

DER HISTORISCHE UMKREIS DER KIEVER SAKRAMENTARFRAGMENTE

Zur Frage der Priorität der Texte westlichen oder östlichen Ritus
in der kirchenslavischen Uebersetzungsliteratur.

Franz ZAGIBA, Wien

Es ist eine eminent wichtige Frage der slavischen Forschung der Gegenwart, die Angaben der Viten, die die Pflege der liturgischen Formen betrifft, mit den Tatsachen ihrer historischen Umwelt zu konfrontieren. Hier zeigt sich nämlich, ob die Angaben der Viten durch die Tatsachen der historischen Umwelt bestätigt oder widerlegt werden können. So zeigte sich z. B., daß die Angaben über die Erziehung der ersten Schüler Kyrills und Methods in Pannonien und Mähren dem zeitgenössischen abendländischen Klerikerbildungswesen völlig entsprechen¹. In dieser Studie wollen wir die Ueberlieferung der *Vita Constantini* auf ihre Richtigkeit an Hand der Kiever Sakramentarfragmente überprüfen.

Im 17. Kapitel der *Vita Constantini* lesen wir: »Acceptis vero libris Slovenicis papa consecravit et deposuit eos in ecclesia sanctae Mariae, quae dicitur Phatne, et cecinerunt cum iis sanctam liturgiam«². Diese Stelle ist eine der umstrittensten und hat weitgehende Bedeutung für die Frage, nach welchem Ritus diese Bücher hergestellt worden sind und ob diese im mährisch-pannonischen Raum, in Rom oder schon in Konstantinopel übersetzt wurden.

Bei der Behandlung dieser Frage stützt man sich auf zwei Denkmäler; es sind dies erstens die *Kiever Sakramentarfragmente*, deren Entstehung wir in den pannonisch-oberitalienischen Raum verlegen möchten, und zwar noch zu Lebzeiten Methods, wie wir noch besonders ausführen werden. Sie enthalten Texte der westlichen Liturgie

¹ Zagiba Fr., Das abendländische Bildungswesen bei den Slaven im 8./9. Jhd. Ein Beitrag zur Geschichte der bairischen Ostmission, in: Jahrbuch 1962. für altbayerische Kirchengeschichte, München, S. 15—44.

² Grivec Fr., Constantinus et Methodius Thessalonicenses. Fontes. Pars quarta, in: Radovi Staroslavenskog instituta, Knjiga 4, Zagreb 1960, S. 209.

(sacratissima misteria) — und zweitens das *Euchologium Sinaiticum*, das Texte der östlichen Liturgie enthält und dessen Entstehung nach Bulgarien und ins 11. Jhdt verlegt wird. Ob diese zweite Praxis aus der kyrillomethodianischen Zeit abzuleiten ist, erscheint mir m. E. auf Grund dieser Denkmäler nicht erwiesen. Einige Forscher (z. B. LAVROV) meinen, daß Photius die Brüder zu dieser Neuerung inspiriert hätte. Die Brüder hatten bereits in Byzanz ihre Schüler, mit denen sie die Uebersetzung von Texten liturgischen oder außerliturgischen Charakters durchgeführt haben dürften, als die Botschaft an sie erging. So kommt GRIVEC zur Ueberzeugung, daß die slavische Liturgie eine eigene Erfindung der Brüder war. Später vertritt er die Ansicht, daß Kyrill und Method für ihre Neuerungen das Vorbild in Byzanz vorgefunden hätten: in seiner Münchener Studie endlich behauptet er das Gegenteil, da diese dort gar nicht gehandhabt wurden.³

GRIVEC schreibt zu dieser Frage: »Jedenfalls hat Kyrill seine Missionsmethode schon in Konstantinopel vorbereitet und mit der slavischen Liturgie verknüpft«. »Noch vor ihrer Abreise vollendeten Kyrill und Method die Uebersetzung des Evangelienbuches und der Meßliturgie« (sic!). »Sie kamen mit der Reliquien und einigen ihrer Schüler nach Mähren, wo sie die slavische Uebertragung von liturgischen Büchern fortsetzten«. GRIVEC gibt allerdings nicht an, nach welchem Ritus⁴.

Wenn man aber in diesem Zusammenhang von der Meßliturgie spricht, so möchten wir hier unbedingt unterstreichen, daß wir hier eine strenge Zweiteilung vornehmen müssen und unterscheiden zwischen der Vormesse, die ja bekanntlich auch im westlichen Ritus im Frühmittelalter in der Nationalsprache gefeiert worden sein dürfte, und dem Kanon der Messe, den »sacratissima misteria« mit der Wandlung, die nur in griechischer, bzw. lateinischer Sprache erlaubt waren. Wir wollen daher die Worte der Viten so deuten, daß die Texte der Vormesse, Psalmen, Bußformel, Epistel, Evangelium und die kleine Doxologie von den Brüdern von Anfang an in slavischer Sprache gehalten wurden und als Vorstufe zur späteren Uebersetzung der sacratissima misteria gelten können⁵. Dies ersehen

³ Grivec Fr., Konstantin und Method, Lehrer der Slaven, Wiesbaden 1960; ders., Kyrill und Method zwischen Ost und West, in: Die Welt der Slaven, Bd. 3, S. 225—231; ders., Das Verhältnis Kyrills und Methods zu Bayern, in: Münchener Theologische Zeitschrift 6 (1955), S. 167—176.

⁴ Grivec, Konstantin und Method, a. a. O.

⁵ Zagiba Fr., Die bairische Slavenmission und ihre Fortsetzung durch Kyrill und Method, in: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas, N. F. 9 (1961) S. 1—56.

wir aus der sog. Petrusliturgie, aber auch aus den Kiever Sakramentarfragmenten, in denen der Kanon fehlt, weil er lateinisch zelebriert wurde; ebenso kommen die Texte der Vormesse z. T. auch in den Freisinger Denkmälern (Bußformeln) vor. Aus ihnen kann man die Texte der Vormesse rekonstruieren, zumal wir die Uebersetzung der Psalmen und Epistel und Evangelien in die slavische Sprache schon zur Zeit der Lehrtätigkeit Kyrills und Methods voraussetzen können⁶. Die östliche Liturgie kennt noch im 12./13. Jhdt die sog. griechisch-slavische Praxis in Rußland, wobei gewiß jene Texte, die vom Volke oder vom Diakon gesungen wurden, in slavischer Sprache vorkommen, während der Hauptteil der Liturgie beim Griechischen blieb⁷.

Es ist unvorstellbar, daß die Brüder alle liturgischen Bücher sowie die für die Pastorisation notwendigen Texte und Uebersetzungen bereits aus Byzanz in einer sprachlich einwandfreien Form mitgebracht hätten. Mit Byzanz als Herstellungsort wäre nur die Slavisierung der östlichen Liturgie, m. E. der Vormesse, erklärbar. Im Euchologium Sinaiticum ist ein solches Beispiel erhalten, nur stammt es erst aus dem 11. Jhdt, wobei wir nicht wissen, ob es sich um ein Original oder um eine Abschrift wie bei den Kiever Sakramentarfragmenten handelt. Wurde die östliche Liturgie erst auf mährischem Boden übersetzt, oder wie GRIVEC meint, bereits in Byzanz? Alle bisherigen Forschungen sprechen dafür, daß die Brüder ein Sakramentar übersetzt haben dürften, das im aquilejisch-salzburgischen Raum verwendet wurde; wir nehmen aber an, daß die Brüder die östliche Liturgie gelegentlich griechisch feierten, dabei aber einige Teile — ebenso wie in der lateinischen Messe — slavisch sangen (Epistel, Evangelium sowie einige Gebete), wozu auch der Chor in slavischer Sprache sang. Sicher sangen sie nicht die ganze byzantinische Liturgie slavisch (um diese Frage zu klären, wäre es not-

⁶ Zagiba Fr., Die Messe in griechischer Sprache, in: Die Musik in Geschichte und Gegenwart (= MGG) Lief. 80/81.; d. e. s. Die Messe in slavischer Sprache, in: MGG Lief. 80/81.

