolik noch hinausgeht.⁶⁴

Das Beispiel des *Partiti sunt vestimenta*-Ritus zeigt jedenfalls, wie eine Rubrik, die bereits in den fränkischen Ordines des 9. Jahrhunderts zu einer sich allmählich entfaltenden Inszenierung anregt, dankbare Aufnahme in die Ordinarien fand und die liturgische Praxis beeinflusste. Dass dabei in mancher Hinsicht tragende Termini der Rubrik vom Ordo 24 bzw. 27 bis zum Ordo 50 (*duo diaconi, nudo, sindon, in modum furantis*) auch in den Ordinarien auftauchen, kann auf die Rezeption eines länger währenden Überlieferungsprozess hindeuten.

2.4 Kreuzpräsentation und -enthüllung bei der Kreuzverehrung

Bei der Kreuzverehrung handelt es sich um den dramatischen Höhepunkt der Karfreitagsliturgie, der sich im Laufe der Zeit recht komplex entfaltet hat und den man in zwei Feiersequenzen gliedern kann. So bildet die Präsentation des Kreuzes und seine Enthüllung die erste Sequenz des Gesamtvorgangs, wobei das Kreuz von allen Anwesenden gemeinsam verehrt wird. Daran schließt sich eine zweite Sequenz an, bei der die Teilnehmer das Kreuz einzeln verehren.⁶⁵ Im Folgenden soll die erste Phase der Adoratio crucis betrachtet werden.

Bereits der älteste Bamberger Domordinarius bietet den Bestand, der in Grundzügen weit rezipiert wurde: Nachdem die Großen Fürbitten beendet sind, bringen zwei Priester das verhüllte Kreuz herbei – es handelt sich um einen „crucifixus“, also um ein Kreuz mit der Figur des Gekreuzigten –, wobei sie selbst die Verse *Popule meus, Quia eduxi* und *Quid ultra* singen. Vor ihnen her gehen Sängerknaben, die auf jeden Vers mit dem griechischen Trishagion antworten, das der Sängerkhor lateinisch wiederholt. Am Zielort angekommen (in der et-

⁶³ Vgl. Blandine-Dominique BERGER, *Le drame liturgique de paques du X^e au XIII^e siècle*. Paris 1976 (ThH 37) 73.

⁶⁴ So sehen bereits Amalar, *Liber officialis* 1, 13, 13 (*Amalarii episcopi opera liturgica omnia. 2: Liber officialis*. Hg. von Jean Michel HANSSENS. Città del Vaticano 1948 [StT 139] 96), Sicard von Cremona, *Mitræ* 6, 13 (*Sicardi Cremonis Episcopi Mitræ de officiis*. Hg. von Gábor SARBAK – LORENZ WEINRICH [CChrCM 228] 490) und Wilhelm Durandus, *Rationale* 4, 77, 10 (DAVRIL – THIBODEAU, CChrCM 140A, 373) in den weggerissenen Tüchern die wie Diebe flüchtenden Apostel oder den zwar zunächst bei Christus unter dem Kreuz bleibenden, dann sich aber doch verbergenden Apostel Johannes.

⁶⁵ Vgl. dazu die Studie von Anne-Madeleine PLUM, *Adoratio Crucis in Ritus und Gesang. Die Verehrung des Kreuzes in liturgischer Feier und in zehn exemplarischen Passionsliedern*. Tübingen [u. a.] 2006 (PiLi.S 17); zu den Entwicklungen in den Libri Ordinarii vgl. BÄRSCH, *Feier* (wie Anm. 29), 119–132.

was späteren Handschrift C der Edition ist dafür der Stephanusaltar bestimmt), enthüllen sie das Kreuz, wobei die Antiphon *Ecce lignum crucis* gesungen wird. Die Handschrift C präzisiert, dass die Antiphon einen Psalm umrahmt, wobei man jeweils zum Gesang des *Ecce lignum crucis* das Kreuz erhebt.⁶⁶

