

Koenraad Ouwens

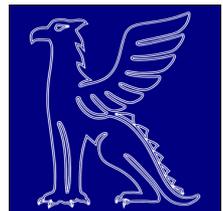
## **Der Ort des Glaubensbekenntnisses in der Eucharistiefeier**

*in:*

*Hans Gerny, Harald Rein, Maja Weyermann (Hrsg.),  
Die Wurzel aller Theologie: Sentire cum Ecclesia,  
Festschrift zum 60. Geburtstag von Urs von Arn,*

*Bern 2003,*

*p. 242-260*



## Der Ort des Glaubensbekenntnisses in der Eucharistiefeier

KOENRAAD OUWENS

### Einleitung

Die altkatholischen Kirchen haben sich in ihren Liturgien nie von der Tradition der westlichen katholischen Kirche entfernt. Formell hat Herwig Aldenhoven (1933–2002) Recht gehabt, als er feststellte, dass nicht liturgische Reformbestrebungen Motiv dafür waren, eine eigene kirchliche Organisation zu schaffen.<sup>1</sup> Die Altkatholiken der Schweiz, Deutschlands und Österreichs sahen sich dazu ausschliesslich als Konsequenz der Beschlüsse des Ersten Vatikanischen Konzils gezwungen. Hingegen hat Christian Oeyen in seinem Artikel über die Beziehungen des Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860) mit der Kirche von Utrecht nachweisen können, dass es kein Zufall gewesen ist, dass nach 1870 gerade im Bereich des ehemaligen Bistums Konstanz, das Wessenberg von 1814 bis 1827 verwaltete, so viele altkatholische Gemeinden gegründet wurden, und dass unter den Altkatholiken der ersten Stunde sehr viele Personen waren, die mit Wessenberg in enger Beziehung standen.<sup>2</sup> Die Wessenbergsche Gedankenwelt, in der sowohl die Erneuerung der Liturgie wie auch die Einführung der Landessprache im Gottesdienst eine wichtige Rolle spielen, hat den frühen Altkatholizismus in der Schweiz so stark beeinflusst, dass als Eigenexistenz und kirchliche Organisation Wirklichkeit geworden waren, bereits 1880 von der schweizerischen Synode eine neue Liturgie angenommen wurde, in der das von Bischof Eduard Herzog bearbeitete, deutschsprachige Hochgebet nicht eine blossе Übersetzung des römischen Kanons, sondern offensichtlich eine Neugestaltung war.

Die Christkatholische Kirche hat eine liturgische Tradition, die schon früh eine gewisse Kreativität nicht nur erlaubt, sondern inkorporiert hat. In der deutschen Kirche, in der sich der Einfluss Wessenbergs weniger ausge-

<sup>1</sup> H. ALDENHOVEN, *Darbringung und Epiklese im Eucharistiegebet: Eine Studie über die Struktur des Eucharistiegebetes in den altkatholischen Liturgien im Lichte der Liturgiegeschichte*, in: IKZ 61 (1971), 80.

<sup>2</sup> C. OEYEN, *Wessenberg und die Kirche von Utrecht*, in: IKZ 73 (1983), 269–277. Vgl. auch P. VOLLMAR, *Die liturgischen Anschauungen des Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860)*, Zürich 1971; K. OUWENS, *In geest en waarheid – maar niet alijd langs de kortste weg*, in: DERS. und A. PAASEN (Red.), *Liturgievernieuwing in de Oud-Katholieke Kerk*, Amersfoort 1999, 9–20.

wirkt hat, stiess der Gebrauch der Landessprache zum Beispiel auf stärkeren Widerstand. Nach dem Erscheinen des *Liturgischen Gebetbuchs* von Adolf Thürlings im Jahre 1885<sup>3</sup> wurde der Gebrauch seines deutschsprachigen Kanons erst 1888 gestattet.<sup>4</sup> Bekanntlich ist der Kanon im 1910 erschienenen Niederländischen Messbuch<sup>5</sup> eine fast wörtliche Übersetzung des Canon Romanus, und die Messeordnung entsprach fast genau der tridentinischen.

Als sich nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil die altkatholischen Kirchen bei der Reform ihrer Messliturgien allmählich am erneuerten Ordo Missae von Rom orientierten<sup>6</sup>, erwies sich die schweizerische Kirche auch jetzt wieder als die eigenständigste: ihre Messliturgie, die 1978 veröffentlicht wurde, enthält in der Messordnung an drei Stellen wichtige Abweichungen von der römischen Messordnung:

1. Die Oration geht dem Lobgesang Gloria in excelsis Deo (nur an festlichen Sonntagen und in Festzeiten gesungen) voraus. Nach Aldenhoven soll «... diese Stellung des Gloria ... eine Häufung der Einzugsgesänge vermeiden und den in der liturgischen Tradition wichtigen Zusammenhang von Kyrie eleison – Der Herr sei mit euch – Oration bewahren bzw. wiederherstellen ...»<sup>7</sup>
2. Das Credo und der Friedensgruss stehen nach den Fürbitten. Sie werden nicht nur als Antwort auf die Wortverkündigung, sondern auch als Verbindung mit der Sakramentsfeier betrachtet.
3. Auf das Eucharistiegebet folgt die Brotbrechung mit dem Agnus Dei, und erst danach das Gebet des Herrn.

Die Stellung des Glaubensbekenntnisses in der heutigen schweizerischen Liturgie führt unvermeidlich zur Frage, welche Funktion das Credo in der Eucharistiefeier hat. Die Kommission zur Revision der liturgischen Bücher hat das Credo unverkennbar als die Eröffnung des Sakramentsgottesdienstes verstanden, was schon aus der Typographie der Messliturgie zu

<sup>3</sup> A. THÜRLINGS, *Liturgisches Gebetbuch. Nebst einem Liederbuche als Anhang*, Mannheim, Tobias Löffler (A. Weber) 1885.

<sup>4</sup> Die Erste und die Zweite Ordnung des Hohen Amtes der Altkatholiken des Deutschen Reiches, nach der Ausgabe Bonn 1888, gehen auf das *Liturgische Gebetbuch* von Thürlings zurück.

<sup>5</sup> *Misboek ten dienste van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland, uitgegeven volgens bisschoppelijk besluit van 6 Januari 1909*, Amsterdam 1910.

<sup>6</sup> *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum*, Editio typica 1970; Editio typica altera 1975.

<sup>7</sup> H. ALDENHOVEN, *Gottesdienstliche Erneuerung in der Christkatholischen Kirche der Schweiz im 20. Jahrhundert. Die Revision der liturgischen Bücher*, in: B. BÜRKI und M. KLÖCKENER, Hg., *Liturgie in Bewegung / Liturgie en mouvement*, Fribourg/Genève 2000, 295–309.

ersehen ist.<sup>8</sup> Durch diese abweichende Stellung des Credo hat die Kommission der Liturgiewissenschaft ein einzigartiges Phänomen zugefügt. In diesem Artikel sollen die verschiedenen Orte, die das Glaubensbekenntnis in der eucharistischen Liturgie einnimmt, untersucht und theologisch erwo-gen werden. Die sieben wichtigsten verschiedenen Orte des Credo in der Messordnung können folgendermassen rubriziert werden:

0. Das Credo ist an keiner Stelle zu finden
1. Das Credo folgt nach der Gabenbereitung und dem Friedensgruss
2. Das Credo steht zwischen der Gabenbereitung und dem Friedensgruss
3. Das Credo ist mit der Brotbrechung verbunden und geht dem Vater-unser voraus
4. Das Credo folgt nach der Gabenbereitung, aber es steht kaum in Ver-bindung mit dem Friedensgruss
5. Das Credo wird nach dem Evangelium oder der Predigt gesprochen oder gesungen
6. Das Credo folgt nach dem Evangelium, steht aber vor der Predigt
7. Dem Credo gehen die Fürbitten voraus, und es steht vor dem Friedens-gruss und der Gabenbereitung

## 0. Die «Nullposition» des Glaubensbekenntnisses

Vor dem Ende des fünften Jahrhunderts spielte das Glaubensbekenntnis in der Eucharistiefeyer überhaupt keine Rolle. Der Gebrauch des Symbolums war auf die Tauffeyer beschränkt. Die Annahme, dass Pseudo-Dionysius Areopagita am Anfang des 6. Jahrhunderts ein Symbolum in der Eucharis-tiefeyer gekannt hat, ist kaum zu belegen.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> *Messliturgie und Gesangbuch der Christkatholischen Kirche*, Allschwil 1978, 18.

