Andreas Heinz

Die Bedeutung der Glocke im Licht des mittelalterlichen Ritus der Glockenweihe

Keine Glocke erklingt vom Kirchturm, die nicht zuvor für ihren Dienst geweiht worden ist. Für ihre Indienstnahme haben sich im Frühmittelalter im spanisch-gallischen Raum unterschiedliche liturgische Ordnungen herausgebildet. Die Zukunft sollte jenem Ritus gehören, der im Frankenreich erstmals in Sakramentarchandschriften des ausgehenden 8. Jahrhunderts auftaucht und spätestens um die Jahrtausendwende auch in Rom rezipiert wurde. Mit erstaunlicher Konsistenz hat sich diese „fränkische“ Form der Glockenweihe bis zur Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils im wesentlichen unverändert behaupten können¹. Erst 1984 trat in der römischen Kirche ein neuer „Ordo benedictionis campanae“ in Kraft, der mit dem mittelalterlichen Vorgängerritus so gut wie nichts mehr gemeinsam hat².

¹ Pontificale Romanum Summorum Pontificum jussu editum a Benedicto XIV. et Leone XIII. Pont. Max. recognitum et castigatum. Pars I et II, Ratisbonae, Neo Eboraci et Cincinnati 1888; II 191–205 (De benedictione signi vel campanae). Die römische Neuausgabe des Pontifikale von 1961/62 brachte hinsichtlich der überkommenen Feiargestalt nur unwesentliche Kürzungen (vgl. Pars II 85–59: Ordo ad campanam consecrandam). Vgl. dazu *Heinrich Otte*, Glockenkunde (Leipzig 21884) 16–27; *Valentin Thalhofer*, Handbuch der katholischen Liturgik, 2 Bde. (Freiburg 1912) II 502–505; *Ludwig Eisenhofer*, Handbuch der katholischen Liturgik, 2 Bde. (Freiburg 1932/33) II 471–475; *Suitbert Benz*, Art. Glockenweihe, in: LThK 4 (Freiburg 1960) 966.

² Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Joannis Pauli II promulgatum. De Benedictionibus. Editio typica, Typis polyglottis Vaticanis 1984, Nr. 1032–1051, 395–402 (Ordo benedictionis campanae). Zum Verlauf der Feier vgl. auch Caeremoniale Episcoporum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Joannis Pauli II promulgatum. Editio typica, Typis polyglottis Vaticanis 1984, Nr. 1023–1032. Für das deutsche Sprachgebiet hatten die zuständigen Bischöfe schon 1978 einen vorläufigen reformierten Ritus der Glockenweihe eingeführt; das Formular in: Benediktionale. Studienausgabe für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes (Freiburg i. Br. 1978) Nr. 31, S. 160–166. Vgl. dazu *Guido Fuchs*, Läuten als Liturgie. Zum neuen Ritus der Glockenweihe, in: Heiliger Dienst 40 (1986) 98–105; *ders.*, Geweihte Glocken, in: *Andreas Heinz, Heinrich Rennings* (Hrsg.), Heute segnen. Werkbuch zum Benediktionale (Freiburg, Basel, Wien 1987) 367–373; *ders.*, Art. Glockenweihe, in: LThK 4 (Freiburg u.a. 1995) 750 f.

Die im fränkischen Norden beheimatete „*Benedictio signi vel campanae*“³ besaß im Hoch- und Spätmittelalter in der lateinischen Kirche faktisch Alleingültigkeit, so daß von ihr vereinfachend als „dem mittelalterlichen Ritus der Glockenweihe“ gesprochen werden kann. Doch darf nicht außer acht bleiben, daß es daneben ein wahrscheinlich älteres, mozarabisches Formular gab. Ihm soll zunächst unsere Aufmerksamkeit gelten.

1. Der mozarabische Ritus der Glockenweihe

1.1 Generelle Vorbemerkungen

Als „mozarabisch“ oder „altspanisch“ bezeichnet man jene in lateinischer Sprache gefeierte Liturgie, die einmal die Eigenliturgie der westgotischen Kirche in Spanien war⁴. Ursprünglich arianisch, bekannte sich diese Landeskirche seit dem Reichskoncil von Toledo im Jahre 589 zum Katholizismus. Ihrer liturgischen Eigenständigkeit tat dies keinen Abbruch. Der altspanische Ritus erlebte im 7. Jahrhundert seine Blütezeit. Auch als die Araber 711 die Iberische Halbinsel besetzten, blieb das gottesdienstliche Leben weitgehend intakt. Die Mozaraber, d. h. die unter arabischer Herrschaft lebenden Christen Spaniens, bewahrten ihre kirchlichen Strukturen. Sie waren in drei Kirchenprovinzen und 29 Bistümern organisiert⁵. Abgesehen von einigen vorübergehenden lokalen Verfolgungen blieb ihre religiöse Praxis unter der toleranten islamischen Herrschaft ungestört.

Paradoxerweise kam das Ende der mozarabischen Sonderliturgie ausgerechnet mit der Reconquista im 11. Jahrhundert. 1085 fiel Toledo. In den befreiten, nunmehr wieder unter katholischer Herrschaft stehenden Gebieten wurde die altspanische Liturgie konsequent durch die römische Einheitsliturgie abgelöst. Darauf hatte besonders Papst Gregor VII. (1073–1085) gedrängt⁶. Ganz auf der Linie sei-

³ Seit dem ausgehenden 13. Jahrhundert hat sich als Titel des Formulars durchgesetzt: *De benedictione signi seu (vel) campanae*; vgl. Pontificale Guillelmi Durandi XXII: *Michel Andrieu*, *Le Pontifical Romain au Moyen-Age*. Tome III. *Le Pontifical de Guillaume Durand* (= *Studi e Testi* 88, Città del Vaticano 1940) 533–537. Die unglückliche Titeländerung der Pontifikaleausgabe von 1961/62, die von einer „Consecratio“ der Glocke sprach, hat die Reform nach dem Vaticanum II. wieder rückgängig gemacht.

⁴ Vgl. *Fernand Cabrol*, Art. *Mozarabe* (*La Liturgie*), in: *DAcL* 12/1 (Paris 1935) 390–491; *Matthias Dietz*, *Gebetsklänge aus Altspanien*. Illationen (Präfationen) des altspanisch-westgotisch-mozarabischen Ritus mit geschichtlicher und liturgischer Einführung (Bonn 1947); *Jordi Pinell*, *Mozarabische Liturgie*, in: *Liturgisch Woordenboek*, hrsg. von *Lucas Brinkhoff OFM* u. a., (Roermond 1958–1968) 1796–1825 (Literatur).

⁵ Vgl. *Johannes Vincke*, Art. *Spanien*, in: *LThK* 9 (Freiburg 1964) 938–946, hier 939; *Arnold Angenendt*, *Das Frühmittelalter* (Stuttgart u. a. 1990) 162–167.

⁶ Vgl. *Juan Francisco Recio Rivera*, *Gregorio VII y la liturgia mozárabe*, in: *Revista Española de Teología* 2 (Madrid 1942) 3–33; *Louis Brou*, *Bulletin de liturgie mozarabe*, in: *Hispania Sacra* 2 (1949) 459–484, hier 466–469; *Pierre-Marie Gy OP*, *L'unification liturgique et la liturgie de la Curie Romaine*, in: *Revue des Sciences Phil. et Théol.* 59 (1975) 601–604.

nes nachdrücklich verfochtenen Primatsanspruchs betrachtete er die Liturgie Roms gleichsam als katholische Welteinheitsliturgie, der abweichende regionale Gewohnheiten weichen mußten. Es waren nur mehr wenige Kirchen in Toledo, in denen der altspanische Ritus sich bis ins ausgehende Mittelalter halten konnte. Den Bemühungen des großen Erzbischofs von Toledo, Kardinal Francisco Ximénes de Cisneros (1438–1517)⁷, ist es zu danken, daß die altspanische Liturgie dem Romanisierungsdruck nicht restlos erlag. Er veranlaßte um 1500 den erstmaligen Druck des mozarabischen Meßbuchs und Offiziums. Außerdem stiftete er eine Priestergemeinschaft, die verpflichtet wurde, den altspanischen Ritus in der mozarabischen Kapelle der Kathedrale von Toledo für alle Zukunft zu feiern. Mehr als ein Winkeldasein war der mozarabischen Liturgie in den folgenden Jahrhunderten nicht vergönnt⁸.

1.2 Der Ort der Glockenweihe in den mozarabischen Liturgiebüchern

In der mozarabischen Tradition ist der sogenannte Liber Ordinum (LO)⁹ das liturgische Buch für die Feier von Segnungen und Weihen. Er existiert in einer zweifachen Variante: der LO minor ist eine in erster Linie für den Gebrauch des Priesters bestimmte Sammlung einer Auswahl von solchen Formularen, die häufiger in den Gemeindekirchen gebraucht wurden. Der LO maior ist dagegen auf Vollständigkeit bedacht und bietet in Sonderheit auch jene Texte, die bei bischöflichen Amtshandlungen, wie etwa den Ordinationen, benötigt wurden. Nach der römischen Terminologie könnte man den LO als eine Kombination aus Rituale und Pontifikale bezeichnen. Im Druck erschien der LO erstmals 1904.

Als der älteste und vollständigste Textzeuge der bischöflichen Variante des LO gilt der Codex 4 aus dem Archiv der Abtei von Silos¹⁰. Er läßt sich in das Jahr 1052 datieren¹¹. Das darin tradierte Formelmateriale ist aber wesentlich älter. Es handelt sich um Textgut aus der Blütezeit der altspanischen Liturgie. Wenige Jahrzehnte vor der maurischen Invasion hatte Bischof Julian von Toledo (680–690) den großartigen Textreichtum der westgotischen Eigenliturgie neu geordnet, hier und da

⁷ Vgl. *Johannes Vincke*, Art. Ximenes de Cisneros, in: LThK 10 (Freiburg 1965) 1285–1287.

⁸ Erst die Aussage des Vaticanum II., daß in der katholischen Kirche alle rechtlich anerkannten Riten „gleiches Recht und gleiche Ehre“ (Liturgiekonstitution, Art. 4) genießen, hat auch der altspanischen Liturgie eine neue Überlebenschance gegeben. Außer in Toledo kann der Ritus neuerdings auch an anderen Orten und bei bestimmten Anlässen benutzt werden; vgl. *Manuel Ramos*, Revisión „ex integro“ de la Liturgia Hispano-Mozarabe, in: *Ephemerides liturgicae* 99 (1985) 507–516; *José Aldazábal*, El „nuevo“ Ordo Missae de la liturgia hispánica, in: *Phase* 26 (1986) 83–91.

⁹ Vgl. die Ausgabe von *Dom Marius Férotin*, *Le Liber Ordinum en usage dans l'Eglise wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle* (= *Monumenta Ecclesiae Liturgica* 5, Paris 1904).

¹⁰ Kritische Ausgabe von *José Janini*, *Liber Ordinum Episcopalis „Cod. Silos Arch. Monástico, 4“* (= *Studia Hispánica* XV, Abadía de Silos [Burgos] 1991).

¹¹ Vgl. ebd. 23.

auch ergänzt und in normativen Liturgiebüchern erfaßt¹². Während der islamischen Herrschaft wurde dieser Schatz mit besonderer Sorgfalt und Treue bewahrt. Die Forschung hat keine Bedenken, die Texte des LO, sofern im Einzelfall nicht das Gegenteil bewiesen ist, in die Zeit vor der arabischen Herrschaft zu datieren. Das würde bedeuten, daß auch das im LO enthaltene Formular zur Weihe einer Kirchenglocke im ausgehenden 7. Jahrhundert schon vorhanden war. Nach Dom Marius Férotin OSB besitzen wir in ihm „vielleicht“ die älteste Form der Glockenweihe überhaupt¹³. Als solche läßt sie Henri Leclercq OSB ohne Einschränkung gelten¹⁴.

Der „Exorcismus ad consecrandum signum basilicae“ steht im Kontext von insgesamt neun inhaltlich verwandten Segensgebeten, die dazu dienen, Votivgaben und Ausstattungsstücke einer Kirche zu weihen: Altargefäße, liturgische Gewänder, Tücher, eine Patene, einen Kelch und was immer zum Schmuck der Kirche und zum gottesdienstlichen Gebrauch gespendet wird¹⁵. Als Mittelstück dieser Reihe folgt darauf das schon durch seine ungewöhnliche Länge hervortretende Gebet zur Glockenweihe¹⁶. Es schließen sich zwei Texte zur Weihe eines Taufbrunnens an, dann eine Benedictio crucis und endlich ein Gebet zur Weihe einer Krone, womit jene meist sehr kostbaren Kronen gemeint sind, die von Königen oder anderen vermögenden Personen gestiftet wurden und als Altarschmuck über der Mensa oder dem Altarkreuz an goldenen Ketten aufgehängt waren¹⁷.

1.3 Das Formular

Unser Ordo weist eine klare Zweiteilung auf. Auf den Exorzismus folgt die Benedictio. Dieser Aufbau erwächst aus der Vorstellung: Der zu Weihende Gegenstand muß zunächst dem Machtbereich des Widersachers Gottes entzogen werden. Erst dann kann die Glocke durch das Segenswort des Bischofs (Priesters) Gott selbst beziehungsweise seinem Dienst übereignet werden. Ur- und Vorbild dieser Zweipoligkeit ist das Taufritual, das bereits in den frühesten uns bekannten Formen aus dem Anfang des 3. Jahrhunderts einen Exorzismus der Taufkandidaten und des Taufwassers der Taufe voranstellt: Ehe ein Mensch durch das Bad der Taufe Gott übereignet und Christus geweiht werden kann, müssen alle widergöttlichen Mächte von ihm weichen¹⁸.

¹² Vgl. ebd. 44–47.

¹³ Vgl. *Marius Férotin*, *Le LO* (wie Anm. 9) 159 Anm. 1.

¹⁴ Vgl. *Henri Leclercq*, Art. *Cloche, clochette*, in: *DACL* 3/2 (Paris 1914) 1954–1977, hier 1969; *Suitbert Benz*, der das in den *Junggelasiana* bezeugte Formular als die „älteste Form“ der Glockenweihe bezeichnet (wie Anm. 1), ist zu korrigieren.