Hier ist bereits eine entfaltete Form der Kreuzverehrung erkennbar. Vergleicht man damit etwa den Ritus im Ordo 24, fällt dieser noch recht schlicht aus: Das Kreuz wird vor dem Altar vorbereitet, gestützt durch zwei Akolythen. Man trägt es vor das Oratorium, wo es der Papst verehrt und küsst, worauf sich der Klerus und das Volk anschließen. Begleitet wird die Kreuzverehrung durch die Antiphon *Ecce lignum crucis* und dem dazu gesprochenen Psalm 118.⁶⁷

Eine gewisse Nähe zu dieser Gestaltung weist noch der Ordinarius aus Montecassino auf. Hier nimmt der Priester das Kreuz, gestützt durch zwei Akolythen. Der Chor singt die Antiphon *Ecce lignum crucis*. Beim Vers *Venite adoremus* knien alle im Chor zur Verehrung des Kreuzes nieder. Wenn sie sich erheben, wird die Antiphon wiederholt und der Psalm 118 *Beati immaculati* gesungen. Trotz der sich bereits ausprägenden Adorationsgeste der Kniebeuge sind die Parallelen dennoch augenscheinlich.⁶⁸

Einen wichtigen Schritt in Richtung der hochmittelalterlichen Kreuzverehrung in den Libri Ordinarii geht der Ordo 31 aus der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts. Hier wird nämlich ein verhülltes Kreuz in einer Prozession mit drei Stationen vor den Altar getragen und dort von beiden Seiten durch Akolythen gestützt. Bei den drei Haltepunkten verneigen sich jeweils zwei Kantoren vor dem Kreuz und singen das Trishagion, worauf der Chor lateinisch antwortet. Danach enthüllt der Bischof das Kreuz und stimmt das *Ecce lignum crucis* an.⁶⁹ Während die Kantoren das Kreuz erheben und an den Ort der Verehrung bringen, führt der Klerus die Antiphon fort, kniet nieder und singt, nachdem er sich erhoben hat, dieselbe Antiphon mit dem Psalm 118.⁷⁰

Zwar bleibt die Gesangsausstattung weitgehend im überlieferten Rahmen, sie erhält aber eine neue inszenatorische Note. Denn die

⁶⁶ Vgl. FARRENKOPF, *LO Bamberg* (wie Anm. 4), 74; WÜNSCHE, *Kathedralliturgie* (wie Anm. 4), 226.

⁶⁷ Vgl. OR 24, 29–31. 35 (ANDRIEU, *Ordines Romani* [wie Anm. 2] 3, 293f).

⁶⁸ Vgl. KELLY, *LO Montecassino* (wie Anm. 6), 379 (434).

⁶⁹ Plum spricht von einem dreimaligen Ruf des *Ecce lignum crucis*, der die Enthüllung des Kreuzes begleitet (vgl. PLUM, *Adoratio Crucis* [wie Anm. 65], 108). Davon ist im OR 31, 47 allerdings nicht die Rede: „[...] subito discooperiat eam pontifex et incipiat excelsa voce: Ecce lignum crucis.“ (ANDRIEU, *Ordines Romani* [wie Anm. 2] 3, 498).

⁷⁰ Vgl. OR 31, 46–48 (ANDRIEU, *Ordines Romani* [wie Anm. 2] 3, 498); PLUM, *Adoratio Crucis* (wie Anm. 65), 106–110.

beiden Kantoren wenden sich dem Kreuz zu und verneigen sich vor ihm, wenn sie das *Hagios o theos* anstimmen. Auch die Kreuzpräsentation als solche setzt deutlich dramatischere Akzente, indem durch die Prozession vor den Altar und die Enthüllung des Kreuzes stufenweise der Fei ergemeinde zur Verehrung dargeboten wird. Damit liegt das Material bereit, aus dem die lokalen Gottesdienstordnungen in den weiteren Jahrhunderten schöpfen werden.