<sup>9</sup> PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia*, III, 3, 2, PG 3, 425: ... 'Οι δὲ τῆς λειτουργικῆς διακοσμῆσεως ἔκκριτοι σὺν τοῖς ἱερεῦσιν ἐπὶ τοῦ θεοῦ θυ-σιαστήριου προτιθέασιν τὸν ἱερὸν ἄρτον καὶ τὸ τῆς εὐλογίας ποτήριον, προομιολογη-θείσης ὑπὸ παντὸς τοῦ τῆς ἐκκλησίας πληρώματος τῆς καθολικῆς ὕμνολογίας.

Ibid. III, 3, 7, PG 3, 436: ... Τὸν ὕμνον δὲ τοῦτον οἱ μὲν ὕμνολογίαν καλοῦσιν, οἱ δὲ τῆς Θρησκείας τὸ σῶμβολον, ἄλλοι δὲ, ὡς οἴμαι, θειοτέρως ἱεραρχικὴν εὐχαριστίαν ...

Ibid. III, 3, 7 (Paraphrasis Pachymerae), PG 3, 461: ... τότε οἱ πανῆριοι φιλοθεάμο-νες, ἐποπτεύοντες, ὕμνοῦσιν ὕμνολογίαν καθολικὴν, ἢ ὡς ὑπὸ πάντων ἁδομένην, ἢ ὡς ὑπὲρ καθολικῆς χάριτος γινομένην. Τοῦτον τὸν ὕμνον οἱ μὲν ὕμνολογίαν, οἱ δὲ τῆς Θρησκείας τὸ σῶμβολον λέγουσιν· ἄλλοι δὲ θειοτέρως ἱεραρχικὴν εὐχαριστίαν φασὶν ... Hier ist höchstwahrscheinlich nicht das Symbolum gemeint, sondern ein Hymnus, der eine Zusammenfassung der Glaubensinhalte darstellte und der von

Das Symbolum erscheint zum ersten Mal in den Akten des Konzils von Chalkedon (451), wo es nicht als neues Bekenntnis festgestellt wurde, sondern als eine Zusammenfassung des Glaubensinhalts, der bereits auf den Konzilien von Nicaea (325) und Konstantinopel (381) formuliert worden war. Damit ist nicht gemeint, dass der Text des Symbolums auf diesen Konzilien verfasst worden ist: das ursprüngliche Nizänum<sup>10</sup> stimmt nur teilweise mit der heute geläufigen Version des Nicaeno-Constantinopolitanums überein, und in den Akten des Konzils von Konstantinopel erscheint überhaupt kein Symbolum. Die Ergänzung des Artikels bezüglich des Heiligen Geistes, die wegen des Streits mit den Makedonianern notwendig wurde, wird diesem Konzil zwar zugeschrieben, aber sie muss älteren Datums sein. Sie liegt nämlich schon 374 im *Ancoratus* von Epiphanius von Salamis vor.<sup>11</sup> Demgegenüber ist auch zu zeigen, dass es sich hier um die Arbeit eines späteren Kopisten handelt, der das ursprüngliche Nizänum durch den Chalcedonischen Text ersetzt hat.<sup>12</sup> In den Mystagogischen Katechesen von Kyrril von Jerusalem, die um 348 entstanden sind, findet sich allerdings eine Version, die möglicherweise als die Urgestalt der konstantinopolitanischen Ergänzung des Nizänums gelten kann.<sup>13</sup> Die Hypothese von J. A. Jungmann, nach welcher das Nicaeno-Constantinopolitanum aus dem Taufsymbolum von Jerusalem entstanden sei, wird damit sehr glaubwürdig.<sup>14</sup> Hier findet sich auch die Erklärung der Tatsache, dass der Text von der ersten Person Singular (*credo*) ausgeht, anstatt vom in der Liturgie üblichen Plural, obwohl die genannten Versionen sowie die von Eusebius von Caesarea<sup>15</sup> und Athanasius von Alexandrien<sup>16</sup> überlieferten Texte des Nizänums mit *πιστεύομεν* anfangen. Der Kontext, in dem sie überliefert sind und die Tatsache, dass in der *Traditio Apostolica* von Hippolyt das trinitarische Tauf-

der Gemeinde vor der Gabenbereitung gesungen wurde. Vgl. auch B. CAPELLE, *L'introduction du symbole à la messe*, in: *Mélanges J. de Ghellinck II*, Gembloux 1951, 1003, Anm. 2.

<sup>10</sup> H. DENZINGER, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, hg. von P. Hünermann, Freiburg im Br. 371991, Nr. 125–126, 62–64.

<sup>11</sup> PG 43, 232. Vgl. auch DENZINGER, *ibid.*, Nr. 42, 36–37.

<sup>12</sup> B. M. WEISCHER, *Qerellos IV 2: Traktate des Epiphanius von Zypern und des Proklos von Kyzikos*, Äthopistische Forschungen 6, Wiesbaden 1979, 49–51.

<sup>13</sup> DENZINGER, wie Anm. 10, Nr. 41, 35–36; PG 33, 533 ff.

<sup>14</sup> J. A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia: Eine genetische Erklärung der Römischen Messe*, Wien 1952 (3. Aufl.), Bd. I., 592: «... Wir dürfen darum in dem hier vorliegenden Grundtext des Nicäno-Constantinopolitanums das alte Taufsymbolum von Jerusalem erblicken ...» Vgl. auch F. KATTENBUSCH, *Das Apostolische Symbol I*, Leipzig 1894, 233–244.

<sup>15</sup> EUSEBIUS VON CAESAREA, *Epistula Caes.*, PG 20, 1540.

<sup>16</sup> ATHANASIUS VON ALEXANDRIEN, *Epistula ad Jovinianum*, c. 3, PG 26, 871.

bekennnis in fragender Form in der zweiten Person Singular verfasst ist, können zu der Schlussfolgerung führen, dass die Einzahl historisch als primär und die Mehrzahl als sekundär angesehen werden muss.