¹⁵ *José Janini*, (wie Anm. 10) LI–LVIII, Nr. 293–305; *Marius Férotin*, (wie Anm. 9) 156–166.

¹⁶ *José Janini*, (wie Anm. 10) LVI, Nr. 299–300 (*Exorcismus ad consecrandum signum uasilice*); *Marius Férotin*, (wie Anm. 9) 159–161.

¹⁷ Vgl. *Marius Férotin*, (wie Anm. 9) 165 Anm. 2.

¹⁸ Vgl. *Alois Stenzel S.J.*, *Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Tauf liturgie* (Innsbruck 1958) 67f.; *Bruno Kleinbeyer*, *Sakramentliche Feiern I. Die Feiern der Eingliederung in die Kirche* (GdK 71) (Regensburg 1989) 42–54.

1.3.1 Der Exorzismus

Analog zu den apotropäischen Katechumenatsriten der Tauffeier beginnt auch die Glockenweihe mit einer „Austreibung“¹⁹. Der Offiziant beschwört den Widersacher Gottes, den er direkt mit despektierlichen Titeln anredet: „Ich beschwöre dich (adjuro te), ganz und gar nichtswürdiger und unreiner Geist...“ Im „unüberwindlichen Namen der göttlichen Majestät“ ergeht der Befehl an den Bösen, sich, von der Macht Christi besiegt, davonzumachen. Der böse Geist wird daran erinnert, daß es allein der Schöpfergott war, der „diesem Metall ... Klang und Kraft verliehen hat“; da Satan an der Schöpfung nicht beteiligt war, kann er auch keinerlei Besitzrechte an irgendeinem Geschöpf geltend machen. Der Exorzismus schließt mit dem Wunsch, die Glocke möge, von allen Einflüssen des Bösen gereinigt, der Ehre Gottes dienen. Man hat sich vorzustellen, daß der Bischof oder Priester den Exorzismus nach Westen gewandt gesprochen hat, wie dies etwa der LO ausdrücklich bei der Salz- und Wasserweihe vorschreibt²⁰. Elmar Bartsch hat in seiner Monographie: „Die Sachbeschwörungen der römischen Liturgie“ darauf aufmerksam gemacht²¹, daß es altgallischer und mozarabischer Art entspricht, bei der Lustration von Sachen Satan direkt anzureden. Die römische Tradition pflegt dagegen die Sachen zu beschwören. Deshalb geht Bartsch davon aus, daß unser Text aus dem Wurzelboden der nicht-römischen Liturgien Galliens kommt, wobei orientalischer Einfluß nicht auszuschließen ist²².

1.3.2 Die Benedictio

Nicht nur vom Umfang her, sondern auch sachlich gewichtiger als der exorzistische Teil ist die dann folgende Benedictio²³.

¹⁹ Das Deutewort zur präbaptismalen Salbung lautet in der Taufordnung der *Traditio Apostolica* (um 215): „Omnis spiritus abscedat a te“; vgl. Bruno Kleinheyer, (wie Anm. 18) 44. Im exorzistischen Teil der mozarabischen Glockenweihe gebietet der Bischof (Priester) dem unreinen Geist mit dem gleichen Ausdruck: „abscedas!“ Vgl. den Text in der Ausgabe von José Janini, (wie Anm. 10) Nr. 299, S. 152. Eine deutsche Übersetzung des Exorzismus bei Elmar Bartsch, *Die Sachbeschwörungen der römischen Liturgie. Eine liturgiegeschichtliche und liturgietheologische Studie* (LQF 46) (Münster 1967) 136 und 327 f. Allgemein zur altspanischen Taufriturgie vgl. Johannes Krinke, *Der spanische Taufritus im frühen Mittelalter*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, hrsg. von Johannes Vincke (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, 1. Reihe, Bd. 9, Münster 1954) 33–116.

²⁰ Vgl. José Janini, (wie Anm. 10) Nr. 5, S. 71: „Quum uenerit Sacerdos ut salem exorcidiet (!), facit hanc crucem + super ipsum salem et dicit nunc exorcismum contra occidentem.“ So auch beim Exorzismus über das Wasser (ebd. Nr. 8, S. 72), bei den Taufexorzismen (ebd. Nr. 41, S. 81) und der Beschwörung eines Besessenen (ebd. Nr. 126, S. 104).

²¹ Vgl. Elmar Bartsch, (wie Anm. 19) 336.

²² Vgl. ebd. 13.

²³ Der Text bei José Janini, (wie Anm. 10) Nr. 300, S. 152 f.; Marius Férotin, (wie Anm. 9) 160 f.

1.3.2.1 Der Text:

- „Allmächtiger Herr Gott, der du Mose, deinem Diener, geboten hast, Signalposaunen anfertigen zu lassen, durch die, wenn sie mit bestimmtem und unterschiedlichem Ton erklangen, das ganze Volk Israel erkennen sollte, wo es an den Festtagen
- 5 frohgestimmt zusammenströmen, wann es auf der Wanderung ins gelobte Land den begonnenen Weg fortsetzen oder gegen die Angriffe verlorener Heidenvölker bewaffnet antreten sollte.
- Durch all das hast du im voraus hingewiesen auf das, was jetzt vollkommener in der katholischen Kirche, „unter der
- 10 Gnade“²⁴, vollbracht wird.
- Blicke denn in deiner gewohnten Güte gnädig herab und segne diesen Hohlkörper (vas), der aus unterschiedlichen Metallen gegossen wurde, wie du jene Posaunen gesegnet hast, hinter denen herziehend dein (Volk) Israel zu dem Erbteil geführt
- 15 wurde, das deine göttliche Verheißung ihm zugesagt hatte.
- Mögen sie (die Glocken) die Lauterkeit besitzen, welche die am Gewand des Hohenpriesters Aaron befestigten Glöckchen hatten, auf daß beim Klang der Glocken, die wir dir weihen, das Tor deines Hauses weit aufgetan werde und die Schar
- 20 deiner Gläubigen sich versammle, um dich zu loben und zu bitten.
- Und wenn sie erklingen, möge deine Macht in denen, die sie hören, bewirken, daß die Furcht vor dir des Herzens Tiefe durchdringt.
- Durch das Zeichen des heiligen Kreuzes sei der Mensch gegen
- 25 die Anschläge des Teufels immer siegreich und behütet und der Geist eile, von der Kraft der Hoffnung getragen, froh dem Empfang des versprochenen Erbes im Himmel entgegen.
- Man erinnere sich (beim Glockenklang) deiner Weisung, man denke an die Beobachtung deiner Gebote; und damit die Gläubigen
- 30 nicht abirren von deinen Befehlen, sei ihnen dieser Klang stets ein Zeichen.
- Wenn die Glocken läuten, mögen Müdigkeit und Trägheit fliehen; weichen mögen die Flammen böser Begierden; besänftigt lege sich der Zorn und schwinden mögen alle Laster,
- 35 auf daß die Priester und die Diener (des Heiligtums) sowie alle Glieder der Kirche, gereinigt an Herz und Leib, zur Zeit des Gebetes mit reumütigem Sinn die Knie beugen, um Vergebung zu erwirken und die Verzeihung zu erhalten, die sie erfleht haben.
- Der Schall dieser Glocken jage, Herr,
- 40 Juden und Abtrünnigen (perfid) einen kräftigen Schrecken ein, damit sie von ihrer Bosheit weg- und wieder zu sich kommen.
- Den Leidenden und Niedergeschlagenen gereiche der Glockenklang zum Trost und zu der ersehnten Aufrichtung.
- Du, der du als dein Zeichen den Regenbogen am Wolkenhimmel
- 45 ausgespannt und versprochen hast, daß du nie wieder durch die Wasser einer Sintflut das Menschengeschlecht vernichten werdest, sieh gnädig an, was wir dir darbringen, und wende nicht ab deine barmherzige Güte.

²⁴ Das Gebet setzt hier in Anlehnung an Joh 1,17 die Zeit der Geltung des mosaischen Gesetzes ab von der Zeit „der Gnade“, die mit dem Kommen Jesu Christi beginnt.

- 50 So möge denn, wenn diese Glocken durch ihr Geläut dir dienen, dank deiner zuvorkommenden Barmherzigkeit deine Milde bewirken, daß das gläubige Volk jeder Plage und Züchtigung, die wir Sünder an sich verdienten, und allen Widrigkeiten entgehe und sich freue, deine Gnadengaben empfangen zu haben. Amen.“

1.3.2.2 Kommentierung

Der Gegenstand der Weihe wird „signum“ genannt. Die Signalfunktion des zu Weihenden Objekts wird so hervorgehoben. An sich könnte „signum“ auch ein hölzernes Schlagbrett nach Art des ostkirchlichen Simandrons meinen. Das Weihegebet setzt jedoch ein Instrument aus Metall voraus; es spricht näherhin vom „uas concretum generibus metallorum“²⁵. Es handelt sich also um einen hohlen Klangkörper, der aus unterschiedlichen Metallen gegossen wurde. „Signum“ bezeichnet demnach eindeutig eine Kirchenglocke. Dieser Befund stimmt mit dem im 6. und 7. Jahrhundert allgemein verbreiteten Sprachgebrauch im benachbarten Gallien überein²⁶.

Das Weihegebet weist gemäß den Baugesetzen der jüdisch-christlichen Gebets-tradition eine anamnetisch-epikletische Struktur auf: Nach der kurzen Anaklese: „Omnipotens Dominus Deus – Allmächtiger Herr Gott“ wird Gott an sein Heilshandeln in der Vergangenheit erinnert (Anamnese). In diesem Fall gilt das Gedächtnis speziell dem gottgewollten segensreichen Gebrauch von Signalinstrumenten zur Zeit der Wüstenwanderung des altbündlichen Gottesvolkes. Die im Hintergrund stehende Schriftstelle ist Num 10,2–10: Auf Gottes Weisung hin ließ Mose zwei aus Silber getriebene Trompeten anfertigen. Ihre differenzierten Signale hatten verschiedene Bedeutungen. Sie erfüllten nach Gottes Anordnung die Funktionen, die das Weihegebet namentlich nennt: Ankündigung von Festen und Feiern (Num 10,10), Aufruf zur Versammlung (10,7), Appell zum Aufbruch (10,2ff), Alarmsignal bei feindlichem Angriff (10,9). Die gottgewollte Verwendung von Signalinstrumenten im Alten Bund deutet unser Text im Sinn des Hebräerbriefes (Hebr 7,1–8,13) als Vorausverweis auf einen entsprechenden besseren Gebrauch zur Zeit der Gnade, „in der katholischen Kirche“.

Nachdem der göttlichen Anordnung zum Gebrauch von Signalinstrumenten dankbar gedacht worden ist, schließt sich organisch die Bitte (Epiklese) an: Wie Gott die Trompeten Israels gesegnet hat, so soll er auch das Signum seiner Kirche, die Glocke, segnen. Der Bitteil des Segensgebetes entfaltet dann im einzelnen die erhofften Wirkungen des göttlichen Segens.

Der erste Dienst, zu dem die Glocke geweiht wird, besteht darin, daß sie durch ihren Klang gleichsam das Tor des Gotteshauses weit öffnet (*domus tue pandatur ingressus*) und die Gläubigen zum Gotteslob und zum Bittgebet versammelt. In diesem Zusammenhang erinnert das Weihegebet an die goldenen Glöckchen am

²⁵ Vgl. José Janini, (wie Anm. 10) Nr. 300, S. 152. Der Westgotenkönig Cindasvinthe schenkte im Jahre 646 dem Kloster Complutum ein „signum fusile eneum bone modulationis, demulcens auditum“; vgl. Marius Férotin, (wie Anm. 9) 159 Anm. 1.

²⁶ Vgl. Maria Trumpf-Lyritzaki, Art. Glocke, in: RAC XI (Stuttgart 1981) 189; Henri Lelercq, (wie Anm. 14) 1960f.

Gewandsaum Aarons. Ihr Ton war zu hören, wenn der Hohepriester „in das Heiligtum vor den Herrn“ hintrat ... (vgl. Ex 28,33f.; 39,25f.)²⁷. So soll Gott durch den Klang der Glocke in seinen Gläubigen den Geist der Gottesfurcht (vgl. Jes 11,2) wecken, wenn sie sich anschicken, vor ihn hinzutreten.

Auch die folgenden Bitten gelten nicht der Glocke als solcher, sondern der durch den Dienst der Glocke versammelten Gemeinde: dem Klerus und den übrigen Gliedern der Kirche. Sie werden beim Glockenklang an ihre Christenwürde erinnert. Denn das im Zentrum des Weihegebetes betont herausgestellte Kreuzzeichen (*sancte crucis signaculum*) ist zweifellos eine Anspielung auf die *Signatio* des Taufrituals: Das jedem Christenmenschen (*homo*) am Anfang seines Christseins eingeprägte Zeichen Christi soll ihn „rundum“ (*totus*) vor den Anschlägen des Bösen schützen, so daß er zuversichtlich dem Ziel seiner Hoffnung entgegengehen kann. Das Glockengeläut soll an die Weisungen Gottes erinnern und mahnen, daran festzuhalten. Die Glocke drängt die Gläubigen dazu, alles Verkehrte abzulegen und „zur Zeit des Gebetes“ umkehrbereit das Geschenk der Vergebung von Gott zu erwarten. Man darf in diesen Motiven ebenfalls einen Rückbezug auf die Taufe erkennen, die ja die Getauften auf die Beobachtung der Gebote Gottes verpflichtet hat. Der Glockenklang wird glücklich als Tauferinnerungszeichen gedeutet, das die Gläubigen immer neu auf ihre Christenwürde und Christenpflicht aufmerksam macht.

Der gottgewollte Dienst der Glocke reicht indes über die sich jeweils versammelnde Gottesdienstgemeinde hinaus. Wer wegen Krankheit nicht an der Versammlung teilnehmen kann, soll durch den Glockenklang vom Gotteshaus her Trost und Aufrichtung erfahren.