Dies wird sichtbar, wenn man etwa den Ordinarius des Zürcher Großmünsters heranzieht. Hier stehen zwei der älteren Kanoniker oder zwei andere geeignete Kleriker auf der rechten Seite des Hochaltars und singen, gewandt zum Chor, das *Popule meus*. Währenddessen zieht der Priester mit Diakon, zwei Subdiakonen und drei Scholaren mit Kerzen und Weihrauch über die Treppe des Marienaltars (wo das verhüllte Kreuz vorbereitet ist) zum Altar der Märtyrer Felix und Regula, wobei die zwei Subdiakone das verhüllte Kreuz tragen, begleitet mit Kerzen und Weihrauch. Vor dem Altar angekommen, singen die Scholaren das *Hagios o theos* und der Chor fügt das *Sanctus deus* an, wobei Klerus und Volk die Knie beugen. Dann zieht die Kreuzprozession unter dem Gesang des *Quia eduxi te* zum Maria-Magdalena-Altar, wo das Trishagion und das *Sanctus deus* vorgetragen werden. Unter dem dritten Vers *Quid ultra* gehen die Kreuzträger nur einen kleinen Schritt weiter, so dass sie von den im Chor Stehenden noch nicht ganz gesehen werden können. Erst nach dem Trishagion und dem *Sanctus deus* schreiten Priester, Kreuzträger und Scholaren noch ein klein wenig weiter, so dass sie in der Mitte der großen Chortreppe stehen, wo das Kreuz dann enthüllt und mit der Antiphon *Ecce lignum crucis* präsentiert wird. Es folgen Psalm 118 und weitere Gesänge zur Verehrung des Kreuzes, darunter der Hymnus *Crux fidelis* des Venantius Fortunatus, worauf sich dann die zweite Feiersequenz, die Kreuzverehrung durch die einzelnen Teilnehmer anschließt.⁷¹

Das Beispiel stellt noch einmal eindrücklich vor Augen, wie die in den Ordines durch fränkisches Material angereicherten Rubriken von den hoch- und spätmittelalterlichen Gottesdienstordnungen aufgenommen und in je eigener Weise kreativ rezipiert und im Hinblick auf Personal, räumliche Anlagen und detaillierte Inszenierung weiterentwickelt wurden: die im Raum verteilten Gesangsgruppen, die Entfaltung der Kreuzprozession, die das Kreuz ehrenden Zeichen Kerzen und Weihrauch. Später bietet bekanntlich auch die Enthüllung einen Anlass weitere dramatische Elemente aufzunehmen und den Ritus anzureichern.⁷²

⁷¹ Vgl. LEUPPI, *LO Zürich* (wie Anm. 5), 252f (554–557).

⁷² Vgl. Gien Paolo ROPA, *Il preludio medioevale all'adorazione della Croce nel Venerdì Santo*, in: *Miscellanea liturgica in onore di sua Eminenza Il Cardinale Giacomo Lercaro* 1. Roma

3. RESÜMEE

Die durchgehende Frage war, wie einzelne liturgische Vollzüge der Karfreitagsliturgie in den *Ordines Romani* und wie sie in den frühen *Libri Ordinarii* beschrieben werden. Es ging darum, die Wege von den *Ordines* zu den *Ordinarien* exemplarisch zu erhellen und die dahinterstehenden Prozesse aufzudecken. Dies geschah in einer bewusst kleinteiligen Analyse, um im Detail die Fortentwicklung ritueller Elemente von den *Ordines* zu den *Ordinarien* verfolgen zu können. Abschließend erscheinen drei Aspekte aufschlussreich.