⁷ Auf diese Gesangspraxis weist hin O. v. Riese mann, Die Notationen des alt-russischen Kirchengesanges, Moskau 1908, wenn er schreibt: »Von der Zeit an wurde es üblich, die Gesänge beim russischen Gottesdienst teilweise in griechischer Sprache auszuführen, und zwar so, dass ein Chor (der rechte) in slavonischer Sprache, der andere (der linke) in griechischer Sprache sang« S. 6, dazu Anmerkung 2: »Rasumovskij, Der Kirchengesang in Russland, Moskau 1876, S. 63. Und weiter: »Diese liturgische Sitte hielt sich fast drei Jahrhunderte lang aufrecht, denn die Chroniken erwähnen ihrer noch im Jahre 1253« (ibidem) und Anm. 3: Undolski W., Bemerkungen zur Geschichte des Kirchengesanges in Russland, Moskau 1846, S. 3; Metallow, Abriss der Geschichte des rechtgläubigen Kirchengesanges in Russland, Moskau 1900, S. 55.

wendig, alle Texte des östlichen und westlichen Ritus in slavischer Sprache zu untersuchen)⁸.

VAJS meint, daß sowohl die östliche als auch die westliche Liturgie von Konstantin (!) übersetzt worden sei. Den Beleg hierfür sieht er in den Resten der Chrysostomus- und Basilius-Liturgie im Euchologium Sinaiticum und in den Kiever Sakramentarfragmenten für die westliche Form. Die Frage, ob die St. Petrus-Liturgie nicht eigentlich bloß ein Meßformular ist, und welche Rolle sie in diesem Zusammenhang spielt, muß noch untersucht werden⁹.

Ueber die liturgische Feier, die die Brüder praktizierten, sagt DVORNIK¹⁰: »Ihre charakteristischen Zeichen war eine Mischung von byzantinischer und römischer Liturgie. Möglicherweise übten die Neuankömmlinge zuerst den griechischen Ritus aus, aber sie entdeckten, daß der römische Ritus der Messe in Mähren viel gebräuchlicher war, und so übernahmen sie ihn, nachdem er in die slavische Sprache übersetzt worden war.

Es ist möglich, daß die Brüder mit der griechischen Version der römischen Liturgie, bekannt als »St. Petrus-Liturgie«, vertraut waren.

In vielen anderen Beziehungen aber folgten sie der östlichen liturgischen Praxis, und es finden sich Uebersetzungen ganzer Bücher in griechischer und lateinischer Sprache.

Ihre slavische Kultur, verwurzelt in der byzantinischen und vermischt mit westlichen und lateinischen Elementen, geben ihr den wesentlichen Bestandteil von Dauerhaftigkeit und Entfaltung, und in ihrer slavischen Liturgie eine Mischung von byzantinischem und römischem Ritus«. Im 16. Kapitel der Vita Constantini werden beim Disput in Venedig die Rechte der Sprache in einer universalen Kirche betont¹¹. Da auch die Kiever Sakramentarfragmente durch ihre Vorlage in dieses Gebiet gehören, ist anzunehmen, daß hier auch die Uebersetzungsarbeiten, u. zw. schon vor der Ankunft in Rom, anzusetzen sind. Die Auffindung der Salzburger Sakramentarfragmente aquilejischer Prägung dürften die Annahme erhärten, daß die Uebersetzung der Meßtexte tatsächlich zur Zeit des Aufenthaltes Kyrills und Methods im aquilejisch-venetianischen Raum hergestellt und die fertige Form der Messe von Method bei seiner Weihe zele-

⁸ Zagiba, Geschichte, a. a. O.

⁹ Dobrovský J., Cyril a Metod, apoštolové slovanští. Poznámkami opatřil Dr. J. Vajs, Praha 1948.

¹⁰ Dvorník Fr., The Slavs. Their early history and civilization, Boston, Amer. Academy of Arts and Sciences 1956, S. 85 ff.

¹¹ Grivec, Konstantin und Method, a. a. O.

briert wurde, nachdem die slavische Meßfeier bereits zu Lebzeiten Kyrills bewilligt worden war¹².

Wir vermuten, daß die slavischen liturgischen Texte nach westlichem Ritus in der Form etwa der Kiever Sakramentarfragmente im pannonisch-oberitalienischen Raum (Aquileja-Venedig) begonnen und in Rom in der Umgebung der Basilianermönche vollendet wurden, bei denen sich die Bänder 868/69 aufgehoben hatten. Die Uebersetzung fand die Gutheißung des Papstes. Sicher kannten die Brüder die Form der Missa Graeca schon von ihrer Heimat her und trafen sie auch im oberitalienischen Raum, wo sie mit der griechischen Kolonie in Berührung gekommen waren, als sie auf ihrer Romreise in Venedig Aufenthalt nahmen. So bildet die Missa Graeca, besonders in ihrer Abart, dem St. Petrus-Meßformular, das Bindeglied zwischen der östlichen und der westlichen Liturgie und hat für die Schaffung der Missa Slavica eine große Bedeutung. Wir sind deshalb überzeugt, daß die Brüder ein Missale aus dem oberitalienisch-aquilejischen Raum als Vorlage für ihre Uebersetzung verwendeten, und zwar auf ihrer Romreise 867/68; die Dispute, die sie in Venedig mit den kirchlichen Vertretern führten, deuten darauf hin, daß der Gedanke an eine solche Arbeit in diesem Raum entstanden sein muß, und daß sie diese gleich hier in Angriff nahmen. Dabei handelte es sich nicht mehr um die Texte der Vormesse; die Dispute drehten sich um die Erlaubtheit einer Uebersetzung des Kanons, der *sacratissima misteria*. Nachdem diese Frage durchdebattiert worden war, vollendeten die Brüder ihr Werk in Rom, wobei ihnen der gelehrte Bibliothekar Arsenius als Berater in griechischen Sachen wertvolle Hilfe leistete und die vollendete Uebersetzung der Kurie zur Begutachtung vorlegte.

Wenn also die Brüder 869 in Rom slavisch zelebrierten, dann taten sie dies gewiß auf Grund der Texte der Missa Graeca, wofür wir im St. Petrus-Meßformular Hinweise finden, das unter den Rom-Griechen bekannt war. Jedenfalls finden wir weder in den Quellen noch sonstwo Andeutungen einer Feier der Ostliturgie in slavischer Sprache. Wenn außerdem mit den Brüdern ihre Schüler kamen, die die priesterlichen Funktionen bereits ausübten, dann dürften diese

¹² G a m b e r Kl., Sakramentartypen. Versuch einer Gruppierung der Handschriften und Fragmente bis zur Jahrtausendwende, Beuron 1958, Texte und Arbeiten 1 Abt. H. 49/50. G a m b e r bereitet Neuausgaben aller Fragmente vor, die A. D o l d in Texte und Arbeiten, H. 25, 35—48, 1934, und H. 26—28, 78—98, 1936, ediert hatte; d e r s., Das glagolitische Sakramentar der Slavenapostel Cyrill und Method und seine lateinische Vorlage, in: Ostkirchliche Studien 6 (Würzburg 1957), S. 165—173.

der Basilianerpraxis entsprechend auch mit der Feier der Missa Graeca vertraut gewesen sein.

