

Rite servare possint. Der Ritus als Gegenstand mittelalterlicher Klerikerbildung

Hanns Peter Neuheuser

An der Auffassung dessen, was die mittelalterliche Theologie an Bildungsgut über den christlichen Gottesdienst vermitteln wollte, kann man aus historischer Sicht die jeweils zeitgenössische Bewertung des Verhältnisses von Liturgiegestalt und Liturgiegehalt – und damit einer der wesentlichen Äußerungen des Glaubenslebens, der Kirche sowie der theologischen Reflexion überhaupt – ermessen. Dieses Verhältnis von Gehalt und Gestalt dekuviert stets das Gesamtprofil der Liturgie und war in der Geschichte durchaus Schwankungen unterworfen: Im frühen Mittelalter überwog zunächst das Interesse an der ‚rite‘ vollzogenen Liturgie durch den Klerus, wie auch aus der Thematisierung von rituellen Mängeln und Versäumnissen – „a fear of hypocrisy and misunderstanding in worship“ – im Rückschluss gefolgert werden kann.¹ Dieser Kontext ist relevant für alle Fragen der Rezeption liturgischer Lesungs- und Gebetstexte, des Einsatzes von Gefäßen und Geräten, der zeichenhaften Nutzung der liturgischen Gewänder, der formalen und formierenden Ausgestaltung der dynamischen Ritenabläufe im Sakralraum, aber auch der musikalischen Darbietung von liturgischen Gesängen. Mit dem Erstarken der Liturgieallegorese scheinen vermehrt Deutungsfragen in den Vordergrund gerückt zu sein, mit dem Aufkommen der scholastischen Dogmatik zudem die ‚großen Themen‘ der mittelalterlichen Theologie, insbesondere die Lehre von der Transsubstantiation, die Ekklesiologie oder die Sakramentenlehre. Dies alles könnte nach Leonard E. Boyle als Maximalforderung jenes bezeichnen, „just what education was necessary for a cleric“,² doch differenziert er in Anklang an die wohl übliche Einschätzung der mittelalterlichen Zeitgenossen, der damals verbreiteten Handbuchliteratur³ sowie nicht zuletzt der einschlägigen Rechts-

¹ Vgl. Giles Constable, *The Concern for Sincerity and Understanding in Liturgical Prayer, especially in the Twelfth Century*, in: Irene Vaslef/Helmut Buschhausen (Hgg.), *Classica et mediaevalia. Studies in Honour of Joseph Szövérfy*, Washington D.C. u. a. 1986, 17–30.

² Vgl. Leonard E. Boyle, *Aspects of Clerical Education in Fourteenth-Century England*, in: Paul E. Szarmach/Bernard S. Levy (Hgg.), *The Fourteenth Century*, Binghampton 1977, 19–32, hier 19.

³ Vgl. zu dem bevorzugten Gewährsmann Leonard E. Boyle, *The „Oculus sacerdotis“ and Some Other Works of William of Pagula*, in: *THS Ser. 5.5* (1955), 81–100.

normen⁴ zwischen „general education“ und „basic education“. Jedenfalls unterscheidet auch der Sentenzenkommentar des Aquinaten jene Kleriker, die neben den liturgischen Verpflichtungen auch katechetische Aufgaben erfüllen, von solchen, bei denen das Wissen über die rechte Verwaltung des Sakraments ausreichte („sufficit [...] rite servare possint“).⁵

Die moderne Forschung hat – vielleicht abgelenkt infolge der mittelalterlichen Abwertung – noch kaum Interesse signalisiert, wenn es darum geht, innerhalb des hoch attraktiven Gebietes der theologischen Klerikerbildung im Ganzen den Erwerb des ritusbezogenen Wissens zu analysieren. Erst der fokussierte Blick der semi- und paraliturgischen ‚Ritual Studies‘ sowie die Reüssierung der kulturhistorischen Dimension (‚Cultural Studies‘) sowie die Postulierung eines ‚Cultural Turn‘ in den Geisteswissenschaften⁶ lassen ein verstärktes Bemühen um die ‚äußere‘ Gestalt kirchlicher Ritenvöllzüge erkennen.⁷ So wie man dem profanen Ritual zunehmend einen geistigen Bedeutungshorizont einräumt,⁸ so ist man geneigt, auch dem liturgischen Ritus einen Wert als immateriellen Bedeutungsträger zuzugestehen. Aus dieser Außenbetrachtung haben sich interessante, vor allem mediävistische Wechselwirkungen und „Herausforderungen“ zum Verhältnis profaner Rituale und liturgischer Riten ergeben.⁹

Das Wissen um den Vollzug einzelner Liturgieelemente und die Bewertung der Ritualität im Ganzen blieben hingegen innertheologisch lange Anliegen der ‚Untergattungen‘ Liturgiedisziplin und Liturgierecht – und in der Tat bot der formal betrachtete Ritus den Rahmen, innerhalb dessen die Substanz des Glaubensgutes dargestellt und womöglich allererst vermittelt werden konnte. Mit der Einschätzung des ritusbezogenen Wissens als Bildungsgut entfaltet sich dann die Breite der Problematik, etwa die Kennzeichnung der Liturgie als Gegenstand spiritueller und kultureller Bildung (I.), die Formulierung von Bildungszielen (II.) sowie die Bestimmung der Adressaten und Akteure sowie der Instrumente im Bildungsprozess (III.), woraus sich die Gliederung der nachfolgenden Untersuchung ergibt.

⁴ Vgl. Leonard E. Boyle, *The Constitution “Cum ex eo” of Boniface VIII. Education of Parochial Clergy*, in: MS 24 (1962), 263–302, Textabdruck 271 f.

⁵ Thomas von Aquin, *Super sententiis*, lib. 4 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 1, in: Roberto Coggi (Hg.), *Commento alle sentenze di Pietro Lombardo*, Bologna 2001, Band 9, 58.

⁶ Vgl. anstelle inzwischen zahlreicher Publikationen immer noch den Sammelband von Doris Bachmann-Medick (Hg.), *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbek 2014.

⁷ Vgl. die Überblicke bei Michael Stausberg, *Ritualtheorien und Religionstheorien*, in: Dietrich Harth/Gerrit Jasper Schenk (Hgg.), *Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns*, Heidelberg 2004, 29–48; Hanns Peter Neuheuser, *Profane Rituale und Ritualität. Tendenzen der fächerübergreifenden Erforschung und der kulturhistorischen Ansätze in den Einzeldisziplinen*, in: AKuG 87 (2005), 427–453; Franz-Josef Arlinghaus, *Rituale in der historischen Forschung der Vormoderne*, in: ZNR 31 (2009), 274–291.

⁸ Vgl. den differenzierenden Band von Frits Staal, *Rules without meaning. Ritual, mantras and the human sciences*, New York 1990.

⁹ Vgl. Paul Post, *Ritual Studies. Einführung und Ortsbestimmung im Hinblick auf die Liturgiewissenschaft*, in: ALW 45 (2003), 21–45; Benedikt Kranemann/Paul Post (Hgg.), *Die modernen Ritual Studies als Herausforderung der Liturgiewissenschaft*, Leuven u. a. 2009; vgl. Benedikt Kranemann, *Theologie nach dem Ritual Turn. Perspektiven der Liturgiewissenschaft*, in: Judith Gruber (Hg.), *Theologie im Cultural Turn. Erkenntnistheologische Erkundungen in einem veränderten Paradigma*, Frankfurt a. M. u. a. 2013, 151–173.

I. Die Liturgie als Gegenstand spiritueller und kultureller Bildung

In seiner um 400 entstandenen Schrift *De catechizandis rudibus* spricht Augustinus in einer kurzen Formulierung den komplexen Zusammenhang um den reflektierten Vollzug des Gottesdienstes an. Der antike Kirchenvater erwähnt zunächst das Verhältnis der gebildeten Schichten zu den einfachen Klerikern und hält den Gelehrten vor, dass es für Gottes Ohren keine andere Stimme gebe als die Zuneigung der Seele.¹⁰ Wenn die (literarisch und rhetorisch) Gebildeten dies beherzigen würden, hörten sie auf über die Vorsteher und Diener der Kirche („antistites et ministros ecclesiae“) zu spotten, wenn sie in ungebildeten Ausdrücken und falschen Wortverbindungen Gott anriefen oder aber ihre Worte unverständlich und verwirrt gebräuchten. Diese Mängel [in Liturgie und Katechese, H. P. N.] sollten milde ertragen werden („pie toleranda sunt“),¹¹ wenngleich sie auch behoben werden müssten („corrigenda sunt“), denn das Volk soll zu einem Gebet nur dann „Amen“ sagen, wenn es dieses versteht. Zum Verständnis eines Heilmittels (*sacramentum*) möge aber eine einfache Erklärung seiner Bedeutung genügen („sufficit [...] audire quid res illa significet“).¹² In seiner Epistola 55 betont der Kirchenvater, dass es nicht um die Diskussion gehen dürfe, ‚wie‘ eine gesamtkirchlich akzeptierte liturgische Handlung (*sacramentum*) zu vollziehen sei, sondern wie dieser Vollzug „zu verstehen sei“.¹³ Wie in einem Brennspiegel werden in diesen Bemerkungen Augustins drei Aussagen zum Thema der nachfolgenden Untersuchung getroffen:

- Rituelle Mängel sollen im Einzelfall sowohl ertragen als auch abgestellt werden.
- Für den persönlichen Status der Geistlichen sowie für den mystagogischen und katechetischen Unterricht wird ein ‚Mindestbildungsstandard‘ und eine Unterscheidung zwischen substantiellen Aussagen und didaktischen Darstellungen gefordert.¹⁴
- Zwischen gelehrten Aussagen [zum theologischen Diskurs, H. P. N.] einerseits und einfachen Erklärungen zu liturgischen Vollzügen und Texten andererseits wird eine gewichtete Differenzierung getroffen.