1. Die *Ordines Romani* boten schon durch die äußeren Bedingungen beste Voraussetzungen für eine dankbare Rezeption in der späteren liturgischen Praxis. Die Handschriften entstanden im Frankenreich und waren hier durch zahlreiche Abschriften und Fortschriften leicht zugänglich und präsent. Mit dem Label „römische Liturgie“ waren sie höchst autoritativ ausgestattet, ohne sich aber deshalb Erweiterungen und Ergänzungen zu verweigern. Problemlos integrierten sie fränkisches Gut und damit Formen religiöser Praxis, die der hier beheimateten Mentalität entsprachen.
2. Die Ritenbeschreibungen der *Ordines Romani* waren in mancher Hinsicht inspirierend für die gewünschten Handbücher mit den lokalen Gottesdienstordnungen. So führen die *Libri Ordinarii* die Grundgestalt der *Ordines* fort, wenn sie die zeremoniellen Erläuterungen mit den Textanfängen von Lesungen, Gesängen und Gebeten verknüpfen. Darüber hinaus war zu erkennen, dass gelegentlich sogar sprachlich-semantiche Anklänge der *Ordines* in den Darstellungen der *Ordinarien* widerhallen. Auch wenn man sicher nicht vorschnell davon ausgehen kann, dass hier unmittelbare Verbindungen wirksam waren, darf man aber wohl doch gewisse Überlieferungsstrategien von den *Ordines* zu den *Ordinarien* annehmen. Zugleich hat sich gezeigt, dass der Buchtyp *Liber Ordinarius* von seinem Regelungswillen her sehr viel mehr als die *Ordines* dem Anliegen eines Gebrauchsbuches entgegenkam und der faktisch gefeierten Liturgie einer bestimmten Kathedral-, Stifts-, Abtei- oder auch Pfarrkirche dienen wollte.
3. Sehr deutlich zeigte sich, dass die *Ordines Romani* vor allem mit ihrem fränkischen Material ein Reservoir für rituelle Entfaltungen und dramatisierende Inszenierungen künftiger Jahrhunderte bereitstellten. Exemplarisch kann dafür der Ritus der Kreuzverehrung herangezogen werden, den die hoch- und spätmittelalterlichen Or-

dinarien höchst kreativ und innovativ modellierten und hinsichtlich der konkreten Gegebenheiten ausgestalteten. Bemerkenswert sind schließlich Entwicklungsprozesse, die aus eher marginalen Angaben in den Ordines zu einem allegorisch aufgeladenen Ritus führen, wie dies sehr deutlich am *Partiti sunt vestimenta*-Ritus ablesbar war. Aus einer rein funktionalen Handlung sollte sich über Stationen, die bereits in den Ordines greifbar sind, ein mimetisch-darstellender Ritus herausbilden, der nicht nur weite Rezeption in den Ordinarien fand, sondern zugleich ein Motiv der zeitgenössisch aufblühenden Passionsfrömmigkeit liturgisch inszenierte.⁷³

Was hier nur in Form von stichpunktartigen Analysen an wenigen Beispielen erhoben werden konnte, bedürfte einer umfassenderen, breiter angelegten Untersuchung. Dabei wäre nicht nur die inzwischen reich angewachsene Libri-Ordinarii-Forschung mit den zahlreichen, von ihr erarbeiteten Editionen zu berücksichtigen; dann stärker differenziert zwischen Kathedral-, Stifts- und Klosterordinarien.⁷⁴ Auch die neu gewonnenen Erkenntnisse zu Entstehung, Funktion und Interpretation der Ordines Romani wie anderer frühmittelalterlicher Liturgiebücher und ihrer bisher gebräuchlichen Editionen dürften für die Einsicht in die Entwicklungsprozesse ritueller Vollzüge zwischen den Ordines und den Libri Ordinarii maßgeblich sein.⁷⁵

⁷³ Vgl. Ulrich KÖPF, *Passionsfrömmigkeit*, in: TRE 27. 1997, 722–764, hier 725–731; Peter DINZELBACHER, *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum. 2: Hoch- und Spätmittelalter*. Paderborn [u. a.] 2000, 73–78. 137–139.

⁷⁴ Vgl. Jürgen BÄRSCH, *Der Liber Ordinarius als Objekt liturgiehistorischer Forschung. Zu Geschichte, Stand und Perspektiven eines Arbeitsfeldes*, in: ALW 62/63. 2020/2021, 178–218.

⁷⁵ Vgl. etwa die Beiträge von Henry Parkes, Martin Klöckener und Peter Jeffery in diesem Band.