Da es sich um ein und dieselbe liturgische Form handelte, konnte die Konzelebration des Arsenius in griechischer (Missa Graeca) und der Brüder in slavischer Sprache erfolgen, wie uns darüber die Viten berichten. Dies war zugleich der Beweis der Brüder einerseits für die Echtheit der von ihnen ins Slavische übersetzten liturgischen Bücher, andererseits für ihre Ergebenheit Rom gegenüber. Daß eine solche Praxis in Byzanz kaum bekannt gewesen sein dürfte, beweist die Tatsache, daß Erzbischof Agathon zum Kaiser kam und ihm Geschenke brachte, gewiß in der Absicht, die Nachfolgerschaft Methods anzutreten, da er ja bekanntlich gleichzeitig mit Method von Byzanz aus zum Erzbischof von Sirmium ernannt worden war¹³.

Eines ist hier ausdrücklich festzuhalten: die vermittelnde Rolle zwischen der westlichen und der östlichen Liturgie spielte sicher das St. Petrus-Meßformular (und die Missa Graeca überhaupt), worüber uns VAŠICA eingehend berichtet¹⁴.

Zu dessen Ausführungen, besonders in Hinblick auf eine Stelle bei dem bulgarischen Presbyter Kosma (2. Hälfte des 10. Jhdts), hat neuerdings D. ČYŽEVSKIJ bemerkt, daß dieser die Feier der St. Petrus-Liturgie für die slavischen Katholiken kannte, wobei er Einspruch dagegen erhob, daß diese liturgische Form von den Bogomilen nicht als apostolische Gottesverehrung, sondern als spätere Erfindung angesehen wurde.

¹³ Zagiba Fr., Neue Probleme in der kyrillomethodianischen Forschung, in: Ostkirchliche Studien 11 (Würzburg 1962), S. 97—130.

¹⁴ Vajs, Dobrovský, a. a. O; Nahtigal R., Euchologium Sinaiticum, I. Pars, Ljubljana 1941; Mohlberg C., Il messale glagolitico di Kiev (sec. IX) et suo prototipo romano del sec. VI—VII, in: Atti della Pontificia Accademia Romana de archeologia, Ser. III, memorie, vol. 2, S. 207—320; Sakač St. L'origine del rito romano-slavo dei ss. Cirilo e Methodio, in: Unitas IV Roma 1910), S. 47—56; Vašica, J., Slovanská liturgie nově osvětlená Kijevskými listy, in: Slovo a slovesnost 6 (Praha 1940), S. 65—77; ders., Slovanská liturgie sv. Petra in: Byzantinoslavica 8 (1939—46), S. 1—54; Vajs J., Liturgia S. Petri Slavica, in: Acta Ac. Vel. 19 (Olomouc 1948), S. 110—115; Codrington H. W., The Liturgy of Saint Peter, with a preface and introduction by Dom Placid de Meester OSB, in: Liturgiegeschichtl. Quellen u. Forschungen 8 (Münster 1936), S. 223; Čyževskij D., K voprosu o liturgii sv. Petra, in: Slovo 2 (1953), S. 37—41; Zum ganzen Problemkreis der Petrusliturgie in der Frage der slavischen Meßzelebration spielt eine gewiß interessante dogmatische, bzw. theologische Einzelheit eine Rolle, die uns Fr. Grivec (Na semě Petře, in: Slovo 4—5, 1955, S. 224—46) und nach ihm auch D. Gerhardt in seiner Studie: Das Petrus-Bekenntnis in der Slavenmission, in: Byzantion 24 (1954—56), S. 533—544, darlegt: es ist die eigenartige Formulierung von Mt. 16, 18 in den kyrillisch-altslav. Handschriften: »Auf diesem Petrus will ich meine Gemeinde bauen«. Wir finden hier also das maskuline Pronomen und

*Entstehungsort, Zeit, Vorlage Kanontext und liturgisch-musikalische
Vortragspraxis der Kiever Sakramentarfragmente*

In letzter Zeit wurde besondere Aufmerksamkeit dem liturgischen Charakter sowie der Entstehungsgeschichte dieses einzigartigen Denkmals der kirchenslavischen Literatur gewidmet, ebenso aber auch der musikalischen Eigenart der Vortragspraxis.

Vorerst müssen wir uns hier aber mit der sonst üblichen Bezeichnung dieses Denkmals auseinandersetzen und klären, ob es sich hier um Fragmente handelt, oder um ein geschlossenes Ganzes. War also der Kanon einmal vorhanden und ging dieser nur im Laufe der Zeiten verloren, oder kann vermutet werden, daß die Kanontexte nicht in slavischer Sprache, sondern in einer der beiden heiligen (griechischen oder lateinischen) gebetet wurden? Ist dies der Grund, weshalb der Kanon in unserem Denkmal fehlt?

Als die Studie LEUMANNs geschrieben wurde¹⁵, zeigte sich noch eine Fülle von Problemen. Es war damals ja noch gar nicht bekannt, daß der Typus eines aquilejisch-salzburgischen Sakramentars als Vorlage für die Kiever Sakramentarfragmente diente. LEUMANN machte die richtige Feststellung, daß die Kiever Sakramentarfragmente aus verschiedenen Gründen nicht aus dem Codex Paduanus selbst übersetzt sein konnten, und meint: »Nur das Auffinden der lateinischen Vorlage der Kiever Blätter kann alle Zweifel des Liturgiehistorikers verschwinden lassen«¹⁶. Nun haben wir, wie

nicht ein Äquivalent für »auf diesem Felsen« (Felsen ist im Slavischen Femininum!), »wie es in andern altkirchenslavischen Evangelientexten zu finden ist« a. a. O., S. 533). Haussens J. M., *La Liturgie romano-byzantine de Saint Pierre*, in: OCP 4 (1938), S. 235—258; RAES A., SJ, *Introductio in liturgiam orientalem, Romae 1947*; Michel A., *Der kirchliche Wechselverkehr zwischen West und Ost vor dem verschärften Schisma des Kerullarios (1054)*, in: *Ostkirchliche Studien 1* (Würzburg 1952); Biskup Gorazd, *Který obřad zavedli Bratři na Moravě*, in: *Hlas pravoslaví*, 1955, Nr. 1, S. 18—21; Leixner J., *Počátky naší vzdělanosti*, in: *Hlas pravoslaví* 1958, Nr. 2, S. 48—52; Novák Jiří, *Liturgie Petrova*, in: *Pravoslávny církevní kalendár na rok 1959*, S. 78 ff; ders., *U nas byl vostočnyj obrjad*, in: *Golos pravoslavija* 1955, Nr. 2, Nr. 53—59; Zagiba Fr., *Die Entstehung des slavischen liturgischen Gesanges im IX. Jhd nach westlichem und östlichem Ritus*, in: *Kongreßbericht des V. Internat. Kongresses in Utrecht 1952* (Utrecht 1953), S. 456—461; ders., *Die deutsche und slavische Choraltradition als Verbindungsglied zwischen West- und Südosteuropa*, in: *Kirchenmusikalisches Jahrbuch 37* (Köln 1953), S. 33—43; ders., *Der slavische liturgische Gesang nach westlichem Ritus im 9. Jhd im Donaauraum*, in: *Heiliger Dienst 7* (Salzburg 1953), S. 131—136; Jg. 8 (Salzburg 1954), S. 6—12.