An anderer Stelle warnt Augustinus allerdings vor der Gefahr, dass die „ignorantiae simplicitas“ häretische Aussagen übersehen könne.¹⁵ Mit diesen Punkten benennt

¹⁰ Vgl. Augustinus, *De catechizandis rudibus*, 9 (13), hg. v. Johannes Baptist Bauer, Turnhout 1969 (CChr.SL 46), 135 f., Z. 26–36; vgl. auch Elisabeth Reil, Aurelius Augustinus. *De catechizandis rudibus*. Ein religionsdidaktisches Konzept, St. Ottilien 1989. Reil akzentuiert stark die literarischen Bildungsinhalte und bezieht das ritusbezogene Wissen nicht mit ein; vgl. auch William Harmless, *Augustine and the Catechuminate*, Collegeville (Minn.) 1995.

¹¹ Vgl. auch Agostino Clerici, *La correzione fraterna* in S. Agostino, Palermo 1989.

¹² Vgl. auch Cornelius Mayer, *Res per signa*. Der Grundgedanke des Prologs in Augustins Schrift „*De doctrina christiana*“ und das Problem seiner Datierung, in: REAug 20 (1974), 100–112.

¹³ Augustinus, Epistola 54,6, in: Alois Goldbacher (Hg.), *S. Aureli Augustini Epistulae*, Bd. 2: nr. 31–123, Wien 1898 (CSEL 34,2), 165, Z. 10 f.: „*quo modo sacramentum intelligendum sit*“; vgl. Martin Klöckener, Augustins Kritiken zu Einheit und Vielfalt in der Liturgie nach seinen Briefen 54 und 55, in: LJ 41 (1991), 24–39.

¹⁴ Vgl. Johannes Chrysostomus, *Contra Anomoeos*, cap. 10,2, in: Jacques Paul Migne (Hg.), *Opera omnia*, Paris 1859 (PG 48), Sp. 786, 2. Absatz.

¹⁵ Vgl. Augustinus, *De baptismo libri septem*, in: Michael Petschenig (Hg.), *Sancti Augustini opera*, Sect. 7: *Sancti Aurelii Augustini scriptorum contra Donatistas*, 6,25, Wien u. a. 1908 (CSEL 51), S. 323.

der Kirchenvater die Aufgabe der Klerikerbildung, welche von der Antike das ganze Mittelalter hindurch – und bis in die Neuzeit – eine bleibende Herausforderung dargestellt hat und auch das Gebiet der juristischen Liturgiedisziplin berührte.

Die Quellen zum Verhältnis zwischen Klerikerbildung und Liturgiedisziplin treten uns in unterschiedlichen literarischen Formen und durch die ganze Kirchengeschichte hindurch entgegen: So wird von dem frühmittelalterlichen Bericht des Missionars Bonifatius an den Papst über die verunstaltete Taufformel „in nomine patria [!] et filia [!]“¹⁶ berichtet. Die Protokolle des Eichstätter Generalvisitators Johannes Vogt dokumentieren 1480 Missverständnisse über den Abschluss der Konsekrationsformel, wenn von „ministerium fidei“ statt „mysterium fidei“ gesprochen wird.¹⁷ Wir hören die hochmittelalterlichen Klagen der Bischöfe, Ordensoberen und Synoden und die topische Klerikerschelte im Spätmittelalter¹⁸ und in der Reformationszeit sowie den Spott der Humanisten: Gleichermaßen werden mangelnde theologische Bildung und unzureichendes Wissen in der seelsorgerlichen Praxis angeprangert. Die moderne Forschung hat sich indes bis auf wenige Ausnahmen¹⁹ auf die hochstehende Geistesbildung, auf Persönlichkeiten mit ambitioniertem Karriereanspruch und auf das späte Mittelalter konzentriert,²⁰ die Vermittlung ritusbezogenen Wissens lange Zeit aber nicht behandelt. Erst die zögerliche Etablierung einer, wenn auch wiederum auf das Spätmittelalter fokussierten Sozialgeschichte des (niedereren) Klerus²¹ und des-

¹⁶ Vgl. Papst Zacharias an Bonifatius über die Wiederholung der Taufe (1. Juli 746), Epistola 68, in: Michael Tangl (Hg.), *Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus*, Berlin ²1955 (MGH.ES 4,1), 140 ff.; Papst Zacharias erläutert in dem Brief von 748 Mai 1 (ep. 80), dass in der Taufformel alle Personen der Dreifaltigkeit exakt benannt sein müssen, um eine gültige Taufe voraussetzen zu können. S. ebd., 172–180, insb. 173 ff.; vgl. auch Karl Ubl, *Der lange Schatten des Bonifatius. Die Responsa Stephans II. aus dem Jahr 754 und das fränkische Kirchenrecht*, in: DA 63 (2007), 403–449.

¹⁷ Vgl. Visitationsprotokolle im Ordinariatsarchiv Eichstätt, zitiert nach Franz Xaver Buchner, *Kirchliche Zustände in der Diözese Eichstätt am Ausgang des 15. Jahrhunderts*, in: Franz Xaver Buchner, *Klerus, Kirche und Frömmigkeit im spätmittelalterlichen Bistum Eichstätt*, hg. v. Enno Bünz/Klaus Walter Lüttger, St. Ottilien 1997, 83–198, hier 97.

¹⁸ Vgl. Buchner, *Kirchliche Zustände* (wie Anm. 17).

¹⁹ Vgl. Georg Heinrich Hörle, *Frühmittelalterliche Mönchs- und Klerusbildung in Italien. Geistliche Bildungsideale und Bildungseinrichtungen vom 6. bis zum 9. Jahrhundert*, Freiburg 1914, 22–28 u. 61. Hörle betont im Hinblick auf die Liturgiepraxis vor allem das Wirken der „schola cantorum“, die freilich auch dem nordalpinen Raum als Vorbild diente; s. auch Richard Stachnik, *Die Bildung des Weltklerus im Frankenreiche von Karl Martell bis auf Ludwig den Frommen*, Paderborn 1926.

²⁰ Vgl. Oskar Vasella, *Untersuchungen über die Bildungsverhältnisse im Bistum Chur mit besonderer Berücksichtigung des Klerus, vom Ausgang des 13. Jhs. bis um 1530*, in: *Jahresbericht der Historisch-Antiquarischen Gesellschaft von Graubünden* 62 (1932), 12–212. Vasella äußert sich allerdings hauptsächlich zum theologischen, kanonistischen und artistischen Universitätsstudium; Friedrich Wilhelm Oediger, *Über die Bildung der Geistlichen im späten Mittelalter*, Leiden u. a. 1953; Ders., *Um die Klerusbildung im Spätmittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte der innerkirchlichen Reformbewegung vor Luther*, in: HJb 50 (1930), 145–188. Oediger referiert ausführlich die Traktatliteratur, streift jedoch das ritusbezogene Wissen nur selten und am Rande.

²¹ Unter Ausklammerung des Bildungsaspekts vgl. Dietrich Kurze, *Der niedere Klerus in der sozialen Welt des späteren Mittelalters*, in: Knut Schulz (Hg.), *Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte des Mittelalters*, Köln u. a. 1976, 273–305; s. vergleichsweise Marc Venard, *Pour une sociologie du clergé au XVI^e siècle. Recherche sur le recrutement sacerdotale dans la province d'Avignon*, in: *Annales* 23 (1968), 987–1016; Bernhard Klaus, *Soziale Herkunft und theologische Bildung lutherischer Pfarrer der reformatorischen Frühzeit*, in: ZKG 80 (1969), 22–49.

sen Aufstiegschancen etc. hat die Bildungsvoraussetzungen in den Blick genommen, und zwar in der Regel im Rahmen regionaler oder lokaler Fallstudien²² und nur in Einzelfällen in übergeordneter Perspektive.²³

In der Frühzeit stellen – im zeitgenössischen Zuschnitt – theologische Reflexion, persönlicher Glauben und gottesdienstlicher Vollzug noch jene intendierte Einheit dar, die in der Person des Geistlichen eine Symbiose findet. Mit seiner Formel „damit sie [die Kleriker, H.P. N.] das, was sie sehen, nicht gering achten“,²⁴ forderte Augustinus ritusbezogenes Wissen, geschöpft aus der Heiligen Schrift und der kirchlichen Lehre. Von einem rudimentären ‚Verständnis‘ der Riten kann jedoch erst die Rede sein als die theologische Reflexion über den christlichen Gottesdienst seit dem 9. Jahrhundert – aber nicht unwidersprochen – zu einem erheblichen Anteil von der Liturgieallegorese geprägt wird.²⁵ Als hermeneutische Methode übernimmt sie einzelne, sinnhaft fassbare Elemente der Liturgiegestalt, etwa die Platzierung von Texten und Gesängen, der Gebrauch materieller Instrumente sowie die Performierung dynamischer Vollzüge, wie sie die liturgischen Bücher überliefern, und betrachtet diese Elemente als verweisende Zeichen (Bedeutungsträger) für nichtmaterielle Gehalte (Bedeutungen).²⁶ In unserem Zusammenhang interessiert die allegorische Methode jedoch nicht wegen ihrer komplexen Deutungsangebote, sondern lediglich hinsichtlich der Tatsache, dass diese Methode die den liturgischen Büchern entnommenen Informationen als Bedeutungsträger und die Bücher selbst als Wissens- und Bildungsinstrumente²⁷ heranzog: Die häufig nur spirituell-assoziativ vorgehende, auch außerliturgische, ja profane oder gar ‚heidnische‘ Deutungen einbeziehende Methode der Liturgieallegorese,²⁸ die bereits unter den Zeitgenossen ihrer Protagonisten

²² Vgl. Helga Johag, Die Beziehungen zwischen Klerus und Bürgerschaft in Köln zwischen 1250 und 1350, Bonn 1977, insb. 147–152, 177–187; vgl. auch Buchner, Kirchliche Zustände (wie Anm. 17).