Prinzipiell ist also das Nicaeno-Constantinopolitanische Glaubensbekenntnis als Taufbekenntnis zu betrachten, auch wenn das Apostolicum in den Kirchen des Westens häufiger als solches verwendet wird.<sup>17</sup>

## 1. Die Stelle des Glaubensbekenntnisses in der byzantinischen Liturgie

In den *Excerpta ex Ecclesiastica Historia* berichtet Theodorus Lector um 530 in einem bekannten Passus, dass das Symbolum in Konstantinopel vom monophysitisch gesinnten Patriarchen Timotheus I. (511–517) in die Eucharistiefeyer eingeführt worden ist.<sup>18</sup> Er führte christologische Interpolationen in das Trishagion ein, was eine Erhebung im Volk zur Folge hatte. Er verfügte zudem, dass das Symbolum, das seit 451 in Konstantinopel zum Taufritus gehörte, in allen Eucharistiefeyern gesprochen werden soll. Theodor beurteilt dieses Verfahren negativ, als hätte Timotheus nur beabsichtigt, Makedonius II. (seinen Amtsvorgänger, der vom Kaiser Anastasius I. abgesetzt worden war) in ein schiefes Licht zu rücken. Wenn das aber der einzige Beweggrund gewesen wäre, hätte eine baldige Abschaffung des vom Volke gesungenen oder gesprochenen Symbolums beim Amtsantritt des ersten Nachfolgers ohne monophysitische Überzeugung auf der Hand gelegen. Timotheus' direkter Nachfolger war Johannes II. Kappadokes (518–520), der 517 die Lehrsätze des Konzils von Chalkedon verworfen

<sup>17</sup> ALDENHOVEN, *Gottesdienstliche Erneuerung*, wie Anm. 7, 300, betont mit Recht, dass das Glaubensbekenntnis in der Messliturgie das Nicaeno-Constantinopolitanum sei. Der Hinweis auf das Apostolicum als Ersatz im *Kerkboek van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland*, Baarn 1993, 419, sowie die Empfehlung im alljährlichen Directorium, dieses besonders in der Osterzeit zu singen, ist m. E. zumindest fragwürdig. Im Altarbuch der deutschen alt-katholischen Kirche, *Die Feier der Eucharistie im Katholischen Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland*, München 1995, 109–110, liegt eine freie Wahl im Bereich des Möglichen. Weil das Apostolicum an erster Stelle steht, kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass dieser Form der Vorzug gegeben wird.

<sup>18</sup> THEODORUS LECTOR, *Excerpta ex Ecclesiastica Historia*, II, 32, PG 86, 201: ... Τιμόθεος τὸ τῶν τριακοσίων δέκα καὶ ὀκτὼ Πατέρων τῆς πίστεως Σύμβολον, καθ' ἕκαστην Σύναξιν λέγεσθαι παρεσκευάσεν ἢ ἐπὶ διαβολῇ δῆθεν Μακεδονίου, ὡς αὐτοῦ μὴ δεχομένου τοῦ Σύμβολου· ἅπαξ τοῦ ἔτους λεγόμενον πρότερον ἐν τῇ ἁγίᾳ Παρασκευῇ τοῦ θείου πάθους, τῷ καιρῷ τῶν γινομένων ὑπὸ τοῦ ἐπισκόπου κατηχήσεων. Vgl. auch G. C. HANSEN, *Theodorus Anagnostes: Kirchengeschichte*, Berlin 1971, 143.

hatte. Aber ihm folgte Epiphanius (520–535), der über jeden Verdacht monophysitischer Gesinnung erhaben war und der mit Rom in so guter Beziehung stand, dass er Papst Johannes I. im Jahre 526 einlud, in Konstantinopel dem Ostergottesdienst vorzustehen. Epiphanius hätte die Möglichkeit gehabt, die Einführung des neuen Brauchs rückgängig zu machen, wenn er beabsichtigt hätte, seine beiden Vorgänger zu blamieren, wie das vorher Timotheus getan hatte. Demgegenüber hätte er in diesem Fall einen Text aus der Liturgie entfernt, der auf einem Konzil bekräftigt worden war, dessen Lehrsätze und Verordnungen er, im Gegensatz zu seinem Vorgänger, akzeptiert hatte.

Seither hat das Symbolum in der byzantinischen Liturgie die Stelle behalten, die es bei der Einführung eingenommen hatte: nach der Gabenprozession und dem Friedenskuss, unmittelbar vor der Anaphora. In der griechischen Liturgie wird das Symbolum normalerweise nicht gesungen, sondern vom Lektor oder dem Gemeindevorsteher gesprochen; im slawischen Bereich wird es meistens vom Chor oder von der ganzen Gemeinde unter der Leitung eines Diakons gesungen. Das Symbolum hat hier die Funktion einer unmittelbaren Vorbereitung der Gläubigen auf die Anaphora, wobei die Kanonstille, die im 6. Jahrhundert üblich wurde, eine Rolle gespielt hat.<sup>19</sup>

## 2. Das Credo zwischen der Zurüstung der Abendmahlsgaben und dem Friedensgruss in der antiochenischen Liturgie

Das für die Gläubigen unhörbare Rezitieren der Anaphora wurde in Syrien früher üblich als in Konstantinopel. In seinen *Liturgischen Homilien* erwähnt es schon Narsai, ein führender nestorianischer Lehrer, der nach zwanzigjähriger Tätigkeit in Edessa die berühmte Gelehrtenschule in Nisibis gründete, wo er 45 Jahre lang, bis zu seinem Tod im Jahre 502, verblieb.

Seine Beschreibung der ostsyrischen Eucharistiefeyer bestätigt, dass der grösste Teil der Anaphora vom Priester leise gesprochen wurde.<sup>20</sup> Umso mehr leuchtet es ein, dass in einem Passus, der sich zwar schon in den *Excerpta* des bereits erwähnten Theodorus Lector findet, aber sehr wahrscheinlich von einem anderen und späteren Autor stammt, der monophysitische Patriarch von Antiochien, Petrus Fullo (476–488) als Urheber der

<sup>19</sup> H. WYBREW, *The Orthodox Liturgy: The Development of the Eucharistic Liturgy in the Byzantine Rite*, London 1989, 86–87.

<sup>20</sup> R. H. CONNOLLY und E. BISHOP, *The Liturgical Homilies of Narsai*, Texts and Studies, vol. 8, n. 1, Cambridge 1909.

Einführung des Symbolums in die Liturgie erwähnt wird. Obschon Bernard Capelle das einschlägige Fragment<sup>21</sup> für später und unauthentisch hält<sup>22</sup>, entspricht eine solche liturgische Erneuerung dem allgemeinen Verhalten dieses merkwürdigen und fanatischen Vertreters der monophysitischen Bewegung. Sein Beinamen Fullo, der Walker, kann ein Hinweis auf eine einfache Herkunft sein. Vor seinem Beitritt zum Christentum war er in Athen ein Schüler des Neuplatonikers Proklos gewesen. Er wurde 469 in der syrischen Stadt Seleukia zum Bischof geweiht, und dank seiner guten Beziehungen zum Magister militum per Orientem, dem späteren Kaiser Zeno (474–491), wurde er 471 Patriarch von Antiochien. Dieses Amt bekleidete er – von einigen Verbannungsperioden unterbrochen – dreimal. Bereits im ersten Zeitabschnitt seines Amtes ging er Erneuerungen im liturgischen Leben seiner Kirche an. Zu den folgenschwersten Neuerungen gehörte die Erweiterung des Trishagions durch Zusätze wie «der für uns gekreuzigt wurde», die sich später auch in Konstantinopel beim Reformbestreben des Patriarchen Timotheus I. finden. Sie können entweder in theopaschitischer Manier auf die ganze Trinität bezogen werden, oder sie können das Trishagion zu einem christologischen Text machen. Auch ein Ritus zur Myronweihe und zur Wassersegnung an Epiphanie hätte Petrus Fullo zum Autor. Nach einem Exil, das von seinem kaiserlichen Schutzherrn aufgehoben wurde, soll er 476<sup>23</sup> das Symbolum in die Eucharistiefeier eingeführt haben.