Anders aber tönt die Glocke denen im Ohr, die bewußt außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft bleiben. Als solche nennt das Gebet namentlich „die Juden“; ferner die nicht eindeutig zu identifizierenden „perfidi“ (Abtrünnige, Treulose). Damit könnten häretische oder schismatische christliche Gruppen gemeint sein (etwa Arianer, Donatisten)²⁸. Vielleicht meint der Ausdruck „perfidi“ aber ebenfalls die Juden, die in den Karfreitagsföbitten der römischen Liturgie von jeher vorwurfsvoll „perfidi Judaei“ genannt wurden²⁹. Ihnen soll der Glockenklang

²⁷ Auf ihre apotropäische Bedeutung hat *Franz Josef Dölger* hingewiesen: Die Glöckchen am Gewand des jüdischen Hohenpriesters, in: *Antike und Christentum* 4 (1934) 240 Taf. Schon die Apologeten des 2. Jahrhunderts bieten allegorische Deutungen an. Nach ihnen weisen die Glöckchen am Gewand Aarons auf die Verkündigung des Evangeliums hin; für Justin versinnbildeten die 12 Glocken die 12 Apostel, deren Stimme die ganze Welt erfüllt (*Dial.* 42,1); vgl. *RAC* (wie Anm. 26) 180.

²⁸ Der LO enthält liturgische Ordnungen für deren Aufnahme in die katholische Kirche, namentlich zur Rekonziliation eines Gläubigen, „qui in eresi arriana baptizatus fuerit“ (XXXVII), zur Handauflegung über einem Häretiker (XXXVIII) und ein Formular mit dem Titel: *Reconciliatio donatiste* (XXXIII); vgl. *José Janini*, (wie Anm. 10) Nr. 182–186, S. 122–125.

²⁹ Generell zu den Großen Föbitten des Karfreitags: *Paul de Clerck*, *La prière universelle dans les liturgies latines anciennes* (LQF 62) (Münster 1977) bes. 125–144; speziell zur Föbbitte für die Juden, die im römisch-tridentinischen Meßbuch eingeleitet wurde mit der Auf-

einen heilsamen Schrecken einjagen, sie zur Einsicht bringen und zur Umkehr drängen.

Der Schlußteil des Weihegebetes führt überraschenderweise das Motiv des Regenbogens ein. Dieser ist ein optisches Signal, das Gott, sooft „sein Zeichen“ (*signum tuum*) in den Wolken erscheint, an seine Selbstverpflichtung erinnert, die Menschheit nie mehr durch eine Flutkatastrophe zu vernichten (vgl. Gen 9,12–17). Auch die Glocke ist ein Signal in den Wolken, ein akustisches Zeichen am Himmel. Jedesmal, wenn sie mit ihrem Klang die Wolken durchdringt, appelliert sie an die Güte Gottes. Der barmherzige Gott möge, so lautet die Schlußbitte des Weihegebetes – dadurch bewegt – sein Volk nicht strafen, sondern segnen³⁰.

1.4 Der Gebrauch von Kirchenglocken im mozarabischen Liturgiebereich

Wir wissen wenig über den Gebrauch der so geweihten Kirchenglocken. Fest steht, daß in den Klöstern Spaniens die Glocke den Konvent zu den gemeinsam gefeierten Horen der Tagzeitenliturgie und den übrigen Gottesdiensten zusammenrief³¹. Diese Signalfunktion erfüllten Glocken auch in den Stadt- und Landgemeinden³². Aus einer Rubrik des LO, die vorschreibt, die Glocken sollten zusammenläuten (*sonantibus signis*), wenn ein verstorbener Mönch vor seiner Be-

forderung: „Oremus et pro perfidis Judaeis ...“ vgl. *Wilm Sanders*, Die Karfreitagsfürbitte für die Juden vom Missale Pius' V. bis zum Missale Pauls VI., in: *Liturgisches Jahrbuch* 24 (1974) 240–248. Der LO enthält ein Gebet „super conuertente Judeo“ (XL), das polemische Töne vermeidet und das Alte Testament erstaunlich positiv sieht; vgl. *José Janini*, (wie Anm. 10) Nr. 187, 125 f. Die starke Präsenz von Juden in Spanien erklärt ihre namentliche Nennung in unserem Glockenweihegebet. Nach 600 verstärkte sich der Druck zur Konversion bis hin zu verordneten Zwangstaufen; vgl. *Arnold Angenendt*, (wie Anm. 5) 165.

³⁰ Anders als in dem noch vorzustellenden fränkisch-römischen Ritual der Glockenweihe wird in unserem Text die unheilabwehrende Kraft nicht der geweihten Glocke als solcher zuerkannt, sondern unmittelbar von Gott erbeten, an dessen Tür die Sünder als Bittsteller gleichsam „mit der Glocke läuten“.

³¹ Namentlich für die Gottesdienste der Kartage, an denen Abweichungen von der normalen Läuteordnung zu beachten sind, spricht der LO vom Glockenzeichen zu den Tagzeiten: Zur Matutin am Karfreitag und Karsamstag: „signum non monitur (!)“; wohl aber läutet es zur Non an beiden Tagen („hora nona signum sonat“); vgl. *José Janini*, (wie Anm. 10) Nr. 385, 395, 406, 423. Zu den Sterbegebeten werden alle Konventsmitglieder zur Zelle des sterbenden Mönchs „dato signo“ gerufen; vgl. ebd. Nr. 188. Nach der um die Mitte des 7. Jahrhunderts entstandenen Regel des heiligen Fructuosus wurden die Mönche durch ein Glockenzeichen aus dem Schlaf geweckt („signum moueatur“) und zu den Gebetszeiten gerufen (*Regula* c. 2: PL 87, 1100); vgl. *Marius Férotin*, (wie Anm. 9) 159 Anm. 1; vgl. auch die bereits erwähnte, 656 erfolgte Schenkung einer Glocke an ein Kloster; siehe oben Anm. 25.

³² Das Weihegebet hat nicht nur klösterliche Verhältnisse im Auge, sondern spricht vom Dienst der Glocke im Hinblick auf eine Territorialgemeinde, die Priester und sonstige Mitglieder des Klerus („sacerdotes et ministri“) umfaßt, aber auch die übrigen Glieder der Kirche einschließt („omnis Ecclesiae membra“). Die vom Glockenklang erhoffte Wirkung auf „Juden und Abtrünnige“ setzt voraus, daß die Glocken in Städten und Ortschaften läuten, wo – anders als im Kloster – die Katholiken mit Andersgläubigen täglich zusammenleben. Die segensreichen Wirkungen des Glockengeläuts sollen dem ganzen gläubigen Volk („fidelis populus“) zugute kommen.

erdigung aus dem Wohntrakt des Klosters zur Kirche überführt wird³³, geht hervor, daß wenigstens in den Klöstern in der Regel mehrere Glocken vorhanden waren. Mit dem Vorhandensein eines Geläuts rechnet auch unser Weihegebet, das mehrfach auf den Zusammenklang mehrerer Glocken anspielt³⁴. Im funeralen Kontext dienten Glocken offenbar nicht nur als Versammlungssignal; das Zusammenläuten zu Beginn der Begräbnisliturgie darf wohl auch als ehrendes Trauergeläut gedeutet werden.

Die Informations- und Kommunikationsfunktion der Glocke tritt deutlich hervor, wenn der LO verlangt, der Tod eines Bischofs müsse den Gläubigen umgehend durch ein Glockenzeichen mitgeteilt werden. Auch wenn der Bischof nachts gestorben sei, müsse die Glocke der Hauptkirche, womit zweifellos die Kathedrale gemeint ist, unverzüglich „öffentlich – publice“ läuten³⁵. Sogleich müßten alle Kirchen im Umkreis von zwei Meilen dieses Signal aufnehmen und auch ihrerseits durch ein Glockenzeichen den Tod des Bischofs bekanntmachen³⁶. Durch ein solches von der Kathedrale ausgehendes Totengeläut, durch den Dienst der Glocke also, stellt sich die bischöflich geleitete Ortskirche in solchen Augenblicken eindrucksvoll als die eine Kirche Christi in der jeweiligen Stadt und ihrem Einzugsbereich dar.

2. Die fränkisch-römische Glockenweihe

2.1 Die ältesten Textzeugen

Offenbar völlig unabhängig von der altspanischen Form der Glockenweihe bildete sich im gallisch-fränkischen Raum ein Ritual „ad signum ecclesiae benedicendum“ heraus, das in den *Jungelasiana* des ausgehenden 8. Jahrhunderts erstmals nachweisbar ist³⁷. Dieser Sakramentartyp (*Gelasianum mixtum*, auch *Sakramentar Pippins* genannt) ist ein für die Übergangsphase der fränkischen Kirche von

³³ LO XLI: *José Janini*, (wie Anm. 10) Nr. 195: „adductum ante fores aeclesie sonantibus signis ...“

³⁴ Vgl. etwa die Wendungen: „his sonantibus, que tibi dedicamus ...“; „... quibusque tinnientibus ...“; „... signorum istorum sonitus...“; „... cum ista tibi in suo seruierint tinnitu ...“; vgl. *José Janini*, (wie Anm. 10) Nr. 300.

³⁵ LO XLIII: „Hora quisque ille episcopus mortuus fuerit siue per diem siue per noctem, statim signum publice in ecclesia seniore sonabit. Simulque per omnes ecclesias que possunt infra duo millia esse, signum similiter sonaturum est“; *José Janini*, (wie Anm. 10) Nr. 256.

³⁶ Vgl. ebd.

³⁷ Vgl. *Antoine Dumas* OSB und *Jean Deshusses* OSB (Hrsg.), *Liber Sacramentorum Gellonensis* (CC-SL 159 A) (Turnholti 1981) Nr. 2440–2446; *Patrick Saint-Roché* (Hrsg.), *Liber Sacramentorum Engolismensis* (CC-SL 159 C), Turnholti 1987, Nr. 2042–2049; *Odilo Heiming* OSB (Hrsg.), *Liber Sacramentorum Augustodunensis* (CC-SL 159 B) (Turnholti 1984) Nr. 1481–1484.

der altgallischen zur römischen Liturgie charakteristisches Liturgiebuch, in dem authentisch römisches Formelgut, mit Texten aus gallischer Tradition vermischt, tradiert wird³⁸. Der vermutlich in der burgundischen Abtei Flavigny um 760 entstandene Archetyp dieses Mischsakramentars ist uns nicht erhalten. Sein ältester auf uns gekommener Vertreter ist der *Liber Sacramentorum Gellonensis*, in den letzten Jahrzehnten des 8. Jahrhunderts wohl in Sainte Croix in Meaux geschrieben³⁹. Diese Sakramentarhandschrift ist zugleich der früheste Textzeuge für unseren Ordo „ad signum ecclesiae benedicendum“.

Die Glockenweihe findet sich erwartungsgemäß im Kontext der Dedikationsliturgie⁴⁰. Sie ist, ähnlich wie im mozarabischen LO, eine von jenen Benediktionen, durch die Ausstattungstücke einer neuen Kirche für den heiligen Dienst bestimmt werden. Die Glockenweihe tritt uns als reich entfaltetes Text- und Ritengefüge entgegen. Nicht bloß eine einzige, meist kurze Oration, wie es bei den anderen vergleichbaren Segnungen von zum Teil ranghöheren Sakralgeräten (Meßkelch, Patene) üblich ist⁴¹, sondern drei lange Segensgebete spricht der Bischof über die Glocke. Ausgedehnter Psalmengesang begleitet umständliche Zeichenhandlungen. Um einige zusätzliche Eingangsstücke erweitert⁴², ist dieser frühmittelalterliche Ritus in das einflußreiche, um die Mitte des 10. Jahrhunderts in Mainz zusammengestellte *Pontificale Romano-Germanicum* eingegangen⁴³ und über dieses in das *Pontifikale der Römischen Kurie*⁴⁴ gelangt, das ihm im zweiten Jahrtausend rasch Allgemeingültigkeit verschafft hat.

³⁸ Vgl. *Charles Coebergh* OSB und *R. Dubois*, Art. *Jonge gelasiana*, in: *Liturgisch Woordenboek* (wie Anm. 4) 1169–1173.

³⁹ Vgl. *R. Dubois*, Art. *Gellone*, in: *Liturgisch Woordenboek* (wie Anm. 4) 818 f.; *Arnold Angenendt*, (wie Anm. 5) 328 f.

⁴⁰ *Gellonensis* (wie Anm. 37) Nr. 2415–2430; *Engolismensis* (ebd.) Nr. 2020–2026; *Augustodunensis* (ebd.) Nr. 1450–1469.

⁴¹ Vgl. etwa das Sakramentar von Angoulême: *Engolismensis* (wie Anm. 37) Nr. 2033–2052.

⁴² Vorausgänger spätestens seit dem 10. Jahrhundert eine Gruppe von sechs „Vergebungpsalmen“ (*Psalmi veniales*), bestehend aus Pss 51, 54, 57, 67, 70, 86, zu denen später noch Ps 130 hinzukam, so daß die Reihe von den Bußpsalmen „*Miserere*“ (51) und „*De profundis*“ (130) eröffnet beziehungsweise beschlossen wurde. Wie die Charakterisierung der Psalmodie als „um Vergebung bittende Psalmen – *Psalmi veniales*“ im deutsch-römischen *Pontifikale* (vgl. die folgende Anm.) unmißverständlich erkennen läßt, ist dieser Eröffnungsteil als Bußritus zu verstehen. Es ist abwegig, in jedem der ausgewählten Psalmen nach einem auf die Glocke bezugnehmenden Motiv zu suchen; vgl. etwa *Ludwig Eisenhofer*, (wie Anm. 1) II 472 f.; *Walter Reindell*, *Die Glocken der Kirche*, in: *Leiturgia IV* (Kassel 1961) 858–887, hier 867 f. Ausschlaggebend für die Auswahl war die Bitte um Gottes Erbarmen und Vergebung, mit der jeder dieser Psalmen beginnt. Die Rezitation der „*Psalmi veniales*“ diente der Reinigung und Bereitung für die folgende liturgische Feier.

⁴³ *Cyrille Vogel*, *Reinhard Elze*, *Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle*. Le Texte (= *Studi e Testi* 226, Città del Vaticano 1963) LI, 185–190.

⁴⁴ *Michel Andrieu*, *Le Pontifical Romain au Moyen-Age*, 4 Bde. (*Studi e Testi* 86, 87, 88, 89, Città del Vaticano 1938–1941) I 293–295; II 441–443; III 533–536.

