

Liturgik,

oder

wissenschaftliche Darstellung


des

Katholischen Cultus.

Von

Dr. Joh. Bapt. Lüst,

erstem katholischen Stadtpfarrer, bischöflichem Decan und Großherzogl. Hessischem
Oberschulrathe zu Darmstadt.



Erster Band:

Allgemeine Liturgik.

Mainz,

Berlag von Kirchheim, Schott und Hielmann.

1844.

Liturgie

liturgische

Liturgisches



1970/646a

CAA 014-1

1871

V o r r e d e .

Die erste Grundlage zu dem gegenwärtigen Werke bilden meine Vorlesungen über den katholischen Cultus, die ich vor etwa neun Jahren an der Universität Gießen gehalten habe. Damals schon hatte ich die Herausgabe desselben beschlossen; allein mein bald erfolgender Eintritt in einen völlig neuen Wirkungskreis, der mir ohnehin bei seinen mannichfachen Berufsarbeiten nur wenig Zeit zu Privatstudien übrig läßt, war Ursache, daß ich das Vorhaben anfangs wieder aufgab. Der Gedanke jedoch, daß, ungeachtet mehrerer sehr beachtungswerther Erscheinungen auf dem Gebiete der Liturgik in letzter Zeit, die von mir beabsichtigte Schrift in ihrer Art immer noch nicht ganz unnütz geworden seyn dürfte, bestimmte mich in den letzten Jahren, den Plan zur Herausgabe derselben wieder aufzugreifen.

Ich übergebe dieselbe hiemit der Dessenlichkeit mit dem Wunsche, daß sie wirklich ein nicht unnützer und nicht unwillkommener Beitrag seyn möge, die Wissenschaft des katholischen Cultus wieder einen Schritt weiter zu führen, den herrlichen Bau und hohen Geist desselben in seiner ganzen und wahren Größe zu entfalten, und das längere Zeit vernachlässigte Studium der Liturgik, so wie den eben so fühlbar vernachlässigten liturgischen Unterricht immer mehr zu fördern. Ohnehin ist bei dem erfreulichen Aufschwunge, den das religiöse und kirchliche Leben in der letztern Zeit gewonnen hat und fort und fort zu gewinnen sucht, die Pflege, die dem Cultus zugewendet wird, vielleicht von größerem Gewichte, als man hie und da glauben mag.

Damit ist auch die Tendenz des Werkes ausgesprochen. Sie ist eine wissenschaftliche und zugleich praktische, so daß mit der wissenschaftlichen Vermittelung des Stoffes dem Prediger

und Katecheten zugleich die praktische Behandlung desselben nahe gelegt wird. Ich habe mich in dieser Beziehung nicht bloß da, wo es diese Rücksichten foderten, einer reichern Entwicklung des Gegenstandes und einer besondern Klarheit (dieser überhaupt) und Frische der Darstellung beflissen, sondern meistens auch die beigelegten Zeugnisse und geschichtlichen Belege in der Muttersprache gegeben, und nur da hauptsächlich in der Ursprache, wo dieses durch Rücksichten der wissenschaftlichen Kritik geboten war.

Meine Absicht war dabei zugleich, dem Werke dadurch auch bei höher gebildeten Laien Eingang zu verschaffen.

Ueber die Nothwendigkeit einer wissenschaftlichen Begründung der Liturgik und namentlich der vorgängigen Feststellung allgemeiner Principien des Cultus und der Liturgie wird übrigens Niemand ein Zweifel kommen, der das Bedürfnis und die Bestrebungen unsrer Zeit auch nur oben hin in's Auge gefaßt hat. Gerade jetzt, wo sich die Liturgik zur eigentlichen Wissenschaft erst zu construiren beginnt, und wo so verschiedenartige Ansichten über Liturgie mit der ganzen Willkür und Eigenmacht, die in der Zeitrichtung liegt, sich auch hier geltend zu machen suchen, thut es vor Allem noth, über Zweck und Geist, über Wesen und Form des Cultus feste und sicher leitende Grundansichten zu gewinnen, um solcher Weise sowohl für die Behandlung und Vollziehung desselben vor dem Heiligthum des Altars, wie für den liturgischen Unterricht und die Beurtheilung der einzelnen concreten Bestandtheile und Formen der Liturgie von vornherein die ganze Richtung zu bezeichnen.