Obwohl Capelle überzeugend belegt hat, dass das Fragment, das die Einführung des Symbolums in Antiochien erwähnt, nicht von Theodorus Lector verfasst wurde, bedeutet das nicht, dass diese Einführung nicht 476 stattgefunden hat. Auch wenn das Fragment nicht authentisch ist, ist es trotzdem möglich, dass in Konstantinopel ein antiochenischer Brauch übernommen wurde. Die Überlieferung, dass Petrus Fullo das Symbolum früher eingeführt hat als Timotheus, wird im 14. Jahrhundert noch bei Nice-

<sup>21</sup> THEODORUS LECTOR, wie Anm. 18, II, 48, PG 86, 209: ... Πέτρον φησὶ τὸν Κνωφεὰ ἐπινοῆσαι τὸ μυστήριον ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἐπὶ παντὸς τοῦ λαοῦ ἀγιάζεσθαι· καὶ ἐπὶ τῶν ὕδατων ἐν τοῖς Θεοφανίοις ἐπίκλησιν ἐν τῇ ἑσπέρᾳ γίνεσθαι· καὶ ἐν ἐκάστῃ εὐχῇ τὴν Θεοτόκον ὀνομάζεσθαι· καὶ ἐν πάσῃ Συνάξει τὸ Σύμβολον λέγεσθαι.

Das hier genannte μυστήριον ist offenbar ein Schreibfehler, weil nichts anderes als μύρον gemeint sein kann. Vgl. auch HANSEN, wie Anm. 18, 118 und 155.

<sup>22</sup> CAPELLE, wie Anm. 9, 1005–1006. Demgegenüber schreibt J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, London 1972, übersetzt als: *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, Göttingen 1972, 344, Anm. 2: «... Aber selbst wenn die Erzählung über Petrus Fullo anonym ist, braucht sie nicht deshalb apokryph zu sein. Sie ist nicht innerlich unwahrscheinlich, und es gibt keinen Grund, warum sie erfunden sein soll ...»

<sup>23</sup> WYBREW, *The Orthodox Liturgy*, wie Anm. 19, 85, nennt 473 als das Jahr der Einführung, freilich war damals Petrus im Exil.

phorus Callistes Xanthopoulos (ca. 1256–1335) gefunden<sup>24</sup>, der die Schriften des Theodorus Lector als Quelle benutzt hat. Diese Beschreibung der Tätigkeiten Petrus des Walkers entspricht genau dem, was im umstrittenen Textfragment von ihm gemeldet wird: ein Entwurf für die Myronweihe, die in Anwesenheit der ganzen Gemeinde vorgenommen wurde, sowie eine Wasserweihe am Epiphaniestag und die Einführung des von der Gemeinde gesungenen Symbolums in allen Eucharistiefestern. Im sechzehnten Buch seiner *Ecclesiasticae Historiae* äussert der Autor andererseits seine Zweifel an der früheren Einführung in Antiochien, freilich ohne dafür einen guten Grund zu nennen.<sup>25</sup>

Keineswegs ausgeschlossen ist, dass das Symbolum in kurzer Zeit beim Volk sowohl in Antiochien wie in Konstantinopel – wo es im Gegensatz zur heutigen griechischen und syrischen Praxis aktiv beteiligt war und den ganzen Symbolumtext rezitierte – rasch beliebt geworden ist und deswegen nie mehr abgeschafft wurde.

Ein weiterer Faktor scheint wesentlich zu sein für die Entwicklung, dass das Symbolum in die Eucharistiefesterei eingeführt wurde und seine feste Stellung behalten hat. Die Stellung des Symbolums war, wie bereits festgestellt, in Antiochien nicht dieselbe wie in Konstantinopel. In Antiochien geht es dem Friedenskuss voran, während es in Konstantinopel nach dem Friedenskuss rezitiert wird. Noch immer unterscheiden sich die Liturgien der nichtchalkedonischen Kirchen in dieser Hinsicht von der byzantinischen Liturgie.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> NICEPHORUS CALLISTES, *Ecclesiasticae Historiae*, XV, 28, PG 147, 84: ... Φασί γε μὴ τὸν Κναφέα Πέτρον καὶ τέσσαρα ταῦτα κάλλιστα τῇ καθόλου Ἐκκλησίᾳ ἐπινοῆσαι· τὴν τοῦ θεοῦ μύρου κατασκευὴν ἐπὶ παντὸς τοῦ λαοῦ ἀγιάζεσθαι· τὴν ἐν τοῖς ἁγίοις Θεοφανείοις τῶν ὑδάτων ἐν ἑσπέρα θεῖαν ἐπίκλυσιν· τὸ τε ἅγιον σύμβολον ἐν πάσῃ συνόδῳ παρρησίᾳ ἐξάδεσθαι, ἅπαξ πρότερον τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ Παρασκευῇ μόνον λεγόμενον· καὶ ἐπάσι εὐχῇ τῇ Θεοτόκῳ κατονομάζεσθαι, καὶ ταύτης τὴν θεῖαν κλῆσιν ἐπικαλεῖσθαι ...

<sup>25</sup> NICEPHORUS CALLISTES, *ibid.*, XVI, 75, PG 147, 189: ... Ἐπὶ δὲ διαβολῇ Μακεδονίου ὡς ἐκέينو δῆθεν μὴ τὸ τῶν τριακοσίων παραδεχομένον σύμβολον, τοῦτον μᾶλλον φασὶ καὶ οὐ τὸν Κναφέα Πέτρον· καὶ καθ' ἑκάστην σύναξιν τοῦτο παρασκευάσαι λέγεσθαι, ἅπαξ τοῦ ἔτους πρότερον κατὰ τὴν Παρασκευὴν τοῦ ἁγίου πάθους μόνον ἐπ' ἐκκλησίας λεγόμενον, ἥπερ μοι προεῖρηται, ὅπνίκα κατηχεῖν ἐχρῆν τὸν ἐπίσκοπον ...

<sup>26</sup> Vgl. F. E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western*, Oxford 1896: 80–83 für die syrische Jakobusliturgie, 119–125 für die ägyptische Markusliturgie, 158–163 für die koptische Liturgie, 223–227 für die äthiopische Liturgie, 262–282 für die Liturgie der Nestorianer. Für die griechische Jakobusliturgie vgl. S. HEITZ, *Der Orthodoxe Gottesdienst*, Bd. I: Göttliche Liturgie und Sakramente, Mainz 1965. Die armenische, die maronitische und die malabarische Liturgie zeigen eine Vorverlegung des

Obwohl die Arkandisziplin in dieser Zeit nicht mehr als sehr wichtig empfunden wurde, aber doch noch nicht ganz in Vergessenheit geraten war, musste logischerweise die Entlassung der Katechumenen, auch wenn diese schon eine mehr oder weniger formelle Angelegenheit geworden war, dem Symbolum vorausgehen. Die Frage, warum das Symbolum nach der Gabenbereitung und nicht direkt nach der Entlassung der Katechumenen eingefügt wurde, ist hiermit noch nicht beantwortet. Eine Lösung könnte im Zeugnis des *Testamentum Domini* enthalten sein<sup>27</sup>, das im 5. Jahrhundert – wahrscheinlich im syrischen Raum – entstanden ist. Die in syrischen, nach späteren Entdeckungen auch in arabischen und äthiopischen Rezensionen vorliegende Schrift wurde 1869 durch Paul de Lagarde entdeckt und 1899 durch den syrischen Patriarchen Ignatius Ephrem Rahmani veröffentlicht. Hier ist die Rede von einer sogenannten Mystagogia, einem Abriss der Glaubenslehre in symbolartiger Form mit starker Betonung des Ostergeheimnisses. Sie wurde an den hohen Festtagen gesprochen, selbstverständlich nach der Entlassung der Katechumenen, aber vor der Anaphora. Aus der Beschreibung der normalen Praxis im *Testamentum Domini* erweist sich, dass diese Mystagogia nur zwischen Entlassung und Friedenskuss eingeschoben werden konnte, weil diese von einer Stille und einer diakonalen Proklamation der Eucharistie gefolgt wurde, welche dann unmittelbar in den Eröffnungsdialo g der Anaphora überging.<sup>28</sup>

Der phänomenologische Unterschied zwischen der antiochenischen und der byzantinischen Praxis ist also der, dass das Symbolum an der Stelle vor dem Friedenskuss eine mystagogische Funktion hat, und nach dem Friedenskuss eine anamnetische. Das war notwendig, weil die Gemeinde wegen der Kanonstille von den *magnalia Dei* kaum mehr etwas hören konnte.