2.2 Struktur und Einzelbausteine des Formulars

Unser Ordo „ad signum ecclesiae benedicendum“ läßt folgenden Aufbau erkennen:

- a) Bereitung von Weihwasser;
- b) Waschung der Glocke mit dem geweihten Wasser unter dem Gesang von Psalmen;
- c) Weihegebet und Chrisamsalbung;
- d) Beweihräucherung der Glocke unter dem Gesang von Ps 76 (77) 17–21;
- e) Schlußoration.

2.2.1 Die Wasserweihe

Es ist anzunehmen, daß die Bereitung des Weihwassers zu Beginn der Feier nicht bloß durch das relativ kurze, auf die Lustration der Glocke bezugnehmende spezielle Segensgebet erfolgte, das in den ältesten Textzeugen an der Spitze unseres Formulars steht⁴⁵. Die hinzugefügte Rubrik, die Waschung der Glocke habe zu geschehen „de aqua benedicta cum oleo et sal (!)“⁴⁶, setzt voraus, daß dem Wasser zuvor Salz und Öl beigemischt wurden. Dies geschah nicht formlos. Was das Salz betrifft, war es alter römischer Brauch, dem geweihten oder zu Weihenden Wasser Salz beizumischen, über das zuvor ein Exorzismus und ein Segensgebet gesprochen worden waren⁴⁷. Der Segnung des Wassers ging ferner ein exorcismus aquae voraus, wie es bereits das römische Wasserweihegebet des Altgelasianums bezeugt⁴⁸. Die in karolingischer Zeit im Frankenreich verbreitete Form der Wasserweihe bestand aus dem exorcismus und der benedictio salis, dem exorcismus und der benedictio aquae, der Beimischung des geweihten Salzes zum geweihten Wasser und einem abschließenden, dem Salz und dem Wasser gleichermaßen geltenden Segensgebet⁴⁹. Auch bei der Bereitung von Weihwasser für die Waschung einer Glocke wird das Salz wohl in der üblichen Weise geweiht worden sein, ehe es dem Wasser beigegeben wurde⁵⁰.

⁴⁵ Vgl. Gellonensis (wie Anm. 37) Nr. 2440; Engolismensis (ebd.) Nr. 2042; Augustodunensis (ebd.) Nr. 1481.

⁴⁶ Gellonensis (wie Anm. 37) Nr. 2441.

⁴⁷ Vgl. Adolf Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, 2 Bde. (Freiburg i.Br. 1909, Nachdruck: Graz 1960) I 126–153, bes. 128 f.

⁴⁸ Vgl. ebd. 127 f.

⁴⁹ Vgl. ebd. 145–147; Jean Deshusses, *Le Sacramentaire Grégorien I* (= *Spicilegium Friburgense* 16, Fribourg 1979) Nr. 1451–1455.

⁵⁰ Unser Ritus sieht in der vom Pontificale Romano-Germanicum (wie Anm. 43) rezipierten Gestalt einen solchen Exorzismus und eine Benedictio des dem Wasser beizumischenden Salzes vor; vgl. Cyrille Vogel, Reinhard Elze, (wie Anm. 43) 185 f. Der Normaltext ist in beiden Fällen im Hinblick auf die Verwendung des Salzes bei der Glockenweihe leicht abgewandelt. Der Exorzismus bittet darum, daß das Salz fähig werde „ad evacuandum et expellendum ab hoc ecclesiae signo inimicum omnemque virtutem putredinis eius ...“. Das Segensgebet äußert die Erwartung, daß das gesegnete Salz „expellat ab hoc ecclesiae signo et ab omni loco ubi fuerit tua invocatione aspersum quicquid potest esse pestiferum, exhibeat plenum salutis effectum, deterreat omnia praestigia inimici et omnia monstrorum genera longius faciat effu-

Die Beimischung von Öl gehörte dagegen nicht zur Normalform der Wasserweihe. Sie war aber bei der Taufwasserweihe der Osternacht bis in die jüngste Vergangenheit vorgeschrieben, insofern am Ende des Weihegebets zunächst Katechumenenöl, dann Chrisam und schließlich beide Öle zusammen in das Taufwasser gegossen und mit ihm vermischt wurden⁵¹. Beachtung verdient auch der in karolingischer Zeit vereinzelt bezeugte Brauch, dem beim Krankenbesuch benutzten Weihwasser heiliges Öl beizumischen, und zwar Kranken- beziehungsweise Katechumenenöl⁵². Eine klare Differenzierung des „oleum sanctum“ oder „oleum exorcitatum“ in Katechumenenöl und Krankenöl kannte das Frühmittelalter noch nicht. Als sich eine solche in der Hochscholastik durchsetzte, führte dies im Ritus der Glockenweihe zu der abwegigen Vorschrift, die Glocke mit Krankenöl zu signieren⁵³, während die Wirkung des Katechumenenöls eigentlich intendiert war. Denn wenn dem Lustrationswasser „oleum sanctum“ beigegeben wurde, sollte zweifellos die exorzistische und apotropäische Kraft des Weihwassers gesteigert werden.

Hier ist an die primäre Verwendung des Katechumenenöls bei der Taufe zu erinnern. Im mittelalterlichen Taufritus wurde das Katechumenenöl nach der Absage an Satan den Taufkandidaten auf der Brust und zwischen den Schultern appliziert. Die so Gesalbten sollten zum Kampf gegen jeden Angriff des bösen Feindes gestärkt werden⁵⁴. Genau diese Wirkung erhoffte man sich auch von dem heiligen

gari, gravedines omnes fantasiasque compescat et per signum crucis filii tui domini nostri Jesu Christi tutelam fidelissimam desiderantibus praestet“. Die Einschübe wurden bei der Übernahme des Ritus in das Pontifikale der römischen Kurie fallengelassen und fortan der Exorzismus und die Segnung des Salzes zur Glockenweihe mit dem üblichen Text vollzogen.

⁵¹ Vgl. *Bruno Kleinheyer*, (wie Anm. 18) 118.

⁵² Entsprechendes verlangt ein Capitulare des Bischofs Theodulf von Orleans († 821); vgl. *Adolf Franz*, Benediktionen (wie Anm. 47) I 97, 132 f.

⁵³ Das Pontifikale Romano-Germanicum spricht von „oleum sanctum“, das aber nicht dem Wasser beigegeben wird. Vielmehr bezeichnet der Konsekrator damit die Glocke in Kreuzesform („cum oleo sancto cruces in eo faciendo“); vgl. *Cyrille Vogel*, *Reinhard Elze*, (wie Anm. 43) 188, Nr. 9. Die Unsicherheit, ob das heilige Öl dem Wasser beigegeben oder separat in Kreuzesform der Glocke appliziert werden sollte, läßt auch das Pontifikale der römischen Kurie im 12. und 13. Jahrhundert noch erkennen. Zunächst hat man in Rom auf das spezielle Gebet zur Weihe des zur Lustration der Glocke zu verwendenden Wassers (vgl. unten Anm. 56) ein Segensgebet über Salz und Öl eingeschoben. Diese Sakramentalien sollten der damit behandelten Glocke die Kraft geben, Dämonen zu vertreiben, die Kinder Gottes zusammenzurufen und Gewitter und Hagelschlag abzuwenden. Das so gesegnete Salz und Öl wurde dem Weihwasser, mit dem die Glocke gewaschen wurde, beigegeben; vgl. *Michel Andrieu*, (wie Anm. 44) I 293 f. Die Textzeugen des 13. Jahrhunderts kennen die Oration nicht mehr, sondern verlangen eine Signatio der mit Weihwasser gewaschenen Glocke an ihrer Außenseite: „de aqua benedicta cum oleo sancto crucem faciendo“; vgl. *Michel Andrieu*, (wie Anm. 44) II 442. Die Unklarheit hinsichtlich der Verwendung des heiligen Öls hat erst das Pontifikale des Durandus beseitigt, indem es bestimmt: „Ea igitur (sc. campana) lota et tersa, fit in ea exterius crux cum oleo sancto et dicitur: Oremus. Deus qui per sanctum Moysen...“; vgl. *Michel Andrieu*, (wie Anm. 44) III 535. Die nachtridentinischen Ausgaben des Pontifikale Romanum (vgl. oben Anm. 1) präzisieren: „... facit ab extra supra Campanam de Oleo sancto infirmorum (!) signum crucis.“

⁵⁴ Vgl. *Bruno Kleinheyer*, (wie Anm. 18) 132 f.

Öl, das bei der Lustration einer Glocke gebraucht wurde: Unter das Weihwasser gemischt oder gesondert aufgetragen, sollte es der Glocke seine unheilabwehrende Kraft mitteilen.

Näheres über die Art der Beimischung des heiligen Öls erfahren wir nicht. Das Eingießen erfolgte, nachdem das Segensgebet über das Wasser gesprochen worden war, wohl ohne Begleitworte.

Die Weihe des Wassers selbst geschah mit einer speziellen Formel, die dem aktuellen Verwendungszweck des Weihwassers angepaßt war. Eine solche Adaptation des normalen Wortlauts der *benedictio aquae* ist nicht singulär. Eine besonders aufwendige Spezialform der Wasserweihe begegnet uns in der Dedikationsliturgie⁵⁵. In unserem Fall spricht das Sondergut des Segensgebets von den zukünftigen Aufgaben der Glocke und bittet darum, daß sie diese dank der herabgeflehten Kraft des Heiligen Geistes wirkungsvoll erfüllen kann⁵⁶.

2.2.2 Die Waschung der Glocke

Mit dem geweihten Wasser wusch der Vorsteher der Feier (Bischof, Priester) die Glocke außen und innen. Andere Kleriker werden ihm dabei behilflich gewesen sein. Möglicherweise hat der Offiziant auch nur die Reinigungszeremonie begonnen, die dann von seinen Helfern fortgesetzt wurde⁵⁷. Psalmengesang begleitete den Vorgang. Sinnvollerweise sang man das „kleine Hallel“, also jene die sechs letzten Psalmen des Psalters umfassende Gruppe, in der jeder Psalm auf seine Weise zum Lob Gottes auffordert⁵⁸. Auch die Glocke wird ja in erster Linie geweiht, damit sie die Gläubigen zum Gotteslob einlädt und versammelt.

2.2.3 Weihegebet und Chrisamsalbung

Die erste Oration im Kernbereich des Weiheritus „*Deus qui per moysen*“⁵⁹ läßt die für jüdisch-christliches Beten charakteristische Zweiteilung erkennen: Der anamnetische erste Teil des Weihegebets gedenkt des gottgewollten Dienstes von Signalinstrumenten im altbündlichen Gottesvolk. Erinnert wird namentlich an das Blasen von silbernen Trompeten durch die Leviten zur Zeit des Opfers und an die Trompetensignale, die Israel zum Kampf gegen seine Feinde riefen. Daran schließt sich die Bitte an, daß der Heilige Geist über die Glocke kommen möge

⁵⁵ Vgl. *Adolf Franz*, (wie Anm. 47) I 54–61; *Eisenhofer*, (wie Anm. 1) II 451–468.

⁵⁶ Vgl. oben Anm. 45. Von dem zur Lustration der Glocke bereiteten Wasser werden hauptsächlich apotropäische Wirkungen erwartet: die Abwehr feindlicher Mächte, teuflischer Trugbilder, schadenbringender Gewitter, von Stürmen und Hagelschlag. Als positive Wirkung wird die Einladung der Christen zum Gotteslob genannt, dessen Beschreibung die Formulierungen des anschließend gesungenen Ps 150 vorwegnimmt; vgl. unten Anm. 58.

⁵⁷ So sehen es die nachtridentinischen Pontifikaleausgaben bis zur Editio typica von 1961/62 vor. Diese ersetzte die Waschung durch eine Aspersio: „... Pontifex, mitram in capite tenens, aspergit campanam, nihil dicens, illam circumeundo.“ Vgl. oben Anm. 1.

⁵⁸ Ps 145: *Lauda anima mea Dominum*; Ps 146: *Laudate Dominum*; Ps 147: *Lauda Jerusalem Dominum*; Ps 148: *Laudate Dominum de coelis*; Ps 149: *Cantate Domino canticum novum*; Ps 150: *Laudate Dominum in sanctis eius*.

⁵⁹ *Gellonensis* (wie Anm. 37) Nr. 2442.

(Epiklese), damit sie ihre zukünftigen Funktionen erfüllen könne. Es wird noch zu erläutern sein, welche Wirkungen man im einzelnen vom Geläut der geweihten Glocke erwartete.

Das Abtrocknen der Glocke mit einem Leinentuch bereitet die anschließende konsekratorische Bezeichnung mit dem Chrisam vor. Die Chrisamsalbung ist vom Gesang des 28. (29.) Psalms begleitet. Er preist die Macht Gottes im Gewitter. Der dritte Vers erscheint durch seine Verwendung als Rahmenvers (Antiphon) besonders betont: „Vox domini super aquas... Die Stimme des Herrn erschallt über den Wassern. Der Herr der Herrlichkeit donnert, der Herr über gewaltigen Wassern.“⁶⁰ Es wird noch zu klären sein, weshalb ausgerechnet ein Psalm, der die sich in Donner, Blitz und Sturm manifestierende Allmacht und Erhabenheit Gottes feiert, in der Glockenweihe einen so exponierten Platz bekommen hat.

Was die Bezeichnung der Glocke mit Chrisam betrifft, gilt allgemein: Die Verwendung von Chrisam bei Sachbenediktionen ist sekundär. Der ursprüngliche „Sitz im Leben“ der Chrisamsalbung ist die Initiationsliturgie. Bis ins 3. Jahrhundert läßt sich der Brauch zurückverfolgen, die Neugetauften mit heiligem Öl zu salben⁶¹. Die postbaptismale Salbung erfolgt nach dem Taufbad. Sie wird mit dem ranghöchsten unter den heiligen Ölen, dem Chrisam, auf dem Scheitel vollzogen, ursprünglich am ganzen Körper, wie es in manchen orientalischen Riten noch Brauch ist⁶². Die Salbung hat konsekratorische Bedeutung: Personen oder Sachen, die mit Chrisam gesalbt werden, sind auf Dauer Gott und seinem Dienst geweiht.