Gerade deswegen ist auch der allgemeine Theil meiner Liturgik umfangreicher geworden, als ich dieses anfangs beabsichtigte, so daß der vorliegende erste Band nur die allgemeinen Grundlagen und Principien des katholischen Cultus umfaßt, während nach dem ursprünglichen Plan auch noch die allgemeinen Thätigkeiten und Formen desselben, wie Gebet, Opfer, Gesang, Predigt, Segnung; ferner die allgemeinen Symbole, wie die Kniebeugung, das Kreuzeszeichen, das gesegnete Wasser, das

brennende Licht u. s. w.; dann die Abhandlungen über den Gebrauch der Bilder, die heilige Architektur, überhaupt noch alles dasjenige in denselben aufgenommen werden sollte, was allen Cultakten gemeinsam ist, um solcher Weise für die Folge Wiederholung und Systemlosigkeit zu verhüten. Diese Gegenstände mußten daher für den zweiten Band reservirt werden.

Man fürchte nicht, daß dadurch das ganze Werk eine zu große Ausdehnung erhält. Es wird dieses gerade dadurch verhütet werden, daß durch die Ausscheidung des allgemeinen Materials Wiederholungen vorgebeugt ist und daß überhaupt alles Ungehörige ausgeschieden bleibt, so daß jeden Falls für die eben erwähnten allgemeinen Bestandtheile, dann für die Messe und die übrigen öffentlichen Gottesdienste, sowie für den Cult der Sacramente, der Segnungen und Weihungen höchstens drei mäßige weitere Bände hinreichen werden.

Daß ich die Principien des Cultus nicht bloß auf die Grundwahrheiten des christlichen Glaubens und Lebens, sondern auch auf das historische Daseyn des christlichen Cultus selbst basirte, auch dafür glaube ich das Urtheil für mich zu haben. Der Cultus ist ein kirchlich geordnetes Institut und ein geschichtliches Factum, und eine Theorie desselben, welche die geschichtliche Basis umgehen würde, müßte daher als einseitig und principlos erscheinen. Wenn in bloß populären Erklärungen der Liturgie das historische Element oft fehlt, so geschieht es nur darum, weil es hier auch vorausgesetzt werden kann.

Ich habe mich übrigens über die Construction und die ganze Behandlung des Werkes in der Einleitung so umfassend ausgesprochen, daß ich mich hier begnügen kann, auf dieselbe ihrem ganzen Umfange nach hinzuweisen.

Nur das muß ich hier noch erwähnen, daß derjenige, der auf dem Gebiete der Liturgik nur einigermaßen bekannt ist, leicht sehen wird, daß das Werk in Anlage und Behandlung, namentlich des kritischen und darstellenden Momentes, neu ist. Ich glaube daher auf nachsichtige Beurtheilung um so mehr

Ansprüche machen zu dürfen, da man zugleich die Gesinnung, die sich in dem Buche ausspricht, nicht verkennen wird.

Da der Druck des ersten Bandes bereits lange vor seinem Erscheinen begonnen hatte, so konnten unter der Literatur mehrere unterdessen erschienene oder mir später erst zugewommene liturgische Schriften nicht mehr angeführt werden. Ich werde dieselben im Verlaufe des Werkes da, wo sie eine spezielle Beziehung hin haben, berühren, wie es theilweise bereits schon geschehen ist. Namentlich bedauere ich, daß mir der erste Band des französischen Werkes: *Institutions liturgiques par le R. P. Dom Prosper Guéranger, Abbé de Solms. au Mans. 1840. tom. I.*, der die Geschichte des Cultus behandelt, erst zukam, als schon die allgemeine Geschichte des christlichen Cultus gedruckt war.

In Betreff der Abhandlung über die Kunst und ihr Verhältniß zum Cultus muß hier noch die Bemerkung beigefügt werden, daß in Frankreich in der allerneuesten Zeit der Wiedergeburt der christlichen mittelalterlichen Kunst und der Erhaltung ihrer Denkmale in allen Zweigen eine sehr entschiedene Thätigkeit zugewendet wird; daß namentlich die i. J. 1837 für ganz Frankreich gegründete Gesellschaft für Kunst und Denkmäler (*Comité des arts et des monumens*) in diesem Sinne sehr thätig ist, und daß besonders auch die Geistlichkeit an diesen Bestrebungen lebhaften Antheil nimmt. Man vergl. in dieser Beziehung den Aufsatz von A. Reichensperger im *Cölner Domblatt* vom vorigen Jahr.