²³ Vgl. etwa die kurze Skizze von Vincent Tabbagh, Effectifs et recrutement du clergé séculier français à la fin du Moyen Âge, in: Le clerc séculier au Moyen Âge. XXII^{ème} congrès de la S.H.M.E.S., Paris 1993, 181–190; Erich Meuthen, Zur europäischen Klerusbildung vom 14. bis zum 16. Jahrhundert, in: Wolfgang Harms/Jan-Dirk Müller (Hgg.), Mediävistische Komparatistik. Festschrift für Franz Josef Worstbrock zum 60. Geburtstag, Stuttgart u. a. 1997, 263–294.

²⁴ Augustinus, De catechizandis rudibus 9 (13) (wie Anm. 10), 136, Z. 38: „*ne contemnant quod vident*“.

²⁵ Vgl. v.a. die neuere Literatur bei Douglas L. Mosey, Allegorical liturgical interpretation in the west from 800 A. D. to 1200 A. D., Toronto 1985; Reinhard Meßner, Zur Hermeneutik allegorischer Liturgieerklärung in Ost und West, in: ZKTh 115 (1993), 284–319 u. 415–434; vgl. weiterhin Adolf Kolping, Amalar von Metz und Florus von Lyon. Zeugen eines Wandels im liturgischen Mysterienverständnis in der Karolingerzeit, in: ZKTh 73 (1951), 424–464; Anko Ypenga, De allegorische uitleg van de liturgie en zijn legitimatie. Amalarius von Metz, Hugo van St.-Victor en Durandus van Mende, in: JLO 16 (2000), 259–295.

²⁶ Vgl. Mosey, Allegorical liturgical interpretation (wie Anm. 25), 112: „The figurae of the mass became visible signs of the invisibilia Dei“.

²⁷ Vgl. Éric Palazzo, Histoire des livres liturgiques: le Moyen Âge. Des origines au XIII^e siècle, Paris 1993; Hanns Peter Neuheuser, Das Liturgische Buch. Zur Theologie und Kulturgeschichte liturgischer Handschriften und Drucke, Regensburg 2013.

²⁸ Vgl. Florus Lugdunensis, Epistola 13, in: Ernst Dümmler (Hg.), Epistolae Karolini aevi 3, Berlin 1899 (MGH.Ep 5), 267–273; s. auch Synode von Quierzy (a. 838), in: Albert Werminghoff (Hg.), Concilia aevi Karolini (742–842), Hannover 1908 (MGH.Conc 2,2), 769–782.

wegen ihres „*simbolismo liturgico*“ umstritten war,²⁹ wird nunmehr sichtbar als Sammelbecken für – freilich dort entkontextualisierte und isoliert behandelte – Anknüpfungspunkte in der realen Liturgiegestalt.³⁰ Untersuchungen von hochmittelalterlichen Kirchweihtraktaten haben aber zum Beispiel gezeigt, dass diese Texte auch kleinteilige Einzelheiten über diesen komplizierten Ritus zuverlässig tradieren und hierdurch ihre Quellengrundlagen in den liturgischen Büchern – etwa in den *Ordines Romani*, in der Tradition der Pontifikalientypen oder in den *Libri ordinarii* – offenlegen.³¹ Hugo von St. Viktor verfolgte ursprünglich die Intention, in seiner ‚Speziellen Sakramentenlehre‘ die beiden Textsorten von Ritenbeschreibung und Ritendeutung zu trennen. Das Textgut der Liturgik einerseits und der liturgischen Bücher andererseits wird bei diesem Vorgehen erstmals in einer liturgiedidaktischen und ritusmnemonischen Funktion erkennbar; ein Beleg hierfür ist die Absicht, nicht nur liturgische Bücher als Sakralgut künstlerisch wertsteigernd mittels Miniaturen auszustatten, sondern etwa die Handschriften zur Liturgik des Lothar von Segni mit Diagrammen oder das *Rationale* des Durandus mit Illustrationen anzureichern.³² Es ist wahrscheinlich, dass der Deutungsaspekt der Liturgieallegorese den Zelebranten – vielleicht sogar vorrangig – in mnemotechnischer Hinsicht diente, zumal die Deutungen einzelner Ritenelemente in der Regel formelhaft verdichtet und durch ihre Polyvalenz nicht systematisch zu gebrauchen waren. Aber auch umfassendere Allegorien, wie etwa die zeichenhaft gedeutete Gliederung der Messliturgie und die heilsgeschichtliche Zuordnung ihrer (sieben) Teile, sind in der Lage, selbst bei Abstrahierung der Bedeutungen, zumindest die numerische Abfolge der Liturgieelemente ‚formal plausibel‘ im Gedächtnis zu verankern.³³

²⁹ Vgl. Marta Cristiani, *Il Liber officialis di Amalario di Metz e la dottrina del corpus triforme. Simbolismo liturgico e mediazione culturali*, in: *Culto cristiano, politica imperiale carolingia*, Toti 1979, 121–167, mit der Kontextualisierung des Werks in die karolingische Reform- und Austauschbewegung; zur zeitgenössischen Kritik an Amalar von Metz vgl. Jean Michel Hanssens, *De Flori Lugdunensis opusculus contra Amalarium*, in: *EL* 47 (1933), 15–31; vgl. auch Ders., *Un document anti-amalarien*, in: *EL* 41 (1927), 237–244; Kolping, *Amalar von Metz* (wie Anm. 25), 444–462.

³⁰ Vgl. Meßner, *Zur Hermeneutik* (wie Anm. 25), 418 ff.

³¹ Vgl. Hanns Peter Neuheuser, *Domus dedicanda, anima sanctificanda est. Rezeption des Ivo von Chartres und Neuprägung der hochmittelalterlichen Kirchweihtheologie durch Hugo von St. Viktor*, in: *EO* 18 (2001), 373–396 u. in: *EO* 19 (2002), 7–44, hier 7–14; Ders., *Ritus und Theologie der Kirchweihe bei Hugo von St. Viktor*, in: Ralf M. W. Stammberger/Claudia Sticher (Hgg.), *Das Haus Gottes, das seid ihr selbst. Mittelalterliches und barockes Kirchenverständnis im Spiegel der Kirchweihe*, Berlin 2006, 251–292, insb. 261–269.

³² Vgl. Jeffrey F. Hamburger, *Haec figura demonstrat. Diagramme in einem Pariser Exemplar von Lothars von Segni „De missarum mysteriis“* aus dem frühen 13. Jahrhundert, Berlin 2013; vgl. Den Haag, Koninklijke Bibliotheek, ms. 78 D 41.

³³ Vgl. Friedrich Ohly, *Halbbiblische und außerbiblische Typologie*, in: Ders., *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, Darmstadt 1977, 361–400, hier 367–377, mit Hinweis auf Elisabeth Dahlhaus-Berg, *Nova antiquitas et antiqua novitas. Typologische Exegese und isidorianisches Geschichtsbild bei Theodulf von Orleans, Köln u. a.* 1975, vgl. dort 105 f. zur Typologie in der Liturgie; s. auch Rudolf Suntrup, *Zahlenbedeutung in der mittelalterlichen Liturgieallegorese*, in: *ALW* 26 (1984), 321–346, zur Methode 333–336; vgl. auch allgemein den Sammelband von Mary Carruthers/Jan M. Ziolkowski (Hgg.), *The medieval craft of memory. An anthology of texts and pictures*, Philadelphia 2002; vgl. künftig die umfassende Darstellung in dem mehrbändigen Werk Jörg Jochen Berns/Wolfgang Neuber (Hgg.), *Documenta Mnemonica. Text- und Bildzeugnisse zu Gedächtnislehren und Gedächtniskünsten von der Antike bis zum Ende der Frühen Neuzeit* (in Vorbereitung).

Die Instrumente ritusbezogener Bildung bedienen sich somit aus der exegetischen und dogmatischen Reflexion als den Kernbereichen der ‚hohen Theologie‘, sodann aus dem Traditionsgut liturgischer Texte, Gesänge und Formensprachen sowie aus dem liturgieallegorischen Material. Aus diesen drei Quellen speist sich der pragmatische Fundus der Rubriken, die durchaus, aber insgesamt zurückhaltend eigene Deutungen bereithalten oder zumindest implizieren.³⁴ Das Einüben in der täglichen Liturgie, die Lektüre der Rubriken und die Anwendung mnemotechnischer Hilfen – ähnlich der ars memorativa der Prediger³⁵ – bewirkten dann die Umsetzung ritusbezogenen Wissens.

II. Ziele liturgiebezogener Bildung im Mittelalter

Kritisch reflektierte Positionen zu den Zielen liturgiebezogener Bildung, ja sogar solche Begrifflichkeiten selbst sind dem frühen und hohen Mittelalter noch kaum geläufig. Die Intention, die Liturgie nicht einfach zu vollziehen, sondern ‚kritisch‘ zu erläutern, muss mühsam den Texten eines Amalar, eines Walafrid Strabo oder eines Bernhard von Konstanz abgerungen werden. Als Minimalziele entsprechend ausgerichteter Bildungsmaßnahmen können in unserem Zeitrahmen erkannt werden:

- Unterrichtung über die liturgischen Formen (Messfeier, Tagzeitenliturgie, Sakramentenfeier)
- Unterrichtung über die Gehalte des liturgischen Jahres und die Besonderheiten des jeweiligen Tagesfestes (Kalendar, Heortologie, Hagiographie)
- Unterrichtung über die in der Liturgie widergespiegelte kirchliche Hierarchie, der Ämter und Rollen
- Unterrichtung über die rituellen Einzelheiten nach Maßgabe der Liturgieallegorese und der Liturgiedisziplin
- Unterrichtung über den Einsatz des liturgischen Instrumentariums.