### 3. Das Symbolum bei der Brotbrechung

Ende des 6. Jahrhunderts wird das Symbolum zum ersten Mal auch im Westen in die Eucharistiefeyer aufgenommen. In Spanien, dessen südöstliche Küstengegend unter byzantinischer Herrschaft stand, wurde es überall angenommen, als sich der westgotische König Rekkared I. (586–601) unter Einfluss seines Onkels Leander von Sevilla auf dem 3. Konzil von Toledo

Credos in der Folge einer Latinisierung. Vgl. auch N. LIESEL, *Die Liturgien der Ostkirche*, Freiburg im Br. 1960.

<sup>27</sup> R. BEYLOT, *Testamentum Domini Éthiopiens*, Édition et traduction, Löwen 1984, 180–185.

<sup>28</sup> BEYLOT, *ibid.*, 165–167.

589 mit seinem Volk vom Arianismus lossagte. Die Stellung, die das Symbolum in der westgotischen Messliturgie einnahm, war eine ganz andere als die, welche im Osten üblich geworden war. Das einschlägige Capitulum des Konzils lässt das Credo in einer spezifischen Textvariante dem Gebet des Herrn vorausgehen mit der Begründung: «... *Ad Christi Corpus et Sanguinem praelibandum pectora populorum fide purificata accedant...*»<sup>29</sup>

Das Capitulum erwähnt den orientalischen Brauch und unterstellt zumindest, dass das Credo im Osten die gleiche Stellung einnehme. Man hat vermutet, dass Johannes von Biclaro (um 540–621) die Einführung des Credos in die westgotische Liturgie bewirkt haben könnte. Er hatte nämlich lange Zeit in Konstantinopel verbracht und erfreute sich bei Rekkared grossen Ansehens. Er wurde von ihm 592 zum Bischof von Gerona erhoben. In seinem *Chronicon*, geschrieben um 620, erwähnt er, dass Kaiser Justinus II. (565–578) die Verwendung des Symbolums an dieser Stelle in der Messliturgie vorgeschrieben hätte.<sup>30</sup> Kelly nennt dies eine scharfsinnige, aber ganz unnötige Theorie<sup>31</sup>, weil die Kontakte zwischen Spanien und der griechischen Kirche ohnehin ziemlich intensiv gewesen seien. Möglicherweise beruht die Behauptung von Johannes von Biclaro auf einer falschen Deutung eines Fragments aus der *Historia Ecclesiastica* von Evagrius Scholasticus (um 536–um 600)<sup>32</sup>, in welchem von einem Edikt des Justinus über den orthodoxen Glauben die Rede ist. Das Wort *κατακολουθῶντες* könnte Johannes auf den Gedanken gebracht haben, weil er so die von ihm initiierte Praxis nachträglich auch gesetzlich hätte begründen können.

In der westgotischen Liturgie hat sich die abweichende Stellung des Symbolums erhalten. Es wurde in jedem eucharistischen Gottesdienst im Wechsel von zwei Chorhälften vor dem Vaterunser gesungen<sup>33</sup>, so dass es

<sup>29</sup> Mansi 9, 993.

<sup>30</sup> JOHANNES VON BICLARO, *Chronicon*, PL 72, 863: ... Romanorum LIII, regnat Justinus junior annis XI. Qui Justinus anno primo regni sui, ea quae contra synodum Chalcedonensem fuerant commentata, destruxit symbolumque sanctorum CL Patrum Constantinopoli congregatorum, et in synodo Chalcedonensi laudabiliter receptum, in omni catholica Ecclesia a populo concinendum intromisit, prius quam Dominica dicatur oratio... Vgl. auch TH. MOMMSEN, *Chronica minora*, II, 211, Monumenta Germaniae Historica, Auctores antiquissimi XI, Berlin 1894.

<sup>31</sup> KELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, wie Anm. 22, 346.

<sup>32</sup> PG 86, 2, 2796.

<sup>33</sup> *Missale mixtum*, PL 85, 555–557: Postea dicat Presb. sic. Dominus sit semper vobiscum. Respondeat Chorus: Et cum spiritu tuo. Dicat Presb. Fidem quam corde credimus ore autem dicamus. Et elevat Sacerdos corpus Christi ut videatur a populo. Et dicat Chorus symbolum bini ac bini: videlicet. Credimus in unum Deum... Vgl. auch M. FÉROTIN, Hg., *Le Liber Ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*, Paris 1904, 191.

die Funktion eines Confractoriums bekam, das in dem ambrosianischen Ritus gleichfalls an dieser Stelle steht.<sup>34</sup>

Das Konzil von 589 beschränkte sich darauf, die Einführung des neuen Brauches vorzuschreiben. Der Text, der gesungen werden musste, befindet sich in den Akten des im Jahre 653 abgehaltenen 8. Konzils von Toledo. Hieraus erweist sich, dass der Beschluss von 589 tatsächlich durchgeführt worden ist: «... *Sicut denique in sacris missarum solemnitatibus concordī voce profitemur et dicimus: Credimus ...*»<sup>35</sup>

Was im dritten Dekret von 589 schon formuliert war: «... *Quicumque Spiritum Sanctum non credit, aut non crediderit a Patre et Filio procedere ... anathema sit ...*»<sup>36</sup>, und was im Glaubenskenntnis Rekkareds hiess: «... *Spiritus aequae Sanctus confitendus a nobis et praedicandus est a Patre et Filio procedere ...*»<sup>37</sup>, kam jetzt in den ursprünglichen Text des Symbolums in seiner westgotischen Form hinein: aus *ex patre procedentem* wurde *ex Patre et Filio procedentem*.

Die spanische Initiative blieb im Westen ohne direkte Folgen. Der westgotische Symbolumtext wurde von anderen Kirchen nicht übernommen, und das Credo war nirgends Vorbereitung zum Kommunionempfang.

#### 4. Das Credo nach der Gabenbereitung in der ambrosianischen Liturgie

In Mailand kann die Verwendung des Credos in der Messe erst im 10. Jahrhundert festgestellt werden. Einflüsse von Spanien und Benevent können nicht ausgeschlossen werden. Aber die Stelle des Glaubensbekenntnisses entspricht weder der westgotischen noch der beneventanischen, welche mit der späteren frankoromanischen fast identisch ist. Die Stellung, welche das Credo im ambrosianischen Ritus einnimmt, wirkt zumindest unorganisch. Es scheint willkürlich nach der Gabenbereitung eingeschoben worden zu sein. In dieser Hinsicht ist diese Anordnung mit der antiochenischen und byzantinischen vergleichbar. Vielleicht fehlt jede Verbindung zwischen dem Credo und der Pax, weil der Friedensgruss wie im römischen Ritus seit

<sup>34</sup> W. C. BISHOP, C. L. FELTOE (ed.), *The Mozarabic and Ambrosian Rites*, Alcuin Club Tracts XV, London 1924, 40, note 1: «... On Sundays and festivals the Creed replaces the probably older custom of an anthem called Confractorium ...» In Wirklichkeit wurde das Credo eingeschoben zwischen die Laudes ad Confractorium und das Gebet, das die Oratio Dominica einleitet.