¹⁵ Leumann M., *Die altkirchenslavischen Blätter und ihr lateinisches Original. Sprachgeschichte und Wortbedeutung*, in: *Festschrift A. Debrunner* (Bern 1954), S. 291—305.

¹⁶ Leumann, a. a. O.

Kl. GAMBER nachweist, in den sog. Salzburger Sakramentarfragmenten die wahrscheinliche Vorlage der Kiever Sakramentarfragmente vor uns, und es kann mit Gewißheit gesagt werden, daß diese beiden Denkmäler nicht nur textlich, sondern vor allem kulturhistorisch in direkter Beziehung zueinander stehen¹⁷.

Es ist den fleißigen Benediktinern aus Maria Laach und Beuron zu danken, wenn wir die Vorlagen der Kiever Sakramentarfragmente kennen, und sie den Fragmenten der ältesten Sakramentarien im Rahmen der Westkirche besonders im deutschen Sprachraum und in den gallischen und oberitalienischen Gebieten zurechnen können. Maria Laach, Beuron und Rom (MOHLBERG und DOLD) haben hier grundlegende Arbeit geleistet und in ihren Spuren schreitet GAMBER fort. Durch seine Analyse der Texte der Salzburger und Kiever Sakramentarfragmente erbringt er den Beweis, daß die Brüder ein Sakramentar aus dem aquilejisch-salzburgischen Gebiet verwendeten und etwa in Mosapurc dieses ins Slavische übersetzten. Aus seiner Arbeit über die Sakramentartypen¹⁸ sind vor allem folgende Punkte von Bedeutung:

Kap. I, Punkt 4 — Die keltischen (irischen) Meßbücher (C-Typus)

Punkt 6 — Die Meßbücher aus dem Patriarchat Aquileja,

Kap. V, Die Sakramentare von Mailand und Aquileja aus dem 8./9. Jhdt, bes.

Punkt 2 — Die Sakramentare von Aquileja im 8. und 9. Jhdt, a: Salzburger, und b: Paduaner Typus.

Vorerst wollen wir uns mit der keltischen Liturgie. bzw. mit den Meßbüchern dieser Mission befassen, denn wir setzen ja voraus, daß die irische Mission unter Virgil ein solches Meßbuch sowohl in Karrantanien als auch in der Slowakei und in Mähren verwendete. Dies wird neuerdings auch von CIBULKA angenommen^{18a}. Daraus ergibt sich, daß die vorkyrillomethodianische Mission ihre liturgische Eigenart in Form der liturgischen (Meß-)Bücher mitbrachte. In diesem Zusammenhang ist uns vor allem die Feststellung GAMBERS wichtig, daß »scheinbar ursprünglich für einzelne Teile des Gottesdienstes die keltische Landessprache benützt worden ist, genau so wie auch in den erhaltenen Meßbüchern Rubriken in irischer Sprache abgefaßt sind. Das sog. Bunte Buch enthält liturgische Anweisungen (Leabhar Breac)«. Auf Grund der Forschungen J. HENNIGS ist

¹⁷ Gamber, Das glagolitische Sakramentar, a. a. O.

¹⁸ Gamber, Sakramentartypen, a. a. O.

^{18a} Cibulka J., Velkomoravský kostel v Modré u Velehradu a začátky křesťanství na Moravě, Praha 1958.

bekannt, daß die irische Kirche nur »eine einzige oder ganz wenig verschiedene Messen gehabt hat«, ähnlich wie dies in der orientalischen Kirche der Fall ist. Es entfallen somit die Teile »De Sanctis« und »De Tempore«.

Das sog. Stowe-Missale wird von uns als Vorbild des in unserem Gebiete verwendeten Meßbuches angesehen (8.—10. Jhdt). Es enthält außer dem Ordinarium nach der Missa Romana noch drei weitere Meßformulare (für Heiligenfeste, für Büsser, für Verstorbene), ferner den Tauf-Ordo, den Ritus der Krankenkommunion und der letzten Oelung und einen Traktat in gallischer Sprache.

Aus dem 8. Jhdt stammt das irische Meßbuch Cod. 13195 der St. Gallener Stiftsbibliothek, das nur als Fragment überliefert ist. Es enthält nur Gebete für die Weihwasserweihe und eine Litanei in derselben Art, wie sie auch im Stowe-Missale zu Beginn der Missa cotidiana steht. Vielleicht war in diesem Codex auch noch eine Totenmesse vorhanden.

Die Meßbücher aus dem Patriarchat Aquileja

Die Darlegung GAMBERS zu diesem Thema sind für uns deshalb so wichtig, weil sich ja die ganze Problematik der kyrillomethodianischen Liturgie in den aquilejisch-salzburgischen Raum lokalisieren läßt und uns daher auch in dieser Beziehung die Sakramentarforschung Anhaltspunkte zu deren Lösung liefern kann. GAMBER schildert zuerst das liturgische Leben in diesem Gebiet und macht dabei die Feststellung, daß z. B. das Missale von Bobbio auch im Gebiet von Aquileja verwendet wurde. Verona und Padua waren wichtige Zentren des liturgischen Lebens. Insbesondere sind die Sakramentarien von Mailand und Aquileja aus dem 8./9. Jhdt wichtig, die vom Autor ausführlich behandelt werden. Ein Sakramentar aus Aquileja aus dem 8./9. Jhdt des sog. Salzburger und Paduaner Typus war es ja, das als Vorlage für die Kiever Sakramentarfragmente gedient haben dürfte, des einzigen Meßbuches, das uns aus der kyrillomethodianischen Zeit erhalten blieb. Ein Denkmal aus den Händen Kyrills und Methods selbst ist uns ja nicht erhalten.

Die sog. Salzburger Sakramentarfragmente (Cod. Vind. ser. nova 4225; clm 15815 und Salzburg, Studienbibliothek M II 296) dürften zeitlich und örtlich um 800 in Padua entstanden sein (Kirche St. Justina). GAMBER bemerkt hierzu, daß es durchaus möglich wäre,

daß diese Fragmente in Salzburg selbst auf Grund einer Paduaner Handschrift hergestellt wurden, da ja Salzburg genau so wie Padua bis zum Ende des 8. Jhdts zur Metropole Aquileja gehörten. In einer Spezialuntersuchung hat nun GAMBER diese Fragmente im Hinblick darauf, ob sie als Vorlage für die Kiever Sakramentarfragmente gedient haben, erforscht. Er kommt auf Grund der Textvergleiche zwischen den beiden lateinischen Texten des Cod. Paduanus und der Salzburger Sakramentarfragmente zu der Schlußfolgerung, daß die Kiever Sakramentarfragmente mehr Formeln als der Cod. Paduanus aufweisen (besonders Präfationen) und daher »die Vorlage der Kiever Sakramentarfragmente nicht, wie MOHLBERG annahm, ein Sakramentar nach Art des Paduanus war, sondern ein solches ähnlich den Salisburgensis«¹⁹.

