

Wolfram Kinzig

Formation des Glaubens. Didaktische und liturgische Aspekte der Rezeption altkirchlicher Symbole in der lateinischen Kirche der Spätantike und des Frühmittelalters

1 Vorbemerkungen¹

Christlicher Glaube ist nicht nur ein existentieller Akt, sondern bezieht sich auf spezifische Inhalte. Theologisch gesprochen: Er ist nicht nur *fides qua creditur*, sondern auch *fides quae creditur*. Insofern kann und muss er auch gelehrt werden. Dies geschieht, wie gleich gezeigt werden soll, in einem didaktischen wie liturgischen Kontext anhand mehr oder weniger fest gefügter Formeln: den Tauffragen, der *regula fidei* und später dem Glaubensbekenntnis. Die Tauffragen² werden vor oder während der Taufe an den Täufling gerichtet und dienen dazu, dessen Kenntnisse über den christlichen Glauben zu erheben. Inwiefern die *regula fidei* in einen katechetischen Kontext gehört, ist ungewiss, denn sie findet sich vor allem in apologetischen Schriften.³ Dabei handelt es sich um eine verdichtete Form von Glaubenssätzen, die ab der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts vor allem bei Irenäus und Tertullian begegnet. Die Form ist hier noch nicht zur Formel geronnen – die Sätze sind noch beweglich, wenn auch ihr Inhalt schon weitgehend standardisiert ist. Aus Tauffragen und *regula fidei* entstehen spätestens im 4. Jahrhundert die nunmehr festgefügteten Bekenntnisse, deren Sitz im Leben sowohl die Taufvorbereitung als auch die synodale Feststellung von Rechtgläubigkeit ist. Die weitaus größte Bedeutung haben dabei drei Texte:

1. Das *Romanum* (abgek. R) ist im 4. Jahrhundert erstmals sicher belegt und hat von Rom aus die Bekenntnisentwicklung im lateinischen Abendland entscheidend beeinflusst.⁴ Aus ihm entwickelt sich bis zum 8. Jahrhundert eine Standardform, welche wir heute *Apostolisches Glaubensbekenntnis* nennen (abgek. T), weil sich damit seit dem späten 4. Jahrhundert die Legende verband, es sei von den Aposteln gemeinsam verfasst worden.⁵

1 Für wertvolle bibliographische Hinweise danke ich meinem Bonner Kollegen Prof. Dr. Matthias Becher. Dr. Julia Winnebeck und Nathalie Thies haben dankenswerterweise kritisch Korrektur gelesen.

2 Vgl. „Baptismal Interrogations“ (FaFo 1, Kap. 5; FaFo 4, Kap. 10.1.1 und Kap. 11.3.1.1 Kinzig).

3 Vgl. „Credal Formulae and Rules of Faith from the Second and Third Centuries“ (FaFo 1, Kap. 6 K.).

4 Vgl. „The Roman Creed, the Apostles' Creed, and Related Western Texts“ (FaFo 2, Kap. 8.1 K.).

5 Vgl. „The Legend of the Origin of the Apostles' Creed“ (FaFo 2, Kap. 8.1.10 K.).

2. Das sog. *nizänische Bekenntnis*, welches in der heutigen Form vermutlich dem 2. Ökumenischen Konzil von Konstantinopel (381; abgek. C) zuzuschreiben ist,⁶ aber immer als authentische Interpretation bzw. Fortschreibung des *Bekenntnisses von Nizäa* (325; abgek. N)⁷ galt.
3. Schließlich das dem Athanasius zugeschriebene Symbol *Quicumque*, welches in Wahrheit ein kurzer trinitätstheologischer Traktat ist, der vermutlich in der 2. Hälfte des 6. Jahrhunderts im südlichen Gallien verfasst wurde.⁸

Im Folgenden möchte ich – in der gebotenen Kürze – der Geschichte des liturgischen wie katechetischen Sitzes im Leben dieser Formeln nachgehen und dabei fragen, welche Konsequenzen diese Sitze im Leben sowie die sich über die Jahrhunderte ergebenden Veränderungen für die Verbreitung des christlichen Glaubens gehabt haben. Dabei werde ich mich aus Gründen der Praktikabilität auf Rom, das westliche Römische Reich und seine Nachfolgeterritorien in Westeuropa, vor allem das Frankenreich, bis zu Karl dem Großen konzentrieren. Mein besonderes Interesse gilt der Zeit, in der sich die Kindertaufe in den christianisierten Gebieten allmählich als Regeltaufe etabliert, also in dem hier gesteckten Rahmen der Zeit vom 5. bis zum 9. Jahrhundert. Insbesondere möchte ich fragen, inwiefern die Durchsetzung der Kindertaufe und ihr ritueller Vollzug die Katechese über den christlichen Glauben verändert haben.

2 Die Ausbildung von *traditio* und *redditio symboli*

Der Zugang zu den Lehrinhalten des Christentums erfolgte für Erwachsene, die sich für diese Religion interessierten, von Anfang an in erster Linie über die Katechese, die ihrerseits auf die Taufe vorbereitete. Dies gilt unbeschadet der Tatsache, dass es zu gewissen Zeiten üblich war, diesen Akt aufzuschieben, und man natürlich auch außerhalb des Katechumenats, vor allem über das Elternhaus, entsprechende Kenntnisse der christlichen Religion erwerben konnte. Sobald jemand den Entschluss gefasst hatte, Christ zu werden, und dies gegenüber den innerhalb der christlichen Gemeinde dafür zuständigen Funktionsträgern bekundet hatte,⁹ wurde er in den Grundlagen des christlichen Glaubens unterrichtet. Dieser Unterricht wird am Anfang in Bezug auf Inhalte wie Lehrpraxis noch wenig formalisiert und standardisiert gewesen sein.

6 Vgl. *Symbolum (Nicaeno-)Constantinopolitanum* (FaFo 1 § 184e, 511–513 K.).

7 *Symbolum Nicaenum* (vgl. FaFo 1 § 135c, 290–294 K.).

8 *Symbolum Quicumque* (vgl. FaFo 3 § 434, 1–9 K.). Vgl. hierzu auch den Beitrag von Hanns Christof Brennecke in diesem Band.

9 Ich drücke mich absichtlich sehr vorsichtig aus, da wir über die Anfänge der Taufe kaum etwas wissen. Vgl. für die Frühzeit im Einzelnen z. B. Kinzig/Wallraff (2002) 336; 345–346.

Von jedem Konvertiten und jeder Konvertitin wurde in den ersten drei Jahrhunderten nach der Zulassung zum Katechumenat verlangt, den katechetischen Unterweisungen zu Beginn des Gottesdienstes beizuwohnen.¹⁰ Diese Periode konnte mehrere Jahre dauern. Sie konnte verkürzt werden, wenn der Katechumene gute Lernfortschritte machte und sich ordentlich aufführte. Die Ausgestaltung des Katechumenats scheint regional unterschiedlich gewesen zu sein – deutlich ist aber, dass sie eng zusammenhängt mit der Entwicklung des Wortgottesdienstes vor der Eucharistiefeier, der in erster Linie didaktischen Charakter hatte. Unabhängig davon dürfte es freilich auch Katechumenatsformen gegeben haben, die eher in einem schulischen Kontext anzusiedeln sind, doch sind die Einzelheiten hier undeutlich.¹¹

Ein Beispiel für eine frühchristliche Katechese liegt uns möglicherweise in Kap. 1–6 der *Didache* vor, einer Kirchenordnung wohl aus dem frühen 2. Jahrhundert. In dieser sog. Zwei-Wege-Lehre werden in Reihenform ethische Ermahnungen für ein christliches Leben vermittelt. Daneben muss es – wie uns die wenigen erhaltenen Beispiele für Tauffragen und die mehr oder weniger „verfestigten“ *regulae fidei* des 2. Jahrhunderts zeigen – auch eine Belehrung über den in der Heiligen Schrift (das heißt zunächst: im Alten Testament) bezeugten Gott und das Heilswerk Christi gegeben haben. Umstritten ist, ob eine derartige Katechese in der *Epideixis* des Irenäus von Lyon vorliegt. Ohne Zweifel handelt es sich hierbei um einen predigtartigen Traktat, der der Unterweisung dienen soll und – unter ausdrücklicher Berufung auf die Glaubensregel – auch Lehrsätze zur Trinität enthält.¹² Nur wissen wir leider nichts über den Sitz im Leben dieses Textes. Handelt es sich tatsächlich um eine Anleitung für den Taufunterricht? Oder ist es nicht eher ein Text, wie er in christlichen Philosophenschulen wie der in Alexandrien Verwendung fand?

Durch die offizielle Duldung und die sukzessive Förderung des Christentums im Zuge der Konstantinischen Wende stieg die Zahl der Taufbewerber stark an. Dies machte eine großflächige Formalisierung des Zugangs zum Christentum notwendig, die – neben dem Bedürfnis, den „rechten“ Glauben synodal festzustellen – ebenfalls die Fixierung von Bekenntnisformeln beschleunigt haben dürfte.¹³ Um die Mitte des 4. Jahrhunderts gab es bereits einen festen liturgischen Ritus, in dem der Text des Bekenntnisses bekannt gemacht und memoriert wurde: die *traditio* und *redditio symboli*. Wann und wo er zuerst entstand, ist ungewiss. Der Zugang zum Christentum war nunmehr ein feierlicher, in allen Einzelheiten geregelter Initiationsritus in die Geheimnisse der christlichen Religion, vergleichbar der Einweihung in eine Mysterienreligion. Der Bischof „übergab“ das Symbol an die Taufbewerber an einem der

¹⁰ Vgl. zum Folgenden ausführlich Kinzig/Wallraff (2002) 339–348 mit weiterer Literatur.

¹¹ Die Schulen Justins in Rom und Tatians könnten Beispiele hierfür sein. Vgl. dazu – mit unterschiedlichen Gewichtungen – Lampe (1989) 219–251; Gemeinhardt (2007) 97–101; Markschieß (2007) 88–91. Die alexandrinische Schule und die Schule in Cäsarea dienten höchstwahrscheinlich nicht der Unterweisung der Katechumenen; vgl. dazu Scholten (1995); Markschieß (2007) 97–107.

¹² Bes. Irenäus, *Epideixis* 3 und 6 (vgl. FaFo 1 § 109a, 207–209 K.).

¹³ Vgl. zum Folgenden auch Kinzig (2017a) 315.

Samstage oder Sonntage vor der Taufe und erläuterte dabei die einzelnen Teile des Bekenntnisses, das die sogenannten Kompetenten nun auswendig zu lernen und am folgenden Samstag/Sonntag (noch vor der Taufe) bzw. während des Taufgottesdienstes selbst im Akt der *redditio* aufzusagen hatten.

Das älteste direkte Zeugnis für eine *redditio symboli* ist uns in Augustins *Confessiones* (etwa 397) überliefert. Augustin beschreibt darin, wie Marius Victorinus im Jahr 356 oder 357 in Rom das Symbol rezitierte.¹⁴ Allerdings hat er den geschilderten Vorgang nicht selbst erlebt; vielmehr wurde er ihm von seinem väterlichen Freund Simplicianus berichtet, der an der Bekehrung des berühmten Rhetors und Philosophen einen erheblichen Anteil hatte. Dieser hatte durch die Lektüre der Heiligen Schrift und anderer christlicher Bücher den Wunsch verspürt, Christ zu werden. Er war daraufhin unterrichtet worden (über die Inhalte erfahren wir leider nichts) und hatte sich dann zu einem Tauftermin namentlich angemeldet. Hier setzt nun Augustins Bericht ein:

Schließlich nahte die Stunde, da er seinen Glauben bekennen sollte, welchen in Rom üblicherweise jene, die zu deiner Gnade herzutreten wollen, mit festgesetzten und auswendig gelernten Worten an einem erhöhten Ort öffentlich vor den Gläubigen rezitieren. Da boten, wie er [Simplicianus] berichtete, die Priester dem Victorinus an, er könne ihn im Geheimen rezitieren, so wie es üblicherweise so manchem angeboten wurde, den man aus Schüchternheit davor zurückscheuen sah. Jener aber zog es vor, seine Rettung im Angesicht der heiligen Menge zu bekennen. Es war nämlich nicht die Rettung, die er im Rhetorikunterricht zu lehren pflegte, und dennoch hatte er sie öffentlich bekannt. Um wieviel weniger musste er sich also vor deiner sanftmütigen Herde fürchten, wenn er dein Wort verkündete, wo er sich doch mit seinen eigenen Worten nicht einmal vor Scharen von Verrückten fürchtete. Als er also hinaufstieg, um die Rezitation zu beginnen, flüsterten sie sich alle, sobald sie ihn erkannt hatten, in einem begeisterten Murren untereinander seinen Namen zu. Wer aber hätte ihn dort nicht erkannt? Und mit unterdrückter Stimme erklang aus dem Munde all derer, die sich gemeinsam freuten: „Victorinus, Victorinus.“ Kaum hatten sie begeistert Laut gegeben, weil sie ihn sahen, da schwiegen sie bereits wieder, gespannt, ihn zu hören. Jener aber verkündete den wahrhaften Glauben mit glänzender Zuversicht, so dass sich alle um ihn rissen und ihn in ihre Herzen (schließen wollten). Und sie rissen sich um ihn in Liebe und in Freude: so verhielten sich die Scharen derer, die sich um ihn rissen.¹⁵

14 Die genaue Datierung ist umstritten. Vgl. dazu etwa Cooper (2005) 20–22. Zum Folgenden auch Saxer (1988) 568–569.

15 Augustinus, *Confessiones* 8,2,5 (FaFo 4 § 636a, 44–45 K.): *Denique ut ventum est ad horam profittendae fidei, quae verbis certis conceptis retentisque memoriter de loco eminentiore in conspectu populi fidelis Romae reddi solet ab eis, qui accessuri sunt ad gratiam tuam, oblatum esse dicebat Victorino a presbyteris, ut secretius redderet, sicut nonnullis, qui verecundia trepidaturi videbantur, offerri mos erat; illum autem maluisse salutem suam in conspectu sanctae multitudinis profiteri. Non enim erat salus, quam docebat in rhetorica, et tamen eam publice professus erat. Quanto minus ergo vereri debuit mansuetum gregem tuum pronuntians verbum tuum, qui non verebatur in verbis suis turbas insanorum? Itaque ubi ascendit, ut redderet, omnes sibimet invicem, quisque ut eum noverat, strepuerunt nomen eius strepitu gratulationis. Quis autem ibi eum non noverat? Et sonuit presso sonitu per ora cunctorum colloquentium: Victorinus, Victorinus. Cito sonuerunt exultatione, quia videbant eum, et cito siluerunt in-*

Wir erfahren aus diesem Text mehrere interessante Details. Die Formulierung *verbis certis conceptis retentisque* unterstreicht, dass hier eine feste Symbolformel auswendig gelernt wurde. Diese Formel wurde dann vor der Gemeinde von einem erhöhten Ort aus (d. h. vielleicht einem Podest) rezitiert, sofern der Täufling psychisch dazu imstande war. Besonders schüchterne Taufbewerber hingegen konnten die *redditio* vor dem Priester offensichtlich auch unter vier Augen ablegen.

Rufin liefert uns in seiner um 404 verfassten *Expositio symboli* weitere Einzelheiten zur römischen Praxis: Er hebt die Kürze der Symbolformel hervor und begründet dies damit, dass dort keinerlei Häresien entstanden seien, die Erweiterungen des Symbols notwendig gemacht hätten. Auch Rufin erwähnt eigens die in der Hauptstadt übliche Sitte, das Bekenntnis öffentlich, nämlich vor der versammelten Gemeinde, abzulegen, damit diese die unverfälschte Wiedergabe des Symbols überwachen könne.¹⁶ Seine Bemerkung ist wahrscheinlich so zu verstehen, dass die *redditio symboli* in Aquileia, der Heimat Rufins, an der Wende zum 5. Jahrhundert allenfalls vor dem Bischof oder Priester praktiziert wurde. Überdies war zur Zeit des Marius Victorinus die *redditio* ein Akt, den jeder Gläubige einzeln vollziehen musste. Aus Rufins Angaben ist nicht ganz ersichtlich, ob dies um die Jahrhundertwende auch noch galt oder ob die Taufbewerber hier das Bekenntnis im Chor aufsagten.

Jedenfalls wird aus den beiden Zeugnissen deutlich, dass es um die Jahrhundertmitte in Rom ein feststehendes Bekenntnis gab, dessen Inhalte die katechetische Grundlage bei der Taufvorbereitung bildeten. Dieses Bekenntnis scheint überdies deklaratorisch gewesen zu sein.

Die bisherigen Belege dokumentieren – streng genommen – nur die Praxis der *redditio symboli*. Das erste Beispiel für die *traditio* als einen liturgischen Akt ist im Westen offenbar erst in einem Brief des Ambrosius aus dem Jahr 385 für Mailand belegt. Hier berichtet der Bischof über die Auseinandersetzungen mit dem homöischen Kaiserhaus um den Besitz der Kirchen in Mailand. Eher beiläufig erwähnt er, er habe das Symbol den Taufbewerbern (*competentes*) an einem nicht näher spezifizierten Sonntag nach den Lesungen, der Predigt und der Entlassung der Katechumenen im Baptisterium übergeben. Die Praxis dürfte also schon länger eingeführt sein. Später sagt er im selben Brief, er habe anschließend die Messe gehalten.¹⁷ Das

tentione, ut audirent eum. Pronuntiavit ille fidem veracem praeclara fiducia, et volebant eum omnes rapere intro in cor suum et rapiebant amando et gaudendo; hae rapiendum manus erant.

¹⁶ Rufin, *Expositio symboli* 3 (FaFo 4 § 638, 54 K.): *In ecclesia tamen urbis Romae hoc non deprehenditur factum. Pro eo arbitrator, quod neque haeresis ulla illic sumpsit exordium et mos inibi servatur antiquus eos, qui gratiam baptismi suscepturi sunt, publice, id est fidelium populo audiente, symbolum reddere; et utique adiectionem unius saltim sermonis eorum, qui praecesserunt in fide, non admittit auditus. In ceteris autem locis, quantum intellegi datur, propter nonnullos haereticos addita quaedam videntur, per quae novellae doctrinae sensus crederetur excludi.* Ähnlich auch Leo I., *Tractatus* 24,6 (FaFo 4 § 643a, 57 K.): *[...] permanete stabiles in ea fide, quam confessi estis coram multis testibus [1 Tim 6,12] [...].*

¹⁷ Ambrosius, *Epistula* 76(20),4 (109,17–110,19,22–23 Zelzer; vgl. FaFo 4 § 632a, 41 K.): *Sequenti die, erat autem dominica, post lectiones atque tractatum dimissis catechumenis symbolum aliquibus com-*

heißt, dass in Mailand die *traditio symboli* zwischen Wortgottesdienst und Eucharistiefeyer eingeschoben wurde, wobei man hierzu von der Kirche in das Baptisterium (und zur Messe vermutlich wieder zurück in die Kirche) wechselte.¹⁸ Der Akt der *traditio* war von einer Predigt des Bischofs begleitet, von der uns noch eine Fassung erhalten ist.¹⁹

Im ausgehenden 4. und im 5. Jahrhundert verbreitete sich die Praxis der *traditio* und *redditio symboli* in weiten Teilen der lateinischen Kirche. Zwischen *traditio* und *redditio* eingeschoben bzw. damit verknüpft waren die sogenannten Skrutinien, ursprünglich Prüfungen, mit denen u. a. festgestellt werden sollte, inwieweit die Taufbewerber die Inhalte der Glaubenskatechese verinnerlicht hatten. Diese Funktion scheint allerdings zu einem nicht klar erkennbaren Zeitpunkt verloren gegangen zu sein.²⁰ Darüber hinaus kam es zu lokalen Variationen im Vollzug dieser Riten, die hier nicht näher beleuchtet werden müssen. Weitgehende Einigkeit bestand indessen darin, dass das einmal erlernte Symbol außerhalb des liturgischen Kontextes nicht laut aufgesagt oder aufgeschrieben werden durfte, damit es nicht von Uneingeweihten mitgehört werde oder ihnen gar in die Hände falle. Vielmehr sollten es die Gläubigen auswendig bei sich tragen. Die Zahl dieser Mahnungen in der Kirchenväterliteratur ist Legion.²¹ Niketas von Remesiana und Augustin forderten ihre Zuhörer auf, das Bekenntnis täglich zweimal, nämlich morgens nach dem Aufstehen und abends vor dem Zubettgehen, aufzusagen,²² bei Ambrosius genügte die morgendliche Rezitation.²³

Darüber hinaus hatten die Kirchen die wichtigsten christologischen Inhalte des Glaubensbekenntnisses auch in dem Zyklus der Herrenfeste Weihnachten, Ostern, Himmelfahrt und Pfingsten abgebildet, wie sie im Wesentlichen in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts ausgestaltet worden waren, so dass durch die Feier dieser Feste das Heilsgeschehen, wie es die Symbole zusammenfassten, im Laufe des liturgischen Jahres anschaulich und erlebbar wurde.²⁴ Sie wurden häufig von Katechesen oder Predigten begleitet, die den Inhalt der einzelnen Feste auslegten.

petentibus in baptisterii tradebam basilica. [...] Ego tamen mansi in munere, missam facere coepi. Vgl. dazu auch Schmitz (1975) 69–75.

18 Zum komplexen archäologischen Grabungsbefund bezüglich der Mailänder Baptisterien vgl. Schmitz (1975) 6–14; Ristow (1998) 183–184 (Nr. 376) und Tafel 13–14 sowie 317–318 (Nr. 993–995).

19 Vgl. Ambrosius, *Explanatio symboli*. Dazu Schmitz (1975) 70–75.

20 Vgl. dazu knapp Kretschmar/Hauschildt (1989) 4; Yarnold (2001) 681. Zur Problematik der Skrutinien im Einzelnen, deren Funktion und Ort in der römischen Liturgie nicht mehr klar erkennbar ist, vgl. Kretschmar (1970) 253–254; Rubellin (1982) 40–42; Saxer (1988) 592–593; 603–604; Cramer (1993/1994) 142–143; Keefe (2002) 1, 44–45. Allgemein auch Stenzel (1958) 199–240. In karolingischer Zeit wird die Funktion des Skrutiniums (oft im Singular!) als Glaubensprüfung allerdings durchaus (wieder) in den Tauferklärungen hervorgehoben; vgl. für Beispiele Phelan (2014) 177; 183–184; 187.