<sup>35</sup> Mansi 10, 1210.

<sup>36</sup> Mansi 9, 985.

<sup>37</sup> Mansi 9, 978–979.

Gregor dem Grossen der Vorbereitung auf die Kommunion diene. In der Neugestaltung der ambrosianischen Messliturgie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in welcher nach alten Modellen der Friedensgruss dem Offertorium vorangeht, fehlt noch immer eine sachbezogene Verbindung zwischen beiden Teilen.

## 5. Das Credo nach dem Evangelium oder der Predigt

Im Frankenreich fand das Symbolum zwei Jahrhunderte später als in Spanien Eingang in die Messliturgie. Zwar war der Text nicht der gleiche. Doch der Hintergrund der Einführung findet sich wiederum in Spanien, wo sich, trotz der Zerstörung des westgotischen Reiches durch die Araber im Jahre 711, die seitdem mozarabisch genannte Liturgie halten konnte. Dort formulierte Erzbischof Elipandus von Toledo (717–nach 800) im Jahre 785 adoptianische Thesen, an denen er bis zu seinem Tod festhielt, obwohl er sie auf der Synode von Regensburg (782) widerrufen hatte und trotzdem er mehrfach verurteilt worden war. Mit Bischof Felix von Urgel (gest. 818), der auf dieser Synode ebenfalls anwesend gewesen und dort verurteilt worden war, ist er als Hauptvertreter des mozarabischen Adoptianismus zu betrachten. Dieser war von Paulinus von Aquileia und Alkuin eifrig bestritten worden. Das Konzil von Frankfurt konnte 794 den Streit beenden; in Gegenwart zweier Gesandter des Apostolischen Stuhles wurde die Irrlehre der Adoptianer verurteilt.<sup>38</sup> Wegen dieses Streits ist es leichter verständlich und nachfühlbar, dass es notwendig war, den orthodoxen Glauben immer wieder einzuschärfen. Dabei konnte eine ständige Wiederholung des Bekenntnisses ein wertvolles Hilfsmittel sein. Das Symbolum in der Form, in welcher es 796 auf dem Provinzialkonzil von Friaul beschlossen worden war und das eine Fassung des Präsidenten dieses Konzils, Paulinus von Aquileia, war<sup>39</sup>, wurde kurz nach 798 in der Aachener Hofkapelle in die Messfeier eingeführt. Das führte 810 zu einem Konflikt zwischen dem Kaiser und Papst Leo III. über das Filioque, welches in der Fassung von Paulinus enthalten war. Schliesslich erlangte Karl für die Neuerung die päpst-

<sup>38</sup> Alle Unterlagen, einschliesslich eines Briefes von Karl dem Grossen, in: A. WERMINGHOFF, *Concilia aevi carolini I*, Monumenta Germaniae Historica, Leges III, Hannover 1904.

<sup>39</sup> WERMINGHOFF, *ibid.*, 187–188. Der Text zeigt vier Abweichungen vom heutigen:

1. ex Patre natum statt et ex Patre natum;
2. et Maria virgine statt ex Maria virgine;
3. ascendit in caelum statt et ascendit in caelum;
4. vitam futuri saeculi statt vitam venturi saeculi

liche Zustimmung, freilich mit der Einschränkung, dass das Filioque besser auszulassen sei.

Das Credo wurde in Aachen direkt nach dem Evangelium gesungen, wie dies schon in Irland und in Benevent üblich war. Capelle vermutet mit guten Gründen, dass das irische Mönchtum den Hintergrund dazu bildet.<sup>40</sup> Aber ob dieser Hintergrund tatsächlich die keltische Liturgie ist, kann nur anhand einer einzigen Quelle abgeklärt werden, nämlich dem Missale von Stowe.<sup>41</sup> Dort wird es zwischen dem Evangelium und dem Offertorium gebetet, in einem Kontext, der aus Material gallischen und römischen Ursprungs besteht. Die Handschrift des einschlägigen Fragments zeigt, dass es vor der von Moelcaich vorgenommenen Revision datiert werden muss. Die plausibelste Annahme ist, dass diese erste Handschrift zwischen 792 und 812 entstanden ist. Es ist kaum wahrscheinlich, dass die Einführung des Symbolums in Aachen den Inhalt des Missale von Stowe, das im irischen Tallacht entstanden sein könnte, beeinflusst hat. Die Iren hingen sehr an ihrer Autonomie. Sie hatten überhaupt keinen Grund, einen fremden Brauch zu übernehmen, der sich im Reich Karls des Grossen (dem sie zudem nicht einmal unterworfen waren) nur langsam verbreitet hatte.

Dass umgekehrt die irische Liturgie zur Einführung des Symbolums in der Aachener Hofkirche beigetragen hat, kann zwar nicht unumstösslich belegt werden, aber unglaubwürdig ist es trotzdem nicht. Wenn die Einführung in Irland derjenigen in Aachen gefolgt wäre, hätten sich die Verantwortlichen fast sicher auch für den Text von 796 entschieden. Es ist aber ganz klar, dass sie das nicht getan haben. Der Text des Missales von Stowe weist eine Variante auf, die dem griechischen Text widerspricht.<sup>42</sup> Das aber zeigt nahezu sicher, dass der irische Text kein Produkt der karolingischen Liturgiereform ist. Capelle und Jungmann vertreten die Meinung, der Brauch sei aus dem Osten nach Irland gekommen.<sup>43</sup> Die angelsächsischen Gebiete hätten es zuerst übernommen, und dann hätte der aus York gebürtige Alkuin (um 735–804), der 782 an den fränkischen Hof gekommen war, die Einführung in Aachen bewirkt. Falls das zutrifft, muss ihm eine Praxis

<sup>40</sup> CAPELLE, wie Anm. 9, 1009 ff.

<sup>41</sup> G. F. WARNER, *The Stowe Missal: ms. D II 3 in the Library of the Royal Irish Academy*, Dublin (Henry Bradshaw Society 32/33), London 1906–1915.

<sup>42</sup> Vgl. CAPELLE, wie Anm. 9, 1014.

<sup>43</sup> CAPELLE, wie Anm. 9, 1011: «... *Spécifiquement irlandais, le Credo du missel de Stowe ne devait pas rester confiné en Irlande. Par l'intermédiaire d'Alcuin son histoire va se mêler à celle de l'initiative de Charlemagne, introduisant le chant du symbole dans la liturgie palatine ...*» JUNGMANN, wie Anm. 14, Bd. I., 60a: «... Mehrere Anzeichen deuten darauf hin, dass der Brauch aus dem Orient zu den Iren, von diesen zu den Angelsachsen und durch Alkuin nach Aachen gekommen ist ...»

geläufig gewesen sein, in der das Credo die Stelle zwischen dem Evangelium und dem Aufruf zum Gebet einnahm: *Dominus vobiscum – Et cum spiritu tuo – Oremus*. Dieser Aufruf geht dem Offertorium voraus. Er ist ein Rest der damals schon lange verschwundenen *Oratio fidelium*. Diese Praxis war schon so lange im Schwange, dass sie bereits im Missale von Stowe festgehalten worden war.