Bekanntlich fehlt in den Kiever Sakramentarfragmenten die 7. Messe (Paduanus CCXVII) mit der im Paduanus und Salisburgensis der Kanon verbunden ist. Dazu bemerkt GAMBER: »Als Grund für diese Tatsache kann vermutet werden, daß auch im vollständigen Sakramentar ein glagolitischer Kanon nicht vorhanden war und der lateinische in Verwendung stand. Man hatte anscheinend Bedenken, die Konsekrations-Formel in der Lingua barbarica (richtig: barbara, vgl. die päpstliche Bulle, die diesen Terminus verwendet) zu sprechen«²⁰: Aehnlich wie in den Kiever dürfte auch in den Salzburger Sakramentarfragmenten, wo nur die letzte Werktagmesse (7) von der Sekret ab mit dem Kanon erhalten ist, die Anordnung der Formulare gewesen sein, nur daß in den Kiever, wie bereits betont, die Kanonmesse gefehlt hat, und vermutlich auch das Commune gekürzt ist. Auch die Stelle, in der dieses in den Kiever Sakramentarfragmenten steht, dürfte nicht ursprünglich gewesen sein. Das Commune hat in der lateinischen Vorlage sicherlich den Schluß des Teils »De Sanctis« gebildet und wie im Paduanus unmittelbar vor den Missae cotidianae gestanden. Die Heimat der Vorlage der Kiever Sakramentarfragmente ist das Patriarchat Aquileja, wo sie »schon von der Wende bis zu Mitte des 9. Jhdts gebraucht worden sind«, also schon zur Zeit des Patriarchen Paulinus II. (787—802). Dazu bemerkt GAMBER noch, daß wir hier die Bestätigung dafür haben, daß die einzelnen Typen, je weiter sie vom Entstehungsort entfernt sind, desto später auftreten und sich

¹⁹ Gamber, Das glagolitische Sakramentar, a. a. O.

²⁰ a. a. O.

desto länger erhalten, während im Entstehungsort selbst meist schon wieder ein neuer Typus in Gebrauch steht²¹.

Der Forschung ist es bisher noch nicht gelungen, den Entstehungsort der Kiever Sakramentarfragmente festzustellen. Wir möchten ihn nach Mosapurc am Plattensee verlegen und zwar zumindest in dem Sinne, daß hier sowohl die Vorlage der Kiever Sakramentarfragmente lateinisch als auch in slavischer Form nebeneinander gefeiert wurde. Die Beibehaltung der Meßfeier in zwei Sprachen in Mosapurc geht aus den Quellen eindeutig hervor, da Kocel' ebenso ein Freund der bayrischen als auch der slavischen Mission war. Es ist daher möglich, daß durch die Kiever Sakramentarfragmente die Skriptorentätigkeit in Mosapurc bekundet wird. Wenngleich sich diese Annahme noch nicht stichfest beweisen läßt, so zeigt sich doch auf dem ganzen Gebiet von Mähren und Pannonien, wo die Slavenmission wirkte — Neutra glauben wir nicht als Ort für diese Arbeit annehmen zu dürfen — weder in historischer noch in kirchenpolitischer Hinsicht ein Anhaltspunkt, daß die gegenständlichen Sakramentarfragmente an einem anderen Orte entstanden sein konnten. Für Mosapurc aber — mit Oberitalien als historischem Umkreis — sprechen mehrere sprachliche, liturgiegeschichtliche und musikalische Anhaltspunkte. Nicht allen Slavisten, die sich mit den Kiever Sakramentarfragmenten befaßten, sind, die Akzente, die wie Strichel aussehen, aufgefallen, und sie haben sich daher nur selten der Mühe unterzogen, diese auch eingehend zu untersuchen. Jene aber, die diesen Zeichen doch mehr Aufmerksamkeit gewidmet haben, teilen sich in zwei Gruppen. Die eine meint, daß sie teils unerklärbar sind und teils sprachliche Akzentfunktion besitzen, während die andere Gruppe, vertreten durch FORTUNATOV, SIEVERS, WEINGART und zuletzt KOSCHMIEDER²², der Ansicht ist, daß diesen Zeichen musikalischer Charakter

²¹ a. a. O.

²² Koschmieder E., Die vermeintlichen Akzentzeichen der Kiever Blätter, in: Slovo 4—5 (Zagreb 1955), S. 5—23; ders., Die ekphonetische Notation in kirchenslavischen Sprachdenkmälern, in: Südostforschungen 5, S. 22—32. Letztere Studie, in der Koschmieder die ekphonetische Notation in den kirchenslavischen Texten — zumeist östlicher Redaktion — untersucht, fällt nicht in den Bereich unserer Arbeit. Siehe dazu noch Horálek K., O slovanském verši, in: Slovo a slovesnost 1946; Jakobson R., Český verš před tisíciletí, in: Slovo a slovesnost 2 (1935); Liewehr F., Zum Vers der Kiever Blätter, in: Zf. Slawistik (1956), S. 35—48. Uns interessiert hauptsächlich die Frage, was außerdem noch die musikalische und liturgische Forschung zu den Akzenten der Kiever Fragmente an Neuem beibringen kann. Die Literatur zu dieser Frage siehe bei Zagiba F., Zum Vortrag der ältesten Sprachdenkmäler bei den Völkern im Donauraum, in: Festschrift Havers, Wien 1959, S. 94—102.

zukomme. Keinem dieser Forscher aber ist es aufgefallen, daß es sich bei diesen Zeichen um eine Eigenart der frühmittelalterlichen liturgischen Gesangspraxis handelt, die zur Zeit der Entstehung des Denkmals geübt wurde. KOSCHMIEDER hat seit vielen Jahren die verdienstvolle Arbeit auf sich genommen, die Akzente in den kirchenslavischen Denkmälern zu untersuchen. Auch neuerdings ist er wieder zu diesem Thema zurückgekehrt und befaßt sich diesmal eingehend mit den Akzenten der Kiever Sakramentarfragmente. Da er sie diesmal mit einem Denkmal aus dem westkirchlichen liturgischen Bereich vergleicht, konnte er durch seine Methode, unterstützt von der musikalischen Forschung über ein aus diesem Gebiet stammendes, von A. VIDA KOVIĆ ediertes Missale (Sakramentar MR 126 Metropolitanske knjižnice u Zagrebu, Zagreb 1952), in dem sich ähnliche Akzente vorfinden, zu einem Resultat kommen. Hierbei ist die Uebereinstimmung darauf zurückzuführen, daß es sich hier um Formen der sog. süddeutschen Neumenskriptorien handelt, die in St. Gallen ihr Zentrum hatte. KOSCHMIEDER setzt sich dabei eingehend mit der Arbeit TRUBETZKOYs auseinander²³.