21 Zahlreiche Belege bei Kinzig (2011) 17, Anm. 54 (= Kinzig [2017a] 340, Anm. 54; englische Fassung).

22 Niketas von Remesiana, *Competentibus ad baptismum instructionis libelli* 2, fr. 4 (FaFo 4 § 625, 34–35 K.); Augustin, *Sermo* 58,11,13 (FaFo 4 § 636b2, 46 K.).

23 Vgl. Ambrosius, *De virginibus* 3,4,20 (FaFo 1 § 15b, 75 K.).

24 Vgl. Kinzig (2011) 16–29 (= Kinzig [2017a] 339–350; englische Fassung).

Freilich wird man sich vor allzu großem Optimismus im Hinblick auf die theologische Bildung der Laien in der Spätantike hüten müssen. Inwieweit diese Predigtpraxis von den urbanen Zentren in die ländlichen Gegenden ausgestrahlt hat, kann man nicht ohne weiteres sagen, da wir von der pastoralen Versorgung in den nichturbanen Regionen wenig wissen.²⁵ Den Untersuchungen Ramsay MacMullens zufolge umfasste der Gottesdienstbesuch im 4. Jahrhundert im Schnitt nicht mehr als fünf Prozent der christlichen Gesamtbevölkerung einer mediterranen Stadt und speiste sich hauptsächlich aus den lokalen Eliten.²⁶ Auch wenn das sicher zu niedrig gegriffen ist,²⁷ kann man nicht *a priori* davon ausgehen, dass religiöse Bildung in der Spätantike im Hinblick auf das Christentum selbstverständlich war. Mehr noch: Auch dort, wo Christen den Gottesdienst besuchten, konnten sie nicht überall eine Predigt hören. So scheint man etwa im frühen 6. Jahrhundert im südöstlichen Gallien auf dem Land allenfalls an den hohen Festen Musterhomilien verlesen zu haben.²⁸ Auch dürfte es zu starken regionalen Unterschieden gekommen sein, was auch mit der Entstehung des Mönchtums und dessen (lokal sehr unterschiedlichem) Engagement in der Seelsorge zusammenhing. Jedenfalls begegnet in westlichen Quellen verdächtig oft die Mahnung, die Gläubigen sollten zumindest das Symbol und das Vaterunser auswendig können und ihre Kinder darin unterrichten.²⁹ Von einem Verstehen dieser Texte ist keine Rede, geschweige denn von einer Kenntnis weitergehender biblischer Inhalte. Ich komme auf dieses Problem noch zurück.

25 Vgl. hierzu z. B. Angenendt (1982) 199–226; Beck (1950): südöstliches Gallien; Pauly (1976): Bistum Trier; Stancliffe (1979): Touraine; Semmler (1982): Rhein, Mosel, Maas; Klingshirn (1994/1995) 201–243: Südgallien, 5./6. Jh.; Weiss (1997): Provence, 5. Jh.; Predel (2005) 47–68: Gallien allgemein; Van Rhijn (2007) 124–138; González (1979); García Moreno (2014): Spanien; Ewig (2012) 108–110: Merowingerzeit. Ferner Riché (1994/2010a) 675–680; Monfrin (2001/2010) 1048–1058; Brown (2013) 146–147; Diesenberger (2016) 67–68; Domagalski/Mühlenkamp (2016). Originelle Spekulationen über die Modellierung von urbanem vs. ländlichem Christentum finden sich jetzt bei Robinson (2017).

26 MacMullen (2009) 111 u. ö.

27 Kritisch zur Zahl z. B. Boin (2010); Bradshaw (2011); Robinson (2017).

28 Vgl. Beck (1950) 269, Anm. 48, unter Berufung auf Caesarius von Arles, *Praefatio libri sermonum* 2 (18,15–19 Morin): *Pro intuitu paternae pietatis et qualiscumque pastoris sollicitudine admonitiones simplices parochiis necessarias in hoc libello conscripsimus, quas in festivitibus maioribus sancti presbyteri vel diacones debeant commissis sibi populis recitare*. Vgl. ferner Klingshirn (1994/1995) 64; 227. Zur Änderung dieser Praxis durch Caesarius und die Synode von Vaison (529) vgl. *ibid.* 228–232.

29 Vgl. Augustin, *Sermo* 213,10–11 (FaFo 4 § 636d, 47–48 K.); Predigtfragment in *Decretum Gratiani* 3,4,105 (FaFo 4 § 636h, 50–51 K.); Caesarius von Arles, *Sermo* 13,2 (FaFo 4 § 656d, 65–66 K.); *Sermo* 130,5 (FaFo 4 § 656f, 66–67 K.); *Sermo* 229,6 (FaFo 4 § 656h, 67 K.); Isidor von Sevilla, *Sententiae* 1,22(21),1 (FaFo 1 § 39c, 114 K.); Eligius von Noyon, *De supremo iudicio* 5–6 (FaFo 4 § 663, 75 K.) usw.

3 *Traditio* und *redditio symboli* im frühmittelalterlichen Rom

Die flächendeckende Durchsetzung der Kindertaufe musste für den Ritus der *traditio* und *redditio symboli* zwangsläufig gravierende Konsequenzen haben. Wie sahen diese aus? Ich konzentriere mich weiterhin auf Rom. Leider fließen unsere Quellen über Jahrhunderte recht spärlich. Es gibt aber gute Gründe anzunehmen, dass das sog. *Altgelasianische Sakramentar* mindestens in Teilen eine wesentlich ältere liturgische Praxis widerspiegelt, wie sie in der Hauptstadt gepflegt wurde.³⁰ Die Zuschreibung an Papst Gelasius (492–496), die sich auf uneindeutige Quellen stützt, wird heute nicht mehr aufrecht erhalten. Vielmehr stammt die Endredaktion des Buches aus der Mitte des 7. Jahrhunderts. Jedoch ist die Annahme sinnvoll, dass die im *Altgelasianum* niedergelegte Praxis der *traditio* und *redditio symboli* in der überlieferten Form tatsächlich vielleicht aus dem 5. Jahrhundert stammt, wobei Teile vermutlich noch älter sind. Die Herkunft des Großteils des Sakramentars aus Rom, für die schon der Titel der Kompilation (*Liber sacramentorum Romanae ecclesiae ordinis anni circuli*) spricht, kann hier nicht weiter begründet werden, gilt aber heute unter Liturgiehistorikern – mit wenigen Ausnahmen – als wahrscheinlich.

Schauen wir etwas genauer auf den Ablauf der *traditio*.³¹ Er gilt für die Vorbereitung der Säuglings- bzw. Kindertaufe.³² Man muss sich hierbei vorab eine Besonderheit der römischen Liturgie vor Augen halten: Johannes der Diakon berichtet in den ersten Jahrzehnten des 6. Jahrhunderts in seinem berühmten Brief an Senarius, dass man in Rom bei der Taufe mit Säuglingen ebenso verfare wie mit Erwachsenen, auch wenn sie von den Vorgängen nichts verstünden. Bei ihnen trete das Bekenntnis der Eltern oder anderer an die Stelle.³³ Mit anderen Worten erklären sich gewisse, im

³⁰ Eine Begründung für diese Annahme, die den Forschungsstand zusammenfasst, findet sich bei Vogel (1986) 64–70; Palazzo (1998) 42–46. Das Sakramentar ist in den heutigen Handschriften Rom, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. lat. 316, fol. 3–245 und Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 7193, fol. 41–56 enthalten, die ursprünglich zum selben Codex gehörten, welcher erst um die Mitte des 8. Jahrhunderts im Frauenkloster Notre-Dame-des-Chelles bei Paris entstanden sein dürfte. Endredaktion des Sakramentars und älteste Bezeugung dürfen also nicht miteinander verwechselt werden. Vgl. dazu auch den Beitrag von Weckwerth in diesem Band.

³¹ Vgl. zum Folgenden *Sacramentarium Gelasianum vetus* Nr. 310–315 (FaFo 4 § 675a, 84–85 K.; 2 § 255g, 236–239 K.). Ferner auch Stenzel (1958) 207–219; Kretschmar (1970) 253–257; Angenendt (1987) 289–294; Saxer (1988) 597–624; Keefe (2002) 1, 43–46; Johnson (2007) 222–229.

³² Inwieweit hier unterschieden werden muss, ist nicht ganz deutlich. Der bevorzugte Tauftermin an Ostern legt aber nahe, anzunehmen, dass die Täuflinge durchaus bereits ein Jahr alt sein konnten. Karolingische Rechtsquellen sprechen von einem Alter zwischen einem Tag und höchstens drei Jahren. Abgesehen davon wurde auch zu Epiphania und Pfingsten getauft und bei Gefahr für den Säugling eine Nottaufe vollzogen. Zum Problem insgesamt vgl. Rubellin (1982) 34–42; Cramer (1993/1994) 137–139; Yarnold (2001) 688–689.

³³ Johannes Diaconus, *Epistula ad Senarium* 7 (175,1–5 Wilmart): *Illud autem ne pretermisum videatur, ante praedicimus, quod ista omnia etiam parvulis fiant, qui adhuc pro ipsius aetatis primordio*

Folgenden noch näher zu betrachtende liturgische Spannungen daher, dass man die alte Liturgie der *traditio* und *redditio* bei der Erwachsenentaufe nicht an die neuen Gegebenheiten anpasste; vielmehr verfuhr man mit Säuglingen als wären es Erwachsene: Man sprach sie in der zweiten Person an, und die Eltern bzw. Paten antworteten offensichtlich an ihrer Stelle in der ersten Person.

Die *traditio* fand am Samstag vor Palmsonntag statt und begann mit einer Präfation, die vermutlich von Leo dem Großen stammt.³⁴ Diese wurde von dem Bischof verlesen. Er ermahnte die Täuflinge zunächst, den Glauben mit ganzem Herzen zu ergreifen, weil so die Rechtfertigung empfangen werde. Sodann forderte er sie auf, herzutreten, um das vom Herrn inspirierte und von den Aposteln unter der Leitung des Heiligen Geistes verfasste Bekenntnis zu erhalten. Schließlich erging die Mahnung, das Bekenntnis auswendig zu lernen, aber nicht aufzuschreiben. Die Ansprache war insofern überflüssig, als die Paten ja bereits getauft waren und damit das Bekenntnis auch bereits „besaßen“. Ganz offensichtlich stammt also die Präfation aus der Erwachsenentaufe, die allerdings nicht mehr die Regel gewesen ist. Eine eigene Vermahnung der Eltern oder Paten war hier hingegen nicht vorgesehen.

Anschließend übergab der Bischof die weitere Leitung der Zeremonie an den ihm assistierenden Klerus. Einer der Akolythen (Ministranten) nahm aus der Schar der zu taufenden Kinder einen Knaben auf den linken Arm und legte ihm die Hand auf den Kopf. Der Priester fragte den Akolythen: „In welcher Sprache bekennen [die Täuflinge] unseren Herrn Jesus Christus?“, worauf dieser antwortete: „Auf Griechisch.“³⁵ Daraufhin forderte der Priester den Akolythen dazu auf, das Glaubensbekenntnis aufzusagen. Der Akolyth rezitierte das Symbol auf Griechisch, wobei diese Rezitation *decantando* erfolgte, also vermutlich nicht im normalen Sprechton, sondern in einer dem Gesang angenäherten Weise. Dieses Bekenntnis war nun aber verwirrenderweise nicht R, sondern C,³⁶ wobei dieses in der Handschrift auch nicht im griechischen Originaltext, sondern in einer lateinischen Umschrift wiedergegeben ist, was belegt, dass man kein Griechisch mehr verstand.³⁷ Aus diesem Grund schloss sich auch unmittelbar eine lateinische Übersetzung von C an.³⁸

nihil intellegunt. Unde scire debetis quia, dum a parentibus aut a quibus libet aliis offeruntur, aliena eos professione salvari necesse est qui fuerant alieno errore dampnati. Dazu Didier (1965) 86–87; Saxer (1988) 589–595; Johnson (2007) 164–169; Ferguson (2009) 767–768.

³⁴ Vgl. Leo I., *Tractatus* 98, Teil I (FaFo 2 § 255g, 236–239 K.). Die Vermahnung wird heute als erster Teil von *Tractatus* 98 unter Leos Namen geführt.

³⁵ *Sacramentarium Gelasianum vetus* Nr. 311 (FaFo 4 § 675a, 85 K.): *Et interrogat ei presbyter: Qua lingua confitentur dominum nostrum Iesum Christum? Respondet: Graece.*

³⁶ Es handelt sich um die Fassung der 3. Sitzung von Chalcedon (FaFo 1 § 184e1, 511–513 K.); im Vergleich mit der Fassung im *Altgelasianischen Sakramentarium* (§ 184f2.1, 521–522 K.).

³⁷ Die Rezitation griechischer Texte war nicht auf das Symbol beschränkt, sondern umfasste auch Bibellesungen und liturgische Gesänge. Vgl. dazu Caspari 3 (1875/1964) 466–510 sowie zur neueren Diskussion auch Kinzig (2017b) 249, Anm. 36.

³⁸ Vgl. FaFo 1 § 184f2.2, 522–523 K.

Es folgte eine sehr knappe Auslegung des Glaubensbekenntnisses, die wieder auf Leo I. zurückgehen dürfte. Deren Verlesung ist ausdrücklich dem Priester übertragen. Darin wird zunächst noch einmal betont, dass das Bekenntnis von Gott inspiriert sei und dass es von jedermann verstanden und gelernt werden könne. Sodann wird der Inhalt des Bekenntnisses knapp rekapituliert. Am Ende erfolgt die Mahnung, das Bekenntnis ohne Veränderung des Wortlauts (*nullo mutato sermone*) zu lernen. Die Kürze der Auslegung könnte dem Umstand geschuldet sein, dass eine ausführliche Darlegung angesichts der Tatsache, dass die Paten ja bereits getauft waren, als nicht mehr notwendig erachtet wurde.

Wie alle Gottesdienste in der Antike, wird man sich auch den Ritus der *traditio* am Palmsonntag als eine lebhaft und vielleicht auch lautstarke Zeremonie vorstellen müssen. So wissen wir von Johannes Cassian, dass zu Beginn des 5. Jahrhunderts die Menschen in Marseille bei der *traditio* applaudiert oder jedenfalls ihre Zustimmung deutlich zum Ausdruck gebracht haben.³⁹ Nachrichten wie diese relativieren etwas den Eindruck der ehernen Feierlichkeit, den man allein aus der Lektüre der Sakramentare gewinnen könnte.

Die *redditio* erfolgte sodann eine Woche später, also am Karsamstag, in der Frühe in einer relativ kurzen Zeremonie.⁴⁰ Typisch hierfür ist die Verschränkung von Abrenuntiation, also der Abschwörung Satans, und Rezitation des Glaubensbekenntnisses, wie sie sich auch in byzantinischen Riten findet.⁴¹ Die Rubrik beginnt mit einem einigermaßen rätselhaften Satz: „Am Morgen rezitieren die Kinder das Symbol.“⁴² Dieser Satz, der wohl eine Art Überschrift darstellt, setzt voraus, dass die Taufbewerber dazu in der Lage waren. Nun handelte es sich aber – wie gesagt – um Säuglinge (oder Kleinkinder). Hier wird also einmal mehr die bereits angedeutete Spannung deutlich, dass die *redditio symboli* eigentlich mit einer aktiven Beteiligung der *competentes* selbst rechnete, wozu diese aber noch gar nicht in der Lage waren. Tatsächlich nahm die Zeremonie dann auch einen anderen Verlauf: Zunächst wandte sich der Bischof nämlich in einer Art Invokation an Satan und kündigte ihm die bevorstehende Austreibung an. Es folgten der Effata-Ritus und die Abrenuntiation. Hierbei wurden die *competentes* bzw. genauer: deren Eltern oder Paten gefragt, ob sie Satan, seinen Werken und seinem Pomp entsagen würden. Sodann wurde das Bekenntnis rezitiert, und zwar ausdrücklich vom Bischof unter Handauflegung auf die Taufbewerber. Da es sich um Säuglinge handelte, wurde von ihnen natürlich auch keine Rezitation des Bekenntnisses erwartet. Es fällt allerdings auf, dass die Eltern oder Paten dies auch nicht stellvertretend taten.⁴³ Welches Bekenntnis hier gemeint ist,

39 Vgl. Johannes Cassian, *De incarnatione domini* 6,11,1 (FaFo 4 § 641b, 56 K.).

40 Vgl. *Sacramentarium Gelasianum vetus* 418–424 (FaFo 4 § 675b, 86 K.).

41 So zum Beispiel in (Ps-)Kyrill von Jerusalem, *Mystagogia* 1,9 (FaFo 4 § 631a, 40 K.) oder im *Ordo* von Konstantinopel innerhalb des *Barberini Euchologion* (vgl. FaFo 4 § 677, 91–93 K.).

42 Vgl. *Sacramentarium Gelasianum vetus* 418 (FaFo 4 § 675b, 86 K.): *Mane reddunt infantes symbolum.*

43 Vgl. dazu auch Lynch (1986) 293–294, der zu dem eng verwandten *Ordo Romanus XI* feststellt: „*Ordo romanus xi* was an imperfect compromise between the realities of infant baptism and a reluc-

wird nicht gesagt, es muss aber nach Lage der Dinge C gewesen sein. Das heißt dann aber, dass auch die *redditio* bereits im späten 5. Jahrhundert mindestens in Rom zu einem rein zeremoniellen Akt geronnen war, der keinerlei aktive Beteiligung der Eltern oder Paten bei der Rezitation des Bekenntnisses mehr voraussetzte. Die Zeremonie wurde durch ein Gebet abgeschlossen.

Doch taucht das Symbol noch ein drittes Mal im *Altgelasianum* auf, nämlich in den Tauffragen während der Taufe selbst, die sich zwar an den Täufling richten, aber offensichtlich von dessen Eltern beantwortet wurden. Diese Tauffragen, die in ihrem Wortlaut weder auf C noch auf R bzw. T zurückgehen, stellen im *Altgelasianum* eine merkwürdige Doppelung zur *traditio/redditio* dar, was vermutlich daher zu erklären ist, dass sie de facto älter sind als der Ritus der *traditio/redditio*, einen Aspekt, den ich hier nicht vertiefen kann.⁴⁴

Die bis hierher skizzierten Riten der *traditio* und *redditio symboli* finden sich mit Modifikationen auch im *Ordo Romanus XI*, einer römischen Taufagende aus der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts sowie in den vom *Altgelasianum* bzw. dessen Vorlage abhängigen Sakramentaren. Es gibt im Einzelnen allerdings charakteristische Abweichungen, die uns hier jetzt nicht näher beschäftigen müssen.⁴⁵ Bei den sog. nicht-römischen westlichen Agenden⁴⁶ stellt sich die Situation hingegen komplizierter dar, da etwa das *Missale von Stowe* keine *traditio* und *redditio symboli* zu kennen scheint (es sie zumindest nicht erwähnt),⁴⁷ während in der *mozarabischen Liturgie* die *redditio* großenteils nur darin besteht, dass der Täufling bzw. die Paten oder Eltern auf Glaubensfragen mit „Ja“ antworten, also die Memorierung des Symbols auch hier nicht mehr eigens nachgewiesen werden muss.⁴⁸ In England hingegen schärften die

tance to tamper with the venerable liturgical forms handed down from antiquity. These forms had once served a function, that of preparing adults for baptism, but they were decidedly nonfunctional in *Ordo xi*. The child could not, on an observable level, absorb or respond to the traditional modes of preparation, and the liturgical service made no effort to equip either parents or sponsors for the future formation of the child, nor did it impress on them the seriousness of their role in the moral and religious shaping of that child. Thus, from the perspective of what it accomplished on a human level, *Ordo romanus xi* was solemn ritual for its own sake, ill-adapted to the task of instructing young Christians, their parents, or their sponsors.“

44 Vgl. Kinzig (2017a) 237–267.

45 Vgl. dazu z. B. Lynch (1986) 294–297. Der für die römische Praxis unmittelbar einschlägige Ritus im *Ordo Romanus XI* ist weitgehend mit dem im *Altgelasianum* identisch. Unter den Abweichungen ist bemerkenswert, dass der Ölritus mit Abrenuntiation und die Tauffragen fehlen; möglicherweise kürzen die Anweisungen des *Ordo* diese Riten aber ab. Amalarius von Metz erfragt nach der Abrenuntiation noch von den Paten und Patinnen, ob sie das Vaterunser und das Symbol „singen“ (*cantare*) können; vgl. *Epistula ad Carolum imperatorem de scrutinio et baptismo* 40 (FaFo 4 § 782a2, 244 K.). In seinem *Liber officialis* 1,23,11 (FaFo 4 § 770a, 232–233 K.) beschränkt sich freilich die *redditio* auf eine einfache Zustimmung.

46 Vgl. dazu Vogel (1986) 273–289.

47 *Missale von Stowe* (vgl. FaFo 4 § 680, 96–97 K.).

48 *Mozarabische Liturgie* (vgl. FaFo 4 § 684, 102–108 K.); dazu auch Saxer (1988) 553. Siehe allerdings auch die Ausführungen des Ildefonsus von Toledo, der eindeutig von einer aktiven *redditio symboli* an

Zweite Synode von Clofesho (747)⁴⁹ und die sog. Legatinischen Synoden von 786⁵⁰ den Priestern ein, sie müssten die Täuflinge bzw. deren Paten durch geeignete Maßnahmen in die Lage versetzen, die Abrenuntiation und das Symbol aufzusagen.