Die andern Bände werden in kurzer Frist nach einander folgen, da ich gerade deswegen mit dem Drucke des ersten Bandes so lange gezögert habe, bis die übrigen gleichfalls vorbereitet waren. Namentlich liegt für die zweite Abtheilung der allgemeinen Liturgik und für den öffentlichen Gottesdienst das Manuscript zum Drucke bereit.

Darmstadt am 20. Februar 1843.

Der Verfasser.

Inhalt.

Einleitung.

	Seite
§. 1. Begriff und Aufgabe der Liturgik	1
§. 2. Die Nothwendigkeit wissenschaftlicher Begründung der Liturgik	3
§. 3. Das Verhältniß der Liturgik zu den übrigen ihr verwandten theologischen Wissenschaften.	4
§. 4. Nothwendigkeit der Liturgik als einer besondern Wissenschaft	5
§. 5. Die Beziehung der Liturgik zur historischen Theologie insbesondere	6
§. 6. Wissenschaftliche Behandlungsweise der Liturgik	8
§. 7. Wichtigkeit des Studiums der Liturgik	11
§. 8. Eintheilung der Liturgik	13
§. 9. Quellen und Hülfswissenschaften der katholischen Liturgik	18
§. 10. Geschichte und Literatur der katholischen Liturgik. Periode der apostolischen und Kirchenväter	20
§. 11. Mittelalter	21
§. 12. Vom 16. Jahrhundert bis auf die neueste Zeit. — Herausgabe der alten Liturgieen und Commentatoren derselben. Rubricisten	25
§. 13. Forts. Archäologische Werke	27
§. 14. Forts. Eigentliche liturgistische Schriften. Neuere Schriften über den Gottesdienst der griechischen Kirchen	29
§. 15. Protestantische Schriftsteller	34

Erster Theil.

Die allgemeine Liturgik.

Erste Abtheilung.

Die allgemeinen Grundlagen und Principien des katholischen Cultus.

Erster Abschnitt.

Die allgemeinen Grundlagen des katholischen Cultus.

§. 16. Begriff des Cultus im Allgemeinen	38
§. 17. Das Verhältniß des Cultus zur Religion	42
§. 18. Das Christenthum. — Der christliche Glaube	42
§. 19. Das christliche Leben	44
§. 20. Die Kirche	46
§. 21. Der christliche Cultus. Nothwendigkeit positiver liturgischer Institutionen	47
§. 22. Wirkliche Anordnung eines Cultus durch Christus und die Apostel. a) Christus	48

VIII

	Seite
§. 23. Fortsetzung. b) Die Apostel	51
§. 24. Das eigenthümlich Unterscheidende des durch Christus und die Apostel angeordneten Cultus	58
§. 25. Das Verhältniß des christlichen zu dem heidnischen und besonders dem jüdischen Cultus	60
§. 26. Abrogation des alttestamentlichen Cultus	63
§. 27. Ursprüngliche Einfachheit des christlichen Cultus. Nothwendigkeit weiterer Ausbildung desselben	66
§. 28. Die Kirche als die zur Fortbildung, Pflege und Ueberwachung des Cultus berufene, rechtmäßige Instanz	67
§. 29. Die wirkliche Ausbildung des christlichen Cultus durch die Kirche, und die Weise, welche die Kirche im Allgemeinen dabei beobachtete	71

Allgemeine Geschichte des christlichen Cultus, seiner allmäligen Ausbildung und seiner Schicksale überhaupt.

§. 30. Einleitung	72
-----------------------------	----

Erster Zeitraum.

Erste Periode.

§. 31. Vom apostolischen Zeitalter bis auf Constantin Gr. vom J. 60 — 313. Clemens von Rom. Ignatius	74
§. 32. Plinius. 104.	78
§. 33. Ergebnisse aus diesen Zeugnissen	79
§. 34. Justinus M. 140.	84
§. 35. Lucian. Celsus	91
§. 36. Ergebnisse aus diesen Zeugnissen	92
§. 37. Zweite Hälfte des zweiten und dritten Jahrhunderts. a) Der öffentliche Gottesdienst	96
§. 38. b) Der private Cult	102

I. Anhang.

§. 39. Die Arcandisciplin und ihre Beziehung zum Cultus	104
---	-----

II. Anhang.

§. 40. Die Agapen. Ihre Entstehung und ursprüngliche Feier	106
§. 41. Zweck und Bedeutung der Agapenfeier	114
§. 42. Allmäliges Verschwinden der Agapen und Abschaffung derselben	117

Zweite Periode.