Nach der TRUBETZKOYschen Deutung dieser Zeichen mit sprachlichem Charakter konnte er nur mit den drei Grundformen — dem Gravis, Acutus und Circumflexis — etwas beginnen, nicht aber mit den zusammengesetzten Formen. KOSCHMIEDER faßte schließlich alle vorkommenden Neumen in einer Tabelle zusammen und kam auf Grund des Vergleiches der vorhandenen Neumenformen mit denen, die VIDA KOVIĆ in seiner Sakramentaredition aufzählt, zu der richtigen Vermutung, daß es sich hier um einen bestimmten Gesangsvortrag handelte, wobei der Vortrag der Texte ähnlich dem des Zagreber Sakramentars gewesen sein mußte. Doch ein Unterschied ist KOSCHMIEDER nicht aufgefallen: bei den Texten, die im Zagreber Sakramentar neumiert sind, handelt es sich um Gesangstexte, die aus der Karfreitagsliturgie stammen und seit eh und je im Gesangsvortrag rezitiert wurden. Unsere Texte im Kiever Sakramentarfragment sind jedoch Texte, die zur Zeit ihrer Herstellung — also im 9./10. Jhdt — *bereits nicht mehr im Gesangston vorge-
tragen wurden* und nicht einmal mehr laut, sondern nur still in der Kirche gebetet wurden. Wie ist nun aber trotzdem die Funktion dieser ohne Zweifel musikalischen Neumen zu verstehen und zu deuten? KOSCHMIEDER stellt richtig fest, daß es sich um den Vortrag der »lectio sollemnis« handelt. Dies trifft aber nicht auf unsere

²³ Altkirchenslavische Grammatik, a. a. O.

Texte zu, da sie keine Lektionen darstellen, sondern Orationen, die still gebetet wurden. Doch hat KOSCHMIEDER auf alle Fälle vom Standpunkt des Philologen die Funktion der Akzente richtig erfaßt und ihre musikalischen Formen erkannt. Zur Frage der Akzente macht VAŠICA hinsichtlich der Präfationstexte eine richtige Bemerkung, wenn er behauptet, daß sie gesungen wurden. Dies war die allgemeine Praxis bereits im Frühmittelalter und die Feststellungen SIEVERS' und JAKOBSONs berechtigen ihn auch dazu. VAŠICA schreibt, »daß die Einlagen, also die Texte der Präfation, rhythmische Gliederung aufweisen und zum Gesangsvortrag bestimmt sind«²⁴. Allerdings fiel ihm nicht auf, daß auch die Texte der Sekret derartige Akzente aufweisen. Diese Texte stellen daher insofern eine Eigenart dar, *weil hier die Einheit des Gesangsvortrages des ganzen Kanons noch beibehalten ist, eine Praxis, die in Rom im 7./8. Jhdt gehandhabt wurde.*

Die Feier der Messe als *Missa lecta* und *Missa cantata*, die uns die *Conversio* berichtet²⁵, bestätigt unser Denkmal in seinen neuemierten Teilen, die noch im 9. Jhdt höchstens in einem derart entlegenen Gebiet gehandhabt wurde, wie es die Diözese Pannonien mit dem Zentrum Mosapurc darstellt. Unserem Denkmal zufolge wurden nämlich die Texte der Sekret im Gesangston vorgetragen, nicht leise gesprochen; diese Art wäre aber kaum in einem größeren Zentrum der Liturgiepflege denkbar gewesen. Somit weisen uns die Neumen der Kiever Sakramentarfragmente hinsichtlich der Entstehungszeit in die Periode der Tätigkeit Kyrills und Methods, ferner zeigen sie uns noch, daß hier die Praxis des 7./8. Jhdts auch noch im 9. Jhdt weiterlebte, was wohl kaum im 10./11. Jhdt der Fall gewesen sein dürfte. Außerdem ist noch zu bedenken, daß zu dem Zeitpunkt, als die Zelebration in slavischer Sprache erlaubt wurde, der Zelebrant einerseits der lateinischen Zelebration kundig sein mußte, andererseits aber auch in der slavischen Sprache die Messe feiern konnte. Vielleicht waren auch die Kiever Sakramentarfragmente für einen solchen Zelebranten gedacht, wenn über einigen Worten die Akzentzeichen eingetragen wurden, damit sie ihm bei den Lesungen, bzw. beim Vortrag des Textes helfen, denn es kann hier ja kaum von einem Gesangstück die Rede sein.

²⁴ Vašica, *Slovanská liturgie sv. Petra*, a. a. O.

²⁵ Zagiba Fr., *Die »Conversio Bagoariorum et Carantanorum« als musikalische Quelle*. In: *Festschrift für H. Anglès*, Barcelona 1958-61, S. 1-29.

I. Oratio

Die ersten neumierte Texte unseres Sakramentarfragmentes sind jene, die in jedem Meßformular die Oratio zu dem Heiligen enthalten, dessen Fest gefeiert wird. Diesbezüglich folgt unser Denkmal sowohl liturgisch als auch musikalisch einem alten Brauch, da es nur eine Kollekte, und diese neumierte, enthält. Allerdings deckt sich das oben Ausgeführte in einem Punkte nicht mit den in unserem Denkmal vorgefundenen Tatsachen; da nämlich bei der zweiten Oratio die Commemoratio (z. B. bei der ersten Messe zum hl. Klemens wird die hl. Felicitas kommemoriert) ebenfalls mit Neumen versehen ist, kann darauf geschlossen werden, daß diese Stelle laut vorgetragen wurde. Dies würde vielmehr bedeuten, daß schon im frühen Mittelalter, wenn mehrere Orationen aufeinander folgten, alle mit lauter Stimme vorgetragen wurden; schließlich ist auch der Vortrag »secrete, tacite« erst im 11./12. Jhd. allgemein belegt.

II. Oratio super oblata (*Secreta*, in den K. Fr. »*Nadъ oplatъmi*«).

In der älteren römischen Liturgie kannte man nur die wohlgeordnete äußere Handlung und als einziges Gebet, das aber im Namen der ganzen Versammlung mit lauter Stimme gesprochen wurde, die »Oratio super oblata«. Auch der zweite Text unseres Denkmals spiegelt eine Eigenart seines Heimatlandes wieder. Es wird nämlich angenommen, daß das Leisesprechen der Oratio super oblata als sog. »Secreta« zuerst in Gallien seinen Anfang nahm und dann erst in Rom Eingang fand, wie dies auch in einem späteren Zeitraum beim Kanon der Fall war. »Denn dieses Leisesprechen liturgischer Texte steht ebenso sehr im Widerspruch mit älterer römischer Gepflogenheit, wie es der Neigung gallisch-fränkischer Liturgie gemäß ist; treten ja hier seit dem 9. Jhd. alle die stillen Gebete ans Licht, die seither den Raum des Offertoriums ausfüllen«²⁶.

Während wir die Offertoriumstexte in der römischen Liturgie als Oratio super oblata bezeichnet finden, war in den fränkischen Sakramentarien wieder die Bezeichnung »Secreta« üblich. Auch in dieser Hinsicht folgt unser Denkmal dem römischen Ritus, u. zw. einem viel älteren, als seiner Entstehungszeit entsprechen würde. Wir können somit mit Sicherheit schließen, daß die Kiever Sakra-

²⁶ Jungmann J. A. SJ., *Missarum sollemnia II*, Wien 1948, S. 108 ff.

mentarfragmente in der kyrillomethodianischen Epoche abgefaßt wurden und in ihrer Vortragspraxis einen alten Brauch der römischen Liturgie wiederspiegeln, da unsere Texte laut, nicht »secrete« vorgetragen wurden. Erst nach dieser Oratio super oblata folgte der stille Teil der Messe. Auch später, nachdem sich diese Gebete, nun schon »Secreta« genannt, in ihrer stillen Vortragsart durchgesetzt hatten, hinterließen sie einen Rest der alten Vortragsart dadurch, daß die Schlußworte: Per Dominum nostrum (in unserer Quelle *Gospodemъ našimъ*), laut gebetet wurden, während heute erst die Worte: Per omnia saecula etc. alta voce rezitiert werden. Es ist irgendwie unerklärlich, warum in der Mitte des 8. Jhdts diese Oratio super oblata zum Stillgebet wurde, jedoch finden wir diesen Zeitpunkt auch im Cod. Paduanus D 47, der mit den Kiever Sakramentarfragmenten in Beziehung steht, bestätigt²⁷.