In bewußter oder unbewußter Anlehnung an die entsprechende Zeichenhandlung der Taufliturgie kennt der mittelalterliche Ritus der Glockenweihe nach der Waschung der Glocke ihre Bezeichnung mit Chrisamkreuzen an mehreren Stellen⁶³. Der Bischof (Priester) salbte die Außenseite des Glockenmantels siebenmal

⁶⁰ Ebd. Nr. 2443. Der Psalm 28 (29) wurde ursprünglich ohne die beiden ersten zum Lob und zur Anbetung Gottes auffordernden Verse gesungen. Dadurch war der Gesang noch stärker von dem Ausdruck „Vox Domini“ geprägt, der betont am Anfang fast aller folgenden Verse steht (VV. 3,4,5,7, 9).

⁶¹ Vgl. Bruno Kleinheyer, (wie Anm. 18) 52 f.

⁶² Vgl. ebd. 77–95.

⁶³ Gellonensis (wie Anm. 37) Nr. 2443. Ursprünglich geschah diese Salbung nach der Waschung außen und innen mit Chrisam. Erst das Pontifikale des Durandus († 1296) kennt die für die Folgezeit maßgeblich gewordene Differenzierung: Salbung auf der Außenseite mit „oleum sanctum“, Salbung im Inneren mit Chrisam. Auch in diesem Fall ist das „oleum sanctum“ wie bei der ersten Verwendung von heiligem Öl (vgl. oben Anm. 53) später sinnwidrig als Krankenöl („oleum infirmorum“) gedeutet worden. Bis zur letzten vorkonziliaren Editio typica des Römischen Pontifikales zeichnete der Bischof „de oleo sancto infirmorum septem cruces exterius super Campanam...“; vgl. oben Anm. 1. Der Ordo in der Pontifikalausgabe von 1961/62 hat die Salbung vereinfacht und kennt nur mehr eine Bezeichnung in Kreuzesform mit Chrisam auf der Außenseite (vgl. ebd. 87). Begleitworte zur Chrisamsalbung tauchen erstmals im Pontifikale der römischen Kurie im 13. Jahrhundert auf; vgl. Michel Andrieu, (wie Anm. 44) II 442. Erhalten blieb bis in die Editio typica von 1961/62 die Formel aus dem Pontifikale des Durandus († 1296); vgl. Michel Andrieu, (wie Anm. 44) III 535. Die letzte vorkonziliare Ausgabe hat allerdings den mit der Chrismation verbundenen Friedensgruß (Pax tibi) fallengelassen. Die bei jeder der sieben Salbungen zu wiederholende Formel lautete: „Sanctificetur et consecratur, Domine, signum istud, in nomine Patris et Filii

in Kreuzesform. Das Gleiche geschah an der Innenseite an vier Stellen. Wie die exakteren Rubriken jüngerer Textzeugen erkennen lassen, waren die Chrisamkreuze am unteren inneren Rand in gleichem Abstand voneinander anzubringen⁶⁴, so daß alle vier Himmelsrichtungen bezeichnet wurden. Auch die Siebenzahl der Salbungen in Kreuzesform auf der Außenseite intendierte offenbar eine „Irradiation“ des Christuszeichens nach allen Seiten. Auf der Glocke prangte „das Banner des heiligen Kreuzes“ (*sancte crucis vexillum*), das Siegeszeichen Christi, vor dem die feindlichen Mächte die Flucht ergreifen sollten⁶⁵.

Auf diesen Ton ist denn auch die anschließende Oration „*Omnipotens sempiterna Deus, qui ante archam foederis*“⁶⁶ gestimmt. Das Gebet erinnert in seinem anamnetischen Auftakt an den Schall der Posaunen, der die Mauern Jerichos, hinter denen sich die Feinde des Volkes Gottes verschanzt hatten, einstürzen ließ⁶⁷. Dementsprechend, so lautet die Bitte, soll der Klang der Glocke die Angriffe des bösen Feindes vereiteln. Diese sah man namentlich in den unheilvollen Begleiterscheinungen eines Gewitters am Werk: in Blitz, Hagel und Sturm; auf geistiger Ebene in den Versuchungen, durch die der Böse versucht, die durch die Glocke zusammengerufenen Gläubigen den Feiern des Glaubens abspenstig zu machen. In beiden Fällen soll sich Gott als der Stärkere erweisen. Zum Beweis, daß er dies vermag, erinnert die Oration an zwei alttestamentliche Rettungstaten, die eindrucksvoll zeigen, wie Gott den Naturkräften gebieten kann: das Zurückweichen des Meeres, als Israel aus Ägypten auszog, und das Innehalten des Jordanflusses, als das Volk in das gelobte Land einzog⁶⁸.

2.2.4 Beweihräucherung der Glocke

Im Frühmittelalter hatte die Kirche ihre anfängliche Reserve gegen die kultische Verwendung von Weihrauch längst überwunden. Wie einst dem Kaiser wurde nun dem Papst zur Ehrenbezeugung Weihrauch vorangetragen, wenn er zum Gottesdienst in eine der römischen Basiliken einzog⁶⁹. Für die gallischen Kirchen be-

+ et Spiritus Sancti, in honorem sancti N.“ Der neue römische Glockenweiheritus von 1984 kennt keine Salbungen der Glocke mehr. Das deutsche Benediktionale von 1978 hat eine Chrisamsalbung dagegen noch als fakultatives Element beibehalten: nach dem Segensgebet im Anschluß an die Besprengung mit Weihwasser und die Beweihräucherung können die Glocken „an vier Stellen mit Chrisam gesalbt werden“; vgl. oben Anm. 2.

⁶⁴ Die entsprechende Rubrik lautet in den vorkonziliaren Pontifikaledrucken (vgl. oben Anm. 1): „... deintus cum Chrismate quatuor (cruces) pari distantia...“; in der letzten vorkonziliaren Ausgabe von 1961/62 sind die vier Chrisamkreuze auf der Außenseite „*pari distantia*“ zu zeichnen, wobei jeweils die Konsekrationsformel (vgl. oben Anm. 63) wiederholt wird.

⁶⁵ Vgl. Gellonensis (wie Anm. 37) Nr. 2442.

⁶⁶ Vgl. Gellonensis (wie Anm. 37) Nr. 2444.

⁶⁷ Vgl. Jos 6.

⁶⁸ Das Gebet entnimmt beide Motive unmittelbar dem 113. (Vulgata) beziehungsweise 114. und 115. (1. Vers) Psalm, den es zitiert (Ps 113,5 und 7 sowie Ps 113*,1).

⁶⁹ Vgl. Hans Bernhard Meyer SJ, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral* (GdK 4, Regensburg 1989) 196f. Allgemein zur Verwendung von Weihrauch im christlichen Gottes-

zeugt Gregor von Tours die Verwendung von Weihrauch bei Prozessionen⁷⁰. Als Zeichen der Verehrung fand die Darbringung von Weihrauch früh Eingang in den christlichen Märtyrerkult⁷¹. Beim christlichen Begräbnis verwendete man in Anlehnung an entsprechende spätantike pagane Bräuche schon im Altertum Weihrauch als apotropäisches Mittel⁷². Wenn Weihrauchwolken beim Offertorium der Messe und auf dem Höhepunkt des täglichen Morgen- und Abendlobs, beim Benedictus der Laudes und dem Magnificat der Vesper, vom Altar aus aufsteigen, symbolisieren sie das emporgesandte Gotteslob der Gemeinde (vgl. Ps 141/140,2; Mal 1,11) und die zu Gott aufsteigenden Gebete „der Heiligen“ (Offbg 5,8; 8,3f).

Keines der genannten Motive vermag indes einleuchtend die Art zu erklären, wie Weihrauch bei der mittelalterlichen Glockenweihe verwendet wurde. Der Offiziant umschritzt nicht bloß inzensierend die Glocke. Vielmehr wurde das Weihrauchgefäß, nachdem man Gewürzkräuter, Myrrhe und Weihrauch auf die glühenden Kohlen gegeben hatte, unter die etwas hochgezogene Glocke gestellt⁷³. Die aufsteigenden Weihrauchwolken sollten eine Zeit lang das Innere der Glocke erfüllen und sie an der Außenseite umhüllen. Es kam offenbar darauf an, der Glocke die Kraft des Weihrauchs mitzuteilen, sie gleichsam damit zu imprägnieren. Es müsse dafür gesorgt werden, so die einschlägige Rubrik, daß die Glocke den Rauch in sich sammle (ut totum illum fumum colligat)⁷⁴. Fragt man nach dem Grund für diese eigentümliche Art der thurificatio, wird man die exorzistische Wirkung beachten müssen, die man dem Weihrauch zuschrieb. Sie prägte besonders die Verwendung von Weihrauch bei den Räucherungen um Epiphanie⁷⁵. Wenn zwischen Weihnachten und Dreikönig, in den Rauh Nächten zur Zeit der Wintersonnenwende, die Räucherpfanne durch Haus und Hof getragen wurde, sollten die aufsteigenden Weihrauchwolken unheilbringende Dämonen vertreiben. Die Gebete, mit denen der dazu verwendete Weihrauch gesegnet wurde, bringen die erhofften apotropäischen Wirkungen deutlich ins Wort⁷⁶. Daß der Weihrauch gegen Dämonen wirksam sei, glaubte man auch der Bibel entnehmen zu können. Hatte nicht Tobias auf Befehl eines Engels durch Räucherwerk den todbringenden Dämon vertrieben? (Tob 6,17; 8,2 f).

Während der Weihrauch die Glocke einhüllte, erklangen Verse aus dem 76. (77.) Psalm. Gesungen wurde bezeichnenderweise nur der letzte Abschnitt (VV. 17–

dienst: *Rupert Berger*, Weihrauch und andere Duftstoffe, in: *Rupert Berger* u.a., *Gestalt des Gottesdienstes* (GdK 3) (Regensburg 1990) 278–281.

⁷⁰ Vgl. *Adolf Franz*, Benediktionen (wie Anm. 47) I 422 f.

⁷¹ Vgl. *Richard Rutherford*, *The Death of a Christian. The Rite of Funerals* (New York 1980) 159; *Vincent Kwame Owusu* SVD, *The Roman Funeral Liturgy. History, celebration and theology* (Nettetal 1993) 128.

⁷² Vgl. *Vincent Kwame Owusu*, (wie Anm. 81) 128, 138 f., 151 f.

⁷³ Vgl. *Gellonensis* (wie Anm. 37) Nr. 2445.

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ Vgl. *Adolf Franz*, Benediktionen (wie Anm. 47) I 423; Art. Rauchnächte, in: *Hanns Bächtold-Stäubli* (Hrsg.), *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* VII (Berlin, Leipzig 1936) 529–532 (Nachdruck Berlin, New York 1987).

⁷⁶ Vgl. *Adolf Franz*, Benediktionen (wie Anm. 47) I 430–434.

21)⁷⁷. Er preist die Macht Gottes, die sich im Exodus-Ereignis gezeigt hat. Damals hatte Gott den Wassermassen geboten und sein Volk durch Wolkendunkel und zwischen zuckenden Blitzen (vgl. Ex 14,19–22) seinen Weg sicher gehen lassen. In Erinnerung daran fragt der Psalmist: „Quis Deus magnus sicut deus noster – Wo ist ein Gott, so groß wie unser Gott?“ Dieser Vers 14 unseres Psalms diene als Kehrrvers (Antiphon), gab also das Leitmotiv der Psalmodie an. Die dazwischentretenden Psalmverse 17–21 schildern, ohne erkennbaren Bezug zu ihrem biblischen Sitz im Leben, die gewaltige Naturerscheinung des Gewitters: schwere Wolken, aus denen der Regen stürzt, das Dröhnen des Donners, Blitze, die „den Erdkreis erhellen“, und Sturm, der das Meer aufwühlt und die Erde beben läßt. In diesen Naturerscheinungen erwies und erweist sich Gott als der souveräne Gebieter. Es wiederholen sich also hier die gleichen Motive, die uns schon in der Psalmodie der Chrisamsalbung begegnet sind⁷⁸.

In beiden Fällen ist die Erklärung die gleiche. Die religiösen Anschauungen des Frühmittelalters sahen in den Erscheinungen eines Gewitters Geister der Luft, „aerae potestates“⁷⁹, am Werk, die es darauf angelegt hatten, den Menschen Schaden zuzufügen. Ihnen kann der stärkere Gott Einhalt gebieten. Seinen Gläubigen gibt er wirkmächtige Mittel an die Hand, durch die sie die widergöttlichen Mächte abwehren können. Es ist nicht zu übersehen, daß die Zeichenhandlungen und Gebete der mittelalterlichen Glockenweihe beabsichtigten, die Glocke zu einem Instrument der Dämonenabwehr zu machen⁸⁰. Von daher erklärt es sich, daß die Glocke den Weihrauchduft, den die Dämonen verabscheuen, in sich aufnehmen sollte. Und deshalb wurde während dieses Vorgangs die Allmacht Gottes über die Schadensmächte des Gewitters, als deren Verursacher „die bösen Geister des himmlischen Bereichs“ (vgl. Eph 6,12) galten, beschworen.

2.2.5 An Christus gerichtetes Schlußgebet

Das letzte Gebet der Feier richtet sich an den „Omnipotens dominator Christus“⁸¹. Es gedenkt seines Machtworts, durch das er einst dem Sturm auf dem See Einhalt gebot (vgl. Mt 8,26). Daran knüpft sich die Bitte, Christus möge auch heute den Seinen in Nöten beistehen und mit „der Kraft (wörtlich: rōre = mit dem Tau) des Heiligen Geistes“ die Glocke „durchdringen“, damit vor ihrem Klang der Feind jeder Zeit fliehe. Andererseits soll die Glocke das christliche Volk zu gläubigem Vertrauen (ad fidem) ermutigen. Die weiteren Bitten variieren das

⁷⁷ Vgl. Gellonensis (wie Anm. 37) Nr. 2445. Erst der revidierte Ritus in der Pontifikaleausgabe 1961/62 hat die traditionelle Psalmodie ersetzt durch den Lobpsalm 150, der gesungen wird, während der Bischof die Glocke inzensierend umschreitet; vgl. oben Anm. 1.

⁷⁸ Siehe oben Anm. 60.