Die Kenntnisse dieser Inhalte dienen dem korrekten, gleichmäßig iterierten Vollzug der Riten und der gehorsamen Gewährleistung des Bekenntnisses. An die Öffentlichkeit gerichtete Katechesen und (außerliturgische) ‚echte‘ Predigten³⁶ setzten jedoch Grundkenntnisse in Theologie voraus, widmeten sich biblischen Themen, einzelnen Glaubenssätzen oder moralischen Forderungen und dürften vor dem 13. Jahrhundert liturgische Bezüge kaum einmal systematisch dargestellt haben.³⁷ Fortgeschrittene Kenntnisse sollten die Fähigkeit umfassen, die Sakramente aus Bibel und Dogmatik herzuleiten und die Liturgie in ihrer tieferen Bedeutung verstehen und erklären zu

³⁴ Zu dieser Problematik wird eine eigene Studie vorbereitet.

³⁵ Unter vielen anderen Studien vgl. Jacques Berlioz, *La mémoire du prédicateur. Recherches sur la mémorisation des récits exemplaires (XIII^e–XV^e siècles)*, in: *Temps, mémoire, tradition au Moyen Âge*, Aix-en-Provence/Marseille 1983, 157–183; Kimberly Rivers, *Memory and medieval preaching. Mnemonic advice in the ars praedicatorum of Franciscus Eiximenis*, in: *Viator* 30 (1999), 253–284.

³⁶ Vgl. Michael Menzel, *Predigt und Predigtorganisation im Mittelalter*, in: *HJb* 111 (1991), 337–384; Bernhard Neidinger, *Wortgottesdienst vor der Reformation. Die Stiftung eigener Predigtprüfungen für Weltkleriker im späten Mittelalter*, in: *RVJB* 66 (2002), 142–189, zu den erhöhten Anforderungen 143 f.

³⁷ Vgl. Menzel, *Predigt und Predigtorganisation* (wie Anm. 36), 346 f.

können. Entscheidend ist also weniger die Feststellung, ob ein Kleriker abstrakt über Bildung verfügte oder nicht, sondern die von Erich Meuthen erhobene Frage zu klären, „wieviel Bildung“, das heißt in unserem Zusammenhang: nach welchem Standard ritusbezogenes Wissen als angemessen erachtet wurde.³⁸

III. Personen und Instrumente im Prozess der Klerikerbildung

1. Die Situationsbeschreibung

Entsprechend der vorgenannten Zielsetzung liturgiebezogener Bildungsarbeit überhaupt sind konkrete Maßnahmen in erster Linie an den Priesternachwuchs gerichtet und als Teil seiner Ausbildung zu verstehen.³⁹ Negativ ausgedrückt lag die operative Intention in der Reduzierung und Vermeidung von defizitären Liturgiefeiern, wobei jene Defizite unterschiedliche Ursachen gehabt haben dürften und im Einzelfall schwierig zu erklären sind: Sie lagen in der mangelnden Bildung, in der fehlenden Spiritualität, in organisatorisch-materiellen Unzulänglichkeiten, im charakterlichen und intellektuellen Ungenügen, aber auch in Eigenmächtigkeiten. Mögen Schilderungen über Missstände und Missbräuche ritueller Vollzüge ebenso der notorisch polemischen Klerikerkritik⁴⁰ als eigenständigem literarischen Topos geschuldet sei, so waren schlechte Lateinkenntnis, fehlendes theologisches (und ritusbezogenes) Grundwissen und Büchermangel wohl nicht unüblich.⁴¹ Die Frage, in welchem Umfang die Geistlichen auf dem Lande liturgiebezogene Traktatliteratur – etwa umfassende Darstellungen, Messerklärungen oder Erklärungen zu den Sakramenten⁴² – rezipierten und etwa dem von Hrabanus Maurus gezeichneten Bild eines monastischen Klerikers als „Liturg und Gelehrten“ folgten,⁴³ dürfte vorsichtig pessimistisch zu beantworten sein.

Einigermaßen zuverlässige Angaben über die Buchproduktion liegen erst – etwa für die ca. 21 000 Drucke des *Rationale* des Durandus – für das späte Mittelalter vor.⁴⁴ Für das Handschriftenzeitalter liefern die heute nachweisbaren Exemplare allenfalls

³⁸ Vgl. Meuthen, Zur europäischen Klerusbildung (wie Anm. 23), 266.

³⁹ Zum defizitären Ausbildungsstand vgl. vor allem Oediger, Über die Bildung der Geistlichen (wie Anm. 20).

⁴⁰ Vgl. den Sammelband Peter A. Dykema/Heiko A. Oberman (Hgg.), *Anticlericalism in late medieval and early modern Europe*, Leiden u. a. 1993.

⁴¹ Vgl. Bernold von Konstanz, *Micrologus*, cap. 60, in: Jacques Paul Migne (Hg.), *B. Urbani II Pontificis Romani Epistolae, diplomata, sermones*, Paris 1881 (PL 151), 1020B.

⁴² Vgl. zur letztgenannten Gruppe Susan A. Keefe, *Carolingian Baptismal Expositions. A Handlist of Tracts and Manuscripts*, in: Uta-Renate Blumenthal (Hg.), *Carolingian Essays*. Andrew W. Mellon Lectures in Early Christian Studies, Washington D.C. 1983, 169–237. Die Autorin kennzeichnet diese Traktate ausdrücklich als Texte für den nichtliturgischen, also wohl vorbereitenden Gebrauch (170).

⁴³ Vgl. Hanns-Christoph Picker, *Pastor doctus. Klerikerbild und karolingische Reformen bei Hrabanus Maurus*, Mainz 2001, zu den eucharistischen Vollzügen innerhalb eines „Tätigkeitsprofils“ vgl. 184–196.

⁴⁴ Vgl. Uwe Neddermeyer, *Von der Handschrift zum gedruckten Buch. Schriftlichkeit und Leseinteresse im Mittelalter und in der frühen Neuzeit. Quantitative und qualitative Aspekte*, Wiesbaden 1998, 464–480, 469 zum *Rationale* des Wilhelmus Durandus.

vage Indizien: etwa die 190 von Christoph Egger ermittelten Kodizes reiner Textausgaben der Liturgik des Lothar von Segni⁴⁵ oder die ebenfalls ca. 250 bis 300 von Anselme Davril identifizierten Handschriften des *Rationale* des Durandus⁴⁶ oder die noch drastisch geringere Anzahl von Handschriften zu Sicards *Mitrale*⁴⁷ – wir sehen sofort: Die Quantität steht in keinem Verhältnis zu der unschätzbaren Menge liturgischer Bücher. Die tatsächliche Rezeption der Inhalte kann mit diesen Angaben aber nicht erwiesen werden. Ebenso ernüchternd wie auch die Fokussierung auf liturgisches Wissen aufzeigend erweist sich eine Passage in den Statuten des Kölner Provinzialkonzils von 1261 unter Erzbischof Konrad von Hochstaden: Er verlangt keine hervorragenden Kenntnisse („scientiam eminentem non requirimus“), sondern nur, dass die Kleriker es verstehen, „ad divini officii ministerium“ zu lesen und zu singen.⁴⁸ Die scheinbar heruntergesetzten Erwartungen und die Einforderung von Mindestwartungen sind jedoch einem allgemeinen Anredetopos verpflichtet. Die Forschung ist sich einig in der Feststellung, dass zur Wahrnehmung eines durchschnittlichen Pfarramtes kein akademisches Theologiestudium erforderlich schien und dass ein solches im späteren Mittelalter ausschließlich in der Perspektive der Karrierechancen von Vorteil war;⁴⁹ entsprechend hat man sich das Verhältnis von Liturgietheologie und ritusbezogenem Wissen respektive den Nutzen ritusbezogenen Wissens in Bezug auf Karrierechancen und in den Augen der akademischen Eliten vorzustellen. Dieser Einschätzung folgt auch – entgegen der lyrischen Suggestion, dass ein Priester (clerc), der nicht in Paris studierte, nichts wert sei⁵⁰ – die topische Kritik an den hohen Schulen und den dortigen angeblich skandalösen Verhältnissen der Theologiestudenten.⁵¹ Die Wahl gänzlich anderer Studienfächer, vornehmlich der Rechtswissenschaften und der artes,⁵² durch

⁴⁵ Vgl. Christoph Egger, Papst Innocenz III. De missarum mysteriis. Studien und Vorarbeiten zu einer kritischen Edition, Diss. Wien 1996, vgl. Katalog 168–185.

⁴⁶ Vgl. Anselme Davril, Les états successifs du texte du *Rationale* de Guillaume Durand et la préparation de l'édition critique, in: Pierre-Marie Gy (Hg.), Guillaume Durand. Évêque de Mende. Canoniste, liturgiste et homme politique, Paris 1992, 137–142, hier 137.

⁴⁷ Vgl. Lorenz Weinreich, Einführung, in: Sicardus Cremonensis, *Mitrale de Officiis*, hg. v. Gábor Sarbak/Lorenz Weinreich, Turnhout 2008 (CChr.CM 228), XLVI–XLVII.

⁴⁸ Kölner Provinzialkonzil (a. 1261), Statuten, c. 3, in: Joseph Hartzheim (Hg.), *Concilia Germaniae* 3, Köln 1760, 590.

⁴⁹ Vgl. bereits Vasella, Untersuchungen (Anm. 20); vgl. auch Robert Norman Swanson, Learning and Livings. University Study and Clerical Careers in Later Medieval England, in: *History of Universities* 6 (1986/1987), 81–103; vgl. ferner David N. Lepine, The Origins and Careers of the Canons of Exeter Cathedral (1300–1455), in: Christopher Harper-Bill (Hg.), *Religious Belief and Ecclesiastical Careers in Late Medieval England*, Woodbridge 1991, 87–120, zur voruniversitären Erziehung: 98 f., zum Universitätsstudium: 99–104; Jürgen Miethke, Karrierechancen eines Theologiestudiums im späten Mittelalter, in: Rainer Christoph Schwinges (Hg.), *Gelehrte im Reich. Zur Sozial- und Wirkungsgeschichte akademischer Eliten des 14.–16. Jahrhunderts*, Berlin 1996, 181–209.