III. Praefatio.

Unser Denkmal kann in Bezug auf die Präfationen mit Recht als eine Bereicherung der bisher vermuteten Vorlagen gelten, da es mehr Präfationen enthält als diese. Daß wir hier musikalische Neumen vorfinden, entspricht der üblichen Vortragsart dieser Texte seit dem frühen Mittelalter, und wir haben somit hier einen Beweis für die allgemeine Praxis ihres Vortrages.

Die Präfation hat bekanntlich als Altargesang die reichste Ausgestaltung gefunden, jedoch nicht in Form eines »eigentlichen« Kunstgesanges. Da in ihr der ganze Text laut gesprochen wurde, dürfte hier der feierliche Ton frühzeitig verwendet worden sein. Literarische Belege für den gesanglichen Vortrag von Meßgebeten, vor allem für das Eucharistiegebet, liegen seit dem 6. Jhd vor. Damit ist aber nicht gesagt, daß »das ganze Eucharistiegebet im Präfationston gesungen wurde. Doch muß es ein erheblicher Teil des ganzen gewesen sein«.²⁸

IV. Sanctus.

Das Sanctus fehlt in unserem Denkmal, doch ist dies keine Besonderheit, weil diese Stelle von der Schola, bzw. vom Volk gesungen wurde. Genau die gleiche Art finden wir im Cod. Paduanus D 47 belegt.

²⁷ Jungmann, a. a. O, S, 109.

²⁸ Jungmann, a. a. O, S, 109.

Th. Schnitzler meint²⁹: »Viele Jahrhunderte hindurch ist der Kanon der hl. Messe und mit ihm der Konsekrationstext *gesungen* worden. Wir wissen sogar, *wie* er gesungen worden ist. Denn die Vorschrift des ersten römischen Ordo sagt über die Exultetpräfationen (am Karsamstag), man solle sie singen wie den Kanon. Also wurde der Kanon im *Ferialton der Präfation* gesungen, und in diesem Ton erklangen auch die Worte der *Wandlung* durch das Gotteshaus. In der Mitte des 8. Jhdts wird aber schon die Entwicklung zur Stille hin sichtbar. Der sog. Ordo des Johannes Archicantor vermerkt vom Gesang des Kanons, er solle so gehalten werden, daß er nur von den Umstehenden gehört werden. An der Wende vom 8. zum 9. Jhd. ordnet der zweite römische Ordo an, *schweigend* solle der Bischof in den Kanon eintreten«.

Für uns wäre es jetzt interessant zu wissen, wie die irische, gallikanische und ambrosianische Liturgie den Kanon gesungen hat, bzw. wie lange sich in unseren Gebieten der Gesang erhalten hat. Das hängt von der Frage ab, wann der römische Ordo im Bereiche der Erzdiözese Salzburg ganz durchgedrungen ist, und wann auch alle Kirchen die Vorschrift des Ordo, den Kanon still zu beten, übernommen haben. Ist es also möglich, daß in den Kiever Sakramentар-fragmenten der Kanon gesungen wurde? War der Kanon lateinisch, griechisch oder slawisch?

Auf diese Frage können wir solange keine Antwort geben, solange nicht einerseits geklärt ist, ob ein slawischer Kanontext der kyrillomethodianischen Zeit überhaupt existiert hat, und andererseits, ob der Kanon nicht in lateinischer Sprache zelebriert wurde. Wir müssen uns mit der Feststellung begnügen, daß sowohl bei der *Missa Graeca* als auch bei der *Missa Slavica* die bilingue Zelebration des Meßopfers gebräuchlich gewesen sein dürfte.

Die Vortragsart der Praefatio und des Kanon entwickelten sich getrennt voneinander vom Gesangston zum stillen Gebet u. zw. auch getrennt in verschiedenen Ländern und Kirchen. Um die Wende des 8. Jhdts ist im Begriff »Kanon« noch die Präfation miteingeschlossen. So heißt es: Die Weihe der Osterkerze soll geschehen »*decantando quasi canonem*«. Der Kanon begann mit dem, was wir Präfation nennen... später begann die Aufspaltung der ursprünglichen Einheit — die von der gallischen Liturgie herkommt — so daß Präfation und Kanon als eigene selbständige Teile erscheinen.

²⁹ Schnitzler Th., Die Messe in der Betrachtung I. Kanon und Konsekration, Freiburg 1955, S. 273 f; Jungmann, a. a. O., S. 131 f, Anm. 41.

Der Uebergang des Kanons zum »Gebet« erfolgte zur Demonstration der Heiligkeit desselben und sollte dem Volke verschlossen bleiben, daher muß er vom Priester leise gesprochen werden, u. zw. so leise, daß selbst die nächste Umgebung die Worte nicht vernehmen konnte. Diese Entwicklung ist deutlich um die Mitte des 8. Jhdts, wie schon erwähnt, in den fränkischen Bearbeitungen des römischen Ordo von Johannes Archicantor, wo es bei der Erwähnung des Sanctus heißt: »Et incipit canere dissimili voce et melodia ita ut a circumstantibus altare tantum audiatur«³⁰. Es ist vorerst ein gedämpftes Sprechen, während die *Secreta* bereits zum vollen Stillgebet geworden ist. Um die Wende des 8. Jhdts liegt dann die sichere Nachricht über die vollständige Stille des Kanons vor. So ist in einer spätkarolingischen Bearbeitung eines römischen Ordos zu lesen: »Surgit solus pontifex et tacite intrat in canonem«. Der vorkarolingischen Liturgie war der Gedanke der in Rede stehenden Zweiteilung in Präfation und Kanon unbekannt. Der einfache Leseton herrschte nach dem Sanctus vor, er wurde also »dissimili voce et melodia« gebetet, oder, wie es im älteren Gelasianum heißt: »Hic sensum mutabis . . .«. Alle Gebete, die nun folgen, sind Bitte, und wahrscheinlich nicht erst mit dem »Per omnia saecula saeculorum« kehrt der feierliche Ton wieder zurück, sondern bereits in der Schlußdoxologie.

V. *Postcommunio*.

Auch die *Postcommunitexte* unseres Sakramentars folgen in ihrer musikalischen Einrichtung dem alten Brauch der römischen Kirche: sie sind ebenfalls mit Akzentneumen versehen und somit also zum lauten Vortrag bestimmt gewesen.

Wir haben im IV. Römischen Ordo festgehalten, daß der Papst nach dem *Communiogesang* mit lauter Stimme das »*Dominus vobiscum*« sagt und darauf die *Oration* »*Quod ore sumpsimus*«, die damals noch nicht zu den Stillgebeten gehörte, mit lauter Stimme vortrug³¹. Bei unseren *Postcommuniogebeten*, die mit Akzentneumen versehen sind, dürfen wir also die Praxis des IV. Ordo belegt haben, was umso wahrscheinlicher ist, da wir dieselbe Praxis auch im Cod. Paduanus D. 47 finden. Damit ist die liturgische Gesangspraxis in der Heimat unseres Denkmals überliefert.