Im fränkischen Einflussgebiet scheint man lediglich in Missionsgebieten strenger verfahren zu sein: Alkuin fordert Heidenmissionare dazu auf, vor der Taufe die Konvertiten mit „friedfertigen und klugen Worten den Glauben zu lehren“.⁵¹ In Anweisungen in den Handschriften München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 14410⁵² und Sankt Gallen, Stiftsbibliothek, 40⁵³ aus dem Anfang bzw. der Mitte des 9. Jahrhunderts wird der Priester ermahnt, bei der Taufe von bekehrten Heiden mit den Täuflingen ausführliche Glaubensverhöre durchzuführen.⁵⁴ Verschiedentlich hören wir auch sonst in Kommentaren zur Tauf liturgie und Glaubensverhören davon, es würden mit Konvertiten Skrutinien durchgeführt, um festzustellen, inwieweit die Worte des Symbols im Herzen der Katechumenen verankert seien.⁵⁵ Es gab also unter den Karolingern Bemühungen, den Skrutinien in der Heidenmission wieder zu ihrer ursprünglichen Bedeutung zu verhelfen.⁵⁶ Inwieweit diese Anweisungen allerdings umgesetzt wurden und bei den teilweise hohen Zahlen von Konvertiten überhaupt umgesetzt werden konnten, entzieht sich unserer Kenntnis. Die erhaltenen Sakramentare bieten dafür jedenfalls keinen liturgischen Ort mehr.

Gründonnerstag spricht (*De cognitione baptismi* 35; FaFo 4 § 664, 77 K.), sowie die *traditio symboli* im *Liber ordinum* (FaFo 4 § 684c4, 105–107 K.), die offenbar ebenfalls auf eine *redditio* des Bekenntnisses abzielt (sofern die Worte nicht einer mittlerweile verschwundenen Praxis entstammen).

49 Vgl. *Zweite Synode von Clofesho* (747), can. 11 (FaFo 3 § 587b, 462 K.).

50 Vgl. *Legatinische Synoden* (786), can. 2 (FaFo 3 § 588, 463–464 K.).

51 Alkuin, *Epistula* 111 (160,25–26 Dümmler): *Unde et praedicatores paganorum populum pacificis verbis et prudentibus fidem docere debent.*

52 Vgl. Keefe (2012a) 282–283 (mit Heer [1911] ein „missionary catechism“ genannt).

53 Vgl. Keefe (2012a) 336–337 („clerical instruction reader“).

54 Vgl. Keefe 2 Text 38, 534–537 (= FaFo 4 § 779, 240 K.) und Keefe 2 Text 8.1, 234–238 (= FaFo 4 § 759, 221–222 K.).

55 Vgl. etwa Alkuins Text *De sacramento baptismatis* (Keefe 2 Text 9, 240: *primo paganus*) zur Heidenmission, demzufolge auf die *traditio symboli* die Skrutinien folgen sollen, *ut exploretur saepius, an post renuntiationem Satanae sacra verba datae fidei radicatus corde defixerit* (FaFo 4 § 775, 237–238 K.). Ähnlich Keefe 2 Text 41, 543,5–7 (= FaFo 4 § 760[2], 223 K.); Keefe 2 Text 52, 594,26–595,2 (= FaFo 1 § 75[4], 141 K.); Keefe 2 Text 55, 614,11–14 (= FaFo 4 § 794[3], 268 K.). Ferner Amalarius von Metz, *Epistula ad Carolum imperatorem de scrutinio et baptismo* 40 (FaFo 4 § 782a2, 244 K.): *Deinde per scrutamur patrimos vel matrinatas, si possunt cantare orationem dominicam et symbolum, sicut praemonuimus, ac postea per ordinem, sicut in Romano ordine scriptum est, sacrum officium peragimus usque ad sacratissimum opus baptismatis.*

56 So möchte Wiegand (1899) 315 aus den Worten des Amalarius schließen, dass der karolingische Taufordo „die Belehrung und Prüfung der Kompetenten wieder in ihre alten Rechte“ einsetzte (ebenso Wiegand [1899] 327). Ferner Phelan (2006).

4 Die Glaubenskatechese

Soweit zunächst zum liturgischen Rahmen der Glaubensunterweisung. Diese Riten wurden – wie bereits angedeutet – im Beisein der gesamten Gemeinde vollzogen.⁵⁷ Dementsprechend hätten sich auch die damit einhergehenden Katechesen an die gesamte Gemeinde gerichtet, und man könnte somit annehmen, dass der Inhalt des Glaubens in regelmäßigen Abständen rekapituliert und repetiert wurde. Doch ist der Befund komplizierter und uneindeutig. Wie die inhaltliche Belehrung über die einzelnen Stücke des Symbols konkret aussah, hatte ich bereits im Zusammenhang der vermutlich von Leo I. stammenden Unterweisung angedeutet, die im *Altgelasianum* erhalten geblieben ist. Diese *explanatio* ist freilich sehr kurz, und es ist nicht recht deutlich, ob sie eher als unveränderliches liturgisches Stück anzusehen ist oder aber nur eine Art Platzhalter oder vielleicht auch Stichwortzettel für eine längere Erklärung bildet. Im ersteren Fall müsste eine ausführlichere Glaubensunterweisung an dieser oder an anderer Stelle stattgefunden haben, wofür aber das *Altgelasianum* keinen Raum lässt. Dass es diese Glaubensunterweisungen aber die gesamte Spätantike hindurch bis in karolingische Zeit immer gegeben hat, ist in den letzten Jahren durch die Editionen zahlreicher neuer einschlägiger Texte durch Liuwe Westra⁵⁸ und Susan Keefe⁵⁹ deutlich geworden, eine Quellenbasis, die ich unlängst selbst noch etwas verbreitern konnte.⁶⁰ Die Auslegung des Bekenntnisses in Form von *expositiones* oder *explanationes symboli* bildete eine eigene Gattung, wobei vor allem die bereits genannten Predigten Rufins und Ambrosius', aber auch die Augustins sowie die Schrift Isidors von Sevilla *De origine officiorum (De ecclesiasticis officiis)* stilbildend wirkten. Freilich sind die erhaltenen Vertreter der Gattung gerade aus der Zeit des Frühmittelalters oft erstaunlich kurz, ja sie bestehen streckenweise nur aus kaum noch verständlichen Stichworten. Dies deutet darauf hin, dass der Prediger während seiner Erklärung extemporierte. Man kann also aus der Länge der erhaltenen Predigten keinesfalls auf die tatsächliche Dauer dieser Auslegungen schließen.

Es wäre ein lohnendes Unternehmen, die Inhalte dieser Symbolauslegungen einmal näher zu untersuchen und nach Erklärungstypen zu differenzieren.⁶¹ Dies kann hier nicht geschehen. Stattdessen möchte ich ein relativ willkürlich ausgewähltes Exemplar dieser Gattung aus dem 9. Jahrhundert kurz vorstellen und kom-

57 Zum Folgenden vgl. auch Kinzig (2011) (= Kinzig [2017a] 329–364; englische Fassung) mit reichen Belegen, die hier nicht wiederholt werden.

58 Westra (2002).

59 Vgl. Keefe (2002); Keefe (2012b).

60 Vgl. Kinzig (2017a).

61 Vgl. hierzu die allgemeine Charakterisierung bei Keefe (2012a) 10: „Their authors may begin with a general definition of the word ‚symbolum‘ and give a summary of Christian belief, defining the triune God, Christ’s incarnation, passion, death, resurrection, ascension and second coming, the church, the communion of the saints, forgiveness of sins, resurrection of the flesh, and eternal life.“ Ausführlicher auf veralteter Quellengrundlage Wiegand (1899) 331–351.

mentieren.⁶² Diese *expositio* ist in sechs Handschriften in zwei leicht voneinander abweichenden Rezensionen mehr oder weniger vollständig erhalten. Die erhaltenen Titel machen deutlich, dass die Predigt im Zusammenhang der *traditio symboli* gehalten wurde. Der Verfasser ist völlig unoriginell und gerade deshalb typisch.

Die Erklärung ist dreiteilig: Sie setzt ein mit einer in den beiden Rezensionen voneinander abweichenden Erläuterung des Begriffs *symbolum*. Der ausführlicheren Fassung des Codex I (Montpellier, Bibliothèque Interuniversitaire, Section Médecine, H 14 1, ff. 4r–v) zufolge bedeutet *symbolum* „Anzeige“ (*indicium*) oder „Einzahlung“ (*conlatio pecuniae*): „Anzeige“ (*indicium*), da dadurch die „Wahrheit, durch welche wir zum ewigen Leben gelangen können“, angezeigt werde; „Einzahlung“ hingegen wie bei der Bezahlung der Fahrkarte für eine Schiffsreise.⁶³ Die erforderliche Summe werde auf dem Schiff zusammengelegt und dann von den Passagieren bis zur Ankunft eifersüchtig bewacht. Es folgt eine knappe allegorische Auslegung, die darauf hinausläuft, dass die Apostel das Bekenntnis gewissermaßen „zusammengelegt“ hätten, um so die Kirche zu erhalten.

Den zweiten Teil des Textes bildet das Bekenntnis selbst, dessen Klauseln in einer Handschrift auch den einzelnen Aposteln zugeteilt werden. Ein abschließender Satz in vier Handschriften deutet allerdings auch eine gewisse Verwirrung im Hinblick auf die genaue Reihenfolge der Apostel an, denn der Verfasser bekennt, die Verse des Bekenntnisses den einzelnen Aposteln nicht sicher zuordnen zu können.⁶⁴

Im dritten Teil beginnt die Auslegung der einzelnen Artikel, welche jeweils nur wenige Zeilen umfasst. Zunächst wird das Problem von Einheit und Dreiheit in der Gottheit erläutert, freilich nicht durch Rückgriff auf die einschlägigen dogmatischen Termini, sondern durch zwei Analogien: In der Sonne gebe es eine Dreiteilung: die Sonne selbst, ihr Licht und ihre Wärme – und doch bilde alles ein einziges Ganzes. Gleiches gelte für die drei Teile der Seele, nämlich Gedächtnis, Begabung und Verstand. Exegetisch bedeutet für den Verfasser die trinitarische Einheit: In der Bibel ist bei Nennung einer Person immer die ganze Gottheit mitgemeint. Darüber hinaus sei Gott allmächtig, weil er nicht irren, sterben oder sündigen könne.

Sodann wird der Name Jesu Christi knapp erklärt. „Jesus“ sei ein Eigenname, Christus bedeute hingegen der „Gesalbte“. Dieser sei als Mensch und Gott anzusehen. Etwas mehr Energie verwendet der Verfasser auf die Erläuterung des Wortes *unicus*. Zwar würden nach Lk 3,38 Adam und nach Joh 19,26–27 Johannes als Sohn Gottes bzw. Mariens bezeichnet, aber nur Christus sei der „natürliche“ Sohn, die anderen seien hingegen Adoptivöhne. Die Bezeichnung „Herr“ verweise auf die Gottheit des Sohnes, der Zusatz *nostrum* hingegen auf seine Menschheit.

⁶² *Expositio symboli* 2 (18–65 Kinzig, mit Übers. und Kommentar).

⁶³ *Expositio symboli* 2,1 (cod. I) (24 Kinzig): *Indicium, per quod indicatur omnis scientia veritatis, per quam possumus pervenire ad vitam aeternam. Conlatio, quasi datio pecuniae.*

⁶⁴ Vgl. *Expositio symboli* 2,13 (codd. M Z Q V) (28 Kinzig): *Ordo dicentium, quis primus de apostolis hoc dixit, difficile invenitur.*

Bei der Geburt durch den Heiligen Geist und die Jungfrau Maria (der Verfasser kennt offenbar die Empfängnis durch den Geist noch nicht) wird zunächst die Vorstellung abgewiesen, dass Christus zwei Väter gehabt haben könne, nämlich Gottvater und den Geist. Dem Geist wird stattdessen eine dienende Funktion bei der Geburt zugewiesen.

Die Jungfräulichkeit Mariens sei der Grund gewesen, warum gerade sie ausgewählt wurde, um den Heiland zu gebären. Ihr Glaube wird besonders hervorgehoben. Das Fleisch Christi sei sündlos gewesen. Pontius Pilatus werde genannt, um Christus historisch eindeutig zu identifizieren und Verwechslungen mit dem Antichrist auszuschließen. Kreuzigung, Tod und Grab erwähnt der Verfasser nur knapp, der Abstieg in die Unterwelt ist offenbar nicht Bestandteil des ausgelegten Bekenntnisses und wird nicht genannt. Die Auferstehung Jesu dient gemäß Hos 6,3 als Vorbild für die eschatologische Auferstehung der Gläubigen. Auf Bitten der Patriarchen und Propheten habe Christus die Menschheit angenommen und sei damit zum Himmel aufgestiegen. Dort sitze er in seinem menschlichen Fleisch zur Rechten des Vaters, das heißt im Zustand des ewigen Lebens. Relativ ausführlich werden Wiederkunft und Jüngstes Gericht erläutert. Christus werde dem Gerichtshof der Apostel präsidieren und die sündige Menschheit richten. (Die Einzelheiten dieses Vorgangs sind nur kryptisch angedeutet.)

Nun folgen Ausführungen zum Heiligen Geist. Auch diese fallen wieder sehr kurz aus. Die Funktion des Heiligen Geistes innerhalb der Trinität sei die Lebensspendung, sagt der Verfasser und beruft sich dafür auf Röm 11,36 und den Beginn des Buches *Genesis* (1,1–2). Er gehe der Kirche voraus, weil diese von ihm erleuchtet werde. Ganz wichtig ist dem Prediger, dass man nicht „an“ die Kirche glauben solle, sondern stattdessen bekenne, dass sie als heilige Kirche existiere. Die katholische Kirche sei der Ort, an dem die Sünden vergeben würden, während dies in der Kirche der Häretiker unmöglich sei. Der Verfasser erwartet die Auferstehung des Fleisches, welche er als leibliche Auferstehung aller Menschen versteht. Der Abschluss ist wiederum unklar. Offenbar geht der Prediger davon aus, dass die Verstorbenen bereits jetzt Lohn und Strafe erhalten, sich diese aber nur auf deren Seele beziehen. Nach der Auferstehung hingegen werde Seele *und* Leib der gebührende Lohn zuteil. Wie sich diese Vorstellung zu der des Jüngsten Gerichts verhält, wie sie im zweiten Artikel bekannt wurde, wird nicht weiter erläutert.

So weit in groben Zügen der Inhalt dieser Erklärung des Symbols. Es kann kein Zweifel sein: Es handelt sich hier um eine Stichwortsammlung (noch dazu in einem nach klassischen Maßstäben teilweise fehlerhaften Latein), was auch mancherlei Unebenheiten erklärt, die auf die Zusammenstückelung unterschiedlicher Quellen zurückgehen. Möglicherweise erklärt sich die Kürze vieler Symbolerklärungen auch daher, dass es sich ursprünglich um Glossen am Rand des in der Mitte geschriebenen Symboltextes handelte.⁶⁵ Insgesamt ist sehr auffällig, dass die theologischen Debatten

⁶⁵ Ein instruktives Beispiel hierfür bietet St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 27 (= *Psalterium*

des 4. und 5. Jahrhunderts in diesem Text kaum Spuren hinterlassen haben. Die Trinitätslehre wird nur angedeutet, und die christologischen Aussagen nehmen keinen erkennbaren Bezug etwa auf die Glaubensdefinition von Chalkedon, geschweige denn auf die Entscheidungen späterer Konzilien.

Das ist nicht überall so. In anderen *expositiones* finden sich längere Ausführungen zur Trinitätslehre oder umfangreichere theologische Reflexionen zu einzelnen Artikeln des Symbols. Sie sind aber selten eigenständig, sondern den einschlägigen patristischen Autoren entnommen.⁶⁶ Gelegentlich hat man auch das für die Trinitätslehre maßgebliche *Symbolum Quicumque (Athanasianum)* kommentiert,⁶⁷ während es zu N oder C, wenn ich recht sehe, überhaupt keine Kommentare aus der Zeit zwischen dem 6. und dem frühen 9. Jahrhundert gibt und stattdessen – wenn überhaupt – spätantike Auslegungen repetiert wurden.⁶⁸ Das Niveau der Unterweisung variierte also durchaus. Dabei fällt auf, dass die Glaubensinhalte durchweg als feststehend und unhinterfragbar verstanden wurden. Mit anderen Worten erfolgte die Verständigung über den Glauben nicht dialogisch oder diskursiv, sondern durchweg apodiktisch. Dies entsprach dem Predigtverständnis überhaupt, war es doch die Pflicht der Gemeinde, „in Demut und Schweigen die Ermahnungen des Priesters zu hören“.⁶⁹ Das gilt auch für die *expositiones*, welche katechismusartig in Frage- und

Gallicanum mit Kommentar), 690 – 692 (<http://www.e-codices.unifr.ch/de/csg/0027/690/>, aufgerufen am 22.06.2018); vgl. dazu Westra (2002) 474 – 479; Keefe (2012a) 88 – 89, Nr. 75 und Anonymus, *Symbolum apostolorum* (FaFo 2 § 280, 273 – 274 K.). Westra vermutet, dass die Darbietung des Textes im Sankt Galler Codex die ursprüngliche ist. Ferner bereits Wiegand (1904) 12, Anm. 2.

⁶⁶ Ein schönes Beispiel hierfür ist die *Symboli apostolici explanatio, inc. Quando* (oder: *Cum*) *beatum legimus Paulum apostolum*, die möglicherweise Leidrad von Lyon zuzuschreiben ist; vgl. FaFo 2 § 285, 276 K. Ferner Wiegand (1904) 13 – 14 sowie Mirabile. Archivio digitale della cultura medievale / Digital Archives for Medieval Culture ([http://www.mirabileweb.it/title/expositio-symboli-apostolici-\[keefe-cat-95\]-\[cum-\(quando\)-beatum-legimus-paulum-apostolum-dixisse-fidelibus\]-title/169601](http://www.mirabileweb.it/title/expositio-symboli-apostolici-[keefe-cat-95]-[cum-(quando)-beatum-legimus-paulum-apostolum-dixisse-fidelibus]-title/169601), aufgerufen am 15.12.2017).

⁶⁷ Von den 393 Stücken in Keefes Katalog kommentieren allerdings nur 11 das *Athanasianum* (Keefe [2012a] 153 – 159: Nr. ?265; 267 – 271; 273; 275; ?276; ?277; ?279). Sie sind teilweise vielleicht bereits nachkarolingisch.

⁶⁸ Die von Keefe als Kommentare zu N (oder Variante: CNIC bzw. CNIC-type) bzw. C oder Variante (CNC [existiert nicht] bzw. CNC-type) bezeichneten Texte sind entweder falsch klassifiziert oder stammen aus deutlich früherer Zeit. CNIC bzw. CNIC type: Keefe (2012a) Nr. 51 (kurz nach 400 entstanden), Nr. *142 (möglicherweise bereits 2. Hälfte des 4. Jh.s); Nr. 201 (vielleicht 360/370; stammt vermutlich von Gregor von Elvira); Nr. ?215 (5./6. Jh); Nr. *?345 (falsche Zuordnung bei Keefe [2012a]; vgl. FaFo 3 § 526, 290 – 293 K.). CNC-type: Nr. 87 (vermutlich aus Spanien stammend; vgl. auch FaFo 1 § 184f9, 529 K.); Nr. 90 (eigentlich ein Traktat über das *Apostolikum*, der freilich auch die Kenntnis von C verrät). Inwiefern diese Auslegungen in der Taufkatechese verwendet wurden, ist unklar.

⁶⁹ Vgl. hierzu die in Homiliaren überlieferte Mahnung: *L'homélaire de Saint-Père de Chartres* Nr. 17 (19 – 20 Barré): *Primum in praedicatione christianus debet populus silentium tenere; deinde, qui habet aures audiendi audiat id est qui intellectum mentis continet, humiliter audiat sermones quos annuntiat sacerdos. Sacerdotis est enim in pace populum ammonere quod debeat agere; populi est cum humilitate et silentio audire quae monet sacerdos*. Vgl. McKitterick (1977) 109; Cross (1987) 25.

Antwortform aufgebaut sind und offenbar eine Art Glaubensverhör voraussetzen.⁷⁰ Wo dieses seinen liturgischen Platz fand, ist unklar, da die erhaltenen liturgischen Formulare auch hierfür keinen Ort vorsehen. Man darf annehmen, dass in manchen Fällen gar nicht die Gläubigen (bzw. deren Paten) befragt wurden, sondern die Priester selbst oder aber – wie im Fall der beiden oben zitierten Handschriften⁷¹ – bekehrte Heiden. In jedem Fall ist deutlich, dass auch hier eine klare, zuvor eingeübte Antwort erwartet wurde.

Durch den Rückbezug auf einen engen Kanon von Referenztexten, die in immer neuen Variationen angeführt wurden, entwickelte sich gewissermaßen eine *lingua catechetica*, welche sich – wie im zitierten Beispiel – überwiegend aus einem überschaubaren Fundus theologischer Formeln speiste und nur in Ausnahmefällen Züge kerygmatischer Originalität aufwies. Dies ist auch der Grund dafür, warum die Forschung diese Gattung bisher sträflich vernachlässigt hat. Durch den vor einigen Jahren publizierten, von Susan Keefe erstellten Katalog der Texte in karolingischen Handschriften, die sich auf die Glaubensbekenntnisse beziehen,⁷² und die bereits genannten neueren Editionen ist hier ein Grundstein für weitere Arbeit gelegt. Die Allgegenwart dieser formelhaften *lingua catechetica* macht auch die Datierung und Lokalisierung der meist anonym oder pseudonym überlieferten Predigten schwierig, denn wie ich an anderer Stelle an Beispielen zu zeigen versucht habe, lassen sich literarische Abhängigkeiten oder Provenienzen nicht eindeutig nachweisen.⁷³

Auch darf man sich den Umgang mit den kommentierten Bekenntnissen nicht so vorstellen, dass man sklavisch am Wortlaut dieser Symbole festgehalten hätte. Vielmehr kann in derselben Predigt zu Beginn die eine Variante von T an die Gläubigen übergeben, in der anschließenden Auslegung dann aber eine andere Variante kommentiert werden. Daher sind auch Versuche, wie sie etwa vor einigen Jahren Liuwe Westra unternommen hat, die Bekenntnisse aufgrund von Varianten bestimmten Regionen zuzuschreiben, m.E. ganz überwiegend zum Scheitern verurteilt.⁷⁴

5 Priesterausbildung und Predigt im Frühmittelalter

Um diesen Befund recht deuten zu können, muss man sich die Situation in den Pfarrkirchen des Frankenreichs und der Vorgängerreiche in Westeuropa vor Augen halten. Dazu ist gerade in jüngster Zeit eine große Zahl anregender Publikationen erschienen,⁷⁵ so dass ich mich auf einige wenige Punkte konzentrieren und für wei-

⁷⁰ Zahlreiche Beispiele in Keefe (2012b). Vgl. jetzt auch Kinzig (2017a) 126–144.