⁷⁹ Vgl. Gellonensis (wie Anm. 37) Nr. 2442: „... prosternat haereas potestates dextere tuae virtutis (!) ...“. Die Vorstellung, daß der Luftraum über der Erde Tummelplatz widergöttlicher Mächte sei, stützt sich namentlich auf Eph 6,12, wo von „spiritualia nequitiae in caelestibus“ die Rede ist; vgl. *Adolf Franz*, Benediktionen (wie Anm. 47) II 19–37.

⁸⁰ Vgl. *Adolf Franz*, Benediktionen (wie Anm. 47) II 42 f.; *Heinrich Otte*, (wie Anm. 1) 44–47.

⁸¹ Gellonensis (wie Anm. 37) Nr. 2446.

Doppelanliegen: Abwehr feindlicher Mächte und Verheißung göttlichen Schutzes. Der Schall der Glocke, der durch die Wolken dringt, schreckt nicht nur die „Schar der Gegner“, sondern ruft zugleich die Engel Gottes herbei, die über den (zum Gottesdienst) versammelten Gläubigen wachen und sie und ihre Feldfrüchte vor Schaden bewahren⁸².

2.3 Die Hauptfunktionen der geweihten Glocke

Was schon bei der Analyse des mozarabischen Rituals der Glockenweihe angemerkt wurde, gilt auch hier: Die Glockenweihe weist eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Taufritual auf. Der gegen Ende des 10. Jahrhunderts sich herausbildende Brauch, der Glocke bei ihrer Weihe einen Namen zu geben⁸³ und die noch jüngere, in den Liturgiebüchern allerdings nicht beachtete Sitte, Glockenpaten zu benennen⁸⁴, haben die Taufanalogie noch verstärkt. Von „Glockentaufe“ hat man jedenfalls schon in karolingischer Zeit gesprochen. Ein im Jahre 789 erlassenes Capitulare Karls des Großen verbietet u. a. die „Glockentaufe“: „ut cloccas non baptizent ...“⁸⁵ Damit hat der Frankenkönig freilich nicht die kirchliche Glockenweihe unterbinden wollen⁸⁶. Die in seinem Reich hergestellten und benutzten Sakramentare tradierten die hier beschriebene Ordnung in der Folgezeit unangefochten. Das Verbot hatte, wie der Kontext erkennen läßt, abergläubischen Wetterzauber im Visier. Es richtete sich gegen Praktiken der unerleuchteten Volksfrömmigkeit. Offenbar gab es eine damals verbreitete Unsitte, Handglocken zu „taufen“, d. h. sie mit Weihwasser zu waschen oder zu übergießen „propter grandinem“, um sie als Schutzmittel gegen Hagel kräftiger zu machen⁸⁷.

⁸² Vgl. ebd. Mit den „frugis (!) credentium“, die durch den beständigen Schutz Gottes und seiner Engel heil erhalten bleiben sollen, sind nicht etwa „die Früchte des Geistes“ gemeint, sondern die Früchte der Felder, die durch Unwetter keinen Schaden nehmen sollen, während die Gläubigen zum Gottesdienst versammelt sind.

⁸³ Vgl. *Heinrich Otte*, (wie Anm. 1) 19–23. In das Pontifikale der römischen Kurie findet die Namengebung im 13. Jahrhundert Eingang; vgl. *Michel Andrieu*, (wie Anm. 44) 442. Glocken werden fortan geweiht: „... in honore(m) sancte Marie matris Christi vel sancti Ill. ...“ Das Pontifikale des Durandus († 1296) tilgt die beispielhafte Nennung Marias und läßt hinsichtlich der Namenwahl völlige Freiheit.

⁸⁴ Vgl. *Heinrich Otte*, (wie Anm. 1) 23 f.

⁸⁵ MGH. Cap. I, 64: „Ut cloccas non baptizent nec cortas per perticas appendant propter grandinem“; vgl. dazu *Adelgard Perkmann*, Art. Glocke, in: *Hanns Bächthold-Stäubli*, (wie Anm. 75) III (Berlin, Leipzig 1927) 868–876 (Nachdruck Berlin, New York 1987); *Heinrich Otte*, (wie Anm. 1) 16 f.; *Adolf Franz*, Benediktionen (wie Anm. 47) II 40 f.; *Ludwig Eisenhofer*, (wie Anm. 1) II 471.

⁸⁶ *Heinrich Otte*, (wie Anm. 1), der in seiner von antikatholischer Polemik durchsetzten Kommentierung des Verbots bedauert, daß „der evangelische Sinn Kaiser Karls des Großen nicht durchgedrungen zu sein scheint“ (ebd. 17), räumt selbst ein, daß das generelle Verbot der entsprechenden kirchlichen Handlung nicht intendiert gewesen sein kann (ebd. 16).

⁸⁷ Dazu *Adolf Franz* (Benediktionen II 41 Anm. 1) zutreffend: „Der Zusammenhang fordert die Annahme eines populären Brauches.“

Damit ist die grundsätzliche Frage nach der Intention der Glockenweihe aufgeworfen. Wozu sollte das „Signum ecclesiae“ mit göttlichem Segen ausgerüstet werden? Welche Funktionen weist der Ritus der geweihten Glocke zu?

Vieles ist dazu bei der Vorstellung der Wort- und Zeichenelemente unseres Ordo schon gesagt worden. Zwei Aufgaben treten deutlich hervor: die invitatorische und die apotropäische; eine dritte kündigt sich entfernt an: der Glockenklang als Gebetsimpuls.

2.3.1 Signal für die gottesdienstlichen Versammlungen

Die Glocke ist zunächst invitatorisches Versammlungssignal. Der „Hohlkörper – vasculum“ sei hergestellt worden, heißt es zu Beginn der Segensoration über das Lustrationswasser, „ad invitandos filios ecclesiae – um die Kinder der Kirche einzuladen“. Wenn Christen die Glocke hören, soll frommer Eifer sie „ad piae matris gremium – zum Schoß ihrer gütigen Mutter“, d. h. der Kirche, eilen lassen⁸⁸. Konkret ist damit die Einladung zum Besuch des Kirchengebäudes gemeint, der sichtbaren Darstellung des Tempels Gottes aus unsichtbaren Steinen. Dort fügt sich der einzelne Gläubige ein in die heilige Versammlung der Ekklesia am Ort. In der Versammlung der Heiligen, womit im biblischen Sinn alle Getauften gemeint sind, singt er Gott das neue Lied. Dieser Gottesdienst soll so festlich sein, daß die Engel des Himmels sich eingeladen fühlen, daran teilzunehmen. Durch den Dienst der Glocken wird also Kirche erfahrbar als die Gemeinschaft der Christen am Ort, die sich in Communion wissen mit den Engeln und Heiligen.

Mit dem vom Glockenklang angestifteten gemeinschaftlichen Gotteslob wird gleichsam der Anfang gemacht, wenn während der Waschung der Glocke die Lobpsalmen, die am Ende des Psalters stehen (Pss 145/146–150), gesungen werden. Sie beginnen sämtlich mit einem Aufruf zum Gotteslob: *Lauda, Laudate, Cantate Domino canticum novum!* Von der Versammlungsfunktion der Glocke sprechen die weiteren Orationen des Rituals auffälligerweise nur nebenbei, etwa wenn gesagt wird, der Glockenklang lade die Gläubigen ein, sich den ewigen Lohn zu verdienen⁸⁹, oder wenn darum gebetet wird, daß die durch die geweihte Glocke versammelte Kirche (*ecclesiae conventus*) vor den Anschlägen des Bösen sicher und von einer Schar wachsamer Engel behütet sein soll⁹⁰. Auf die Aufgabe der Glocke, zum Gottesdienst und zum Hören des Wortes Gottes einzuladen, weist auch die allerdings erst im 13. Jahrhundert dem frühmittelalterlichen Ritus hinzugefügte Evangeliumslesung hin: Lk 10,38–42: Maria im Haus von Betanien, die das Wort Jesu aufmerksam hört⁹¹.

⁸⁸ Vgl. Gellonensis (wie Anm. 37) Nr. 2440.

⁸⁹ So dürfte der verkürzende Ausdruck „*fidelis (!) inuitentur ad premium*“ (Gellonensis, Nr. 2442) zu verstehen sein.

⁹⁰ Vgl. ebd. Nr. 2446.

⁹¹ Die als Tagesevangelium an „Mariä Himmelfahrt“ (15. August) im Mittelalter bestens bekannte Perikope begegnet erstmals im Pontifikale des Durandus († 1296) am Ende der Glockenweihe, wo sie sich fortan bis zur letzten vorkonziliaren Editio typica (1961/62), die sie ersatzlos ausschied, behaupten konnte.

2.3.1.1 Allegorische Deutungen

Den invitorischen Dienst der Glocken sieht unser Ritual vorgebildet in den silbernen Posaunen der Leviten, die das altbündliche Gottesvolk zum Gebet aufforderten. Hier macht sich das lebhafteste Interesse des Frühmittelalters an den kultischen Vorschriften des Alten Testaments bemerkbar, worauf besonders Raimund Kottje aufmerksam gemacht hat⁹². Amalar von Metz, der Vater der im Mittelalter allgegenwärtigen allegorischen Liturgieerklärung, hat diesen alttestamentlichen Bezug weiter ausgesponnen⁹³. Nach ihm symbolisieren die Glocken die Boten Gottes, die an seiner Statt rufen. Der Hohlraum der Glocke weist auf den weit geöffneten Mund des Predigers hin, der Klöppel symbolisiert seine Zunge. Die *signa ecclesiae* schallen weiter als die Posaunen des Alten Testaments, weil Gott nun nicht mehr bloß in Judäa, sondern in der ganzen Welt bekannt wird. Auch sind die ehernen Glocken dauerhafter als die alttestamentlichen Signalinstrumente, wodurch die ewige Geltung der Botschaft Christi versinnbildet werden soll. Der Glockenklang bezeichnet ferner das Evangelium, dessen Kunde zu den Enden der Erde (vgl. Ps 19,5) dringt. Wenn an den Feiertagen häufiger und voller geläutet wird, sehen die mittelalterlichen Liturgieerklärer darin einen Hinweis, daß Gott in Gnadenzeiten seine Botschaft eindringlicher ergehen läßt und zahlreichere Boten schickt⁹⁴.

2.3.1.2 Glockenersatz in den Kartagen

In diesen Zusammenhang verdient der bis heute fortlebende Brauch des Verstummens der Glocken in den Kartagen Beachtung. Von Gründonnerstag bis zur Ostervigil schweigen die Glocken⁹⁵. Die mittelalterliche Allegorese sieht darin einen Hinweis darauf, daß auch die zwölf Apostel zur Zeit der Passion und Grabesruhe Christi verwirrt verstummten⁹⁶. Daß dann Holzklappern den Dienst der Glocken übernehmen, erklärt Amalar zunächst liturgiehistorisch zutreffend als einen Rückgriff auf die ältere, von der griechischen Kirche treuer bewahrte Art, die Christen durch Schlagbretter (*símandron*) zum Gottesdienst zu versammeln⁹⁷. Amalar hält übrigens auch in Rom den Gebrauch von Glocken für eine rezente

⁹² *Raymund Kottje*, Studien zum Einfluß des Alten Testaments auf Recht und Liturgie des frühen Mittelalters (6.- 8. Jahrhundert) (Bonn 1970).

⁹³ Amalar, *Liber officialis*, III, c. 1, 2-9. ed. *Jean Michel Hanssens* (Studi e Testi 139, Città del Vaticano 1948) 258-260; vgl. *Joseph Sauer*, Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters (Freiburg i. Br. 1924) 146-149.

⁹⁴ Vgl. *Guilielmus Durandus*, *Rationale divinarum officiorum* I, c. 4, 12, ed. *J. Dura* (Neapel 1859) 34.

⁹⁵ Das nachvatikanische Römische Meßbuch bestimmt, daß die Glocken zum Gloria der Abendmahlsmesse am Gründonnerstag läuten, dann bis zur Osternacht schweigen, falls nicht die zuständige Bischofskonferenz oder der Ortsbischof anders entscheidet; vgl. *Missale Romanum... Auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Editio typica, Typis polyglottis Vaticanis* 1971, 243.

⁹⁶ Vgl. *Guil. Durandus*, *Rationale divinarum officiorum* V, c. 72, 3-5.

⁹⁷ *Liber Officialis*, IV, c. 21, 7, ed. *Jean Michel Hanssens*, (wie Anm. 93) 470.

Neuerung; erst Papst Stephan II. (752–757) habe begonnen, durch Glocken aus Erz und nicht mehr durch Holz-Signale die Gläubigen zur Feier der Stundenliturgie rufen zu lassen⁹⁸.

Wichtiger als die historische ist Amalar aber die symbolische Bedeutung: In den Kartagen weist das dumpf klingende Holzgeräusch hin auf die Humiliatio des bis ins Grab erniedrigten Christus⁹⁹. Wilhelm Durand (†1296) inventarisiert im Zusammenhang seiner Ausführungen zu Sonderbräuchen des Gründonnerstags weitere Deutungen¹⁰⁰. Verhängnisvoll hat sich die unterschwellig antisemitische, bis in die Volkskatechismen der Neuzeit mitgeschleppte Erklärung ausgewirkt, die besagt: Das Geräusch der Klappern erinnert an das Geschrei und Treiben der Juden bei der Passion Jesu¹⁰¹.

2.3.1.3 Anmerkungen zur Läuteordnung

Wann und wie leisteten die Glocken ihren invitorischen Dienst? Es ist dies die Frage nach den noch weitgehend unerforschten Läuteordnungen. Trotz zu erwartender regionaler und lokaler Varianten lassen sich gewisse überörtliche Konstanten ausmachen. Namentlich verlangte die tägliche Gottesdienstsequenz des monastischen Offiziums den Dienst der *signa ecclesiae*. Sobald das „signum“ ertönt, lassen die Mönche, so bestimmt es die *Regula Benedicti*, alles stehen und liegen und eilen zum „opus Dei“, dem nichts vorgezogen werden darf¹⁰². Der von der Benediktregel festgelegte Lebens- und Gebetsrhythmus der klösterlichen Gemeinschaften kennt außer den mitternächtlichen Vigilien sieben Gebetszeiten zwischen Sonnenauf- und -untergang. Das *Signum ecclesiae* erklang in der Morgendämmerung (*incipiente luce*) zum Morgenlob (*laudes matutinae*), dann etwa eine Stunde später zur Prim, wonach der Arbeitstag begann, im halben Vormittag zur Terz, die gleichzeitig (außer an Fasttagen) die privilegierte Zeit der Messe war, auf dem Höhepunkt des Tages zur Sext, zur Non am frühen und zur Vesper am späten Nachmittag, sowie in der Abenddämmerung zur Komplet.