Demgegenüber hat Hesbert 1938 die Hypothese entwickelt, dass die Einführung des Symbolums in die Eucharistiefeier in Aachen nicht nach irischen, sondern nach italienischen Vorbildern stattgefunden habe.<sup>44</sup> Neulich wurde diese Hypothese von T. F. Kelly in seiner Erforschung des beneventanischen Kirchengesangs unterstützt.<sup>45</sup> In einer der wichtigsten Quellen dieser Kirchenmusiktradition ist die Schlusszeile des Symbolums an der oberen Seite eines Manuskriptbogens zu finden. Darunter findet man das Offertorium für das Weihnachtsfest *Hodie Xpistus natus est*, sowie die weiteren Propriumsgesänge dieses Festes. Auch in einigen Palimpsesten zeigt sich in Texten für andere Festtage etwas Ähnliches. Deshalb kann es als sicher gelten, dass in Benevent im 11. Jahrhundert das Credo vor dem Offertorium gesungen wurde. Die genannte Handschrift ist zwar ins 11. Jahrhundert zu datieren, aber sie zeigt gar keine Einflüsse der römischen Liturgie. Die textliche Abweichung am Schluss des Symbolums (*et vitam futuri saeculi*, wie bei Paulinus von Aquileia anstatt *venturi saeculi*) ist ebenfalls für die Schlussfolgerung relevant, dass es sich um eine Kopie einer Handschrift aus dem Ende des 8. oder aus dem Anfang des 9. Jahrhunderts handelt. Damals war die beneventanische Liturgie noch nicht romanisiert, da Karl der Grosse dem Herzogtum Benevent bei der Einverleibung Nord- und Mittelitaliens in das Frankenreich seine Selbständigkeit gelassen hat.

Von 763 bis 774 war Paulus Diaconus (720/724–799?) eine wichtige Persönlichkeit am beneventanischen Hof. Er begann dort (auf Verlangen der Tochter des Königs Desiderius, seiner Schülerin Adelperga, die mit seinem Bruder Arichis vermählt war) mit der Abfassung seiner *Historia Romana*. In dieser Dichtung zeigt er seine Ergebenheit gegenüber der westgotischen Dynastie. Er wurde 774 Mönch von Montecassino. Nachdem Arichis sich an einem antifränkischen Aufstand beteiligt hatte, reiste Paulus 782 zu Karl dem Grossen, der sein Gnadengesuch für seinen Bruder bewilligte. Er liess sich darauf für den königlichen Gelehrtenkreis gewinnen und kehrte erst 786 nach Montecassino zurück. Während seines Aufenthalts in Aachen bemühte er sich um das wirkliche Erlangen eines römischen Sakramentars, das sich der König – im Rahmen seiner liturgischen Reformbestrebungen –

<sup>44</sup> R. J. HESBERT, *L'Antiphonale Missarum de l'ancien rit bénéventain*, in: *Ephemerides liturgicae*, 52 (1938), 35–40.

<sup>45</sup> T. F. KELLY, *The Beneventan Chant*, Cambridge 1989, 92–93, 130, 232 (Abb. 13).

von Papst Hadrian I. (772–795) erbeten hatte. Das Sacramentarium Hadrianum, das ihm vom Papst geschenkt wurde, kam durch die Vermittlung des Paulus Diaconus nach Aachen.

Es ist also nicht unmöglich, dass die Einführung des Symbolums in Aachen von Vertretern mehrerer Traditionen, in denen der Brauch schon bekannt war, gleichzeitig angeregt wurde. Das könnte auch eine Erklärung dafür sein, warum die Rezeption andernorts so langsam verlief: wo diese Vertreter fehlten und der Adoptianerstreit keine Rolle spielte, fehlten die Anregung und die Notwendigkeit zur Aufnahme des Credos in die Messfeier. Das war nämlich in Rom selbst der Fall, wo Kaiser Heinrich II. 1014 erstaunt war, dass hier das Credo in der Messe fehlte. Wie Abt Berno von Reichenau<sup>46</sup>, der Augenzeuge bei der Frage des Kaisers war und auch die Antwort hörte, die ihm gegeben wurde, berichtet, erklärten die römischen Geistlichen, die Kirche von Rom sei nie von Irrtümern berührt worden und hätte deshalb eine häufige Wiederholung des Glaubensbekenntnisses nicht nötig. Dennoch gab Papst Benedictus VIII. dem Drängen des Kaisers nach, freilich mit der Einschränkung, das Credo nur an Sonntagen und an jenen Festtagen zu singen, die in irgendeiner Form im Symbolum erwähnt werden.<sup>47</sup>

## 6. Das Glaubensbekenntnis nach dem Evangelium, aber vor der Predigt

Bei den nachtridentinischen Liturgiereformen, die freilich kaum zu einer wesentlichen Veränderung der mittelalterlichen liturgischen Praxis geführt haben, wurde die Beteiligung des Volkes an den liturgischen Handlungen faktisch übergangen. Im *Missale Romanum* von 1570 war die *missa normativa* noch immer die von einem Priester mit Hilfe eines Ministranten gesprochene Messe, die keine Präsenz einer Gemeinde voraussetzte und in der normalerweise auch nicht gepredigt wurde. Ein Problem kann in einem feierlichen Gottesdienst (zum Beispiel in einem levitierten Hochamt) entstehen. Wird dort gepredigt und werden dazu noch Gebete, erbauliche Bemerkungen und Mitteilungen eingefügt, so entsteht ein mehr oder weniger selbständiger Predigtgottesdienst, der sich zwischen Evangelium und Glaubensbekenntnis einfügt. Das Credo wird dann zur Akklamation der Gemeinde auf die Erklärung der Frohbotschaft, und nicht mehr auf das Evan-

<sup>46</sup> BERNO VON REICHENAU, *Libellus de quibusdam rebus ad missae officium spectantibus*, c. 2, PL 142, 1060 f.

<sup>47</sup> Das Auswahlprinzip *quorum in symbolo fit mentio* wurde entwickelt von JOHANNES BELETH, *Explicatio divinatorum officiorum*, c. 40, PL 202, 49.

gelium selbst. Wenn eine aktive Teilnahme der Gemeinde angestrebt wird, wie in England einige Zeit nach dem Umbruch von 1534, als in der anglikanischen Kirche unter König Edward VI. (1547–1553) der Wortgottesdienst wieder grösseres Gewicht erhielt, dann stellt sich dieses Problem ganz besonders. Thomas Cranmer könnte beabsichtigt haben, einer Fehlentwicklung vorzubeugen, indem er im ersten *Book of Common Prayer* von 1549 das Credo unmittelbar nach der Evangeliumsakklamation vom Priester intonieren und vom Chor weitersingen liess. Das wurde durch einen Chorsatz von John Merbecke, einer Neukomposition mit englischem Text, ermöglicht.<sup>48</sup> Dabei könnte auch eine Rolle gespielt haben, dass es in den verschiedenen englischen Riten üblich war, im sonntäglichen Hochamt nach dem Credo die sogenannten *Banns of Marriage* zu verlesen. Im *Prayer Book* von 1552 wurde vorausgesetzt, dass diese Aufgebote zusammen mit der Ankündigung wichtiger Fest- und Busstage nach der Predigt stattfanden. Nach dem *Book of Common Prayer* von 1661/1662, das in der Kirche von England immer noch Gesetzeskraft hat, werden diese Mitteilungen vor der Predigt gemacht.<sup>49</sup>

Erst im *Alternative Service Book* von 1980 und in *Common Worship* von 2000<sup>50</sup> entspricht in der Kirche von England die Reihenfolge den hier besprochenen Teilen des heutigen *Missale Romanum*.

## 7. Das Glaubensbekenntnis zwischen den Fürbitten und dem Friedensgruss

In der Einleitung wurde schon die seltsame Erscheinung, die sich in der Messordnung der Christkatholischen Kirche in der Schweiz zeigt, erwähnt. Hier gehen die Fürbitten dem Credo voraus, was von Aldenhoven folgenderweise begründet wird: «... *Diese Stellung des Credo erklärt sich daraus,*

<sup>48</sup> JOHN MERBECKE, *Booke of Common Praier noted*, 1550, hatte am Anfang wenig Erfolg. Bei der Revision des *Book of Common Prayer* 1552 wurde das Ordinarium stark eingeschränkt und die Propriums gesänge wurden ganz beseitigt. In *The Cathedral Prayerbook* von 1891, eine Ausgabe von JOHN STAINER, wurden Merbeckes Ordinariumskompositionen wiederbelebt, und sie fanden ihren Weg zu *The New English Hymnal* von 1986. Das Credo im Satz von Merbecke mit niederländischem Text ist Gesang 310 im *Gezangboek voor de Oud-Katholieke Kerk van Nederland*, Hilversum 1990.