⁷¹ Siehe oben S. 400.

⁷² Vgl. Keefe (2012a).

⁷³ Vgl. Kinzig (2017a) 3–145.

⁷⁴ Zu Ausnahmen vgl. Kinzig (2017c) 14.

⁷⁵ Vgl. dazu den Überblick von Bünz (2008) sowie die im Folgenden zitierte Literatur.

terführende Literatur auf die Anmerkungen verweisen kann. Vor allem in den durch die Franken eroberten Gebieten galt es, in kürzester Zeit große Zahlen von mehr oder minder vom Christentum überzeugten Neubekehrten in die Kirche zu integrieren.⁷⁶ Wie die Predigt lag auch die Auslegung des Glaubensbekenntnisses nicht mehr allein beim Bischof – das wurde schon im *Altgelasianum* deutlich, in dem die Verlesung der Erklärung Leos I. eindeutig dem Priester übertragen war. Angesichts der großen Zahl an Taufkapellen in nahezu jedem Dorf um 900,⁷⁷ muss man ohnehin annehmen, dass nicht nur der Bischof getauft hat. Darauf deuten auch die Manuale zur Unterrichtung der Priester („instruction-readers“) aus der Karolingerzeit hin, die Susan Keefe identifiziert hat und die durchweg auch Erklärungen der Taufliturgie enthalten.⁷⁸

Unter den politischen und geistesgeschichtlichen Voraussetzungen, wie sie in der lateinischen Kirche der ausgehenden Spätantike und des Frühmittelalters bestanden, waren jedoch die personellen und institutionellen Möglichkeiten zur theologischen Ausbildung des einfachen Pfarrklerus, dem diese Aufgabe der Integration übertragen war, sehr begrenzt.⁷⁹ Wir wissen darüber erstaunlich wenig. Zwar gab es in der Karolingerzeit Kathedral-, Kloster- und in gewissem Umfang auch Pfarrschulen, aber sie dürften angesichts des rapide anwachsenden fränkischen Territoriums im Zeichen der Expansionspolitik der Merowinger und Karolinger kaum ausgereicht haben, um den Bedarf zu befriedigen.⁸⁰ Anzunehmen ist, dass man sich zwar in diesen Schulen eine mehr oder weniger gründliche Schriftkenntnis angeeignet hat. Aber in welchem Umfang man etwa eine ernst zu nehmende Exegese betrieb oder die Kirchenväter studierte, darüber gibt es keine gesicherten Erkenntnisse.⁸¹

Diverse Quellen geben über die theologische Bildung der Priester in der Karolingerzeit Auskunft. Dabei handelt es sich – abgesehen von beiläufigen Bemerkungen in Urkunden oder Heiligenviten – ganz überwiegend um Kapitularien oder Kanones

76 Grundlegend hierfür Padberg (1995).

77 Vgl. Smith (1995) 657–658; Van Rhijn (2007) 124–125. Zur Situation in Bayern vgl. zusammenfassend Kohl (2010) 268 und die Karten 208; 213; 218. Eine Fallstudie zur Christianisierung in der Touraine mit einer Kartierung der Landkirchen bereits in der Merowingerzeit findet sich bei Stancliffe (1979). Die Kirchen in der Diözese Trier zur Mitte des 8. Jahrhunderts sind bei Gauthier (1980) 434, die in der Diözese Thérouanne in der Morinie bei Mériaux (2000) 378 dargestellt. Zur Gesamtproblematik vgl. auch Semmler (1982): Rhein, Mosel, Maas; Delaplace (2005): für Südgalien, und Kruppa (2008) mit zahlreichen weiteren Fallbeispielen.

78 Keefe (2002) 1, 23–26. Ferner jetzt Van Rhijn (2014, 2016a und 2016b) mit weiteren Ergänzungen.

79 Vgl. hierzu De la Tour (1900) 127–142; Stachnik (1926); Amos (1983) 268–276; Hildebrandt (1992) 16; 57; 119–129; 134–139; Riché (1994/2010b) 750–753; Picker (2001) 197–199; Keefe (2002) 1, 5–7; 13–15; 23–26; 28–38; 147–155 u. ö. und jetzt vor allem Barrow (2015) 170–235.

80 Dazu die Überblicke bei Amos (1983) 254–263; Riché (1989) 47–118; McKitterick (1989) 212–227; McLaughlin (1991) 83–84; Hildebrandt (1992); Riché (1994/2010b) 755–758; Haubrichs (1995) 176–182; Riché (1995); Keefe (2002) 1, 28–35; Van Rhijn (2006) 227–228; Barrow (2015) 185–186. Ferner Angenendt (2009b) 114–115.

81 Die einschlägigen Studien wie etwa Chazelle/Edwards (2003) haben zwangsläufig in erster Linie die „Hochexegese“ im Blick.

von Konzilien und Bischöfen⁸² und zu einem geringen Teil um Formulare, nach denen Priester bei ihrer Weihe vom Bischof examiniert wurden.⁸³ Es wäre müßig, diese Bestimmungen hier im Einzelnen zu repetieren.⁸⁴ Grob gesprochen wurde in der Karolingerzeit von den Priestern erwartet, über Literatur zu verfügen, die sie instand setzte, die Messe zu halten, Musterpredigten zu verlesen, das Symbol und das Herrengebet auszulegen und die Beichte nach vorgegebenen Formularen abzunehmen.⁸⁵ Der Besitz einer vollständigen Bibel (außer dem Psalter) wurde nirgends verlangt; man kompensierte dies teilweise durch das Lektionar.⁸⁶ Das setzte voraus, dass Priester lesen und schreiben konnten und Latein verstanden.⁸⁷ Auch wurde von ihnen gefordert, für Schulunterricht zu sorgen.⁸⁸ Darüber hinaus gab es eindeutige Vorschriften für die Predigt.⁸⁹ Doch findet sich keine explizite Regelung der Priesterausbildung. Zu vermuten ist, dass sich die angehenden Priester das notwendige Wissen hinsichtlich der Messliturgie, der Kasualien und (so vorhanden) der Katechese und Predigt häufig durch *learning by doing* angeeignet haben.⁹⁰ Dabei waren sie auf die vorhandenen Bücher angewiesen, die oft nicht mehr umfassten als Sakramentar, Lektionar, Antiphonar und eine Sammlung der Stundengebete.⁹¹

82 Das Handbuch *De institutione clericorum* des Hrabanus Maurus (bes. Buch 3) sowie andere Werke desselben Verfassers für die Klosterschule in Fulda zielen auf eine umfassendere theologische Bildung ab. Freilich ist auch hier die Predigt Aufgabe unterbestimmt. Vgl. dazu im Einzelnen Picker (2001) 196–205. Er resümiert (205): „In *De institutione clericorum* ist ein bemerkenswerter Mangel an homiletischem Problembewußtsein zu konstatieren. Hrabanus bleibt weit hinter der ehrgeizigen Predigtgesetzgebung Karls zurück. Dies zwingt zu dem Schluß, daß Hrabanus eine flächendeckende Predigtversorgung der Bevölkerung nicht im Blick hat. Eine allgemeinverständliche Volkspredigt über biblische Texte, Glaubensinhalte oder Fragen der Moral gehört für ihn nicht zu den primären Aufgaben der Kleriker. [...] In *De institutione clericorum* ist die *praedicatio* kein vorrangig pastorales Genus, sondern ein akademisches.“

83 Hierzu vgl. etwa Van Rhijn (2006) 227–228; Van Rhijn (2007) 84–88; Van Rhijn (2012).

84 Vgl. dazu im Einzelnen z. B. Sachsse (1897) 134–136; Wiegand (1899) 321, Anm. 1; Verd Conradi (1977) 300–304; Amos (1983) 139–192; Menzel (1991) 338–350; Godding (2001) 51–73; Keefe (2002) 1, 13–15; McCune (2006) 81–85; Van Rhijn (2006); Van Rhijn (2007) 107–112; Kohl (2010) 253–258. Ferner Patzold (2009); Diesenberger (2016) 66–72; Kohl (2016) 59–61.

85 Vgl. auch unten S. 409 zu Hinkmar von Reims.

86 Zu den Bibellektionaren vgl. Vogel (1986) 314–355; Palazzo (1998) 83–106. Vgl. demgegenüber noch Caesarius von Arles, der seiner *Vita* zufolge niemanden zum Diakonat zuließ, der die Bibel nicht mindestens viermal vollständig gelesen hatte (*Vita S. Caesarii* 1,56; vgl. dazu Godding [2001] 67–68).

87 Es scheint Ausnahmen gegeben zu haben: vgl. das Beispiel eines illiteraten Priesters bei Kohl (2016) 62. Ferner Richter (1995) 166–167.

88 Vgl. Göbl (1880) 98–100; Sachsse (1897) 156–157; Paul (1993) 145–146. Ferner Pokorny (1995) 98, Anm. 14.

89 Eine Liste der einschlägigen Belege in Brommer (= Theodulf von Orléans, *Erstes Kapitular* 28 [125 Brommer, *apparatus ad locum* Anm. 100]) und bei Menzel (1991) 345, Anm. 31; Buck (1997) bes. 116–139; McCune (2013) 285–294; ferner Linsenmayer (1886) 7–12; Albert (1892) 114–135; Albert (1893) 49–60; Longère (1983) 46–48. Weitere Literatur bei Brommer an der angegebenen Stelle.

90 Vgl. McLaughlin (1991) 108.

91 Vgl. Haubrichs (1995) 231–232 (mit Ausnahmen); Kohl (2010) 231–232; Hen (2016); Kohl (2016) 62–64.

Das hat in der Praxis mehr schlecht als recht funktioniert. Bei näherem Hinsehen ergibt sich eine Kluft zwischen dem, was die kirchlichen Autoritäten forderten, und dem, was man tatsächlich bei den einzelnen Priestern voraussetzen durfte. Karl der Große beklagte sich höchstpersönlich bei einem Bischof über die Ignoranz von dessen Klerus.⁹² Von Priestern wurde, wie gesagt, grundsätzlich erwartet, dass sie predigen sollten.⁹³ Alkuin erwähnt jedoch Geistliche, die dies ablehnten.⁹⁴ Wenn sie jedoch predigten, waren sie selten imstande, die Heilige Schrift mit den Methoden der Bibelexegese, wie sie die Kirchenväter ausgebildet hatten, eigenständig auszulegen. Sie waren weithin lediglich Ritenverwalter, die mit der religiösen Unterweisung der ihnen anvertrauten Gemeinde überfordert waren. Jesse von Amiens schreibt um 802 einen Brief an seinen Klerus mit der Bitte, die Gebildeten sollten die Ungebildeteren über die Riten von Katechumenat und Taufe belehren.⁹⁵ Theodulf von Orléans geht etwa zur selben Zeit wie selbstverständlich davon aus, dass nicht alle Priester in der Lage sind, über die Heilige Schrift zu predigen. Sie sollten stattdessen die Gläubigen mit Psalm 33 auffordern, Gutes zu tun und den Frieden zu halten, denn solche werde Gott belohnen, während er die Übeltäter bestrafe.⁹⁶ Ein römisches Konzil gibt im Jahr 826 ausführ-

92 Karl der Große, *Epistula* 22 (532,6–10 Dümmler): *Cum in acquirendis fidelium animabus studiose Deo favente invigiles, mirandum nobis valde videtur, cur in erudiendo clero proprio litterarum studiis nullam sollicitudinem geris. Cernis namque undique in subditorum cordibus ignorantiae tenebras circumfundis; et cum possis eruditionis radium eorum sensibus infundere, in suae illos caecitatis caligine latere permittis.* Dazu Julius (2003) 163, Anm. 710.

93 Vgl. dazu McKitterick (1977) 81–83 (mit einer Übersicht über die einschlägigen Bestimmungen) sowie jetzt wieder Diesenberger (2016) 67–68.

94 Alkuin, *Epistula* 136 a. 798 (209,13–17 Dümmler): *Audio etiam per ecclesias Christi quandam consuetudinem non satis laudabilem, quam vestra prudentissima auctoritas facile emendare potest. Si tamen vera est opinio, et non magis falsa excusatio: ut quod facere non volunt presbyteri suis iniciant episcopis. Nam dicunt ab episcopis interdictum esse presbyteris et diaconibus praedicare in ecclesiis [...].* Dazu Linsenmayer (1886) 21; McCune (2013) 300–301; Diesenberger (2016) 66.

95 Vgl. Jesse von Amiens, *Epistula de baptismo* (Keefe 2 Text 30, 405,3–406,5): *Quoniam quidem dubitor me loqui vobis, cum saepius fore cognosco de divinis libris ac sacerdotatis officii mysteriis, quanquam mihi causa impossibilitatis impediatur ac absentiae, ideo breviter vobis, in quantum temporum adfuit spatium, qualiter a sacri baptismatis unda per gradus perveniri debeatur scribendo perstrinximus. Scio vero quia multi ex vobis eius bene noverunt mysteria, sed propter exercitationem et ignorantiae causa [so cod. V3; ignorantiam, causam Keefe] convenientius mihi omnibus scribere videtur, quam aliquibus insciis. Unde et rogo ut vos qui capaciores sensu estis, instruatis et adhortetis eos qui minoris sunt ingenii in spiritu mansuetudinis ac lenitatis, ut intente quae in eo latent perquirant, et ad fructum sanctae dei ecclesiae, domino favente, inquisita perducant.* Dazu Keefe (2002) 1, 117.

96 Theodulf von Orléans, *Erstes Kapitular* 28 (125,1–5 Brommer): *Hortamur vos paratos esse ad docendas plebes. Qui scriptura scit, praedicet scripturas; qui vero nescit, saltem hoc, quod notissimum est, plebibus dicat: Ut declinant a malo et faciant bonum, inquirent pacem et sequantur eam, quia oculi domini super iustos et aures eius ad preces eorum; vultus autem domini super facientes mala, ut perdat de terra memoriam eorum [Ps 33,15–17]. Nullus ergo se excusare poterit, quod non habeat linguam, unde possit aliquem aedificare.* Dazu auch Diesenberger (2016) 69. Etwas positiver im *Zweiten Kapitular* 1,8–9 (152,14–17 Brommer; Fassung Ademars): *Deinde, si dominus dat intellectum [2 Tim 2,7], hoc, quod sacerdos veraciter intelligit de evangelio, de epistola, quantum potest, dicat illis.* Dazu auch Banniard

liche Anweisungen dazu, wie mit unzureichend ausgebildeten Klerikern umzugehen sei.⁹⁷

Ein etwas anspruchsvolleres Priesterbild zeichnet das *Erste Kapitular*, welches Hinkmar von Reims im Anschluss an eine Diözesansynode im Jahre 852 publizierte.⁹⁸ Hier wird vom Priester erwartet, dass er das (nicht näher bezeichnete) Glaubensbekenntnis, das Vaterunser und das *Athanasianum* auswendig kennt und die Gemeinde darüber zu belehren vermag. Außerdem soll er die Präfation und den Kanon der Messe auswendig rezitieren und die Messgebete, die Paulusbriefe und die Evangelien deutlich vorlesen können. Die Psalmen und die übrigen liturgischen Gesänge sollen ebenfalls auswendig vorgetragen werden. Auch bezüglich der Katechumenats- bzw. Tauf liturgie, der Beichte, der Bestattungsliturgie und den Benediktionen und Exorzismen von Wasser und Salz bei der Weihwasserweihe wird erwartet, dass sie auswendig gelernt werden. Darüber hinaus gibt es Gebete zu weiteren Kasualien, die der Priester auswendig oder doch lesen können soll. Weiterhin wird der Priester dazu angehalten, die Evangelienhomilien Gregors des Großen fleißig zu lesen und darunter besonders *Homilie 17* (über Lk 10,1–9) in Ehren zu halten und auswendig zu lernen, „damit er erkenne, dass er nach dem Vorbild der 72 Jünger in den kirchlichen Dienst berufen worden ist“.⁹⁹ Schließlich soll er Kenntnisse des liturgischen Kalenders besitzen und den Kirchengesang beherrschen. Auch Hinkmar rechnet offensichtlich nicht damit, dass der Priester über eine Bibel verfügt. Die weitreichende Rezeption dieses Textes machte das Kapitular im frühen Hochmittelalter zu einem Musterschreiben dafür, was ein Priester können musste.¹⁰⁰ Dabei sieht es so aus, als ob Hinkmar die Anforderungen an die Priesterausbildung im Vergleich zur Epoche davor deutlich erhöhte.

Die Hauptaufgabe des Priesters bestand freilich auch bei Hinkmar im Vollzug der (möglichst auswendig gelernten) Riten, nicht hingegen in der Verkündigung, die nicht einmal eigens erwähnt wird (auch wenn das Homiliar Gregors sicher nicht nur zur Unterrichtung des Priesters gedacht war). Auch blieben die Verhältnisse prekär: So bemerkt Riculf von Soissons († nach 900), Priester, welche kein Altes Testament besaßen, sollten sich wenigstens das Buch *Genesis* abschreiben, um so durch dessen

(1992) 397: „C'est peu de dire que le niveau culturel de ces serviteurs de l'Église était très bas.“ Optimistischer z. B. Patzold (2009) 383. Zu Theodulfs Anweisungen zur Predigt vgl. auch Brommer (1974) 86–87.

⁹⁷ Vgl. *Concilium Romanum* 4 (826) (568,13–22 Werminghoff). Wiederholt vom römischen Konzil im Dezember 4 (853) (320,10–20 Hartmann).

⁹⁸ Vgl. Hinkmar von Reims, *Erstes Kapitular* 1–8 (34–38 Pokorny/Stratmann). Dort in den Anmerkungen auch Hinweise zur Rezeptionsgeschichte. Ferner McKitterick (1977) 63; Van Rhijn (2007) 151–152; Mériaux (2016).

⁹⁹ Hinkmar von Reims, *Zweites Kapitular* 1,8 (38,1–4 Pokorny/Stratmann): *Omelias XL Gregorii quisque presbyter studiose legat et intellegat et, ut cognoscat se ad formam LXX duorum discipulorum in ministerio ecclesiastico esse promotum, sermonem predicti doctoris de LXX discipulis a domino ad praedicandum missis plenissime discat ac memorie tradat.*

¹⁰⁰ Vgl. dazu die Hinweise durch Pokorny/Stratmann (1995) 19–26.

Lektüre die Weltschöpfung kennen zu lernen.¹⁰¹ Ratherius von Verona mahnt in einem Synodalschreiben aus dem Jahre 966, da die Priester nicht zu predigen verstünden, sollten sie das Volk Gottes mindestens durch ihren frommen Lebenswandel erziehen.¹⁰²

Nicht die eigenständige Verkündigung, sondern allenfalls die Verlesung bzw. sogar das Auswendiglernen von Musterpredigten wie die des Caesarius von Arles, Gregors des Großen oder der Sermonen im Homiliar des Paulus Diaconus¹⁰³ dürfte also der Regelfall gewesen sein,¹⁰⁴ wobei man nicht einmal genau weiß, wie häufig irgendeine Form von Wortverkündigung stattfand.¹⁰⁵ Chrodegang von Metz forderte von seinen Kanonikern wenigstens zweimal pro Monat eine Predigt.¹⁰⁶ Doch noch die Synode an der Donau von 796 überließ es den Priestern, wie oft sie predigen wollten.¹⁰⁷ Karl der Große legte in den *Capitula a sacerdotibus proposita* (802) fest, jeder Geistliche solle an allen Festtagen und Sonntagen dem Volk das Evangelium predigen.¹⁰⁸ Ihm folgten Ghärbald und Theodulf in ihren Kapitularien.¹⁰⁹ Das Konzil von

101 Vgl. Riculf von Soissons, *Anno Incarnationis Dominice DCCCLXXXVIII Indictione VII*, can. 8 (104,1–4 Pokorny/Stratmann): *Si quis autem omnes veteris testamenti libros habere nequiverit, saltem hoc studiosius elaboret, ut primum totius divine historie librum, Genesim videlicet, sibi correcte transcribat, cuius lectione totius mundi creationem dinoscere valeat.*

102 Vgl. Ratherius von Verona, *Epistula* 25 (129,22–25 Weigle): *Ista et illis similia quia vos penitus nescire doleo, immo de talibus nil curare gemisco, pastoraliter, ut addiscere festinetis, praecipio, et quia sermone ignoratis, bono exemplo Dei populum erudire, quaeso, studeatis.*

103 Zum Homiliar des Paulus Diaconus vgl. zusammenfassend Grégoire (1966) 71–114; McKitterick (1977) 102–105; Grégoire (1980) 423–478; Vogel (1986) 363–364; Old (1999) 198–200; Hall (2000) 222. Zu weiteren Homiliaren, die für ein breiteres Publikum gedacht waren, vgl. Barré (1962); Grégoire (1966); Verd Conradi (1977) 308–315; McKitterick (1977) 97–114; Grégoire (1980); Vogel (1986) 363–365; Cross (1987); Palazzo (1998) 152–156; McCune (2013) 294–300; Hen (2016) 169–172. Zu bayerischen Predigtsammlungen vgl. jetzt auch Diesenberger (2016) 26–48.

104 Vgl. Menzel (1991) 347–349. Bei ausgesprochenen Missionspredigten war dies vielleicht anders. Vgl. die optimistische Einschätzung der Quellen bei Padberg (1995) 125–140.

105 Zur Häufigkeit von Predigten vgl. die Übersicht bei Linsenmayer (1886) 13; 24–28; McLaughlin (1991) 78–83.

106 Vgl. Chrodegang von Metz, *Regula* 44 (1076C–D Migne): *Unde constituimus ut bis in mense per totum annum, de quinto decimo, in quinto decimo, verbum salutis ei praedicetur, qualiter ad vitam aeternam, Deo auxiliante, perveniat. Et si omnibus festis et Dominicis diebus assidua fuerit praedicatio, utilior est; et iuxta quod intelligere vulgus possit, ita praedicandum est.* Dazu McLaughlin (1991) 78–79; Riché (1994/2010a) 677; Riché (1995) 389.