⁵⁰ Vgl. Jakob Ulrich (Hg.), *Die didactischen und religiösen Dichtungen Robert's von Blois. Nach der Arsenalhandschrift*, Berlin 1895, Z. 1504 ff.: „*Que cler ne sont pas de haut pris, s'ençois n'ont a Paris esté pro apprendre et sejourner*“.

⁵¹ Vgl. Charles Homer Haskins, *The University of Paris in the Sermons of the Thirteenth Century*, in: *AHR* 10 (1904), 1–27, insb. 16 ff.; bei den hier zitierten Schilderungen ist freilich die moralisierende Intention der herangezogenen Predigttexte in Rechnung zu stellen.

⁵² Vgl. Christian Hesse, *Artisten im Stift. Die Chancen, in schweizerischen Stiften des Spätmittelalters eine Pfründe zu erhalten*, in: Schwinges (Hg.), *Gelehrte im Reich* (wie Anm. 49), 85–112.

die Kandidaten des geistlichen Standes zeigt die Einschätzung des universitären Theologiestudiums, „das mit der klerikalen Praxis an sich nichts zu tun hatte“.⁵³ Wie schon nähere Untersuchungen des Disputationenstoffes an der Kölner Universität zeigen, konzentrierte man sich auf den Bereich der Dogmatik, allenfalls auf die Sakramententheologie.⁵⁴

2. Bildungsbedarf und Examinierung der Inhalte

An den Klerus richteten sich sowohl einschlägige Drohungen als auch moralische Appelle zur Verbesserung (ritusbezogener) Bildung. Während der spätantike Augustinus noch meint, dass die Wissenden die unzulänglichen Bemühungen der ungebildeten Geistlichen zunächst ertragen und dann korrigieren müssten,⁵⁵ gerät die Beurteilung im Frühmittelalter bald unter moralisch-juridischen Einfluss. Forciert wird die Entwicklung vor allem in karolingischer Zeit durch die staatlichen, jedoch liturgiebezogenen Kapitularien im Rahmen der „réforme cultuelle“,⁵⁶ sodann in den Texten der Bußbücher. Der Messerklärung *Dominus vobiscum* folgend galt es ‚lediglich‘ als töricht etwas zu vollziehen, was man nicht verstand.⁵⁷ Nach Hildegard von Bingen, die auch als ‚Lehrerin des Liturgierechts und der Liturgiedisziplin‘ auftritt, muss sich ein pflichtsäumiger Priester am Lebensende auch für Mängel beim Ritenvollzug rechtfertigen.⁵⁸ Dass zum Beispiel Geistliche nur ein einziges Messformular – etwa das einer Votivmesse – auswendig gelernt hatten und dieses zwangsläufig auch außerhalb des liturgisch passenden Zusammenhangs verwenden mussten, scheint den mittelalterlichen Leserkreis nicht zu überraschen.⁵⁹ Wie angedeutet, war jedoch ebenso mit Hyperaktivität und fehlgeleitetem Interesse zu rechnen, etwa mit ehrgeizigen Versuchen, wirkliche oder scheinbare Mängel in den liturgischen Formularen individuell neu regeln zu sollen.⁶⁰

⁵³ So Meuthen, Zur europäischen Klerusbildung (wie Anm. 23), 277.

⁵⁴ Vgl. Gabriel M. Löhr, Die theologischen Disputationen und Promotionen an der Universität Köln im ausgehenden 15. Jahrhundert, Leipzig 1926, 33–98; vgl. auch Joachim Vennebusch, Theologische Disputationen an der Universität Köln (1421–1428), in: RThAM 43 (1976), 237–248.

⁵⁵ Vgl. Augustinus, De catechizandis rudibus 9 (wie Anm. 10), 135.

⁵⁶ Vgl. die Auflistung bei Cyrille Vogel, La réforme cultuelle sous Pépin le bref et sous Charlemagne, Graz ²1965, 218–223; vgl. jetzt umfassend Yitshak Hen, The Royal Patronage of Liturgy in Frankish Gaul to the Death of Charles the Bald (†877), Woodbridge 2001.

⁵⁷ Vgl. Messerklärung „Dominus vobiscum“, cap. 25, in: Jacques Paul Migne (Hg.), Sancti Isidori, Hispalensis episcopi, Opera omnia, Bd. 5, Paris 1862 (PL 83), Sp. 1149D: „Unde et memores“; Rupertus Tuitiensis, prologus, Liber de divinis officiis, hg. v. Rhabanus Haacke, Turnhout 1967 (CChr.CM 7), 5: „Haec vero sacramenta celebrare et causas eorum non intelligere quasi lingua loqui est et interpretationem nesciare“.

⁵⁸ Vgl. Hildegard von Bingen, Scivias, 2.6, hg. v. Adelgundis Führkötter/Angela Carlevaris, Turnhout 1978 (CChr.CM 43), 47–48, S. 270 f.; zu diesen Fragen ist eine Studie des Verfassers in Arbeit.

⁵⁹ Vgl. die entsprechende Erzählung bei Caesarius von Heisterbach, Dialogus miraculorum, cap. 7,5, hg. v. Joseph Strange, Köln 1851, Bd. 1, 6 f.

⁶⁰ Vgl. als Exempel Joseph Szövérfy, ‘False’ use of ‘unfitting’ hymns. Some ideas shared by Peter the Venerable, Peter Abelard and Heloise, in: RBen 89 (1979), 187–199; vgl. auch Robert Folz, Pierre le Vénérable et la liturgie, in: Jean Jolivet u. a. (Hg.), Pierre Abélard et Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en occident au milieu du XII^e siècle, Paris 1975, 143–163, zu den Instruktionen des Petrus Venerabilis von 1146 vgl. 154–161; zum asketischen Zug der Liturgie in

Weitere Details über inkriminierte Fehler ergeben sich im Umkehrschluss aus den Bußbüchern⁶¹ sowie den Fragenkatalogen beim Send und bei Visitationen. Die Visitationsakte selbst wurden als ‚Erziehungsinstrumente‘ des Klerus angesehen,⁶² nicht nur weil sie in ein Ritual eingebettet waren und durch Predigten theologisch substantiiert wurden,⁶³ sondern weil hier im Grunde ebenso der richtige Liturgievollzug thematisiert werden konnte.⁶⁴ Bei manchen Visitationspredigten bleibt indes unklar, ob sie der Unterweisung des anwesenden Klerus oder als Gemeindekatechese dienen sollten.⁶⁵ Im Visitationsexamen wird geprüft, ob der Priester die Ritenvorschriften in der korrekten Weise ausführt, wobei deren Kenntnis vorausgesetzt wird. Dabei wurde der Befragungsvorgang (*scrutinium*) im frühen Mittelalter wohl auch in den feierlichen Rahmen der bischöflichen Liturgie am Gründonnerstag⁶⁶ oder an den „Litaneitagen“⁶⁷ integriert. Im hohen und späten Mittelalter erfahren wir von elaborierten Katalogen und Fragen nach den vorhandenen und benutzten Büchern, aus denen man sich vorlesen und übersetzen ließ.⁶⁸ In besonderer Weise zeigen Fragen nach dem „Cur“ und dem „Quare“, dass nicht nur Fakten, sondern im Sinne einer echten Bildungsaufgabe auch Zusammenhänge und Herleitungen geprüft wurden. So berührt bereits das von Roger E. Reynolds genannte frühmittelalterliche Beispiel mit seiner Frage nach dem Sinn der täglichen Messliturgie („Cur cottidie offertur corpus xpi et sanguis [...]“)⁶⁹

den Instruktionen s. David Knowles, *The Reforming Decrees of Peter the Venerable*, in: Giles Constable/James Kritzeck (Hgg.), *Petrus Venerabilis 1156–1956. Studies and Texts Commemorating the Eighth Centenary of his Death*, Rom 1956, 1–20, etwa 5–8.

⁶¹ Vgl. den prägnanten, wenngleich nicht fehlerfreien Überblick bei Cyrille Vogel/Allen J. Frantzen, *Les libri paenitentiales*, Turnhout 1978 u. 1985; s. auch Ludger Körntgen, *Studien zu den Quellen der frühmittelalterlichen Bußbücher*, Sigmariningen 1993; vgl. immer noch Friedrich W. H. Wasserschleben, *Die Bußordnungen der abendländischen Kirche*, Halle 1851 (ND Graz 1958).

⁶² Vgl. Gottfried Flade, *Die Erziehung des Klerus durch die Visitationen bis zum 10. Jahrhundert*, Berlin 1933. Zu den liturgischen Vollzügen lediglich einschlägig: ebd., 75–80.

⁶³ Vgl. die Betonung der biblischen Fundierung etwa bei Wolf-Heino Struck, *Sendgerichtspredigten des Archipresbyters zu Wetzlar vom Ende des 15. Jahrhunderts*, in: *Festschrift für Hermann Heimpe*, Göttingen 1972, Bd. 2, 237–246, hier 242 f.

⁶⁴ Vgl. die Beispiele bei Friedrich W. H. Wasserschleben, *Die Bußordnungen der abendländischen Kirche*, Halle 1851 (ND Graz 1958), zu Reginos Sendhandbuch vgl. Walter Hellinger, *Die Pfarrvisitation nach Regino von Prüm. Der Rechtsgehalt des I. Buches seiner „Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis“*, in: *ZSRG.K 48* (1962), 1–116 u. in: *ZSRG.K 49* (1963), 76–137; zu den interrogativen Teilen des sog. „Weissenburger Katechismus“ aus dem 1. Viertel des 9. Jhs. vgl. Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Cod. Guelf. Weissenburg 91. S. hierzu Hans Butzmann, *Die Weissenburger Handschriften*, Frankfurt a.M. 1964, 257–268.

⁶⁵ Vgl. Roger Andersson, *Preaching the Sacraments. Catechesis for the Laity or Education for the Clergy?*, in: *Erebea 1* (2011), 41–56.