„Wieweit die klösterliche Zeitordnung auf ihre Umwelt prägend gewirkt hat, ist – so bemerkt Gerhard Dohrn-van Rossum – schwer zu sagen.“¹⁰³ Zweifellos aber galt das den Tag gliedernde Gottesdienstprogramm der Mönche auch als nachahmenswerte Norm für die Bischofs- und Pfarrkirchen. Regino von Prüm (†916) läßt nach Ausweis seines kanonistischen Handbuchs den visitierenden Bischof prüfen, ob der Pfarrer die tägliche Läuteordnung beobachtet: Er muß zur

⁹⁸ Ep. Amalarii ad Hilduinum, 19, ed. Jean Michel Hanssens (Studi e Testi 138, Città del Vaticano 1948) 344.

⁹⁹ Liber Officialis, IV, c. 21,8 (wie Anm. 93).

¹⁰⁰ Guil. Durandus, *Rationale divinarum officiorum* V, c. 72, 4.

¹⁰¹ Vgl. ebd.: „... per signum tabulae terrorem accipimus. Tabula ergo percutitur, quia magnus timor Apostolis a Iudeis incutiebatur.“

¹⁰² *Regula Benedicti* c. 43, 1–3; *Basilius Steidle* OSB (Hrsg.) 136f.; zum täglichen Gottesdienstprogramm vgl. bes. *Regula Benedicti* c. 16 (*Basilius Steidle* 100f.).

¹⁰³ Gerhard Dohrn-van Rossum, *Geschichte der Stunde: Uhren und moderne Zeitordnung* (München u.a. 1992) 43.

Prim, Terz, Sext und Non „certo tempore“ ein Glockenzeichen geben und die passende Hore in der Kirche singen¹⁰⁴. Ein Glockenzeichen ist auch zur Matutin und zur Vesper anzunehmen, da Regino darauf drängt, daß wenigstens an Sonn- und Feiertagen die Gläubigen sich zu diesen Haupthoren in der Pfarrkirche einfinden¹⁰⁵. Die Glocken versammeln also zur Zeit der verpflichtenden Hauptgottesdienste die Pfarrleute aus den Dörfern und Gehöften in ihrer „Mutterkirche“. Sie erfüllen dadurch, gerade auf dem Land, eine in ihrer Bedeutung kaum zu überschätzende, über das Liturgische hinausreichende, gemeindebildende Funktion.

Auch im Hochmittelalter läuteten die Glocken nicht nur zur Messe. 1238 bestätigte und urgierte eine Trierer Synode das Glockenzeichen zu den kanonischen Tagzeiten als in den Pfarrkirchen beizubehaltenden Brauch: „In parochialibus ecclesiis pulsantur (et cantentur) horae canonicae.“¹⁰⁶ Von Bischof Wilhelm Durand d. Ä. († 1296) erfahren wir, wie in Anlehnung an die kanonischen Horen die Zeit den ganzen Tag über durch differenzierte Glockenzeichen angezeigt wurde¹⁰⁷: Zur Prim gab es ein einmaliges Läuten, zur Terz läutete es dreimal, wodurch die Ansage der zweiten, dritten und vierten Stunde zusammengefaßt wurde, zur Sext ebenfalls dreimal für drei Stunden zusammen, so auch zur Non. Zur Vesper, die gewöhnlich zur Nonzeit antizipiert wurde, läutete es „multipliciter“, in der Nacht, zu den Metten, gewöhnlich dreimal, zunächst mit einer Schelle, dann ein zweites und drittes Läuten in der Regel mit verschiedenen Glocken oder in signifikanter Art mit einer Glocke. Wird dreimal geläutet, erklärt unser Gewährsmann, erfolgt das erste Glockenzeichen „ad invocandum – als Aufruf“, das zweite „ad congregandum – zum Sich-Versammeln“, das dritte „ad inchoandum – zum Anfangen“.

Je nach dem Fest- oder Bußcharakter der Zeit oder des Tages variiert die Anzahl der Glocken. In der Vorfasten- und Fastenzeit ist das simpulsari, also das Läuten mit einer Glocke, die Regel; nur zur Messe und Vesper dürfen auch dann zwei Glocken erklingen. Sonn- und Festtage sind dagegen immer durch volleres Geläut ausgezeichnet, weil – so Durand¹⁰⁸ im Anschluß an Amalar¹⁰⁹ – zur Zeit der Gnade die Prediger zahlreicher auftreten, um die Säumigen aufzuwecken. Das

¹⁰⁴ Die 29. Frage über die Amtsführung des Pfarrers lautet: „Si primam, tertiam, sextam, nonam certo tempore signo ecclesiae denunciaret et cursum debitum decantet?“ *Friedrich Wilhelm Hermann Wasserschleben* (Hrsg.), *Regiononis Abbatis Prumiensis Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis* (Lipsiae 1840) 21. Gleich die 2. Frage der bischöflichen Überprüfung gilt der Beschaffenheit der Kirchenglocken: „Quo metallo sint signa ipsius ecclesiae?“; ed. *Friedrich Wilhelm Hermann Wasserschleben*, 19.

¹⁰⁵ Vgl. ebd. 215 (Liber II, quaestio 69).

¹⁰⁶ Cap. 30; *Johann Jakob Blattau*, *Statuta Synodalia, ordinationes et mandata Archidioecesis Trevirensis*, 9 Bde. (Trier 1844–1859) I 40. Die gemeindebildende Funktion des Glockenzeichens wird deutlich, wenn anschließend betont wird, auf das Glockenzeichen hin müßten an Sonn- und Feiertagen die Menschen „de villis circa iacentibus et capellis attinentibus“ zur Messe in der Pfarrkirche (matrix ecclesia) zusammenkommen.

¹⁰⁷ Vgl. *Guil. Durandus*, *Rationale* (wie Anm. 94), I c. 4,9.

¹⁰⁸ Vgl. ebd. 12.

¹⁰⁹ Vgl. oben Anm. 94.

dritte Glockenzeichen erfolgt üblicherweise in Form der *Compulsatio*, des Zusammenläutens aller Glocken; beim Ausläuten, der *Depulsatio*, beginnt der Gottesdienst.

Großklöster und Kathedralen mit einer reichen Glockenausstattung entwickelten eine die gestufte Feierlichkeit der Tage und Gottesdienste noch differenzierter signalisierende Läuteordnung. So bestimmen etwa die *Consuetudines Fructuarienses-Sanblasianae* (*Fructuraria* in Piemont/St. Blasien im Schwarzwald)¹¹⁰, daß der Sakristan zur Christmette zunächst ein Vaterunser lang mit einer *scilla*, einem Glöckchen, läutet, dann eine zweite *scilla* erklingen läßt, anschließend mit Intervallen die *signa minora* läutet, dann die *signa maiora*. Wenn der Abt den Gottesdienst beginnt, läuten alle Glocken zusammen. Eine 1501 in Venedig gedruckte Ausgabe des Römischen Meßbuchs enthält als Anhang eine ganzjährige Läuteordnung, die zeigt, wie sorgfältig abgestuft die Glocken zur Gottesdienstankündigung eingesetzt wurden¹¹¹. Vorausgesetzt ist eine Grundausrüstung von drei Glocken. An den Hochfesten wurden die üblichen drei Glockenzeichen alle in Form des Zusammenläutens gegeben. An einfachen Festen läutet zuerst die größere Glocke, dann die mittlere und schließlich die mittlere und kleine zusammen. An den gewöhnlichen Tagen rechnet die Ordnung nur mit einem zweimaligen Glockenzeichen, das erste mit der großen, das zweite mit der kleinen Glocke. In dieser Weise werden die Hauptgottesdienste *Matutin*, die Messe zur Terzzeit und die *Vesper* angekündigt; zur *Komplet* läutet regelmäßig zuerst die große, dann die kleine Glocke.

2.3.2 Die apotropäische Funktion der Glocke

Aus heutiger Perspektive wirkt es äußerst befremdlich, wie sehr der mittelalterliche Ritus die apotropäische Aufgabe der Glocke hervorhebt. Es ist eine aus der Religionsgeschichte bekannte Anschauung, daß tönendes Erz und klingende Schellen unheilbringende Dämonen vertreiben¹¹². Nun ist aber gerade das Frühmittelalter in massiver Weise von Teufels- und Dämonenvorstellungen beherrscht. Menschen wie Dinge denkt man sich ununterbrochen den Mächtschaften böser Geister ausgesetzt. Der „Fürst dieser Welt“ besitzt eine geradezu überwältigende Macht, und sein Wirken ist für den Menschen derart bedrohlich, daß gar nicht häufig und entschieden genug die Waffen des stärkeren Gottes gegen ihn und sein Heer aufgeboten werden können¹¹³. Es mußte der frühmittelalterlichen Kirche daran gelegen sein, die abergläubische Vorstellung zu überwinden, die dem tönenden Erz als solchem dämonenabwehrende Kraft zuschrieb. Durch die Glockenweihe war klarzustellen: Nicht der ehernen Klang an sich erschrickt und vertreibt die bösen Geister; sie erschrecken und fliehen vor der Stimme ihres göttlichen

¹¹⁰ Vgl. *Luchesius G. Spätling* OFM, *Petrus Dinter* (Hrsg.), *Consuetudines Fructuarienses-Sanblasianae* (CCM XII/1) (Siegburg 1985) 126 f.

¹¹¹ Vgl. *John Wickham Legg* (Hrsg.), *Tracts on the Mass* (HBS 27) (London 1904) 175–178.

¹¹² Vgl. *Arnold Angenendt*, (wie Anm. 5) 185 f.

¹¹³ Vgl. oben Anm. 60.

Herrn, die sie im Klang der geweihten Glocke erkennen und fürchten. Jede Oration unseres Ordo bittet in immer neuen Worten und Wendungen darum, daß die Glocke mächtig und kräftig werde, den bösen Feind zu vertreiben und seine Anschläge abzuwehren. Man denkt sich die Schadensmächte vor allem im Raum zwischen Erde und Himmel am Werk; die „Geister der Luft“ (vgl. Eph 6,12) werden als Anstifter von Gewittern, Stürmen, Wirbelwinden, von Blitz- und Hagelschlag gefürchtet. Sie lenken auch die „böse Luft“, die Pest und sonstige Krankheiten bringt. Hier soll die Glocke, deren Klang durch die Wolken dringt, als mächtige, unheilabwehrende Waffe Abhilfe schaffen.

Die erhoffte apotropäische Wirkung stützt sich auf die der Glocke applizierten Sakramentalien: Weihwasser, Bezeichnung mit heiligem Öl, Thurifikation. Insbesondere aber ist es die Vorstellung von der Glocke als „vox domini“, die Eindruck macht. Der eigentlichen Weihehandlung, der mehrmaligen Bezeichnung der Glocke mit dem Chrisamkreuz, geht der Gesang des 28. (29.) Psalms voraus, in dem der Ausdruck „vox domini“ nicht weniger als sieben Mal, deutlich akzentuiert, vorkommt¹¹⁴. Der Psalm preist die Macht der Stimme des Herrn: Sie spaltet die Zedern des Libanon, sendet Feuerpfeile aus und wirbelt Eichen empor. Exakt sieben Mal, sooft der Ausdruck „vox domini“ im Psalm vorkommt, zeichnet der Bischof das Kreuz mit Chrisam auf die Außenseite der Glocke und weiht sie so zur wirkmächtigen Stimme des Herrn, dem die bösen Geister gehorchen. Fortan fliehen die Dämonen den Klang dieser Stimme und erschrecken vor dem der Glocke aufgeprägten Christuszeichen, dem „sanctae crucis vexillum“, das – wie das Beispiel der in Canino in der Provinz Viterbo gefundenen Glocke aus dem 8. Jahrhundert zeigt¹¹⁵ – schon früh auch als Relief auf dem äußeren Glockenmantel angebracht wurde. Die Gläubigen erwarteten von der zur Stimme des Herrn konsekrierten Glocke alle die erstaunlichen Wirkungen, die das Neue Testament vom Machtwort Christi berichtet. Dieses Machtwort hatte die Dämonen in die Schranken gewiesen¹¹⁶. Es hatte auch dem Sturm und den Wellen geboten, woran das Schlußgebet unseres Ordo erinnert¹¹⁷.

Die volkskundliche Forschung hat eine Fülle von Belegen zusammengetragen, die eindrucksvoll zeigen, wie wichtig dieser apotropäische Dienst der Glocke den Menschen im Mittelalter war und bis weit in die Neuzeit geblieben ist¹¹⁸. Die Glockeninschriften¹¹⁹ sprechen diesbezüglich eine deutliche Sprache. Auch dem Schadenszauber der Wetterhexen glaubte man mit den geweihten Glocken bei-

¹¹⁴ Vgl. Ludwig Eisenhofer, (wie Anm. 1) II 474.

¹¹⁵ Vgl. Henri Leclercq, (wie Anm. 14) 1965.

¹¹⁶ Vgl. etwa Mk 1,23–27.34; 5,1–20; 9,25–29.

¹¹⁷ Gellonensis (wie Anm. 37) Nr. 2446; vgl. Mt 8,26.

¹¹⁸ Vgl. etwa Heinrich Otte, (wie Anm. 1) 44–47; A. Perkmann, Art. läuten, in: Hanns Bächtold-Stäubli, (wie Anm. 75) V (Berlin, Leipzig 1935) 938–949, bes. 939; Nikolaus Kyll, Die Glocke im Wetterglauben und Wetterbrauch des Trierer Landes, in: Rhein. Jahrbuch für Volkskunde 9 (1958) 130–179.

¹¹⁹ Vgl. Heinrich Otte, (wie Anm. 1) 121–129; W. Walter, Glockenkunde (Regensburg, Rom 1913) 199–444.

kommen zu können. Hexenprozeßprotokolle berichten, wie die Hexen durch den Klang der geweihten Glocken sich bei ihrem Schadenszauber gestört fühlten. Und wenn sie beim Heimflug vom Hexentanzplatz nicht vor dem Morgenläuten zuhause waren, fielen sie beim ersten Glockenschlag buchstäblich aus allen Wolken¹²⁰. Erst die staatlichen und kirchlichen Verbote der Aufklärungszeit haben das mit abergläubischen Erwartungen belastete „Mailäuten“ gegen Gewitter- und Hagelschaden zu unterdrücken vermocht, wobei massiver Volkswiderstand zu überwinden war¹²¹.