107 *Conventus episcoporum ad ripas Danubii* a. 796 (175,7–10 Werminghoff).

108 Karl der Große, *Capitula a sacerdotibus proposita* 4 (106,20–21 Brommer); dazu McKitterick (1977) 82 und Diesenberger (2016) 69.

109 Ghärbald, *Erstes Kapitular* 3 (17,4–5 Brommer; möglicherweise bereits älter als die *Capitula a sacerdotibus proposita*); Theodulf, *Zweites Kapitular* 1,8 (152,1–4.28–30 Brommer [Fassung Ademars]: Sonntags). Ferner *Capitula Frisingensia* 1,12 (205,5–6 Pokorny); *Admonitio synodalis* 40 (51 Amiet); *Synodalordo – Inquisitio* 8 (410,64–65 De Clercq). Vgl. auch Brommer (= Theodulf, *Erstes Kapitular*) 125, Anm. 100.

Paris (829) klagte allerdings über die Vernachlässigung der Predigt¹¹⁰ und auch sonst fehlt es nicht an Hinweisen, dass nicht regelmäßig gepredigt wurde.¹¹¹

Mancherorts scheint man dann auch das Symbol und das Vaterunser erklärt zu haben.¹¹² Doch auch dafür fehlte es an Hilfsmitteln. Susan Keefe hat unlängst an das Vorwort eines Anonymus zu seinem Kommentar des *Athanasianums* wohl aus dem Anfang des 9. Jahrhunderts erinnert, welches ein Schlaglicht auf die Situation werfen mag:

Du hast mir aufgetragen, jenes Werkchen über den Glauben, welches bei uns überall in den Kirchen verlesen wird und über welches unsere Priester häufiger nachdenken als über die übrigen Werke, durch Sätze der heiligen Väter wie durch einen Kommentar zu erläutern. Denn du sorgst dich um die Priester unserer Diözese, die in keinerlei Weise über ausreichend Bücher verfügen, sondern selten und nur mit Mühe Psalter, Lektionar und Missale anschaffen, mit deren Hilfe sie die heilige Messe und die übrigen Gottesdienste feiern können. Weil aber wegen des Mangels an Büchern bei den meisten weder der Eifer zum Lesen noch zum Lernen gefördert wird, ist es euer Wunsch, dass sie veranlasst werden, zumindest über diese Auslegung des Glaubens nachzudenken, um so ein bisschen mehr von Gott zu wissen und zu verstehen. Denn das größte Verderben für alle ist es, dass die Priester, die doch das Volk Gottes hätten unterweisen sollen, selbst erwiesenermaßen Gott nicht kennen.¹¹³

110 Konzil von Paris 21 (627,8 – 12 Werminghoff): *Conperimus etiam quosdam socios ordinis nostri non causa necessitatis aut utilitatis, sed potius avaritiae et propriae delectationis saepissime, propria civitatis suae sede relicta cleroque neglecto, remociora loca frequentare, de qua re et distitutio divini cultus et praedicatio in plebibus et cura subiectorum postponitur et hospitalitas negligitur.* Vgl. bereits *ibid.* 50 (613,40 – 614,1 W.): *Ecce quale periculum praedicatoribus, nisi strenue utiliterque praedicaverint, et auditoribus, nisi id, quod sibi praedicatum fuerit, oboedienter impleverint, instat. Quod autem per negligentiam et desidiam praedicatorum et per contemptum quorundam auditorum transgressio sit divinatorum praeceptorum periculumque animarum, manifestum est.* Vgl. ebenso Konzil von Pavia 3 (um 845/50) (211,15 – 17 Hartmann): *Doctrina vero et praedicatio in populum partim episcoporum et reliquorum sacerdotum, partim vero populi negligentia non, sicut necessarium est, procuratur.* McLaughlin (1992) 82 resümiert vielleicht etwas zu pessimistisch: „Due to clerical negligence and lay resistance, preaching was rare in the cities and was not actually expected in the countryside“. Vgl. *ibid.* 106: „The sermon or homily was simply not viewed as a necessary (or particularly well-adapted) part of worship nor was it indispensable as a means of instruction or evangelization. As a result, though preaching to the laity was not totally lacking, it was sporadic and occasional.“

111 Vgl. z. B. Blancidius, *Epistula* 2 (487,37 – 39 Dümmler): *Nunc quia sacerdotes estis, dicamus breviter; sacerdos ergo si predicationis est ignarus, quam clamoris vocem daturus est preco mutus? preconis quippe officium suscipit quisquis ad sacerdotium accedit.* Concilium Aquisgranense 29 (836) (711,39 – 712,1 Werminghoff): *Presbiterorum vero, qui praesunt ecclesiae Christi et in confectione divini corporis et sanguinis consortes cum episcopis sunt, ministerium esse videtur, ut in doctrina praesint populis et in officio predicandi nec in aliquo desides inventi appareant.* Dazu Diesenberger (2016) 71 – 72; 132 – 133.

112 Zu den Vaterunserauslegungen vgl. Wiegand (1899) 343 – 344; Adam (1976) 6 – 13; Haubrichs (1995) 235 – 241; Hammerling (2008); Patzold (2016). Patzold (2016) 211 – 214, listet mehr als 25 unterschiedliche Auslegungen des Gebets in den karolingischen Handschriften auf. Vgl. auch Keefe (2002) 2, 141 – 142.

113 Codex Vaticanus Reg. Lat. 231, fol. 152v, um 820 – 830; vgl. Keefe (2012b) VI, Anm. 2: *Iniunxistis mihi illud fidei opusculum, quod passim in ecclesiis recitatur, quodque a presbyteris nostris usitatus quam caetera opuscula meditatatur, sanctorum Patrum sententiis quasi exponendo dilatarem, consulentes*

Michael Menzel hat schon vor längerer Zeit die Situation – wie sie sich mir darstellt – treffend zusammengefasst:

Mit den Predigten hatten dem Volk möglichst in vorformulierter Form lediglich die zur Mitfeier der Messe nötigen Grundelemente und Formen der christlichen Religion nahegebracht zu werden [...]. Eine freiere theologische Erörterung behielt sich die vor allem auf den Klerus ausgerichtete Bischofspredigt vor [...]. Die parochiale Predigt vor Laien durfte über vorgegebene Grundaussagen nicht hinausgehen. Hinter der regelmäßigeren und inhaltlich anspruchsvolleren Bischofspredigt hat die parochiale Predigt durch Priester demnach zurückgestanden. Als rechtliches wie auch inhaltlich schwächeres Derivat hat man sie sich theologisch unbedeutend vorzustellen.¹¹⁴

Gegenüber der Bischofspredigt – so Menzel weiter – sei die parochiale Predigt eine „delegierte Aufgabe“ gewesen und habe „eine autorisierte sowie schließlich kontrollierte Lehre“ dargestellt.¹¹⁵

Hinzuzufügen wäre, dass diese parochiale Predigt, so sie denn überhaupt stattfand, für viele, wenn nicht gar die meisten Menschen den Normalfall gebildet haben dürfte. Je größer die Distanz der Parochien¹¹⁶ von den Bischofskirchen, d. h. also den wenigen urbanen Zentren, und den Klöstern ausfiel, und je größer der soziale Abstand zwischen Bischof und Priester gewesen ist, desto geringer wird man die theologische Bildung der Priester (und damit indirekt auch der Gemeinde) einschätzen müssen.¹¹⁷ Man wird also weder von einer regelmäßigen Predigt noch darin von einer theologisch vertieften Reflexion biblischer Inhalte ausgehen dürfen. Die kirchliche Bildung sowohl der Priester wie der Laien bestand im Wesentlichen im Memorieren von Riten,

parochiae nostrae presbyteris, qui sufficienter habere libros nullo modo possunt, sed vix et cum labore sibi psalterium, lectionarium vel missalem acquirunt, per quos divina sacramenta vel officia agere queant; et quia cum inopia librorum plerisque neque studium legendi aut discendi suffragatur, idcirco vultis ut saltem hanc fidei expositionem meditari cogantur, ut aliquanto amplius de Deo possint sapere et intelligere. Quia maxima omnium ista pernicies est, quod sacerdotes, qui plebes Dei docere debuerant, ipsi Deum ignorare inveniuntur. Ferner Keefe (2012a) Nr. 275, wo Theodulf von Orléans als Verfasser erwogen wird. Der Text der *Praefatio* wurde bereits bei Mai (1837) 396 gedruckt.

114 Menzel (1991) 348–349.

115 Menzel (1991) 349.

116 Zum Begriff der Parochie bzw. Pfarrei vgl. zusammenfassend Labriolle (1928); Müller (1933) 149–160; Petke (2013); Domagalski/Mühlenkamp (2016).

117 McLaughlin (1991) 84 fasst zusammen: „Few priests would have gone beyond the essentially passive role that training in grammar made possible. Rhetoric, the science of composition, was not a normal part of the education for clerics. And one may also doubt whether many Carolingian clerics ever achieved the mastery of Latin required simply to transfer the contents of the homilies and other liturgical texts, either through translation or paraphrase, into the vernacular.“ Zur Situation der Landgemeinden und den unterschiedlichen Kirchentypen vgl. immer noch De la Tour (1900); ferner etwa für Neustrien im 7. Jahrhundert Fouracre (1979); für die Bretagne Davies (1988) 99–104; für den Raum Konstanz Julius (2003); für Bayern Kohl (2010). Weitere Fallstudien finden sich jetzt in Patzold/Van Rhijn (2016). Zur allgemeinen Situation vgl. auch Innes (2000). Ferner oben Anm. 77. Ein besonderes Problem, welches ich hier nicht behandeln kann, stellt die Klosterpredigt dar. Vgl. hierzu Menzel (1991) 342–343, der ihre Bedeutung für die Karolingerzeit als gering einschätzt.

Glaubenslehren und moralischen Regeln auf einer sehr elementaren Ebene¹¹⁸ und in einer architektonisch bescheidenen Umgebung.¹¹⁹

Davon war dann auch die Taufkatechese – so sie denn überhaupt noch stattfand – betroffen. Die Briefe des Bonifaz bieten hierfür eindrucksvolle Beispiele: So fragte er bei Papst Gregor II. an, ob eine Taufe ohne *redditio symboli*, die *adulteri et indigni presbyteri* vollzogen hatten, gültig sei, und erhielt zur Antwort, entscheidend sei die trinitarische Taufformel.¹²⁰ Derselbe Bonifaz berichtete Gregors Nachfolger Zacharias im Jahre 746 von einem Fall, wo der Priester der lateinischen Sprache so unkundig war, dass er nicht einmal die Taufformel korrekt sprechen konnte.¹²¹ Zwei Jahre später beschwerte er sich beim Papst über irgeleitete Priester, die

eine einverständige Gemeinde um sich sammeln und jenen irrigen Dienst nicht in einer katholischen Kirche, sondern in Dörfern auf dem Lande und in Bauernstuben vollziehen, wo ihre unverständige Dummheit sich vor den Bischöfen verbergen kann. Sie predigen weder den Heiden den katholischen Glauben noch haben sie selbst den rechten Glauben, auch lehren sie weder jene feierlichen Worte, welche jeder Katechumene, der alt genug ist, dass er bereits verständig ist, mit der Wahrnehmung seines Herzens erfassen und verstehen soll, noch erfragen sie auch [diese Worte] von denen, die sie taufen sollen, nämlich die Absage an den Satan und das Übrige, und schützen nicht einmal [die Taufkandidaten] mit den Zeichen des Kreuzes Christi, [Riten,] die doch der Taufe vorausgehen müssen. Ja, sie lehren weder irgendeine Form des Glaubens an den einen Gott und die heilige Trinität noch erfragen sie sie auch von ihnen, auf dass diese mit dem Herzen glauben zur Gerechtigkeit und das mündliche Bekenntnis ihnen zum Heil gereiche [vgl. Röm 10,10].¹²²

118 Vgl. Van Rhijn (2014) 690 zum Dorfpriester: „Such priests read Mass to the faithful, baptised, taught the basics of the Christian faith, received the tithes due to them and submitted sinners to the penance they deserved.“

119 Zur archäologischen Situation vgl. die Aufsätze in Delaplace (2005) sowie Van Rhijn (2014) 690.

120 Gregor II an Bonifaz, *Epistula* 26 (22. November 726) (276,27–32 Dümmler) = *Epistula* 26 (46,18–26 Tangl) = FaFo 4 § 666, 80 K.

121 Vgl. Zacharias an Bonifaz, *Epistula* 68 (1. Juli 746) (336,19–30 Dümmler) = *Epistula* 68 (141,8–23 Tangl) = *Vitae Bonifatii* (169,3–18 Levison). Ähnlich der *Conventus episcoporum ad ripas Danubii a. 796* (176,7–11 W.): *Illi vero, qui ab inlitteratis clericis baptizati existunt et, cum intinguerentur in aqua, nec illi fidem, quia nesciebant, professi sunt, nec ille, qui baptizabat, dixit: „Baptizo te in nomine patris et filii et Spiritus sancti“ nec „in nomine Iesu Christi“, sicut cuiusdam horum idiotarum professione conperimus, sed sola aqua solum corpus abluit, hi profecto pro non baptizatis habendi sunt.* Dazu Lotter (2003) 185–186; Van Rhijn (2016b) 136.

122 Zacharias an Bonifaz, *Epistula* 80 (175,23–176,5 Tangl): [...] *seorsum populum consentaneum congregant et illum erroneum minysterium non in aecclesia catholica, sed per agrestia loca, per cellas rusticorum, ubi eorum imperita stultitia celari episcopis possit, perpetrant nec fidem catholicam paganis predicant nec ipsi fidem rectam habent, sed nec ipsa sollempnia verba, quae unusquisque caticuminus, si talis aetatis est, ut iam intellectum habeat, sensu cordis sui percipere et intellegere, nec docent nec quaerent ab eis, quos baptizare debent, id est abrenuntiatione satane et cetera, sed nec aliquam credulitatem unius deitatis et sanctae trinitatis docent, neque ab eis quaerent, ut corde credant ad iustitiam et oris confessio fiat illis in salutem [...].* Papst Zacharias zitiert hier offensichtlich aus einem verlorenen Schreiben des Bonifaz. Vgl. dazu Kretschmar (1970) 309; Angenendt (1987) 290; Padberg (1995) 178.

Noch ins 8. Jahrhundert gehört auch die Rechtssammlung eines unbekanntes Kompilators, die nach ihrem Erstherausgeber *Collectio Herovalliana* genannt wird. Dort wird empfohlen, Priester, welche ohne Kenntnis des Symbols, des Herrengebets und der Psalmen getauft hätten, auf Lebenszeit in ein Kloster zu schicken.¹²³

Die ältere Literatur spricht in diesem Zusammenhang gerne von einem „Nieder-gang“ oder einer „Krise“ der Katechese im Frühmittelalter.¹²⁴ Häufig verbindet sich dieser Vorwurf mit dem weiteren, im Zuge der Kindertaufe sei der Katechumenat zunehmend ritualisiert worden.¹²⁵ Allerdings darf man den Katechumenat – sieht man einmal von dem Sonderfall der Massentaufe in Missionsgebieten ab¹²⁶ – nicht von der allgemeinen Predigtpraxis, wie ich sie oben skizziert habe, trennen und muss man sich auch vor Pauschalurteilen hüten. So wurden in den letzten Jahren – wie bereits erwähnt – Dutzende von Predigten zum Glaubensbekenntnis veröffentlicht, die mutmaßlich aus karolingischer Zeit stammen und die in ihrer Bedeutung für die Katechese noch nicht ausgewertet worden sind.¹²⁷ Weitere harren noch der Publikation. Das heißt aber, dass es punktuell, aber wohl nicht flächendeckend durchaus eine Predigt über den Glauben gegeben hat, wobei man fast durchweg getreu den Spuren der Väter, eben vor allem Rufins, Ambrosius', Augustins und Isidors, folgte und somit völlig unoriginell war. Statt um theologische Originalität ging es um Vermittlung dogmatischer Grundlehren auf niedrigstem Niveau und in einfacher Sprache, teils weil die Adressaten sonst überfordert gewesen wären, teils weil die Bildung der Prediger ganz offensichtlich für anspruchsvollere theologische Überlegungen oder rhetorische Kabinettsstückchen nicht ausreichte.

Durchaus verwunderlich ist in diesem Zusammenhang, dass wir nahezu keine Auslegungen in der Volkssprache finden. Eine Ausnahme ist die wohl in die Zeit um 812 zu datierende, anonyme *Exhortatio ad plebem Christianam*, eine knappe Vermahnung, Bekenntnis und Vaterunser sorgfältig auswendig zu lernen, die sich offensichtlich an die *traditio symboli* anschloss und auch in einer althochdeutschen

123 *Collectio Herovalliana* 13 (444 Ubl): *De illo presbytero, qui baptizavit, tamen nec symbolum nec orationem dominicam nec psalmos tenet nec scit, si episcopus eum benedixit, hic primum omnium dignitatem, qua illicita uti praesumpsit, amittens sub districta poenitentia et in monasterium mittatur et omnibus diebus vitae suae plangens, quod incongrue egit, degat vita monastica.*

124 So schon Göbl (1880) im Untertitel seines Werks. Ähnlich noch Läßle (1987) 20.

125 So z. B. Angenendt (1982), der allgemein vom „frühmittelalterlichen Ritualismus“ (173) spricht; Angenendt (1987) 287–301; Saxer (1988) 626–636; McLaughlin (1991); Angenendt (2009a) 465–466; Angenendt (2009b) 113–117.

126 Vgl. dazu Angenendt (1984), bes. 66–72; Padberg (1995) 187–188.

127 Hinzu kommen auch einzelne Texte wie die sechs Stücke der *Ratio de catechizandis rudibus*, die im Cod. München, Bayerische Staatsbibliothek, 14410 aus dem ersten Drittel des 9. Jahrhunderts enthalten sind und die erwachsene Konvertiten im Blick haben. Sie werden sehr eingehend nach den Motiven ihres Übertritts befragt und sodann knapp über die Zehn Gebote, die Abkehr von den Götzenbildern und die Verehrung des christlichen Gottes belehrt. Vgl. Heer (1911); Sullivan (1956) 284–285; Suntrup/Wachinger/Zotz (1999) 1486; Bouhot (2008) 298–299; Phelan (2010) 470–472.

(altbayerischen) Version aus dieser Zeit erhalten ist.¹²⁸ Alle übrigen erhaltenen Symbolauslegungen auch der Karolingerzeit sind auf Lateinisch geschrieben. Die Predigt in der Volkssprache insgesamt beginnt in den unterschiedlichen Sprachgebieten über einen größeren Zeitraum. Abgesehen von der bereits genannten *Exhortatio* konnten althochdeutsche Predigtglossen und Predigtübersetzungen ebenfalls für das frühe 9. Jahrhundert nachgewiesen werden.¹²⁹ Im Altenglischen beginnt die Predigtüberlieferung hingegen erst im 10. Jahrhundert,¹³⁰ und auch in den romanischen Sprachen setzt sie relativ spät ein.¹³¹ Wie kann man diese Verzögerung in der Abfassung volkssprachlicher Predigt erklären? Ist dies einfach ein Zufall der Überlieferung? Wurden die Predigten bis ins 9./10. Jahrhundert hinein tatsächlich auf Lateinisch gehalten? Hat man spontan in die jeweilige Landessprache übersetzt?¹³² Hat man in der Volkssprache über den Glauben gepredigt, diese Predigten aber nicht verschriftlicht, weil man in erster Linie das Lateinische als Schriftsprache ansah?¹³³ Oder darf man die Grenzen zwischen Latein und Volkssprache mindestens in den romanischen Gebieten nicht so scharf ziehen, wie man lange Zeit angenommen hat?¹³⁴

Ich kann auf dieses dornige Problem hier nicht im Einzelnen eingehen, denn man müsste nicht nur zeitlich, sondern auch regional differenzieren. Überdies ist unsere Quellenlage auch in dieser Hinsicht unbefriedigend.¹³⁵ Keinen Zweifel kann es aber

128 Vgl. FaFo § 790, 264–265 K., mit Literaturhinweisen. Ferner McKitterick (1977) 86; Schiewer (2000) 863–864; McCune (2013) 291–292 und jetzt Diesenberger (2016) 177.

129 McCune (2013) 292; Diesenberger (2016) 182–190.

130 Cross (2000) 561–562.

131 Vgl. Verd Conradi (1977) 307–308; McKitterick (1989) 8.

132 So etwa Amos (1983) 279–283; Riché (1994/2010a) 676; Riché (1995) 389–390.

133 Vgl. z. B. McKitterick (1977) 96–97; Haubrichs (2005) 95–98 (mit weiterer Literatur). Darauf könnten die Homilien des Pseudo-Eligius aus dem Ende des 9. Jahrhunderts hindeuten. Der Verfasser betont mehrfach, er werde aus Rücksicht auf die Laien in der Volkssprache sprechen – diese Predigten sind aber nicht erhalten. Vgl. Pseudo-Eligius, *Homilia* 6 (612D Migne): *Quia, fratres mei, de his estis, sicut ait Apostolus, quibus lac opus sit, non solidus cibus* [Hebr 5,12]. *Ideo rustico sermone vos alloquimur, ut si mysteria secretorum capere non potestis, saltem vel minima cibi coelestis in ventris memoria reponatis*. Vgl. Pseudo-Eligius, *Homilia* 11 (630 A Migne): *Boni homines, quia vestram fraternitatem aliter necesse est alloqui quam consacerdotes et cooperatores nostros, quibus datum est nosse mysteria regni coelorum: ideo ad vos simplici et rusticano utentes eloquio convertamur, ut tantae solemnitatis sacramentum juxta parvitatem nostri sensus exponamus vobis rusticitate verborum*. Vgl. dazu auch McKitterick (1977) 85; Verd Conradi (1977) 305–306; Diesenberger (2016) 182.

134 Vgl. z. B. Wright (1982); McKitterick (1989) 7–22. Prägnant etwa 22: „In the Frankish kingdoms in the eighth and ninth centuries a man or woman would have spoken a ‚Romance‘ dialect or an Old High German one, or both, but would have read Latin and used Latin in court and in church.“ Dazu auch die Arbeiten Banniards (siehe nächste Anm.).