⁶⁶ Vgl. Ernest Vykoukal, *Les examens du clergé paroissal à l'époque carolingienne*, in: *RHE 14* (1913), 81–96, zum Examen im liturgischen Rahmen: 88 f.; Carine van Rhijn, *Karolingische priesterexamens en het problem van correctio op het platteland*, in: *TG 125* (2012), 158–171.

⁶⁷ Vgl. Herbert Schneider, *Priester bei der Prüfung. Ein westgotischer Ordo in susceptione presbiterorum in süditalienischer Überlieferung*, in: Kathleen G. Cushing u. a. (Hg.), *Ritual, Text and Law. Studies in Medieval Canon Law and Liturgy Presented to Roger E. Reynolds*, Aldershot 2004, 23–39.

⁶⁸ Vgl. zu den Visitation im Bistum Eichstätt Buchner, *Kirchliche Zustände in der Diözese Eichstätt* (wie Anm. 17), 88 unter Punkt III: Fragen „de officio Divino“.

⁶⁹ Vgl. Roger E. Reynolds, *Unity and Diversity in Carolingian Canon Law Collections*, in: Blumenthal, *Carolingian Essays* (wie Anm. 42), 99–135, hier 125 ff.; Yitzhak Hen, *Knowledge of Canon Law Among Rural Priests*, in: *JThS NS 50* (1999), 117–134.

den Kern der gottesdienstlichen Handlung und geht über ritusbezogenes Wissen hinaus. ‚Warum-Fragen‘ zum eigentlichen Ritus setzen ebenfalls Wissen über Text-Handlungsbezüge voraus und fordern zu einer intellektuell-spirituellen Durchdringung von Zeichensystem und Hermeneutik der jeweiligen Gegebenheit heraus. So erhebt die Frage „Quare ‚Sursum corda‘ in prefatione dicatur?“⁷⁰ nicht nur das Wissen um das Vorhandensein des Ritenelementes und seines einleitenden Dialoges überhaupt, sondern auch die liturgietheologische Bedeutung des Kanonbeginns und des Textinhaltes selbst. In Bezug auf die didaktisch nutzbare ‚Begründung‘ ritueller Handlungen ist zudem der spätestens der Ende des 11. Jahrhunderts entstandene *Liber quare* zu nennen, welcher freilich – in seinem bisher bekannten Textumfang – keine Positionen zur Messtheologie, aber doch für andere Gottesdienstformen entsprechende Aussagen in Form eines „Katechismus der Liturgie“ aufweist.⁷¹ Eine der *Liber quare*-Handschriften trägt den bezeichnenden Titel „Liber sacrae theologiae ad instruendum presbyteros“.⁷²

Die Forderung nach einem pragmatischen oder ‚rituellen‘ Examen vor der Erteilung der Weihe durchzieht die gesamte Kanonistik.⁷³ Sie sind zudem Teil der Substantiierung aller qualifizierten Rekrutierungsbemühungen um den ‚Priesternachwuchs‘; für diese Zusammenhänge liegen jedoch bislang lediglich wenige Studien vor.⁷⁴ Speziell für die Zeit des Frühmittelalters muss in den Quellen – unabhängig davon, was sie über die behandelten Stoffe aussagen – zwischen den Anlässen einer Examinierung von Klerikern unterschieden werden: Ein eigentliches ‚Curaexamen‘,⁷⁵ bei dem Fragen zur Wirksamkeit der Sakramente und zur unabdingbaren Zeichensprache vorgelegt werden konnten, darf erst im Spätmittelalter erwartet werden. Ziel war es hierbei keineswegs, das gesamte Spektrum theologischen Wissens abzufragen, vielmehr die Einsatzfähigkeit des Kandidaten für eine konkrete Seelsorgestelle und in Bezug auf den angestrebten Weihegrad zu prüfen.⁷⁶ Dementsprechend bezogen sich die Fragen auf die „qualities needed to exercise their anticipated office“.⁷⁷ Ein literarisch bearbeitetes Zeugnis aus der Produktion dezidiert Streitkultur bietet der *Stylpho* des Jakob Wimpfeling.⁷⁸ In dieser spätmittelalterlichen Satire wird ein rücksichtsloser und unge-

⁷⁰ Vgl. Decretum Gratiani D. 1 c. 70, in: Emil Friedberg (Hg.), *Corpus Iuris Canonici*, 2 Bde., Leipzig 1879 (ND Graz 1959), hier Bd. 1, Sp. 1313.

⁷¹ Vgl. Georg Polykarp Götz (Hg.), *Liber quare*, Turnhout 1983 (CChr.CM 60); die Dissertation von Georg Polykarp Götz, *Der Liber quare. Ein Katechismus der Liturgie. Untersuchungen und Text*, Rom 1971, war mit leider nicht zugänglich.

⁷² Vgl. zum Handschriftentyp F Georg Polykarp Götz, Einleitung, in: *Liber quare* (wie Anm. 71), XV.

⁷³ Vgl. Wilfried Hartmann, *Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien*, Paderborn 1989, 418 f., 427–432; Jean Gaudemet, *Le pseudo-concile de Nantes*, in: *RDC* 25 (1975), 40–60, zum Liturgie- und Sakramentenrecht v.a. 55 ff.

⁷⁴ Vgl. Tabbagh, *Effectifs et recrutement du clergé séculier* (wie Anm. 23).

⁷⁵ Vgl. allgemein William J. Dohar, *Sufficienter litteratus. Clerical Examination and Instruction for the Cure of Souls*, in: Jacqueline Brown u. a. (Hg.), *A Distinct Voice. Medieval Studies in Honour of Leonard E. Boyle, Notre Dame* (Ind.) 1997, 305–321.

⁷⁶ Vgl. auch in Hinblick auf liturgische Funktionen Dohar, *Sufficienter litteratus* (wie Anm. 75), 311.

⁷⁷ Dohar, *Sufficienter litteratus* (wie Anm. 75), 305.

⁷⁸ Vgl. Jakob Wimpfeling, *Stylpho*, hg. v. Harry C. Schnur, Stuttgart 1971, insb. 30 ff.; zur neueren Einschätzung des literarischen Kontextes s. Dieter Mertens, *Struktur, Konzept, Temperament. Jakob Wimpfeling's Fehden*, in: Marc Laureys/Roswitha Simons (Hgg.), *Die Kunst des Streitens. Inszenierung, Formen und Funktionen öffentlichen Streitens in historischer Perspektive*, Göttingen 2010, 317–329.

bildeter Pfründenjäger einer wohl dem Curaexamen nachempfundenen Prüfung unterzogen, in welcher er kläglich scheitert. So mangelt es Stylpho – wie auch den Prüflingen anderer spöttischer Berichte⁷⁹ – bereits an den notwendigen Lateinkenntnissen, um den vorgelegten Evangelientext aus Lk 12,35 korrekt lesen („luternae [!] ardentis in manibus vestris“) oder gar sinnvoll erklären zu können. Wenn er den Begriff *sacramentum* griechischer Herkunft zuweist („ex fontibus Graecorum ortum habens“), zeigt dies völliges Unverständnis wohl auch der substantiellen Begrifflichkeit. Die Fragen des Examens betreffen also nach dieser Satire auch liturgiepraktisches und liturgietheologisches Wissen. Dass Stylpho beim Examen aufgrund solcher Fehler endgültig durchfällt und für ein geistliches Amt hierdurch nicht mehr infrage kommt, ist von besonderer Pikanterie für den Fall, dass sich hinter dieser Erzählung reale Anknüpfungspunkte und hinter diesem Namen eine authentische Person, etwa der päpstliche Zeremonienmeister Johannes Burckard, verbergen sollten.⁸⁰ Authentischer jedoch als jene Satiren, die der Reformation in die Hände arbeiteten,⁸¹ vermitteln die Fragekataloge aus realen Examina die Situation, wie ritusbezogenes Wissen abgefragt respektive welches ritusbezogene Wissen vorausgesetzt wurde. Ein rares Beispiel aus dem Jahr 1222 referiert William J. Dohar aus der Nähe von Salisbury, wo auch Fragen zur Lektionsordnung, zu Antiphonen und zum Kanonbeginn „Te igitur“ zur Debatte standen.⁸² Ebenso selten verfügen wir über die Ergebnisse solcher Prüfungen, auch solche mit Auflagen oder Wiederholungsverfügungen,⁸³ wobei das ‚Prüfungsfach‘ „cantare“ wohl alle ritusbezogenen Kenntnisse umfasste.⁸⁴ Das Verhältnis der erteilten Schulnoten⁸⁵ vermag hierbei über das verfügbare Wissen genaueren Aufschluss zu bieten als die nicht evaluierbare Benennung der Leistungen für Personengruppen wie „male legit curatus, curatus ignarus, curatus est ignarus et nichil scit“. ⁸⁶ Auf Dauer genügten den Bistumsverwaltungen offensichtlich die relativ undifferenzierten Ordi-

⁷⁹ Liturgiebezüge etwa bei Johannes Pauli, Schimpf und Ernst, hg. v. Johannes Bolte, 2 Bände, Berlin 1924 (ND 1972), Bd. 1, nr. 102 u. 103, 70, Bd. 2, nr. 781a, 54 f. Zu einem mit Absetzung endenden Examen vgl. Bd. 1, nr. 691, 389 f.

⁸⁰ Vgl. Tobias Daniels, Der päpstliche Zeremonienmeister Johannes Burckard, Jakob Wimpfeling und das Pasquill im deutschen Humanismus, in: DA 69 (2013), 127–140, zu Stylpho 131.

⁸¹ Vgl. Hans-Jürgen Goertz, Antiklerikalismus und Reformation. Sozialgeschichtliche Untersuchungen, Göttingen 1995; Robert W. Scribner, Antiklerikalismus und die Städte, in: Religion und Kultur in Deutschland 1400–1800, hg. v. Lyndal Roper, Göttingen 2002, 177–200; vgl. auch die Regionalstudie von Sabine Todt, Kleruskritik, Frömmigkeit und Kommunikation in Worms im Mittelalter und in der Reformationszeit, Stuttgart 2005.