§. 43. Von Constantin Gr. bis auf Gregor Gr. vom J. 313 — 600. Die äussere Freiheit des christlichen Cultus. Sturz des heidnischen	121
§. 44. Die reichere Ausbildung des christlichen Cultus in seinen äussern Formen und Hilfsmitteln	124
§. 45. Die innern Beziehungen und Hauptbestandtheile des Cultus	128

IX

	Seite
§. 46. Die christliche Festfeier	131
§. 47. Das leitende und bildende liturgische Princip in dieser Periode	135
§. 48. Freiheit und Beschränkung der Willkür auf dem Gebiete der Liturgie	138
§. 49. Die stehenden und geschriebenen Liturgieen der verschiedenen Hauptkirchen	140
§. 50. Die Liturgieen der orientalischen Kirchen	143
§. 51. Die Liturgieen der abendländischen Kirche	146
§. 52. Fortsetzung	150
§. 53. Die übrigen liturgischen Bücher	154
§. 54. Die Uebereinstimmung aller alten Liturgieen.	157
§. 55. Der Gottesdienst der Häretiker	158

Zweiter Zeitraum.

Von Gregor Gr. bis auf das Concilium von Orient.

§. 56. Gregor Gr. 590—604. Die Vollenbung des christlichen Cultus in der römischen Kirche	160
§. 57. Die allgemeine Einführung der römischen Liturgie im Abendlande	164
§. 58. Fortsetzung. Bonifacius. Carl Gr.	166
§. 59. Fortsetzung. Gregor VII.	169
§. 60. Die übrigen Schicksale des christlichen Cultus durch das Mittelalter hindurch	171
§. 61. Fortsetzung	175
§. 62. Fortsetzung. Rückblick auf die Entwicklung des Cultus im Mittelalter	182

Dritter Zeitraum.

Vom Concilium von Orient bis auf unsre Zeit.

§. 63. Das Concilium von Orient	187
§. 64. Von der letzten Hälfte des achtzehnten Jahrh. bis auf unsre Zeit. Neuerungen im Cultus, besonders in Deutschland	189
§. 65. Fortsetzung. Die französische Revolution	193
§. 66. Die neueste Zeit	195
§. 67. Der Cultus der griechischen Kirche	197
§. 68. Der Cultus der protestantischen Kirchen	200
§. 69. Rückblick	208

Zweiter Abschnitt.

Die allgemeinen Principien des katholischen Cultus oder nähere Prüfung des Wesens und der Form desselben.

Erstes Hauptstück.

Wesen und Zweck des katholischen Cultus.

§. 70. Der Zweck des katholischen Cultus	210
§. 71. Zweck des öffentlichen Gottesdienstes. Erster Hauptzweck des öffentlichen Gottesdienstes	211

1. Ausdruck des religiösen Lebens der Kirche, der Gemeinde und ihrer einzelnen Glieder	211
§ 72. Fortsetzung	215
§ 73. Der erste Hauptzweck des öffentlichen Gottesdienstes in seinen einzelnen Verzweigungen. a. Anbetung. Begriff und Wesen der christlichen Anbetung.	218
§ 74. Die Anbetung in ihrer nothwendigen Beziehung zum öffentlichen Gottesdienste. Die Anbetung und Verehrung Christi	220
§ 75. a. Fortsetzung. Widerlegung einiger hierher gehörigen Einwürfe	225
§ 76. b. Ausdruck der frommen Seelenstimmung und Andacht überhaupt	227
§ 77. c. Ausdruck des Gefühls unsrer Sündhaftigkeit und Hilfsbedürftigkeit; unsrer Sehnsucht nach Gott und seiner Gemeinschaft	229
§ 78. d. Ausdruck der gegenseitigen frommen Theilnahme. Die christliche Fürbitte	232
§ 79. e. Dankfagung	235
§ 80. f. Öffentliche Bezeugung unsrer Hochachtung für die Religion	235
§ 81. g. Ausdruck des kirchlichen Geistes und Gemeinschaftsgeistes	237
§ 82. II. Ausdruck des der Kirche und ihren Gliedern inwohnenden gläubigen Bewußtseyns	238
§ 83. III. Manifestation der Religion an sich und Darstellung der Kirche als einer sichtbaren und univervellen	139
§ 84. Zweiter Hauptzweck des öffentlichen Gottesdienstes. Ethischer Zweck. Vermittelung, Erhaltung und Fortführung des christlichen Glaubens und Lebens	241
§ 85. Der zweite Hauptzweck des öffentlichen Gottesdienstes in seinen einzelnen Verzweigungen. a. Erbauung	243
§ 86. a. Fortsetzung. Nähere Nachweisung der im katholischen Cultus gelegenen erbaulichen Elemente	246
§ 87. a. Die Vermittelung des christlichen Bewußtseyns, oder die Erleuchtung, die Stärkung und Befestigung der Gemeinde im Glauben insbesondere	250
§ 88. a. Fortsetzung. Ueber das Verhältniß des didaktischen zum lyrischen Elemente des Cultus insbesondere	253
§ 89. b. Vermittelung des christlichen Trostes und der religiösen Freude insbesondere	257
§ 90. c. Erhaltung und Vermittelung des kirchlichen und christlich-socialen Sinnes und Lebens	259
§ 91. d. Erhaltung und Förderung des Glaubens und der Religion an sich und ihres öffentlichen Ansehens	261
§ 92. Ausdruck und Vermittelung unsrer Gemeinschaft mit der jenseitigen Kirche	262
§ 93. A. Die Verehrung der Heiligen. Begriff	263
§ 94. Dogmatische Unterlagen der Heiligenverehrung	265
§ 95. Geschichte der Heiligenverehrung. Periode der apostolischen Väter. Zeugnisse über die Verehrung der Apo-	