135 Vgl. zur Sprachenfrage aus der Fülle der Literatur McKitterick (1977) 184–205; Verd Conradi (1977) 304–308; Wright (1982); Geuenich (1983); McKitterick (1989) 7–22 (dort 9, Anm. 17 Hinweise auf die ältere Literatur); Menzel (1991) 348 mit Anm. 46; Banniard (1992); Paul (1993) 173–175; Banniard (1995); Hen (1995) 21–42; Padberg (1995) 140–146; Riché (1995) 389–390; Richter (1995); Banniard (2009) (dort 42, Anm. 11 weitere Arbeiten desselben Autors zum Thema); Banniard (2013); Pohl/Zeller (2012);

daran geben, dass man die Predigten in einer Weise halten sollte, die vom Volk verstanden wurde. Von Bonifaz wissen wir, dass er den Friesen *patria voce* gepredigt hat.¹³⁶ Es zeichnete auch einen Bischof wie Bernold von Strassburg (820/23 – 831/40) aus, dass er in der Volkssprache predigen konnte.¹³⁷ Die Zweite Synode von Clofesho (747) schreibt in Kanon 10 vor, dass die Priester in der Lage sein müssten, Symbol, Vaterunser sowie die Mess- und Taufriten „in ihrer eigenen Sprache“ (also wohl in Englisch) zu erklären.¹³⁸ Das Konzil von Tours legte im Jahre 813 in Kanon 17 fest, dass jeder Bischof über Musterhomilien verfügen solle, um die Gläubigen, „soweit sie es vermöchten“, über den katholischen Glauben, die Vergeltung der guten wie der bösen Taten, die künftige Auferstehung und das jüngste Gericht und die Art und Weise, wie man sich das ewige Leben verdienen könne, zu unterrichten. Diese Predigten sollten „offen“ in „ungebildetes“ Latein¹³⁹ oder in die deutsche Volkssprache „übertragen“ werden, damit alle leichter verstehen könnten, was gesagt werde.¹⁴⁰ Eine Mainzer Synode wiederholte diese Bestimmung im Jahre 847.¹⁴¹ Die genaue Bedeutung des zweiten Teils dieser Anweisung hat in der Forschung zu vielen Diskussionen Anlass gegeben.¹⁴² Das muss uns hier nicht beschäftigen – es reicht zu wissen, dass es Predigt in der Volkssprache gegeben zu haben scheint. Darauf deutet auch Kanon 15 des Konzils von Reims aus demselben Jahr¹⁴³ sowie eine Klausel aus den *Capitula Vesu-*

Garrison/Orbán/Mostert (2013) (mit Übersicht über den *status quaestionis*); Diesenberger (2016) 175 – 192.

136 Vgl. *Vita Bonifatii auctore Willibaldo* (50,5 Levison); dazu auch Linsenmayer (1886) 37 – 38.

137 Vgl. Ermoldus Nigellus exulis, *Carmen in laudem gloriosissimi Pippini regis* (84,155 – 159 Dümmler): *Barbara lingua sibi, scripturae nescia sacrae, // Ni foret antestis ingeniosus ei: // Hic populis noto scripturas frangere verbo // Certat, et assiduo vomere corda terit, // Interpres quoniam simul atque antestis habetur.* Dazu Haubrichs (1995) 255; Diesenberger (2016) 181.

138 Vgl. Zweite Synode von Clofesho, can. 10 (FaFo 3 § 587b, 462 K.): *Decimo docuerunt decreto, ut presbyteri omne sui gradus officium legitimo ritu per omnia discant exhibere nosse, deinde ut symbolum fidei ac dominicam orationem, sed et sacrosancta quoque verba, quae in missae celebratione et officio baptismi sollempniter dicuntur, interpretari atque exponere posse propria lingua, qui nesciant, discant [...].* Vgl. dazu auch die *tituli*, wo es zu Kanon 10 heißt: *Ut dominicam orationem et symbolum Anglice discant et doceant* (FaFo 3 § 587a, 462 K.).

139 Ich folge der Übersetzung Banniards (1992) 413, der *Romana lingua* als synonym mit *Latina lingua* versteht.

140 Konzil von Tours, can. 17 (813) (288,24 – 30 Werminghoff): *Visum est unanimi nostrae, ut quilibet episcopus habeat omelias continentes necessarias ammonitiones, quibus subiecti erudiantur, id est de fide catholica, prout capere possint, de perpetua retributione bonorum et aeterna damnatione malorum, de resurrectione quoque futura et ultimo iudicio et quibus operibus possit promereri beata vita quibusve excludi. Et ut easdem omelias quisque aperte transferre studeat in rusticam Romanam linguam aut Thiotiscam, quo facilius cuncti possint intellegere quae dicuntur.*

141 Mainzer Synode 2 (847) (164,10 – 16 Hartmann). Dazu Diesenberger (2016) 180.

142 Vgl. McKitterick (1977) 84; Geuenich (1983) 128; McKitterick (1989) 8 – 9; Banniard (1992) 410 – 419; Banniard (2013) 81 – 83. Vgl. auch Auernheimer (2003) 22; McCune (2013) 290; Diesenberger (2016) 180.

143 Konzil von Reims, can. 15 (813) (255,17 – 18 Werminghoff): *Ut episcopi sermones et omelias sanctorum patrum, prout omnes intellegere possent, secundum proprietatem linguae praedicare studeant.* Ähnlich auch *Capitula e canonibus excerpta* 14 (296,9 – 10 W.): *De officio praedicationis, ut iuxta quod*

lensia hin, die sich auch in anderen Kapitularien findet. In letzterer werden offenbar die Priester, die nicht in der Volkssprache über den Glauben zu predigen vermögen, aufgefordert, sich die Worte „von jemandem, der gebildeter“ ist, übertragen zu lassen.¹⁴⁴

6 Glaubensbildung der Bevölkerung im Frühmittelalter

Noch bescheidener war dann die Kenntnis des Christentums, die man bei den einfachen Gläubigen voraussetzen darf.¹⁴⁵ Glaubensbekenntnis und Vaterunser waren das theologische Minimalgepäck, das jeder Christ im Gedächtnis bei sich tragen sollte – das galt schon in der Spätantike, und das setzt sich nun fort.¹⁴⁶ Seit der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts gibt es erste Hinweise darauf, dass das *Apostolicum* in der Volkssprache gelernt wurde. Beda schreibt, er habe Symbol und Vaterunser für Priester, welche kein Latein sprächen, in die *lingua Anglorum* übertragen.¹⁴⁷ Aus etwas späterer Zeit sind die ersten althochdeutschen Beispiele hierfür erhalten.¹⁴⁸ Auch das *Athanasianum* ist nun althochdeutsch überliefert.¹⁴⁹ Dies stimmt überein mit dem

intelligere vulgus possit assidue fiat. Vgl. hierzu auch Chrodegang von Metz, *Regula* 44 (zit. oben Anm. 106). Ferner dazu McKitterick (1977) 84; Geuenich (1983) 120; Diesenberger (2016) 180.

144 Vgl. *Capitula Vesulensia* 13 (348,5–19 Pokorný): *Nullus sit presbiter, qui in ecclesia publice non doceat lingua, quam audito res intelligant, fidem omnipotentis in unitate simpliciter credere et ea, que omnibus generaliter dicenda sunt, de malis evitandis sive de bonis faciendis et iudicio in resurrectione futuro. Si vero ipse verbis manifeste explicare non poterit, petat sibi ea a doctiore alio transcribi, qualiter aperte legat, quod, qui audiunt, intelligant [...].* Die Bedeutung der Worte *si vero ipse verbis manifeste explicare non poterit* ist freilich nicht ganz klar. Vgl. ferner Hrabanus Maurus, *De ecclesiastica disciplina* 3 (1234B Migne): *Qui vero sensum locutionis sacrae ex lectione non possunt percipere, attentius audiant interpretantem, ut recipiant saltem in aedificationem.* (Auch in: Pseudo-Augustin, *Sermo* 302,3 [2324 Migne].) Dazu Verd Conradi (1977) 305. Zu Dolmetschern vgl. auch Paul (1993) 173–175; Riché (1994/2010a) 676–677; Riché (1995) 390; Diesenberger (2016) 182.

145 Sehr pessimistisch etwa die Sicht Banniards (1992) 397–398.

146 Vgl. z. B. Pseudo-Augustin, *Homilia de sacrilegiis* 4(14); 8(27) (FaFo 4 § 669, 81–82 K.); Pirminius, *Scarapsus* 32 (FaFo 4 § 665, 79–80 K.); *Legatinische Synoden* (786), can. 2 (FaFo 4 § 671 = FaFo 3 § 588[2], 463–464 K.); sog. *Elmenhorst-Homilie* (FaFo 4 § 672, 82–83 K.; § 795, 269 K.); Amalarius, *Epistula ad Carolum imperatorem de scrutinio et baptismo* 10 (vgl. FaFo 1 § 52, 128 K.); *Exhortatio ad plebem Christianam* (FaFo 4 § 790[5], 264 K.). Weitere Belege bei Wiegand (1899) 319, Anm. 1; McLaughlin (1991) 110.

147 Beda, *Epistula ad Egbertum* 5 (FaFo 3 § 584, 459 K.): *Propter quod et ipse multis saepe sacerdotibus idiotis haec utraque, et symbolum videlicet et dominicam orationem, in linguam Anglorum translata obtuli.* Dazu Angenendt (1987) 292–293.

148 Bekenntnis in Codex Sangallensis 911 (vgl. FaFo 2 § 300, 287 K.), Bekenntnis aus Weissenburg oder Worms (vgl. FaFo 2 § 303, 288 K.) sowie die althochdeutschen und altsächsischen Taufgelöbnisse (vgl. FaFo 4 § 766–768, 229–232 K.; 4 § 771, 233–234 K.). Zu späteren Symbolen vgl. Barbian (1964). Ferner Geuenich (1983) 121.

149 Vgl. FaFo 3 § 434c, 4–6 K. Ferner Haubrichs (1995) 238.

Kapitular Haitos von Basel (etwa 806–813), in dem in Kapitel 2 gefordert wird, dass jeder das Herrengebet und das *Apostolicum* auf Latein und in der Landessprache (*barbarice*) auswendig können müsse.¹⁵⁰ Auch die Bischöfe der Synode von Mainz 813 gingen realistischerweise davon aus, dass Herrengebet und Symbol in der Landessprache gelernt würden, auch wenn das Lateinische vorzuziehen sei.¹⁵¹ Die Inhalte des Bekenntnisses wurden dann in manchen Gegenden bei der Beichte in Form eines knappen Glaubensverhörs, welches vor allem auf die Vorstellung vom dreieinigem Gott und der leiblichen Auferstehung sowie der eschatologischen Belohnung bzw. Bestrafung abhob, repetiert.¹⁵²

In vielen Gegenden dürften freilich die religiösen Kenntnisse über das Glaubensbekenntnis und Vaterunser auch nicht hinausgegangen sein. Die Zehn Gebote gehörten schon nicht mehr dazu. Zugang zur Bibel hatten Laien, auch wenn sie lesen und schreiben konnten, nur über die gottesdienstliche Lesung – sie waren somit in diesem Punkt völlig abhängig vom örtlichen Klerus bzw. von dessen Lektionaren.¹⁵³ Allerdings sollten die Laien, wenn sie denn mit gewisser Regelmäßigkeit zur Messe gingen¹⁵⁴ und dort Predigten hören konnten, eine ungefähre Vorstellung von einem christlichen Leben haben, das heißt, welche Tugenden zu erstreben und welche Laster zu vermeiden waren.¹⁵⁵ Diese Art der rudimentären ethischen Bildung, die unter Karl dem Großen vom Regenten selbst kodifiziert wurde,¹⁵⁶ begründete sich eschatologisch: Sie stand immer unter der Drohung des Jüngsten Gerichts mit seiner Verheißung der ewigen Seligkeit und der Androhung nimmerendender Höllenstrafen. Bei Vergehen wider die biblischen Vorschriften bot allenfalls die Beichte einen Ausweg.¹⁵⁷

150 Vgl. Haito von Basel, *Capitularia* (FaFo 4 § 747a[2], 212 K.): *Secundo iubendum, ut oratio dominica, in qua omnia necessaria humanae vitae comprehenduntur, et symbolum apostolorum, in quo fides catholica ex integro comprehenditur, ab omnibus discatur tam Latine quam barbarice, ut quod ore profitentur corde credatur et intellegatur.* Dazu jetzt auch Diesenberger (2016) 176.

151 Vgl. Synode von Mainz, can. 45 (FaFo 4 § 754, 218 K.): *Qui vero aliter non potuerit vel in sua lingua hoc discat.* Dazu Geuenich (1983) 120–121; Diesenberger (2016) 176.

152 Vgl. Pseudo-Alkuin, *De divinis officiis* 13 (FaFo 4 § 761b, 224–225 K.). Dasselbe Verhör findet sich mit kleineren Varianten auch im *Paenitentiale Cantabrigiense* (356,37–42 Delen/Gaastra/Saan/Schaap) und in zahlreichen anderen Quellen; vgl. dazu Meens (1994) 206–207 und Delen et al. (2002) 346, Anm. 24.

153 Die selbständige Bibellektüre durch Laien wurde später sogar ausdrücklich verboten; vgl. Grégoire (1980) 36.

154 Zur Häufigkeit des Messbesuchs vgl. etwa Amos (1983) 302–303; Hen (1995) 71–74.

155 Ein Sonderfall stellen die Laienparänesen dar (etwa von Paulinus von Aquileia, Jonas von Orléans, Dhuoda oder Hinkmar von Reims), da sie sich ausschließlich an hohe Adlige richteten. Vgl. Sedlmeier (2000) und Savigni (2002). Allgemein Bougard/Le Jan/McKitterick (2009).

156 Vgl. *Admonitio generalis* 80.

157 Zur Praxis der frühmittelalterlichen Beichte vgl. Price (2004), die Aufsätze von Rob Meens, Dominique Iogna-Prat und Abigail Firey in Firey (2008), ferner Firey (2009) und jetzt Meens (2014).

Die Hausväter oder die Eltern wurden ermahnt, ihre Kenntnisse über den christlichen Glauben ihren Familien und ihrem Gesinde weiterzugeben.¹⁵⁸ Dieser Vorgang konnte allerdings auch umgekehrt verlaufen: Verständige Kinder, die Symbol und Vaterunser soeben in der Katechese gelernt hatten, sollten ihre Eltern an das erinnern, was diese selbst einst gelernt hatten.¹⁵⁹ Daneben erwartete man auch von den Paten, sich entsprechend erzieherisch zu betätigen.¹⁶⁰ Inwiefern diese häusliche bzw. familiäre Katechese im Einzelnen umgesetzt wurde und nicht Wunschdenken geblieben ist, sei hier dahingestellt. Die Bedeutung des Patenamts für die Vermittlung christlicher Inhalte wird man jedenfalls nicht sehr hoch einschätzen dürfen.¹⁶¹ Karl der Große beklagte sich in seiner *Epistola de oratione dominica et symbolo descendis* bitterlich, wie er bei einem Tauftermin anlässlich des Epiphaniastages miterleben musste, dass die Paten weder Herrengebet noch Symbol aufzusagen wussten, woraufhin er eigens ein (heute leider verlorenes) Kapitular veröffentlichte, welches einschärfte, dass Kinder nur dann zu taufen seien, wenn ein Pate oder ein Elternteil zur Verfügung stehe, der bzw. das die Texte auswendig wisse.¹⁶²

7 Fazit

Unser Durchgang durch die mit dem Katechumenat verbundenen Riten und unsere Überlegungen zur Glaubenskatechese in der lateinischen Kirche der Spätantike und des Frühmittelalters fallen insgesamt relativ ernüchternd und auch in sich widersprüchlich aus. Wir können nicht wirklich abschätzen, wie der christliche Glaube gelehrt und vermittelt wurde und welche Bedeutung das Glaubensbekenntnis im Leben der Gläubigen gehabt hat. Wer hat wo und in welchen Kontexten über das Bekenntnis gepredigt? Wurde das Symbol sodann im Alltag tatsächlich regelmäßig memoriert? Wir haben dazu keinerlei Zeugnisse. Die Art der Übergabe des Bekenntnisses in den Tauf liturgien deutet darauf hin, dass es dort schon früh weniger auf das Verstehen dogmatischer Inhalte als auf korrektes Repetieren eines heiligen Textes

158 Vgl. bereits oben Anm. 29 sowie Pirminius, *Scarapsus* 32 (FaFo 4 § 665, 79–80 K.); *Legatinische Synoden*, can. 2 (786) (FaFo 4 § 671 = 3 § 588[2], 463–464 K.); sog. *Elmenhorst-Homilie* (FaFo 4 § 672, 82–83 K.); *Exhortatio ad plebem Christianam* (FaFo 4 § 790, 264–265 K.). Vgl. ferner Göbl (1880) 19–24 und Wiegand (1899) 322, Anm. 1 mit weiteren Belegen.

159 *Synode von Mainz*, can. 45 (813) (FaFo 4 § 754, 218 K.). Dazu Riché (1994/2010b) 765–766.

160 Vgl. bereits oben Anm. 29. Ferner *Legatinische Synoden*, can. 2 (786) (FaFo 4 § 671 = 588[2], 463–464 K.); *Exhortatio ad plebem Christianam* (FaFo 4 § 790, 264–265 K.). Weitere Belege bei Wiegand (1899) 324, Anm. 1.

161 Vgl. zum Patenamts im Frühmittelalter Göbl (1880) 35–39; Rubellin (1982) 47–50; Lynch (1986), bes. 305–332; Jussen (1991); Guerreau-Jalabert (1995); Angenendt (2009a) 473–476.

162 Karl der Große, *Epistola de oratione dominica et symbolo descendis* (FaFo 4 § 731, 195–197 K.). Vgl. dazu Wiegand (1899) 325; Phelan (2014) 158–161. Karl teilt uns leider nicht mit, welches Symbol er dabei im Blick hatte, denn in der Mehrzahl der fränkischen Sakramentare ist ja das Taufsymboll nicht R (sondern eine Variante hiervon), sondern C. Siehe oben S. 397.

ankam. Mit der zunehmenden Durchsetzung der Kindertaufe scheint man auch darauf immer weniger Wert gelegt zu haben. Dem steht jedoch die Tatsache gegenüber, dass es in der lateinischen Kirche in vielen Regionen durchgängig von der Spätantike bis zur Karolingerzeit eine (wenigstens) rudimentäre Unterweisung in Glaubensfragen gegeben hat, die uns in den *expositiones symboli* gut dokumentiert ist. Galt diese Unterweisung nur für die Heidenmission? Wie dem auch sei: Die Texte belegen eindrücklich, dass für das Überleben des Christentums in der lateinischen Kirche dogmatische Präzision oder vertiefte theologische Kenntnisse nicht wesentlich gewesen sind. Stattdessen scheint es ausgereicht zu haben, wenn den Gläubigen im Symbol ein Grundraster zur Beschreibung des Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen an die Hand gegeben wurde und wenn ihnen im Vaterunser eine Anleitung zur Verfügung stand, wie man mit dem Gott, wie er im Symbol skizziert wurde, in angemessener Form in Kontakt treten konnte.¹⁶³ Das kann in einer Zeit wachsender theologischer Unbildung durchaus tröstlich stimmen.

Bibliographie

Quellen

- Admonitio synodalis* = Robert Amiet (Hg.), „Une Admonitio Synodalis‘ de l’époque carolingienne. Étude critique et Édition“, in: *Mediaeval Studies* 26 (1964), 12–82.
- Alkuin, *De sacramento baptismatis* = Susan A. Keefe (Hg.), *Water and the Word. Baptism and the Education of the Clergy in the Carolingian Empire* 2 (Publication in Mediaeval Studies), Notre Dame 2002, 238–245.
- Alkuin, *Epistula* 111 = Ernst Dümmler (Hg.), *Epistolae Karolini Aevi* 2 (MGH.Ep 4), Berlin 1895, 159–162.
- Alkuin, *Epistula* 136 = Ernst Dümmler (Hg.), *Epistolae Karolini Aevi* 2 (MGH.Ep 4), Berlin 1895, 205–210.
- Ambrosius, *Epistula* 76(20) = Michaela Zelzer (Hg.), *Sancti Ambrosii opera* 10: *Epistularum liber decimus. Epistulae extra collectionem. Gesta concilii Aquileiensis* (CSEL 82,3), Wien 1982, 108–125.
- Anonymus, *Commentarius ad Symbolum Athanasianum* = Susan A. Keefe (Hg.), *Explanationes Symboli Aevi Carolini* (CChr.CM 254), Turnhout 2012, VI.
- Ps-Augustin, *Sermo* 302 = Jacques P. Migne (Hg.), *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi opera omnia* 5 (PL 39), Paris 1861, 2323–2324.
- Blancidius, *Epistula* = *Appendix ad Alcuini epistulas* 2 = Ernst Dümmler (Hg.), *Epistolae Karolini Aevi* 2 (MGH.Ep 4), Berlin 1895, 484–490.
- Caesarius von Arles, *Sermones* = Germain Morin (Hg.), *Sancti Caesarii Arelatensis Sermones. Nunc primum in unum collecti et ad leges artis criticae ex innumeris mss. recogniti* 1 (CChr.SL 103), Turnhout 1953, 18–19.
- Capitula Frisingensia prima* = Rudolf Pokorny (Hg.), *Capitula Frisingensia prima* (MGH.Cap.episc. 3), Hannover 1995, 204–205.

¹⁶³ Vgl. hierzu auch die durchaus unterschiedlichen Einschätzungen dieses Vorgangs bei McKitterick (1977) 80–81; Gauthier (1980) 435–437 (für die Diözese Trier); Hen (1995) 157.