⁸² Vgl. Dohar, Sufficenter litteratus (wie Anm. 75), 312.

⁸³ Vgl. Dohar, Sufficenter litteratus (wie Anm. 75), 314 f.

⁸⁴ Vgl. eine statistische Auswertung mit Schulnoten bei Andreas Meyer, Arme Kleriker auf Pfründensuche. Eine Studie über das in-forma-pauperum-Register Gregors XII. von 1407 und über päpstliche Anwartschaften im Spätmittelalter, Köln u. a. 1990, 29–38, zum „cantare“ 32 f.; vgl. jetzt auch Kirsí Salonen, Short Cuts to an Ecclesiastical Career, in: Dies./Jussi Hanska (Hgg.), Entering a Clerical Career at the Roman Curia, Farnham 2013, 195–203; vgl. zur frühen Neuzeit auch Oskar Vasella, Über das Problem der Klerusbildung im 16. Jahrhundert nebst Protokollen von Weiheprüfungen des Bistums Chur 1567–1572, in: MIÖG 58 (1950), 441–456.

⁸⁵ Vgl. zu den Schulnoten Meyer, Arme Kleriker auf Pfründensuche (wie Anm. 84), 34–38.

⁸⁶ Vgl. das Grenobler Visitationsregister, zitiert nach: Paul Adam, La vie paroissiale en France au XIV^e siècle, Paris 1964, hier 148; zu den Examensnoten im Bistum Chur – freilich des 16. Jhs. – s. Vasella, Über das Problem (wie Anm. 84), 451.

nationslisten zur Information über das ‚Profil‘ der Kandidaten (kirchliche „examinati“ resp. „probati“),⁸⁷ die universitären Examenslisten⁸⁸ erscheinen weniger wichtig.

3. Vermittlung ritusbezogenen Wissens

Die Textsorte der wissensvermittelnden Schüler-Lehrer-Dialoge („Lehrdialoge“), die von kontroversen Stoffdarstellungen, von akademischen Prüfungen⁸⁹ und erst recht von authentischen oder fiktionalen Texten zu Weihe- und Cura-Examina zu unterscheiden sind, ist im Hinblick auf den pastoral-ritusbezogenen Wissensfundus noch zu wenig ausgewertet worden.⁹⁰ Werke wie der *Dialogus* des Hugo von St. Viktor⁹¹, das *Elucidarium* des Honorius Augustodunensis⁹² oder das Werk *De septem sacramentis* des Wilhelm de Montibus⁹³ müssen als Wissensaufbereitung des dogmatischen, aber auch des sakramental-liturgischen Wissens angesehen werden,⁹⁴ welche der Klerus – wie ein Traktat oder die Phalanx der Pastoralmanualien⁹⁵ – für die seelsorgerische Praxis und gegebenenfalls sogar für die Laienkatechese konsultierte. Die Verbreitung der dialogisch oder durch *quaestiones* strukturierten Werke⁹⁶ lässt sich auch an den vernikularen Übersetzungen ablesen, die jedoch ebenfalls für die Klerikerbildung gedacht gewesen sein können.⁹⁷ Das Beispiel des hugonischen Dialogwerks zeigt nicht nur dessen methodisches Funktionieren, sondern auch sein dogmatisches Gewicht an, da es immerhin als Grundlage für Standardwerke wie *De sacramentis* des Viktoriners oder der Sentenzen des Lombarden diente.⁹⁸

⁸⁷ Vgl. Dohar, *Sufficienter litteratus* (wie Anm. 75), 306; s. darüber hinaus Ders., *Medieval Ordination Lists*, in: *Archives. The Journal of the British Records Association* 20 (1992), 17–35, zu den Examina: 22, zu den Unsicherheiten solcher Listen: 32 f.

⁸⁸ Vgl. Boyle, *Aspects of clerical education* (wie Anm. 2), 24 ff.

⁸⁹ Vgl. Haskins, *The University of Paris* (wie Anm. 51), zu Robert de Sorbon: 12 ff.

⁹⁰ Vgl. den Hinweis bei Roger E. Reynolds, *Liturgical Scholarship at the Time of Investiture Controversy*, in: *HThR* 71 (1978), 109–124, hier 111. Die „Lehrdialoge“ beruhen auf einem modellhaften Gespräch, vgl. Carmen Cardelle de Hartmann, *Lateinische Dialoge 1200–1400. Literaturhistorische Studie und Repertorium*, Leiden 2007, 58 f. u. 67.

⁹¹ Vgl. Hugo von St. Viktor, *De sacramentis legis naturalis et scriptae*, in: Jacques Paul Migne (Hg.), *Hugonis de S. Victore Operum Pars secunda: Dogmatica*, Paris 1880 (PL 176), Sp. 17–42.

⁹² Vgl. Honorius Augustodunensis, *Elucidarium*, in: Yves Lefèvre (Hg.), *L'Elucidarium et les Lucidaires*, Paris 1954.

⁹³ Vgl. Guilelmus de Montibus, *De septem sacramentis*, in: Joseph Goering (Hg.), *William de Montibus (c. 1140–1213). The Schools and the Literature of Pastoral Care*, Toronto 1992, 480–496; s. zu den ritusbezogenen Ausführungen die *Errorum eliminatio* von Guilelmus de Montibus: ebd., 144–157.

⁹⁴ Vgl. etwa Honorius Augustodunensis, *Elucidarium* (wie Anm. 92), I, 180–202, S. 394–403.

⁹⁵ Vgl. Dohar, *Sufficienter litteratus* (wie Anm. 75), 313; Boyle, *Aspects of Clerical Education* (wie Anm. 2), 20; Ders., *The „Oculus sacerdotis“* (wie Anm. 3), passim.

⁹⁶ Vgl. auch den neuen Überblick über die Literaturgattung bei Cardelle de Hartmann, *Lateinische Dialoge* (wie Anm. 90).

⁹⁷ So Doris Ruhe, *Gelehrtes Wissen, ‚Aberglaube‘ und pastorale Praxis im französischen Spätmittelalter. Der Second Lucidaire und seine Rezeption (14.–17. Jahrhundert)*, Wiesbaden 1993, hier 98–103; vgl. auch das Beispiel bei Nikolaus Henkel, *Liturgie und Lateinschule im Spätmittelalter*, in: *ALW* 46 (2004), 57–79.

⁹⁸ Vgl. Heinrich Weisweiler, *Hugos von St. Viktor Dialogus „de sacramentis legis naturalis et scriptae“ als fröhscholastisches Quellenwerk*, in: *Miscellanea Giovanni Mercati*, Vatikanstadt 1946, 6 Bde., hier Bd. 2, 179–219.

Die Tatsache, dass in den sowohl juristischen als auch liturgiedidaktischen Charakter tragenden Examina oft gleichzeitig nach dem Besitz der einschlägigen liturgischen Bücher gefragt wird, zeigt, dass die praktische Ausbildung und die je aktuelle Lektüre der schriftlichen Richtlinien im Zusammenhang gesehen wurden. Das Liturgierecht wurde hinsichtlich allgemein geltender Normen in das Kirchenrecht seiner Zeit überführt,⁹⁹ behielt aber stets ein Eigenleben in den normativen Rubriken der liturgischen Bücher bei, deren juristischer Charakter letztlich auf die normierenden Intentionen der Karolingerzeit zurückgeht.¹⁰⁰ Diese Referenztexte wurden seit dem hohen Mittelalter in den Kathedralen, Pfarren und Klöstern sowie in den kirchlichen Bibliotheken vorgehalten und standen auch außerhalb der Liturgie zur Lektüre durch die Geistlichkeit zur Verfügung.

Die Gewährleistung der Priesterausbildung teilen sich im frühen und hohen Mittelalter der Bischof, der keine Ungeeigneten weihen darf,¹⁰¹ seine Kathedral-, Stifts- und Klosterschulen¹⁰² sowie die Pfarrer. Für die Domschule in Chur hatte Oskar Vasella festgestellt:

„Im Vordergrund des Unterrichts standen, entsprechend der vornehmlichen Aufgabe der Domschule, die Bistumsgeistlichen heranzubilden, die liturgischen Unterweisungen und die lateinische Sprache. Die Pflege der Liturgie bedeutete zugleich Pflege der Schreibkunst. Noch im 13. Jahrhundert wurden für die Feier des Temporalen eigens Gradualia, die im Chor auflagen, geschrieben.“¹⁰³

Eine besondere, aber auch individuelle Stellung hatten die einzelnen Geistlichen inne, bei denen die Kandidaten die Riten in der Praxis erprobten.¹⁰⁴ Die Kandidaten erlernten bei den *presbyteri* der Landgemeinden sehr konkret das ganze Spektrum der Gemeindepastoral, die Tagzeitenliturgie, das Predigtwesen, die Katechese, die Feier der Sakramente und eigneten sich eben auch das ritusbezogene Wissen für ihr künftiges Amt an.¹⁰⁵ Hierbei entwickelte sich nach William J. Dohar eine „master-appren-

⁹⁹ Vgl. Decretum Gratiani D. 1 c. 70 (wie Anm. 70), Sp. 1293–1424; s. allgemein Timothy M. Thibodeau, *The Influence of Canon Law on Liturgical Exposition (c. 1100–1300)*, in: SE 37 (1997), 185–202; zur Wechselwirkung auch Reynolds, *Liturgical scholarship* (wie Anm. 90).

¹⁰⁰ Vgl. Arnold Angenendt, *Libelli bene correcti*. Der „richtige Kult“ als ein Motiv der karolingischen Reform, in: Peter Ganz (Hg.), *Das Buch als magisches und als Repräsentationsobjekt*, Wiesbaden 1992, 117–136.

¹⁰¹ Decretum Gratiani, D. 24 c. 2 (wie Anm. 70), Sp. 87: „*ante probationem nullus ordinetur clericus*“.