Die apotropäische Dimension des Glockendienstes war auch intendiert, wenn die Sterbeglocke läutete und wenn Geläut den Leichenzug zur Kirche und von dort zum Friedhof begleitete. Zwar rief dann die Glocke in erster Linie zur Gebetshilfe auf. Damit die Gläubigen wußten, für wen aus ihrer Gemeinde sie beten sollten, schlug für einen sterbenden Mann die Glocke dreimal vor dem dreimaligen Zusammenläuten an, bei einer Frau zweimal, bei einem Kleriker wurde das Anschlagen und Zusammenläuten entsprechend der Anzahl der empfangenen Weihen wiederholt¹²². Über diese Mitteilungs- und Gebetseinladungsfunktion hinaus leistete die Glocke aber auch allein schon durch ihr Geläut einen geistlichen Dienst im Umkreis des Todes: In den kritischen, für die Ewigkeit entscheidenden Momenten zwischen Todeskampf und Begräbnis konnte sie die bösen Geister fernhalten, die darauf aus waren, die scheidende Seele in ihre Gewalt zu bringen. Nicht nur bei der Begräbnisprozession, sondern bei allen Prozessionen sollten die Glocken läuten, damit, wie der einflußreiche Liturgieerklärer Durandus erklärt, „die Dämonen, von Furcht ergriffen, sich davonmachen“ und der Herr sein Volk mit Frieden segnet (vgl. Ps 29,11)¹²³.

2.3.3 Das Glockenzeichen als Gebetsimpuls

Im Ritus selbst tritt eine Funktion, die im Hoch- und Spätmittelalter zunehmend an Bedeutung gewann, noch nicht hervor: das Glockenzeichen als Andachts- und Gebetsimpuls. Wenn die Weiheliturgie vom Dienst der Glocke „devotionis augmentum“ (Mehrung der Andacht) und „invitatio ad fidem“ (Aufmunterung zum Glauben) erwartet¹²⁴, dann nur insofern, als die Glocke die Gläubigen zum Gottesdienst versammelt. Dort, in gemeinsamer Feier, wird die Frömmigkeit vertieft

¹²⁰ Beispiele bringt *Peter Binsfeld*, *Tractat von Bekanntnuß der Zauberer und Hexen*. Ob und wieviel denselben zu glauben (Trier 1590) fol. 75; *ders.*, *Tractatus de Confessionibus maleficorum et sagarum* (Augustae Trevirorum 21591) 343–346.

¹²¹ Vgl. *Nikolaus Kyll*, (wie Anm. 119); *ders.*, Die Hagelfeier im alten Erzbistum Trier und seinen Randgebieten, in: *Rhein. Jahrbuch für Volkskunde* 13/14 (1962/63) 113–171; *A. Hennsen*, Walpurgisnacht und Maibräuche im Trierer Land, in: *Gunther Franz, Franz Irsigler* (Hrsg.), *Hexenglaube und Hexenprozesse im Raum Rhein-Mosel-Saar* (Trier 1995) 151–165, bes. 159f.; *Kurt Küppers*, *Marienfrömmigkeit zwischen Barock und Industriezeitalter* (St. Ottilien 1987) 51–80 (Maigebot).

¹²² Vgl. *Guilelmus Durandus*, *Rationale* (wie Anm. 94) I c. 4, 13.

¹²³ Ebd. 14: „... in processionibus pulsantur, ut daemones timentes fugiant...“

¹²⁴ Vgl. *Gellonensis* (wie Anm. 37) Nr. 2440; 2446.

und der Glaube gestärkt. Dagegen wurde im Zeitalter der Gotik, als das Individuelle stärker hervortrat¹²⁵, der Glockenklang mehr und mehr als persönlicher Gebets- und Andachtsimpuls erfahren.

Diese Entwicklung läßt sich am Beispiel des an der Wende zum 13. Jahrhundert erstmals aufkommenden Glockenzeichens „ad elevationem“ verfolgen¹²⁶. Im Zuge der vom Dogma der Realpräsenz bestimmten und vom Schauverlangen genährten Eucharistieförmigkeit des Hochmittelalters bildete sich um 1200 ein neuartiger Ritus in der Messe heraus: die *elevatio sacramenti*. Sie wird in der Meßförmigkeit der folgenden Jahrhunderte als der Höhepunkt der Feier schlechthin erlebt: Nach dem Aussprechen der Abendmahlsworte zeigt der Priester dem Volk die Hostie, damit alle den Fronleichnam schauen und verehren können. Die Erhebung des Sakraments hat man durch ein Schellenzeichen solemnisiert. Bald mehrten sich die Zeugnisse, daß man „ad elevationem“ auch die Turmglocke anzieht, allerdings nicht, wie es heute geschieht, im Augenblick der Wandlung, sondern schon geraume Zeit davor, beim Sanktus oder gar schon beim Evangelium¹²⁷. Warum so früh? Damit, so die ursprüngliche Begründung, die in der Nähe der Kirche sich aufhaltenden Gläubigen in das Gotteshaus kommen können, um im Augenblick der Elevation den Herrenleib anzuschauen. Davon hat man sich allen nur erdenklichen Segen versprochen. Im Zuge der weiteren Entwicklung ist das nach und nach mit der Elevation verbundene Glockenzeichen nicht mehr invitorisch gemeint gewesen, sondern als Proklamation des Wandlungswunders an die Abwesenden und als Aufforderung zu einer intentionalen Teilnahme aus der Ferne verstanden worden¹²⁸. Die Glocke versammelte im Augenblick der Wandlung die ganze Kirche am Ort zu einer Gemeinschaft im Geist und zu einem gemeinsamen Akt der Anbetung.

Das traditionelle Glockenzeichen zur Komplet in der Abenddämmerung erfährt im Hochmittelalter eine devotionale Neuinterpretation. In der Normandie ergeht 1061 eine von der kirchlichen und weltlichen Obrigkeit gemeinsam erlassene Verfügung, beim abendlichen Glockenzeichen ein Gebet zu sprechen, die Haustür zu schließen und die Straßen und Gassen nicht länger zu frequentieren¹²⁹. Das abendliche Glockenzeichen hatte also – gewiß nicht nur in der Nor-

¹²⁵ Vgl. Anton Mayer, *Die Liturgie in der europäischen Geistesgeschichte*. Gesammelte Aufsätze (Darmstadt 1971) 18–47.

¹²⁶ Vgl. Hans Bernhard Meyer SJ, (wie Anm. 69) 232 f. (Literatur); Josef Andreas Jungmann, *Missarum Sollemnia*, 2 Bde. (Wien 1962) II 256–264.

¹²⁷ Ein Glockenzeichen zum Evangelium, „ut existentes in vicino laici ad elevationem domini corporis et sanguinis invitentur...“, verlangte noch die Trierer Provinzialsynode von 1549; vgl. Mansi 32, 1447; Johann Jakob Blattau, (wie Anm. 106) II 174; vgl. Andreas Heinz, *Die sonn- und feiertägliche Pfarrmesse im Landkapitel Bitburg-Kyllburg der alten Erzdiözese Trier* (TThSt 34) (Trier 1978) 343–345.

¹²⁸ Vgl. Andreas Heinz, (wie Anm. 127) 345. Es ist bemerkenswert, daß das Läuten zur Elevation mit der Turmglocke ursprünglich nur für die Pfarrmesse vorgesehen war; so noch das Trierer Rituale von 1688 (S. 425); vgl. ebd. 345 Anm. 1719.

¹²⁹ Vgl. Thomas Esser, *Ave-Läuten und der „Engel des Herrn“ in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, in: *Historisches Jahrbuch* 23 (1902) 22–51. 247–269. 775–825, hier 27.

mandie – auch eine kommunale Ordnungsfunktion. Als Ignitegium (*couvre-feu*), als Signal zum Abdecken des offenen Herdfeuers, markierte es das Ende des Arbeitstages und die beginnende Nachtruhe. In Paris läutete die Abendglocke zum Ignitegium ab 1356 aus sicherheitspolitischen Gründen für die ganze Stadt nur mehr vom Turm der Kathedrale Notre Dame, und zwar schon um 19.00 Uhr¹³⁰.

Um die Mitte des 14. Jahrhunderts hat man dieses Glockenzeichen in der Abenddämmerung mit Sicherheit schon als Ave-Maria-Läuten empfunden. Es waren die Franziskaner Mittelitaliens, die etwa seit der Mitte des 13. Jahrhunderts begannen, die Gläubigen anzuleiten, beim Glockenzeichen zur Komplet Maria mit dem Englischen Gruß zu grüßen¹³¹. Die Abenddämmerung soll angeblich die Stunde gewesen sein, zu welcher der Engel ihr die Botschaft brachte. Der Brauch verbreitete sich rasch in ganz Europa, als der in Avignon residierende Papst Johannes XXII. ihn durch Ablassverleihungen förderte und 1327 in Rom einführte. Bei den entsprechenden päpstlichen Gewährungen ist bemerkenswert, daß der empfohlene Mariengruß in der Abendstunde an ein charakteristisches Glockenzeichen gebunden wird: In Rom wurde für jeden Stadtteil eine Kirche bestimmt, die bei Einbruch der Dunkelheit zum Ave-Maria läuten sollte¹³². Bischöfe förderten ihrerseits den Brauch in ihren Sprengeln. 1331 wurde beispielsweise das Ave-Läuten „*de vespere circa crepusculum*“ in allen Pfarrkirchen des Bistums Breslau angeordnet¹³³. In manchen italienischen Städten übernahm die Stadtglocke das Ave-Läuten, etwa in Pavia, wo, unabhängig vom Komplet-Glöckchen der Konvente, die *Campana del Comune* als Ave-Glocke diente¹³⁴. Das läßt erkennen, daß die Stadt diesem Glockenzeichen auch und in erster Linie ordnungspolitische Bedeutung beimaß.

Ähnliches gilt für das jüngere Gebetsläuten am Morgen. Als der Bischof von Parma zu Weihnachten 1317 ein tägliches Glockenzeichen in der Morgendämmerung anordnete als Aufforderung zu einem Gebet für den Frieden und die Freiheit der Stadt, gab der Magistrat diesem Geläut eine zusätzliche Ordnungsfunktion: Es markierte fortan den Arbeitsbeginn in den Handwerksbetrieben und Geschäften¹³⁵. Während sich dieses Morgenläuten auch anderenorts mit unterschiedlichen Gebetsintentionen im Laufe des 13. Jahrhunderts einbürgerte, etablierte sich das mittägliche Gebetsläuten erst wesentlich später. Es läßt sich als Passionsgedächtnisläuten, zunächst nur am Freitag, zuerst in Böhmen, nachweisen¹³⁶. Papst Kallixtus III. versuchte es 1456 mit mäßigem Erfolg als Aufforderung zum Gebet um Abwendung der Türkengefahr zu einem täglichen Gebet zu machen. Die sofort-

¹³⁰ Vgl. ebd. 36.

¹³¹ Vgl. ebd. 30–35; Andreas Heinz, Art. *Angelus*, in: LThk 1 (Freiburg u.a. 1993) 653 f.

¹³² Vgl. Thomas Esser, (wie Anm. 129) 40–43.

¹³³ Vgl. ebd. 45.

¹³⁴ Vgl. ebd. 36 f. Anm. 4.

¹³⁵ Vgl. Thomas Esser, (wie Anm. 129) 247.

¹³⁶ Vgl. ebd. 258 f.

tige Einführung in Bologna und die 1457 durch Nicolaus Cusanus erfolgte Rezeption im Bistum Brixen müssen als eher seltene Ausnahmen gelten¹³⁷. Erst den volkskatechetischen Bemühungen der katholischen Reform nach dem Tridentinum gelang es im Laufe des 17. Jahrhunderts, das dreimalige Angelus-Läuten in der katholischen Volksfrömmigkeit fest zu verankern und die „Betglocke“ zu einem den Lebens- und Arbeitsrhythmus der Landbevölkerung nachhaltig prägenden Faktor zu machen¹³⁸.

3. Schlußbemerkung

Die katholische Kirche hat sich im Zuge der Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils von ihrem mittelalterlichen, von archaischer Basisreligiosität geprägten Ritus der Glockenweihe verabschiedet. Der Brauch einer liturgischen Indienstnahme als solcher wird aber beibehalten. Als Grund dafür verweist der Ritualeband „De Benedictionibus“ von 1984¹³⁹ auf die Bedeutung der Glocke für das christliche Gemeindeleben. Die Glocke rufe das Volk Gottes zu den gottesdienstlichen Versammlungen und teile den Gläubigen die wichtigsten Ereignisse aus dem Leben der Gemeinde am Ort mit. Über diese Kommunikations- und Informationsfunktion hinaus kommt der Glocke auch zu, „gewissermaßen die Gestimmtheit des Volkes Gottes nach außen darzustellen¹⁴⁰: Freude und Trauer, Dank und Bitte und die Zusammengehörigkeit der vielen in Christus. Die in der Vergangenheit so stark hervortretende apotropäische Dimension der Glockenweihe und des Glockendienstes ist spurlos aus dem erneuerten Ritus verschwunden. Die heutige Form der „Glockenweihe“ in der römisch-katholischen Kirche kennt von den drei traditionellen Diensten, die der Glockenspruch in Friedrich Schillers „Lied von der Glocke“ prägnant benennt: *Vivos voco, mortuos plango, fulgura frango* – Die Lebenden rufe ich, die Toten beklage ich, die Gewalt der Blitze breche ich! nur mehr die beiden ersten.

¹³⁷ Vgl. ebd. 261–263.

¹³⁸ Vgl. *Andreas Heinz*, Der Engel des Herrn, in: *Heiliger Dienst* 33 (1979) 51–58.

¹³⁹ Vgl. *De Benedictionibus* (wie Anm. 2) Nr. 1032 f., 395.

¹⁴⁰ Ebd.: „...campanarum vox sensus populi Dei quodammodo exprimit...“