- Capitula Vesulensia* = Rudolf Pokorny (Hg.), *Capitula Vesulensia* (MGH.Cap.episc. 3), Hannover 1995, 346–353.
- Chrodegang von Metz, *Regula canonicorum* = Jacques P. Migne (Hg.), *Octavi saeculi ecclesiastici scriptores maxima ex parte recensentur. Quorum opera omnia* (PL 89), Paris 1863, 1057–1126.
- Collectio Herovalliana* = Karl Ubl, „Der lange Schatten des Bonifatius. Die Responsa Stephans II. aus dem Jahr 754 und das fränkische Kirchenrecht“, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 63 (2007), (403–449) 435–449.
- Concilium Aquisgranense* a. 836 = Albert Werminhoff (Hg.), *Concilia Aevi Karolini* 1,2 (MGH.Conc 2,2), Hannover 1908, 704–767.
- Concilium Remense* a. 813 = Albert Werminghoff (Hg.), *Concilia Aevi Karolini* 1,1 (MGH.Conc 2,1), Hannover 1906, 253–258.
- Concilium Romanum* a. 826 = Albert Werminghoff (Hg.), *Concilia Aevi Karolini* 1,2 (MGH.Conc 2,2), Hannover 1908, 552–583.
- Concilium Romanum* a. 853 = Wilfried Hartmann (Hg.), *Die Konzilien der karolingischen Teilreiche 843–859* (MGH.Conc 3), Hannover 1984, 308–346.
- Conventus episcoporum ad ripas Danubii* = Albert Werminghoff (Hg.), *Concilia Aevi Karolini* 1,1 (MGH.Conc 2,1), Hannover 1906, 172–176.
- Ps-Eligius, *Homilia* 11 = Jacques P. Migne (Hg.) *Scriptorum ecclesiasticorum qui in VII saeculi secunda parte floruerunt opera omnia* (PL 87), Paris 1863, 630–638.
- Ps-Eligius, *Homilia* 6 = Jacques P. Migne (Hg.), *Scriptorum ecclesiasticorum qui in VII saeculi secunda parte floruerunt opera omnia* (PL 87), Paris 1863, 612–613.
- Ermoldus Nigellus exulis, *Carmen in laudem gloriosissimi Pippini regis* = Ernst Dümmler (Hg.), *Poetae latini Aevi Carolini* 2 (MGH.PL 2), Berlin 1884, 97–85.
- Expositio symboli* 2 = Wolfram Kinzig (Hg.), *Neue Texte und Studien zu den antiken und frühmittelalterlichen Glaubensbekenntnissen* (AKG 132), Berlin 2017, 24–41.
- FaFo = Wolfram Kinzig (Hg.), *Faith in Formulae. A Collection of Early Christian Creeds and Creed-related Texts 1–4* (OECT), Oxford 2017.
- Ghärwald von Lüttich, *Erstes Kapitular* = Peter Brommer (Hg.), *Ghärwald I* (MGH.Cap.episc. 1), Hannover 1984, 16–21.
- Gregor II an Bonifaz, *Epistula* 26 =
 Ernst Dümmler (Hg.), *Epistolae Merowingici et Karolini Aevi* 1 (MGH.Ep 3), Berlin 1892, 275–277.
 Michael Tangl (Hg.), *Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus* (MGH.ES 1), Berlin 1916, 44–47.
- Hinkmar von Reims, *Erstes Kapitular* = Rudolf Pokorny und Martina Stratmann (Hgg.), *Hinkmar I* (MGH.Cap.episc. 2), Hannover 1995, 34–45.
- Hinkmar von Reims, *Zweites Kapitular* = Rudolf Pokorny und Martina Stratmann (Hgg.), *Hinkmar II* (MGH.Cap.episc. 2), Hannover 1995, 45–70.
- Hrabanus Maurus, *De ecclesiastica disciplina* 3 = Jacques P. Migne (Hg.), *B. Rabani Mauri Fuldensis Abbatis et Moguntini Archiepiscopi Opera omnia* (PL 112), Paris 1878, 1229–1262.
- Jesse von Amiens, *Epistula de baptismo* = Susan A. Keefe (Hg.), *Water and the Word. Baptism and the Education of the Clergy in the Carolingian Empire* 2 (Publication in Mediaeval Studies), Notre Dame 2002, 405–428.
- Johannes Diaconus, *Epistula ad Senarium* = André Wilmart (Hg.), *Analecta Reginensia. Extraits des manuscrits latins de la Reine Christine conservés au Vatican* (Studi e Testi 59), Vatikanstadt 1933, 170–179.
- Karl der Große, *Capitula a sacerdotibus proposita* = Peter Brommer (Hg.), *Theodulf I* (MGH.Cap 1), Hannover 1984, 103–142.
- Karl der Große, *Epistula* 22 = Ernst Dümmler (Hg.), *Epistolae Karolini Aevi* 2 (MGH.Ep 4), Berlin 1895, 532.

- Keefe 2 = Susan A. Keefe, *Water and the Word. Baptism and the Education of the Clergy in the Carolingian Empire 2* (Publication in Mediaeval Studies), Notre Dame 2002.
- Konzil von Paris = Albert Werminhoff (Hg.), *Concilia Aevi Karolini* 1,2 (MGH.Conc 2,2), Hannover 1908, 605–680.
- Konzil von Pavia = Wilfried Hartmann (Hg.), *Die Konzilien der karolingischen Teilreiche 843–859* (MGH.Conc 3), Hannover 1984, 207–215.
- Konzil von Reims = Albert Werminghoff (Hg.), *Concilia Aevi Karolini* 1,1 (MGH.Conc 2,1), Hannover 1906, 253–258; 294–306.
- Konzil von Tours = Albert Werminghoff (Hg.), *Concilia Aevi Karolini* 1,1 (MGH.Conc 2,1), Hannover 1906, 286–293.
- L'homélaire de Saint-Père de Chartres* = Henri Barré (Hg.), *Les homéliaires carolingiens de l'école d'Auxerre. Authenticité, inventaire, tableaux comparatifs, initia* (Studi e testi 225), Vatikanstadt 1962, 17–25.
- Mainzer Synode = Wilfried Hartmann (Hg.), *Die Konzilien der karolingischen Teilreiche 843–859* (MGH.Conc 3), Hannover 1984, 150–177.
- Paenitentiale Cantabrigiense* = Karijn M. Delen, Adriaan H. Gaastra, Marjolijn D. Saan und Barbara Schaap (Hgg.), „The *Paenitentiale Cantabrigiense*. A Witness of the Carolingian Contribution to the Tenth-century Reforms in England“, in: *Sacris Erudiri* 41 (2002), (341–373) 355–370.
- Ratherius von Verona, *Epistula* 25 = Fritz Weigle (Hg.), *Die Briefe des Bischofs Rather von Verona* (MGH.B 1), Weimar 1949, 124–137.
- Riculf von Soissons, *Anno Incarnationis Dominice DCCCLXXXVIII Indictione VII* = Rudolf Pokorny und Martina Stratmann (Hgg.), *Riculf von Soissons* (MGH.Cap.episc. 2), 100–111.
- Synodalordo = Carlo De Clercq, *La législation religieuse franque de Clovis a Charlemagne. Étude sur les actes de conciles et les capitulaires, les statuts diocésains et les règles monastiques 2: De Louis le Pieux à la fin du IXe siècle (814–900)*, Antwerpen 1958, 407–410.
- Theodulf von Orléans, *Erstes Kapitular* = Peter Brommer (Hg.), *Theodulf I* (MGH.Cap.episc. 1), Hannover 1984, 103–142.
- Theodulf von Orléans, *Zweites Kapitular* = Peter Brommer (Hg.), *Theodulf II* (MGH.Cap.episc. 1), Hannover 1984, 142–184.
- Vita Bonifatii auctore Willibaldo* = Wilhelm Levison (Hg.), *Vitae Sancti Bonifatii archiepiscopi Moguntini* (MGH.SRG 57), Hannover 1905, 1–58.
- Zacharias an Bonifaz, *Epistula* 68 =
 Ernst Dümmler (Hg.), *Epistolae Merowingici et Karolini Aevi* 1 (MGH.Ep 3), Berlin 1892, 336.
 Wilhelm Levison (Hg.), *Vitae sancti Bonifatii archiepiscopi Moguntini* (MGH.SRG 57), Hannover 1905, 168–169.
 Michael Tangl (Hg.), *Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus* (MGH.ES 1), Berlin 1916, 140–142.
- Zacharias an Bonifaz, *Epistula* 80 =
 Ernst Dümmler (Hg.), *Epistolae Merowingici et Karolini Aevi* 1 (MGH.Ep 3), Berlin 1892, 356–361.
 Wilhelm Levison (Hg.), *Vitae sancti Bonifatii archiepiscopi Moguntini* (MGH.SRG 57), Hannover 1905, 186–190.
 Michael Tangl (Hg.), *Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus* (MGH.ES 1), Berlin 1916, 172–180.

Sekundärliteratur

- Adam (1976): Bernd Adam, *Katechetische Vaterunserauslegungen. Texte und Untersuchungen zu deutschsprachigen Auslegungen des 14. und 15. Jahrhunderts* (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 55), Zürich.
- Albert (1892): Felix Richard Albert, *Die Geschichte der Predigt in Deutschland bis auf Karl den Großen. 600–814. Lateinische Predigten von Verfassern fremdländischer Herkunft* (Die Geschichte der Predigt bis Luther 1), Gütersloh.
- Albert (1893): Felix Richard Albert, *Seit wann giebt es eine Predigt in deutscher Sprache? beantwortet durch die Geschichte der Predigt in Deutschland von 814–1100* (Die Geschichte der Predigt bis Luther 2), Gütersloh.
- Amos (1983): Thomas Leslie Amos, *The Origin and Nature of the Carolingian Sermon*, PhD thesis, Michigan.
- Angenendt (1982): Arnold Angenendt, „Die Liturgie und die Organisation des kirchlichen Lebens auf dem Lande“, in: *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo. Espansione e resistenza. 10–16 aprile 1980* 1 (Settimane di studio della Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo 28,1), Spoleto, 169–226.
- Angenendt (1984): Arnold Angenendt, *Kaiserherrschaft und Königstaufe. Kaiser, Könige und Päpste als geistliche Patrone in der abendländischen Missionsgeschichte* (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung. Schriftenreihe des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster 15), Berlin.
- Angenendt (1987): Arnold Angenendt, „Der Taufritus im frühen Mittelalter“, in: *Segni e riti nella chiesa altomedievale occidentale. 11–17 aprile 1985* 1 (Settimane di studio della Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo 33), Spoleto, 275–336.
- Angenendt (2009a): Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, 4. Aufl., Darmstadt.
- Angenendt (2009b): Arnold Angenendt, „Kirche als Träger der Kontinuität“, in: Theo Kölzer und Rudolf Schieffer (Hgg.), *Von der Spätantike zum frühen Mittelalter. Kontinuitäten und Brüche, Konzeptionen und Befunde* (Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte. Vorträge und Forschung 70), Ostfildern, 101–142.
- Auernheimer (2003): Birgit Auernheimer, *Die Sprachplanung der karolingischen Bildungsreform im Spiegel von Heiligenviten. Vergleichende syntaktische Untersuchungen von Heiligenviten in verschiedenen Fassungen, v. a. der Vita Corbiniani, auf der Basis eines valenzgrammatischen Modells*, München.
- Baker (1979): Derek Baker (Hg.), *The Church in Town and Countryside. Papers Read at the Seventeenth Summer Meeting and the Eighteenth Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society* (Studies in Church History 16), Oxford.
- Banniard (1992): Michel Banniard, *Viva voce. Communication écrite et communication orale du IVe au IXe siècle en Occident latin* (Collection des Études Augustiniennes. Série Moyen-Âge et temps modernes 25), Paris.
- Banniard (1995): Michel Banniard, „Latin tardif et latin merovingien: Communication et modèles langagiers“, in: *Revue des études latines* 73, 213–230.
- Banniard (2009): Michel Banniard, „Niveaux de compétence langagière chez les élites carolingiennes: Du latin quotidien au latin d'apparat“, in: François Bougard, Régine Le Jan und Rosamond McKitterick (Hgg.), *La culture du haut moyen âge. Une question d'élites?* (Collection Haut Moyen Âge 7), Turnhout, 39–61.
- Banniard (2013): Michel Banniard, „The Transition from Latin to the Romance Languages“, in: Martin Maiden, John Charles Smith und Adam Ledgeway (Hgg.), *The Cambridge History of the Romance Languages 2: Contexts*, Cambridge, 57–106.

- Barbian (1964): Karl-Josef Barbian, *Die altdeutschen Symbola. Beiträge zur Quellenfrage* (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Siegburg 14), Steyl.
- Barré (1962): Henri Barré (Hg.), *Les homéliaires carolingiens de l'école d'Auxerre. Authenticité, inventaire, tableaux comparatifs, initia* (Studi e testi 225), Vatikanstadt.
- Barrow (2015): Julia Barrow, *The Clergy in the Medieval World. Secular Clerics, Their Families and Careers in North-Western Europe, c. 800–c. 1200*, Cambridge.
- Beck (1950): Henry G.J. Beck, *The Pastoral Care of Souls in South-East France During the Sixth Century* (Analecta Gregoriana 51/Analecta Gregoriana. Series Facultatis Historiae Ecclesiasticae. Sectio B 8), Rom.
- Boin (2010): Douglas Ryan Boin, Rezension zu „Ramsay MacMullen, *The Second Church. Popular Christianity A.D. 200–400* (Writings from the Greco-Roman World Supplements 1)“, in: *Classical Review* 60, 544–546.
- Bougard/Le Jan/McKitterich (2009): François Bougard, Régine Le Jan und Rosamond McKitterick (Hgg.), *La culture du haut moyen âge une question d'élites?* (Collection Haut Moyen Âge 7), Turnhout.
- Bouhot (2008): Jean-Paul Bouhot, „Deux documents en relation avec l'enquête de Charlemagne sur le baptême“, in: *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques* 54, 295–314.
- Bradshaw (2011): Paul F. Bradshaw, Rezension zu „Ramsay McMullen, *The Second Church. Popular Christianity, A.D. 200–400* (Writings from the Greco-Roman World Supplement Series, No. 1)“, in: *The Catholic Historical Review* 97, 563–564.
- Brommer (1974): Peter Brommer, „Die bischöfliche Gesetzgebung Theodulfs von Orléans“, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 60, 1–120.
- Brown (2013): Peter Brown, *The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity, A.D. 200–1000*, Tenth Anniversary Revised Edition, Chichester.
- Buck (1997): Thomas Martin Buck, *Admonitio und Praedicatio. Zur religiös-pastoralen Dimension von Kapitularien und kapitulariennahen Texten (507–814)* (Freiburger Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte. Studien und Texte 9), Frankfurt a. M.
- Bünz (2008): Enno Bünz, „Die mittelalterliche Pfarrei in Deutschland. Neue Forschungstendenzen und -ergebnisse“, in: Nathalie Kruppa (Hg.), *Pfarreien im Mittelalter. Deutschland, Polen, Tschechien und Ungarn im Vergleich* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 238/Studien zur Germania Sacra 32), Göttingen, 27–66.
- Caspari (1875/1964): Carl Paul Caspari, *Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel. Herausgegeben und in Abhandlungen erläutert* 3, Christiania 1875, Nachdruck Brüssel.
- Chazelle/Edwards (2003): Celia Martin Chazelle und Burton Van Name Edwards (Hgg.), *The Study of the Bible in the Carolingian Era* (Medieval Church Studies 3), Turnhout 2003.
- Cooper (2005): Stephen Andrew Cooper, *Marius Victorinus' Commentary on Galatians. Introduction, Translation, and Notes* (Oxford Early Christian Studies), Oxford.
- Cramer (1993/1994): Peter Cramer, *Baptism and Change in the Early Middle Ages c. 200–c. 1150* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought. Fourth Series 20), Cambridge, Nachdruck.
- Cross (1987): James E. Cross, *Cambridge Pembroke College MS. 25. A Carolingian Sermonary Used by Anglo-Saxon Preachers* (King's College London Medieval Studies 1), London.
- Cross (2000): James E. Cross, „Vernacular Sermons in Old English“, in: Beverly Mayne Kienzle (Hg.), *The Sermon* (Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental 81–83), Turnhout, 561–596.
- Davies (1988): Wendy Davies, *Small Worlds. The Village Community in Early Medieval Brittany*, Berkeley.
- De la Tour (1900): Pierre Imbart De la Tour, *Les paroisses rurales du IVe au XIe siècle* (Les origines religieuses de la France), Paris.
- Delaplace (2005): Christine Delaplace (Hg.), *Aux origines de la paroisse rurale. En Gaule méridionale (IVe–IXe siècles)*, Paris.

- Delen et al. (2002): Karijn M. Delen, Adriaan H. Gaastra, Marjolijn D. Saan und Barbara Schaap, „The *Paenitentiale Cantabrigiense*. A Witness of the Carolingian Contribution to the Tenth-century Reforms in England“, in: *Sacris Erudiri* 41, 341–373.
- Didier (1965): Jean-Charles Didier, „Une adaptation de la liturgie baptismale au baptême des enfants dans l'Église ancienne“, in: *Mélanges de science religieuse* 22, 79–90.
- Diesenberger (2016): Maximilian Diesenberger, *Predigt und Politik im frühmittelalterlichen Bayern. Karl der Große, Arn von Salzburg und die Salzburger Sermones-Sammlung* (Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrhunderts n. Chr. 58), Berlin.
- Domagalski/Mühlenkamp (2016): Bernhard Domagalski und Christine Mühlenkamp, „Pfarrei“, in: *RAC* 27, 455–492.
- Ewig (2012): Eugen Ewig, *Die Merowinger und das Frankenreich* (Kohlhammer-Urban-Taschenbücher 392), 6. Aufl., Stuttgart.
- Ferguson (2009): Everett Ferguson, *Baptism in the Early Church. History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Grand Rapids, MI.
- Firey (2008): Abigail Firey (Hg.), *A New History of Penance* (Brill's Companions to the Christian Tradition 14), Leiden.
- Firey (2009): Abigail Firey, *A Contrite Heart. Prosecution and Redemption in the Carolingian Empire* (Studies in Medieval and Reformation Traditions 145), Leiden.
- Fouracre (1979): Paul Fouracre, „The Work of Audoenus of Rouen and Eligius of Noyon in Extending Episcopal Influence from the Town to the Country in Seventh-Century Neustria“, in: Derek Baker (Hg.), *The Church in Town and Countryside. Papers Read at the Seventeenth Summer Meeting and the Eighteenth Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society* (Studies in Church History 16), Oxford, 77–91.
- García Moreno (2014): Luis A. García Moreno, „La organización territorial de la Iglesia hispanogoda“, in: José Antonio Escudero (Hg.), *La Iglesia en la historia de España*, Madrid, 169–184.
- Garrison/Orbán/Mostert (2013): Mary Garrison, Árpád Péter Orbán und Marco Mostert (Hgg.), *Spoken and Written Language. Relations between Latin and the Vernacular Languages in the Earlier Middle Ages* (Utrecht Studies in Medieval Literacy 24), Turnhout.
- Gauthier (1980): Nancy Gauthier, *L'évangélisation des pays de la Moselle. La province romaine de Première Belgique entre Antiquité et Moyen-Age (IIIe–VIIIe siècles)*, Paris.
- Gemeinhardt (2007): Peter Gemeinhardt, *Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung* (STAC 41), Tübingen.
- Geuenich (1983): Dieter Geuenich, „Die volkssprachige Überlieferung der Karolingerzeit aus der Sicht des Historikers“, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 39, 104–130.
- Göbl (1880): Peter Göbl, *Geschichte der Katechese im Abendlande vom Verfall des Katechumenats bis zum Ende des Mittelalters*, Kempten.
- Godding (2001): Robert Godding, *Prêtres en Gaule mérovingienne* (Subsidia hagiographica 82), Brüssel.
- González (1979): Teodoro González, „La Iglesia desde la conversión de Recaredo hasta la invasión árabe“, in: Ricardo García Villoslada (Hg.), *Historia de la Iglesia en España 1: La Iglesia en la España romana y visigoda (siglos I–VIII)* (Biblioteca de Autores Cristianos. Serie Maior 16), Madrid, 401–727.
- Grégoire (1966): Réginald Grégoire, *Les homéliaires du moyen âge. Inventaire et analyse des manuscrits* (Rerum ecclesiasticarum documenta. Series maior. Fontes 6), Rom.
- Grégoire (1980): Réginald Grégoire, *Homéliaires liturgiques médiévaux. Analyse de manuscrits* (Biblioteca degli „Studi medievali“ 12), Spoleto.
- Guerreau-Jalabert (1995): Anita Guereau-Jalabert, „Spiritus et Caritas. Le baptême dans la société médiévale“, in: Françoise Héritier-Augé und Elisabeth Copet-Rougier (Hgg.), *La parenté spirituelle* (Ordres sociaux), Paris, 133–203.