¹⁰² Vgl. Friedrich Wilhelm Oediger, *Die niederrheinischen Schulen vor dem Aufkommen der Gymnasien*, in: DJ 43 (1941), 75–124 (wieder abgedruckt in: *Vom Leben am Niederrhein*, Düsseldorf 1973, 351–408); Joachim Ehlers, *Dom- und Klosterschulen in Deutschland und Frankreich im 10. und 11. Jahrhundert*, in: Martin Kitzinger u. a. (Hg.), *Schule und Schüler im Mittelalter. Beiträge zur europäischen Bildungsgeschichte des 9. bis 15. Jahrhunderts*, Köln u. a. 1996, 29–52; Nicholas Orme, *Education and Learning at a Medieval English Cathedral. Exeter 1380–1548*, in: JEH 32 (1981), 265–283; zuletzt Frank G. Hirschmann, *Bischofssitze als Bildungszentren im hohen Mittelalter*, in: Hanns Peter Neuheuser (Hg.), *Bischofsbild und Bischofssitz. Geistige und geistliche Impulse aus regionalen Zentren des Hochmittelalters*, Münster 2013, 1–27, hier 2–13.

¹⁰³ S. Vasella, *Untersuchungen* (wie Anm. 20), 28 f.

¹⁰⁴ Vgl. *Capitula de presbyteris admonendis*, cap. 5, in: Alfred Boretius (Hg.), *Capitularia regum Francorum*. Tomus Primus, Hannover 1883 (MGH.Cap 1), 238: „*ut ipsi presbyteri tales scholarios habeant [...]*“.

¹⁰⁵ Die Tagzeitenliturgie betont Stachnik, *Die Bildung des Weltklerus im Frankenreiche* (wie Anm. 19), 68.

tice association [...] between local curates and the interested youth of the parishes¹⁰⁶ – „so wie man einen praktischen Beruf erlernte“.¹⁰⁷ Caesarius von Heisterbach schildert erzählfreudig das Institut der Scholares, wobei terminologisch Differenzierungen zwischen Priesteramtskandidaten, Messdienern, Stiftsschülern oder jugendlichen ‚Privatschülern‘ gemacht werden müssen.¹⁰⁸ Aber auch authentische Nachrichten liegen vor: Der Priesterkanoniker Henricus de Walde aus dem Kölner Frauenstift St. Cäcilia berichtet in einem um 1300 stattgefundenen Zeugenverhör, dass er als Knabe fünf Jahre dem Kapellan von St. Stephan gedient habe und durch ihn bis zur Priesterweihe vorbereitet worden war.¹⁰⁹ Hierunter sind auch praktische Übungen zu verstehen wie etwa die Aspergierung der Liturgiegemeinde.¹¹⁰ Die älteren *presbyteri* wiederum waren in alter Tradition angehalten, gerade in Bezug auf ritusbezogenes Wissen entsprechenden Unterricht zu erteilen, „ut et sibi dignos successores provideant“.¹¹¹ Man setzte also auf den Ehrgeiz des jeweiligen geistlichen Lehrers (*pater spiritualis*, „Lehr Vatter“, *praeceptor*, *magister caeremoniarum*), dass dem Primizianten bei seiner ersten Messfeier keine allzu großen Fehler unterliefen,¹¹² denn offensichtlich erfolgte die ritusbezogene Anleitung in manchen Fällen erst nach der Priesterweihe.¹¹³ Die entsprechende, der Primiz unmittelbar vorausgehende Einweisung in die praktische Liturgie ist für die mittelalterliche Zeit noch zu wenig erforscht.¹¹⁴ In jedem Falle beruhte die ritusbezogene Einweisung zu einem erheblichen Maße auf autoritativen, charismatischen, aber auch ästhetischen Anteilen.

Die liturgiebezogene Bildung bestand somit einerseits in einer starken personalen, ja geradezu emotionalen Gewichtung, bedurfte aber im Kontext der Liturgiedisziplin¹¹⁵ eines überpersonalen Gegengewichtes und setzte Referenztexte voraus, um Abweichungen ahnden zu können. Diese Referenztexte konnten in päpstlichen und bi-

¹⁰⁶ Dohar, *Sufficier litteratus* (Anm. 75), 305; vgl. Boyle, *Aspects of clerical education* (wie Anm. 2), 20: „by apprenticeship“.

¹⁰⁷ So Meuthen, *Zur europäischen Klerusbildung* (wie Anm. 23), 276.

¹⁰⁸ Priesteramtskandidaten sind wohl gemeint bei Caesarius von Heisterbach, *Dialogus* (wie Anm. 59), 4,86 (1, 252); vgl. auch 7,16 (2, 17 f.), 9,20 (2, 180), 9,61 (2, 213 [Caesarius selbst]), 12,46 (2, 353). Andere Schilderungen können sich auf Messdiener: 9,65 (2, 215), Stiftsschüler: 6,5 (1, 353) oder Privatschüler: zum Beispiel 6,5 (1, 346) oder 10,34 (2, 241 f.), beziehen.

¹⁰⁹ Zit. nach Johag, *Beziehungen* (wie Anm. 22), 149 f.: „*idem testis scolaris fuit et ei servivit per quinque annos et sub eo promotus fuit ad sacerdotium*“.

¹¹⁰ Vgl. Oediger, *Bildung* (wie Anm. 20), 77.

¹¹¹ S. *Concilium Vasense* (a. 529 November 5), cap. 1, in: Friedrich Maaßen (Hg.), *Concilia aevi Merovingici (511–695)*, Hannover 1893 (MGH.Conc 1), 56.

¹¹² Vgl. Johannes Baptist Götz, *Die Primizianten des Bistums Eichstätt aus den Jahren 1493–1577. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Klerus in der Reformationszeit*, Münster 1934, 13–17; vgl. Caesarius von Heisterbach, *Dialogus* 9,61 (wie Anm. 59), Bd. 2, 212; vgl. Haskins, *The University of Paris* (wie Anm. 51), 11 mit dem Bezug auf Roberts de Sorbon positives Beispiel eines erfolgreichen Magisters, „whose only preparation for lectures consisted in going to mass every morning“.

¹¹³ So Götz, *Die Primizianten des Bistums Eichstätt* (wie Anm. 112), 16.

¹¹⁴ Die Untersuchung von Winfried Haunerland, *Die Primiz. Studien zu ihrer Feier in der lateinischen Kirche Europas*, Regensburg 1997, 16, 22, 24 spricht die Thematik nur für das späte Mittelalter an.

¹¹⁵ Vgl. den Überblick bei Peter Browe, *Liturgische Delikte und ihre Bestrafung im Mittelalter*, in: Ders., *Die Eucharistie im Mittelalter. Liturgiehistorische Forschungen in kulturwissenschaftlicher Absicht*, hg. v. Hubertus Lutterbach/Thomas Flammer, Münster 2003, 353–360.

schöflichen Erlassen sowie in Beschlüssen von Konzilien, Synoden oder Ordenskapiteln bestehen – vor allem und in der notwendigen Vollständigkeit und praktischen Anordnung lagen sie jedoch in den liturgischen Büchern vor.¹¹⁶ In diesen war das Angebot an Gebets-, Gesangs- und Lesungstexten sowie das Angebot an Ritenanweisungen ausgebreitet. Die normierenden Funktionen der *Libri ordinarii*¹¹⁷ können ebenso hinsichtlich einer didaktischen Aufgabenstellung verstanden werden.

IV. Ergebnis

Unsere Darstellung konzentrierte sich auf die Fragestellung, welche Standards der mittelalterlichen Klerikerbildung in Bezug auf die Vermittlung ritusbezogenen Wissens erhoben werden können. Aufgrund der fast ausschließlich lokale Einzelfälle dokumentierenden Originalquellen einerseits und der lediglich Spezialprobleme behandelnden Fachliteratur andererseits bot sich nur die diachrone Betrachtungsweise an. Herausgearbeitet wurde, dass die erwarteten Fähigkeiten des Klerus zum rechten Liturgievollzug durchgängig als dem praktischen Bildungsgeschehen zugehörig und nicht als Gegenstand des theologischen, akademischen Studiums aufgefasst wurden. Hieraus folgte eine höchst individuelle und personenbezogen organisierte Instruktion der Kandidaten durch erfahrene Geistliche. Als einziger Normtext fungierten die liturgischen Bücher, denen erst später und ebenfalls vereinzelt andere Textsorten zur Seite traten, was der weiteren Erforschung bedarf. Eine systematische Bildungskonzeption, die auch Entwicklungsschritte nachvollziehbar macht, initiierte im 16. Jahrhundert allererst das Tridentinische Konzil mit den neuen liturgischen Büchern und der übergreifenden Liturgie- und Sakramentenreform: Mit den Priesterseminaren¹¹⁸ schuf das Tridentinum zudem zur Lehre der „Praktischen Theologie“ bezeichnenderweise wiederum eine Bildungsinstitution außerhalb des universitären Bereichs.

Abstract

In the Middle Ages the practical knowledge concerning the liturgical rite was strictly distinguished from the academic theology. Nevertheless this kind of knowledge had to be taught as a facet of general education for the clergy. The wording of this problem area, the nomination of the goals of this sort of education, the determining of the addressees and concerned resources, the presentation of the educational instruments is as well intention of the study.

¹¹⁶ Vgl. Neuheuser, Das Liturgische Buch (wie Anm. 27).

¹¹⁷ Vgl. Jürgen Bärsch, *Libri Ordinarii* als rechtsrelevante Quellen. Zum normativ-rechtlichen Charakter hoch- und spätmittelalterlicher Gottesdienstordnungen, in: Hanns Peter Neuheuser (Hg.), *Pragmatische Quellen der kirchlichen Rechtsgeschichte*, Köln u. a. 2011, 277–308.

¹¹⁸ Vgl. Hubert Jedin, *L'importanza del decreto tridentino sui seminarii nella vita della chiesa*, in: *Seminarium* 15 (1963), 396–412.