<sup>49</sup> Eine Synopsis bietet F. E. BRIGHTMAN, *The English Rite*, London 1921, T. II, 648–649.

<sup>50</sup> *The Alternative Service Book 1980: Services authorized for use in the Church of England*, London/Colchester/Cambridge 1980; *Common Worship: Services and Prayers for the Church of England*, London 2000.

dass es zwar als Antwort auf die Wortverkündigung, aber im Hinblick auf die jetzt beginnende Sakramentsfeier verstanden wird. Dies kommt in der Einleitung zum Ausdruck: «Im Glauben an Jesus Christus vereint, bekennen wir mit der ganzen Kirche: ...» Dieser Bezug auf den Glauben der ganzen Kirche, in deren Gemeinschaft die Eucharistie gefeiert wird, ist auch der Grund, warum das hier nicht gebraucht wird. Es ist ja bekanntlich im Osten immer unbekannt geblieben und deshalb kein von der ganzen Kirche anerkanntes Bekenntnis ihres Glaubens.»<sup>51</sup>

Die Ansicht, dass die Sakramentsfeier mit dem Credo beginnt, wurde schon in den früheren Ausgaben der Messliturgie der schweizerischen Kirche vertreten.<sup>52</sup> Sie wird aber weder vom römischen *Ordo Missae* von 1975 noch von modernen römisch-katholischen Autoren geteilt.<sup>53</sup> Der *Ordo Missae cum populo* schreibt vor, dass nach dem Credo die Fürbitten gehalten werden: «*Deinde fit oratio universalis, seu oratio fidelium ...*», merkwürdigerweise ohne die Form des Gebets zu spezifizieren. Weil der Friedensgruss im modernen römischen Ritus der Brotbrechung vorangeht und nicht, wie in den schweizerischen und niederländischen altkatholischen Riten, dem Offertorium,<sup>54</sup> folgt dann unmittelbar die Überschrift *Liturgia eucharistica*. Aus der *Institutio Generalis Missalis Romani* von 1975 wird deutlich, welchen Charakter das Glaubensbekenntnis im römischen Messbuch hat: «*Symbolum, seu confessio fidei, in celebratione Missae eo tendit ut populus verbo Dei, in lectionibus et per homiliam audito, assentiat et respondeat, et regulam fidei sibi revocet in mentem antequam Eucharistiam celebrare incipiat.*»<sup>55</sup>

Das Credo bezieht sich im römisch-katholischen Ritus auf das, was bereits geschehen ist, nämlich die Wortverkündigung im weiteren Sinn. Es erhält dadurch einen kerygmatischen Charakter. Diesen Charakter hat es zwar auch im christkatholischen Ritus, aber es ist hier mehr auf den Sakramentsgottesdienst bezogen, d. h. auf das, was folgt. Durch seine Stellung hat das Credo hier zusätzlich noch einen sakramentalen Charakter bekommen. Gleichzeitig werden die Fürbitten stärker bei der Überleitung zum Sakramentsgottesdienst als das Credo. Die Frage, welche Funktion das

<sup>51</sup> ALDENHOVEN, *Gottesdienstliche Erneuerung*, wie Anm. 7, 300.

<sup>52</sup> *Gebetbuch der Christkatholischen Kirche der Schweiz. Elfte mit dem Gesangbuch verbundene Auflage*, Allschwil 1968.

<sup>53</sup> U. a. H. SCHÜTZFICHEL, *Die Feier des Gottesdienstes: Eine Einführung*, Düsseldorf 1998, 227; R. MESSNER, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Paderborn 2001, 192.

<sup>54</sup> Im Altarbuch der alt-katholischen Kirche in Deutschland (vgl. Anm. 17) sind beide Möglichkeiten vorgesehen: 111 und 116.

<sup>55</sup> *Institutio Generalis Missalis Romani im Missale Romanum*, 1975, Nr. 43.

Glaubensbekenntnis in der Eucharistiefeyer hat oder haben soll, hat sich auch bei der Gestaltung des niederländischen Gebetbuchs von 1993 gestellt.<sup>56</sup> Die Verfasser haben sich dafür entschieden, auf Überschriften wie «Wort- und Sakramentsgottesdienst» ganz zu verzichten und die Eucharistiefeyer grundsätzlich als eine Einheit zu betrachten: der Sakramentsgottesdienst ist der Dienst des menschengewordenen Wortes, und umgekehrt hat auch der Wortgottesdienst sakramentalen Charakter. Diese Auffassung wurde von Bischof Francis Hodur (1866–1953) vertreten und 1909 von der zweiten Synode der Polish National Catholic Church in Scranton so formuliert: «God's Word brings God's power into the soul of a human being, a power which can lead one to the knowledge of truth and is able to inspire man to change his way of life and unite him with the source and ultimate aim of life which is God.»<sup>57</sup>

### Ort und Charakter des Symbolums

Wenn die sieben Positionen des Symbolums kritisch betrachtet werden, zeigt sich, dass das Glaubensbekenntnis im Grunde genommen immer ein sinnvoller Fremdkörper in der Messliturgie ist. Sinnvoll ist es insofern, als es als Taufgedächtnis angesehen wird, damit es die organische Einheit von Taufe und Eucharistie deutlich und operationell macht: Die Gläubigen vereinigen sich im vom Vorsteher gesprochenen Hochgebet, das sie durch Akklamationen und Amen bekräftigen, und im Gebet des Herrn und im Kommunionempfang aufgrund ihrer «Taufexistenz».<sup>58</sup> Als Fremdkörper erweist sich das Symbolum, weil sich sein Charakter ändert, indem es an verschiedenen Orten in der Liturgie erscheint.

In Antiochien wirkte das Symbolum mystagogisch, in Byzantium anamnetisch, in Spanien dogmatisch, sogar als eine Art von «Glaubensprüfung» vor der Kommunion, in Mailand unorganisch, in Aachen und Rom als Antwort auf die subjektive Wortverkündigung, in England auf die objektive, und schliesslich enthält es in der Schweiz auch einen sakramentalen Charakter.

<sup>56</sup> *Kerkboek*, vgl. Anm. 17, Ordnung der Eucharistiefeyer: 409–489.

<sup>57</sup> Zitiert in S. WŁODARSKI, *The Origin and Growth of the Polish National Catholic Church*, Scranton PA 1974, 100.

<sup>58</sup> Diesen Neologismus verdanke ich dem niederländischen Liturgiker W.G. OVERBOSCH (1919–2001): *Over de culturele context van het doopbestaan*, in: *Eredienstvaardig* (8) 1993, 308–316. Dieser Aufsatz erschien auch in: W.G. OVERBOSCH, *Zo gezegd: Gebundelde overwegingen*, Zoetermeer 1998, 117–124.

In der Liturgie der Kirche geschieht grundsätzlich nur das, was sinnvoll und notwendig ist. Das Bedeutungslose muss immer beseitigt werden. Sogar die Überschriften und deren Stellen, die sie in liturgischen Büchern einnehmen, sind bedeutungsvoll. Sie zeigen in diesem Fall, was das Symbolum ist: ein liturgisches Chamäleon, dessen Farbe sich mit seiner Umgebung verändert.