- Hall (2000): Thomas Nelson Hall, „The Early Medieval Sermon“, in: Beverly Mayne Kienzle (Hg.), *The Sermon* (Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental 81–83), Turnhout, 203–269.
- Hammerling (2008): Roy Hammerling, „The Lord’s Prayer in Early Christian Polemics to the Eighth Century“, in: ders. (Hg.), *A History of Prayer. The First to the Fifteenth Century* (Brill’s Companions to the Christian Tradition 13), Leiden, 223–241.
- Haubrichs (1995): Wolfgang Haubrichs, *Die Anfänge. Versuche volkssprachiger Schriftlichkeit im frühen Mittelalter (ca. 700–1050/60)* (Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit 1: Von den Anfängen bis zum hohen Mittelalter 1), 2. Aufl., Berlin.
- Haubrichs (2005): Wolfgang Haubrichs, „Die Edition althochdeutscher (theodisker) Texte zwischen Überlieferungstreue und Rekonstruktion“, in: Martin J. Schubert (Hg.), *Deutsche Texte des Mittelalters zwischen Handschriftennähe und Rekonstruktion*. Fachtagung Berlin, 1.–3. April 2004 (Editio. Beihefte 23), Tübingen, 95–117.
- Heer (1911): Joseph Michael Heer, *Ein Karolingischer Missions-Katechismus. Ratio de Cathecizandis Rudibus und die Tauf-Katechesen des Maxentius von Aquileia und eines Anonymus im Kodex Emmeram. XXXIII saec. IX* (Biblische und Patristische Forschungen 1), Freiburg i. Br.
- Hen (1995): Yitzhak Hen, *Culture and Religion in Merovingian Gaul, A.D. 481–751* (Cultures, Beliefs and Traditions 1), Leiden.
- Hen (2016): Yitzhak Hen, „Priests and Books in the Merovingian Period“, in: Steffen Patzold und Carine Van Rhijn (Hgg.), *Men in the Middle. Local Priests in Early Medieval Europe* (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 93), Berlin, 162–176.
- Hildebrandt (1992): Madge M. Hildebrandt, *The External School in Carolingian Society* (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance 1), Leiden.
- Innes (2000): Matthew Innes, *State and Society in the Early Middle Ages. The Middle Rhine Valley 400–1000* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought. Fourth Series 47), Cambridge.
- Johnson (2007): Maxwell E. Johnson, *The Rites of Christian Initiation. Their Evolution and Interpretation*, 2. Aufl., Collegeville, MN.
- Julius (2003): Harro Julius, *Landkirchen und Landklerus im Bistum Konstanz während des frühen und hohen Mittelalters. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung*, Diss. phil., Konstanz (<https://kops.uni-konstanz.de/bitstream/handle/123456789/11521/Landkirche.pdf?sequence=1>, aufgerufen am 25.03.2017).
- Jussen (1991): Bernhard Jussen, *Patenschaft und Adoption im frühen Mittelalter. Künstliche Verwandtschaft als soziale Praxis* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 98), Göttingen.
- Keefe (2002): Susan A. Keefe, *Water and the Word. Baptism and the Education of the Clergy in the Carolingian Empire 1–2* (Publications in Medieval Studies), Notre Dame, IN.
- Keefe (2012a): Susan A. Keefe, *A Catalogue of Works Pertaining to the Explanation of the Creed in Carolingian Manuscripts* (Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Research on the Inheritance of Early and Medieval Christianity 63), Turnhout.
- Keefe (2012b): Susan A. Keefe, *Explanations Symboli Aevi Carolini* (CChr.CM 254), Turnhout.
- Kienzle (2000): Beverly Mayne Kienzle (Hg.), *The Sermon* (Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental 81–83), Turnhout.
- Kinzig (2011): Wolfram Kinzig, „Glaubensbekenntnis und Entwicklung des Kirchenjahres“, in: ders., Ulrich Volp und Jochen Schmidt (Hgg.), *Liturgie und Ritual in der Alten Kirche. Patristische Beiträge zum Studium der gottesdienstlichen Quellen der Alten Kirche* (Studien der Patristischen Arbeitsgemeinschaft 11), Leuven, 3–41.
- Kinzig (2017a): Wolfram Kinzig (Hg.), *Neue Texte und Studien zu den antiken und frühmittelalterlichen Glaubensbekenntnissen* (AKG 132), Berlin.
- Kinzig (2017b): Wolfram Kinzig, „...natum et passum etc.‘ Zur Geschichte der Tauffragen in der lateinischen Kirche bis zu Luther [1999]“, in: ders. (Hg.), *Neue Texte und Studien zu den antiken und frühmittelalterlichen Glaubensbekenntnissen* (AKG 132), Berlin, 237–267.

- Kinzig (2017c): Wolfram Kinzig, „Introduction“, in: ders. (Hg.), *Faith in Formulae. A Collection of Early Christian Creeds and Creed-related Texts 1* (OECT), Oxford, 1–32.
- Kinzig/Wallraff (2002): Wolfram Kinzig und Martin Wallraff, „Das Christentum des dritten Jahrhunderts zwischen Anspruch und Wirklichkeit“, in: Dieter Zeller (Hg.), *Das Christentum 1: Von den Anfängen bis zur Konstantinischen Wende* (Die Religionen der Menschheit 28), Stuttgart, 331–388.
- Klingshirn (1994/1995): William E. Klingshirn, *Caesarius of Arles. The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought. Fourth Series 22), Cambridge, Nachdruck.
- Kohl (2010): Thomas Kohl, *Lokale Gesellschaften. Formen der Gemeinschaft in Bayern vom 8. bis zum 10. Jahrhundert* (Mittelalter-Forschungen 29), Ostfildern.
- Kohl (2016): Thomas Kohl, „Presbyter in parochia sua. Local Priests and their Churches in Early Medieval Bavaria“, in: Steffen Patzold und Carine Van Rhijn (Hgg.), *Men in the Middle. Local Priests in Early Medieval Europe* (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 93), Berlin, 50–77.
- Kretschmar (1970): Georg Kretschmar, „Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche“, in: Karl Ferdinand Müller (Hg.), *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes 5: Der Taufgottesdienst*, Kassel, 1–348.
- Kretschmar/Hauschildt (1989): Georg Kretschmar und Karl Hauschildt, „Katechumenat/Katechumenen“, in: *TRE* 18, 1–14.
- Kruppa (2008): Nathalie Kruppa, *Pfarreien im Mittelalter. Deutschland, Polen, Tschechien und Ungarn im Vergleich* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 238/Studien zur Germania Sacra 32), Göttingen.
- Labriolle (1928): Pierre de Labriolle, „Paroecia“, in: *Recherches de Science Religieuse* 18, 60–72.
- Lampe (1989): Peter Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte* (WUNT 2,18), 2. Aufl., Tübingen.
- Läpple (1987): Alfred Läpple, „Katechismen im Wandel der Zeit“, in: Werner Chrobak (Hg.), *Der Katechismus von den Anfängen bis zur Gegenwart. Ausstellung in der Bischöflichen Zentralbibliothek Regensburg, St. Petersweg 11–13, 18. September bis 18. Dezember 1987* (Bischöfliches Zentralarchiv und Bischöfliche Zentralbibliothek Regensburg, Kataloge und Schriften 1), München, 14–31.
- Linsenmayer (1886): Anton Linsenmayer, *Geschichte der Predigt in Deutschland von Karl dem Großen bis zum Ausgange des vierzehnten Jahrhunderts*, München.
- Longère (1983): Jean Longère, *La prédication médiévale*, Paris.
- Lotter (2003): Friedrich Lotter, *Völkerverschiebungen im Ostalpen-Mitteldonau-Raum zwischen Antike und Mittelalter (375–600)* (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 39), Berlin.
- Lynch (1986): Joseph Howard Lynch, *Godparents and Kinship in Early Medieval Europe*, Princeton, NJ.
- MacMullen (2009): Ramsay MacMullen, *The Second Church. Popular Christianity A.D. 200–400* (Writings from the Greco-Roman World. Supplement Series 1), Atlanta.
- Mai (1837): Angelo Mai, *Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus edita* 9, Rom.
- Markschies (2007): Christoph Markschies, *Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie*, Tübingen.
- McCune (2006): James Christopher McCune, *An Edition and Study of Select Sermons from the Carolingian Sermonary of Salzburg*, PhD Thesis, London (<https://kclpure.kcl.ac.uk/portal/files/2930713/441286.pdf>, aufgerufen am 21.02.2017).
- McCune (2013): James McCune, „The Preacher’s Audience, c. 800–c. 950“, in: Maximilian Diesenberger, Yitzhak Hen und Marianne Pollheimer (Hgg.), *Sermo doctorum. Compilers, Preachers,*

- and their Audiences in the Early Medieval West* (Sermo. Studies on Patristic, Medieval, and Reformation Sermons and Preaching 9), Turnhout, 283–338.
- McKitterick (1977): Rosamond McKitterick, *The Frankish Church and the Carolingian Reforms, 789–895* (Royal Historical Society. Studies in History 2), London.
- McKitterick (1989): Rosamond McKitterick, *The Carolingians and the Written Word*, Cambridge.
- McLaughlin (1991): Robert Emmet McLaughlin, „The Word Eclipsed? Preaching in the Early Middle Ages“, in: *Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought, and Religion* 46, 77–122.
- Meens (1994): Rob Meens, *Het tripartite boeteboek. Overlevering en betekenis van vroeg-middeleeuwse biechtvoorschriften (met editie en vertaling van vier tripartita)* (Middeleeuwse studies en bronnen 41), Hilversum.
- Meens (2014): Rob Meens, *Penance in Medieval Europe, 600–1200*, Cambridge.
- Menzel (1991): Michael Menzel, „Predigt und Predigtorganisation im Mittelalter“, in: *Historisches Jahrbuch* 111, 337–384.
- Mériaux (2000): Charles Mériaux, „Thérouanne et son diocèse jusqu'à la fin de l'époque carolingienne. Les étapes de la christianisation d'après les sources écrites“, in: *Bibliothèque de l'École des chartes* 158, 377–406.
- Mériaux (2016): Charles Mériaux, „Ideal and Reality. Carolingian Priests in Northern Francia“, in: Steffen Patzold und Carine Van Rhijn (Hgg.), *Men in the Middle. Local Priests in Early Medieval Europe* (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 93), Berlin, 78–97.
- Mirabile. Archivio digitale della cultura medievale / Digital Archives for Medieval Culture. [http://www.mirabileweb.it/title/expositio-symboli-apostolici-\[keefe-cat-95\]-\(cum-\(quando\)-beatum-legimus-paulum-apostolum-dixisse-fidelibus-\)-title/169601](http://www.mirabileweb.it/title/expositio-symboli-apostolici-[keefe-cat-95]-(cum-(quando)-beatum-legimus-paulum-apostolum-dixisse-fidelibus-)-title/169601), aufgerufen am 15.12.2017).
- Monfrin (2001/2010): Françoise Monfrin, „Die Etablierung der Kirchen im 5. und 6. Jahrhundert“, in: Luce Pietri und Guido Bee (Hgg.), *Der lateinische Westen und der byzantinische Osten (431–642)* (Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur 3), Freiburg i. Br., Sonderausgabe, 1011–1074.
- Müller (1933): Karl Müller, „Kleine Beiträge zur alten Kirchengeschichte. 18. Parochie und Diözese im Abendland in spätantiker und merowingischer Zeit“, in: *ZNW* 32, 149–185.
- Old (1999): Hughes Oliphant Old, *The Reading and Preaching of the Scriptures in the Worship of the Christian Church 3: The Medieval Church*, Grand Rapids, MI.
- von Padberg (1995): Lutz E. von Padberg, *Mission und Christianisierung. Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert*, Stuttgart.
- Palazzo (1998): Eric Palazzo, *A History of Liturgical Books. From the Beginning to the Thirteenth Century*, Collegeville, MN.
- Patzold (2009): Steffen Patzold, „Bildung und Wissen einer lokalen Elite des Frühmittelalters. Das Beispiel der Landpfarrer im Frankenreich des 9. Jahrhunderts“, in: François Bougard, Régine Le Jan und Rosamond McKitterick (Hgg.), *La culture du haut moyen âge une question d'élites?* (Collection Haut Moyen Âge 7), Turnhout, 377–391.
- Patzold (2016): Steffen Patzold, „Pater noster. Priests and the Religious Instruction of the Laity in the Carolingian *populus christianus*“, in: Steffen Patzold und Carine Van Rhijn (Hgg.), *Men in the Middle. Local Priests in Early Medieval Europe* (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 93), Berlin, 199–221.
- Patzold/Van Rhijn (2016): Steffen Patzold und Carine Van Rhijn (Hgg.), *Men in the Middle. Local Priests in Early Medieval Europe* (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 93), Berlin.
- Paul (1993): Eugen Paul, *Geschichte der christlichen Erziehung 1: Antike und Mittelalter*, Freiburg i. Br.

- Pauly (1976): Ferdinand Pauly, *Siedlung und Pfarrorganisation im alten Erzbistum Trier 10: Zusammenfassung und Ergebnisse* (Veröffentlichungen der Landesarchivverwaltung Rheinland-Pfalz 25/Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier 25), Koblenz.
- Petke (2013): Wolfgang Petke, „Die Pfarrei in Mitteleuropa im Wandel vom Früh- zum Hochmittelalter“, in: Enno Bünz und Gerhard Fouquet (Hgg.), *Die Pfarrei im späten Mittelalter*. Kongress Insel Reichenau, 31. März–3. April 2009 (Vorträge und Forschungen 77), Ostfildern, 21–60.
- Phelan (2006): Owen M. Phelan, „The Carolingian Renewal and Christian Formation in Ninth Century Bavaria“, in: Richard Corradini et al. (Hgg.), *Texts and Identities in the Early Middle Ages* (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Denkschriften der philosophisch-historischen Klasse 344/Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 12), Wien, 389–399.
- Phelan (2010): Owen M. Phelan, „Catechising the Wild. The Continuity and Innovation of Missionary Catechesis under the Carolingians“, in: *Journal of Ecclesiastical History* 61, 455–474.
- Phelan (2014): Owen M. Phelan, *The Formation of Christian Europe. The Carolingians, Baptism, and the Imperium Christianum*, Oxford.
- Picker (2001): Hanns-Christoph Picker, *Pastor doctus. Klerikerbild und karolingische Reformen bei Hrabanus Maurus* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung für abendländische Religionsgeschichte 186), Mainz.
- Pohl/Zeller (2012): Walter Pohl und Bernhard Zeller (Hgg.), *Sprache und Identität im frühen Mittelalter* (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Denkschriften der philosophisch-historischen Klasse 426/Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 20), Wien.
- Pokorny (1995): Rudolf Pokorny (Hg.), *Capitula Cordesiana* (MGH.Cap.episc. 3), Hannover, 97–99.
- Pokorny/Stratmann (1995): Rudolf Pokorny und Martina Stratmann, „Hinkmar von Reims“ (MGH.Cap.episc 2), Hannover, 3–33.
- Predel (2005): Gregor Predel, *Vom Presbyter zum Sacerdos. Historische und theologische Aspekte der Entwicklung der Leistungsverantwortung und Sacerdotalisierung des Presbyterates im spätantiken Gallien* (Dogma und Geschichte. Historische und Begriffsgeschichtliche Studien zur Theologie 4), Freiburg i. Br.
- Price (2004): Richard Price, „Informal Penance in Early Medieval Christendom“, in: Kate Cooper und Jeremy Gregory (Hgg.), *Retribution, Repentance, and Reconciliation. Papers Read at the 2002 Summer Meeting and the 2003 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society* (Studies in Church History 40), Woodbridge, 29–38.
- Riché (1989): Pierre Riché, *Écoles et enseignement dans le Haut Moyen Âge. Fin du Ve siècle–milieu du XIe siècle*, 2. Aufl., Paris.
- Riché (1995): Pierre Riché, *Éducation et culture dans l'Occident barbare VIe–VIIIe siècle* (Points. Histoire 195), 4. Aufl., Paris.
- Riché (1994/2010a): Pierre Riché, „Von Gregor dem Großen bis Pippin dem Jüngeren“, in: Gilbert Dagron et al. (Hgg.), *Bischöfe, Mönche und Kaiser (642–1054)* (Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur 4), Freiburg i. Br., Sonderausgabe, 603–685.
- Riché (1994/2010b): Pierre Riché, „Das Christentum im karolingischen Reich (Mitte 8. bis Ende 9. Jahrhundert)“, in: Gilbert Dagron et al. (Hgg.), *Bischöfe, Mönche und Kaiser (642–1054)* (Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur 4), Freiburg i. Br., Sonderausgabe, 686–777.
- Richter (1995): Michael Richter, „The Reality of Latin Civilization in Medieval Europe“, in: ders., *Studies in Medieval Language and Culture* (Medieval Studies), Dublin, 148–174.
- Ristow (1998): Sebastian Ristow, *Frühchristliche Baptisterien* (JbAC.E 27), Münster.
- Robinson (2017): Thomas A. Robinson, *Who Were the First Christians? Dismantling the Urban Thesis*, New York.
- Rubellin (1982): Michel Rubellin, „Entrée dans la vie, entrée dans la chrétienté, entrée dans la société. Autour du baptême à l'époque carolingienne“, in: *Les entrées dans la vie. Initiations et*

- apprentissages. *XIIe Congrès de la Société des historiens médiévistes de l'Enseignement supérieur public, Nancy 1981* (Annales de l'Est. Série 5, No. 1/2. Numéro spécial), Nancy, 31–51.
- Sachsse (1897): Eugen Sachsse, *Die Lehre von der kirchlichen Erziehung nach evangelischen Grundsätzen. Evangelische Katechetik* (Sammlung von Lehrbüchern der praktischen Theologie in gedrängter Darstellung 4), Berlin.
- Savigni (2002): Raffaele Savigni, „Les laïcs dans l'ecclésiologie carolingienne. Normes statutaires et idéal de ‚conversion‘“, in: Michel Lauwers (Hg.), *Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratiques dans l'Occident médiéval (IXe–XIIe siècle)* (Collection d'études médiévales 4), Antibes, 41–92.
- Saxer (1988): Victor Saxer, *Les rites de l'initiation chrétienne du IIe au VIe siècle. Esquisse historique et signification d'après leurs principaux témoins* (Settimane di studio della Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo 7), Spoleto.
- Schiewer (2000): Hans-Jochen Schiewer, „German Sermons in the Middle Ages“, in: Beverly Mayne Kienzle (Hg.), *The Sermon* (Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental 81–83), Turnhout, 861–961.
- Schmitz (1975): Josef Schmitz, *Gottesdienst im altchristlichen Mailand. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über Initiation und Meßfeier während des Jahres zur Zeit des Bischofs Ambrosius († 397)* (Theophaneia. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums 25), Köln.
- Scholten (1995): Clemens Scholten, „Die alexandrinische Katechetenschule“, in: *JbAC* 38, 16–37.
- Sedlmeier (2000): Franz Sedlmeier, *Die laienparänetischen Schriften der Karolingerzeit. Untersuchungen zu ausgewählten Texten des Paulinus von Aquileia, Alkuins, Jonas' von Orléans, Dhuodas und Hinkmars von Reims* (Deutsche Hochschuledition 86), Neuried.
- Semmler (1982): Josef Semmler, „Mission und Pfarrorganisation in den rheinischen, mosel- und maasländischen Bistümern (5.–10. Jahrhundert)“, in: *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo. Espansione e resistenze. 10–16 aprile 1980 2* (Settimane di studio della Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo 28,2), Spoleto, 813–888.
- Smith (1995): Julia M.H. Smith, „Religion and Lay Society“, in: Rosamond McKitterick (Hg.), *The New Cambridge Medieval History 2: c. 700–c. 900*, Cambridge, 654–678.
- Stachnik (1926): Richard Stachnik, *Die Bildung des Weltklerus im Frankenreiche von Karl Martell bis auf Ludwig den Frommen. Eine Darstellung ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Paderborn.
- Stancliffe (1979): Claire Stancliffe, „From Town to Country. The Christianisation of the Touraine 370–600“, in: Derek Baker (Hg.), *The Church in Town and Countryside. Papers Read at the Seventeenth Summer Meeting and the Eighteenth Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society* (Studies in Church History 16), Oxford, 43–59.
- Stenzel (1958): Alois Stenzel, *Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie* (Forschungen zur Geschichte der Theologie und des innerkirchlichen Lebens 7/8), Innsbruck.
- Sullivan (1956): Richard E. Sullivan, „Carolingian Missionary Theories“, in: *The Catholic Historical Review* 42, 273–295.
- Suntrup/Wachinger/Zotz (1999): Rudolf Suntrup, Burghart Wachinger und Nicola Zotz, „Zehn-Geboete' (Deutsche Erklärungen)“, in: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon* 10, 2. Aufl., 1484–1503.
- Van Rhijn (2006): Carine Van Rhijn, „Priests and the Carolingian Reforms. The Bottlenecks of Local *correctio*“, in: Richard Corradini et al. (Hgg.), *Texts and Identities in the Early Middle Ages* (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Denkschriften der philosophisch-historischen Klasse 344/Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 12), Wien, 219–237.
- Van Rhijn (2007): Carine Van Rhijn, *Shepherds of the Lord. Priests and Episcopal Statutes in the Carolingian Period* (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 6), Turnhout.

- Van Rhijn (2012): Carine Van Rhijn, „Karolingische priesterexamens en het probleem van *correctio* op het platteland“, in: *Tijdschrift voor Geschiedenis* 125, 158–171.
- Van Rhijn (2014): Carine Van Rhijn, „The Local Church, Priests' Handbooks and Pastoral Care in the Carolingian Period“, in: *Chiese locali e chiese regionali nell'alto medioevo* 2 (Settimane di studio della Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo 61,2), Spoleto, 689–710.
- Van Rhijn (2016a): Carine Van Rhijn, „Manuscripts for Local Priests and the Carolingian Reforms“, in: Steffen Patzold und Carine Van Rhijn (Hgg.), *Men in the Middle. Local Priests in Early Medieval Europe* (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 93), Berlin, 177–198.
- Van Rhijn (2016b): Carine Van Rhijn, „Carolingian Rural Priests as Local (Religious) Experts“, in: Steffen Patzold und Florian Bock (Hgg.), *Gott handhaben. Religiöses Wissen im Konflikt um Mythisierung und Rationalisierung*, Berlin, 131–146.
- Verd Conradi (1977): Gabriel María Verd Conradi, „La predicación carolingia (751–910)“, in: *Miscelánea Comillas. Revista de Ciencias Humanas y Sociales* 35, 297–344.
- Vogel (1986): Cyrille Vogel, überarbeitet und übersetzt von William G. Storey und Niels Krogh Rasmussen, *Medieval Liturgy. An Introduction to the Sources* (Studies in Church Music and Liturgy), Washington, D.C.
- Weiss (1997): Jean-Pierre Weiss, „Le statut du prédicateur et les instruments de la prédication dans la Provence du V^e siècle“, in: Rosa Maria Dessì und Michel Lauwers (Hgg.), *La parole du prédicateur. Ve–XVe siècle* (Collection d'études médiévales de Nice 1), Nizza, 23–47.
- Westra (2002): Liuwe H. Westra, *The Apostles' Creed. Origin, History, and Some Early Commentaries* (Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Research on the Inheritance of Early and Medieval Christianity 43), Turnhout.
- Wiegand (1899): Friedrich Wiegand, *Die Stellung des apostolischen Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters 1: Symbol und Katechumenat* (Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche 4,2), Leipzig.
- Wiegand (1904): Friedrich Wiegand, *Das apostolische Symbol im Mittelalter. Eine Skizze* (Vorträge der Theologischen Konferenz zu Gießen 21), Gießen.
- Wright (1982): Roger Wright, *Late Latin and Early Romance. In Spain and Carolingian France* (Arca. Classical and Medieval Texts, Papers and Monographs 8), Liverpool.
- Yarnold (2001): Edward J. Yarnold, „Taufe III. Alte Kirche“, in: *TRE* 32, 674–696.