³⁰ Jungmann, a. a. O. S. 516.

³¹ Jungmann, a. a. O. S. 516.

Somit ist im großen und ganzen noch die Einheit der Orationen, der Secreta (Offertorien), der Präfationen, des Kanons und der Post-communio in den Kiever Sakramentarfragmenten in ihrer Vortragspraxis bewahrt geblieben. Fest steht jedoch mit Sicherheit, daß die Versehung der Texte dieses Denkmals mit Akzentneumen etwas Außergewöhnliches darstellt und für uns einen Beitrag zur Ueberlieferung der Art der Missa cantata im 9. Jhd auf dem Gebiet der Erzdiözese Pannonien bedeutet. Die Kiever Sakramentarfragmente folgen demnach in musikalischer Hinsicht wie auch in liturgischer der Tradition der römischen Kirche 7./8. Jhdts, die noch ein Jahrhundert später in einem so entlegenen Land, wie es Pannonien war, bewahrt blieb. Damit ist der Beweis erbracht, daß die Uebertragung der liturgischen Gebräuche Roms in die Pannonische Diözese eine Demonstration für deren Unterstellung unter die Obrigkeit der Kurie darstellt.

Sažetak

HISTORIJSKA SREDINA KIJEVSKIH LISTIĆA

U 17. glavi »Žitja Konstantina« spominju se liturgija i liturgijske knjige. Upravo je to mjesto jedno od najspornijih u ćirilometodijevskoj problematici, jer ne znamo misli li se pri tom na istočnu ili zapadnu liturgiju. Sačuvana su dva spomenika koja dokazuju da je u oba ritusa bio staroslavenski jezik obredni. Stariji od tih spomenika takozvani *Kijevski listići* počivaju na latinskom predlošku i potječu po našem mišljenju iz vremena Ćirila i Metodija; u prilog toj okolnosti možemo navesti nekoliko historijskih činjenica. Drugi je *Euchologium Sinaiticum*, koji sadrži i istočne i zapadne liturgijske tekstove. Taj spomenik ipak potječe tek iz XI stoljeća, dakle iz vremena kad je u Bugarskoj nova liturgijska praksa, koju su učenici Ćirila i Metodija onamo donijeli, već uhvatila korijenje. Mi naime mislimo da su učenici Braće preveli u novoj domovini na crkvenoslavenski istočnu, a ne zapadnu liturgiju koja je u Velikoj Moravskoj bila u običaju. Na pitanje jesu li Braća još prije svog odlaska u Veliku Moravsku prevela istočnu ili zapadnu liturgiju, odnosno, jesu li već tada odlučili da zapadnu liturgiju prevedu, nije sve do današnjeg dana jedno-dušno odgovoreno. Jesu li oni za tu novotariju imali neki predložak ili je to bio njihov vlastiti pronalazak — kao što to naslućuje Grivec?

Najnovija nam liturgijska nauka može pomoći da odgovorimo na ta savim sigurno veoma teška pitanja. Budući da je konačna redakcija istočne liturgije bila provedena tek kratko vrijeme prije nastupa Ćirila i Metodija, teško bi se moglo i pomisliti da je ta liturgija već u njihovo vrijeme ili čak još prije njih prevedena na slavenski — kao što to zamišlja bugarska slavistika (Georgijev). Mi ne znamo čak ni to koje su tekstove Braća uopće prevela kad su se spremala na put. Sigurno su to bili u prvom redu tekstovi potrebni za pastorizaciju, koje možemo smatrati i dijelovima misnih tekstova koji su se *morali* pripremiti.

Ako imamo pred očima tekstove današnjeg pristupnog dijela mise, pa prihvatimo da su Braća još u svojoj domovini prevela one tekstove koje su trebali za svoj dušobrižnički rad, onda su to po svojoj prilici bili ovi tekstovi: Poslanice, Evanđelja, dijelovi psalama, antifone, mala doksologija i Kyrie eleison; to međutim, nikako nisu samo tekstovi liturgije, iako ih i danas nala-

zimo u pristupnom dijelu mise, ti su se tekstovi mogli primjenjivati i u vjerskom poučavanju.

U prilog činjenici da su Braća prevela dijelove jednog sakramentara govore i dozvola i zabrana slavenske liturgije. Kuriya je dala dozvolu samo uz uvjet da se kanon mise, koji sadrži Pretvorbu, ne smije celebrirati na slavenskom jeziku. Kad se taj uvjet nije poštivao, slijedila je, jasna stvar, zabrana slavenske liturgije i za druge dijelove mise. To dokazuju Kijevski listići, fragmenti prijepisa čiji je original, po našem mišljenju, bio sastavljen u IX stoljeću na osnovi latinskog predloška, koji je bio u upotrebi na onom području gdje su Braća naučavala, dakle na području salzburške nadbiskupije i akvilejske patrijaršije (Gamber). Braća su po svoj prilici počela prevoditi za vrijeme svoga puta u Rim, godine 867—869, dok su boravila na dvoru kneza Kocelja u Blatnogradu (Mosapurcu) i kasnije u Veneciji; ondje se i raspravljalo o upotrebi četvrtog jezika, a ne jednog od »svetih«, latinskog, grčkog i hebrejskog. Ta rasprava, koja je i u izvorima zabilježena, pokazuje nesumnjivo da se pri tom tačno razlikovao jezik poučavanja — za vjersko se poučavanje mogao, naravno, upotrebljavati bilo koji jezik — i jezik obreda, na kojem su se mogli služiti glavni dijelovi mise (kanon).

Obrana Braće, kako su je izvori donijeli, ne može se održati, jer se izvori na tu razliku nisu osvrtni. Dotični su se narodi, istina, poučavali u vjeri na jezicima koje izvori spominju (tako izvori pogledom na naše područje govore o avarskom), ali se sv. misa nije služila na tim jezicima. Već sama ta okolnost što se o tom raspravljalo pokazuje da su Kijevski listići tek na spomenutom putovanju dobili onaj oblik koji se i sačuvao. Pitanje da li je kanon bio preveden ostaje nerazjašnjeno, jer kanon nije sačuvan u Kijevskim listićima. Možda je praksa bila dvojezična, kao što je i kasnije bila u Rusiji ili u najnovije vrijeme u Mađarskoj ili Rumunjskoj.

Postupak kod posvete Metodijeve u Rimu vrlo je instruktivan. Tu vidimo koncelebraciju iste mise u dva jezika: celebrant je molio latinski ili grčki, a koncelebranti su se služili slavenskim jezikom. Drugoga je dana, kako Legenda izvještava, bilo obrnuto.

Kijevski listići sadržavaju još jednu liturgijsko-muzičku osobitost koja također ukazuje na to da je taj spomenik nastao u panonsko-gornjoitalskom području. U doba kad je prijevod nastao, tekstovi su se *Secreta* molili potihom. Mi, međutim, u Kijevskim listićima vidimo iznad tekstova neume, koje upućuju na povišen ton (recitaciju *alta voce*) pa možda čak i na pjevanje. Taj je način pjevanja tekstova bio u praksi u rimskoj *missa cantata* u VII i VIII stoljeću. U udaljenim područjima, kao što je panonska biskupija, taj se način održao sve do vremena sv. Braće, dok se na Zapadu već prešlo na novi način, tj. *tihu* molitvu. Značajno je da se taj tekst u Kijevskim listićima još ne zove »*Secreta*« nego »*oratio super oblata*«.