	Seite
stel und Martyrer	268
§. 96. Fortsetzung. Vom 3. bis zum 6. Jahrhundert	271
§. 97. Fortsetzung. Die Auffassung der Heiligenverehrung in der ältesten Kirche	278
§. 98. Fortsetzung. Die Fürbitte und Anrufung der Heiligen in ihrem geschichtlichen Verlaufe insbesondere	285
§. 99. Fortsetzung. Die Verehrer der Bekenner in ihrem geschichtli- chen Verlaufe insbesondere	292
§. 100. Fortsetzung. Die Heiligenverehrung im Mittelalter	296
§. 101. Fortsetzung. Canonisation	299
§. 102. Fortsetzung. Gegner der Heiligenverehrung	303
§. 103. Fortsetzung. Das Concilium von Trient. Die eigentliche kirchliche Lehre von der Heiligenverehrung	304
§. 104. Wesen und Zweck der Heiligenverehrung und ihre nothwendige Beziehung zum Cultus. Die Heiligenverehrung als Ausdruck ehrender Erinnerung	306
§. 105. Fortsetzung. Als Ausdruck dankbarer Erinnerung	309
§. 106. Die Heiligenverehrung als indirecte Form der Verherrlichung Gottes und Christi	310
§. 107. Die Heiligenverherrlichung als Mittel zur vollständigen Re- präsentation der Kirche und zur Vermittelung und Fortlei- tung ihres Geistes und Gemeinschaftsgeistes	312
§. 108. Wesen und Zweck der Fürbitte der Heiligen	314
§. 109. Anrufung der Heiligen	317
§. 110. Ethischer Zweck der Heiligenverehrung	319
§. 111. Ueber die praktische Behandlung der Heiligenverehrung	321
§. 112. B. Die Verehrung der höheren Geister (Engel) insbeson- dere. Begriff. Biblische Unterlagen	324
§. 113. Lehre der Kirche. Geschichte	327
§. 114. Zweck und Wesen des Engeltcultus und seine Beziehung zum christlichen Gottesdienste	331
§. 115. C. Ausdruck unsrer Gemeinschaft mit den entschlafenen und noch nicht vollendeten Brüdern. Begriff und dogmatische Unterlagen	334
§. 116. Geschichte	334
§. 117. Die Gedächtnissfeier der Verstorbenen in ihrer nothwendigen Beziehung zum Cultus	338
§. 118. Dritter Hauptzweck des öffentlichen Gottes- dienstes. Sacramentaler Zweck. Vereinigung mit Gott und reale Zuwendung der göttlichen Gnade	340
§. 119. Zweck des privaten Cultus	343
§. 120. Schluß. Zweck des katholischen Cultus überhaupt	345
§. 121. Das Wesen des katholischen Cultus	346
§. 122. Begriff und Eintheilung des katholischen Cultus	348
§. 123. Nothwendigkeit des öffentlichen und des privaten Cultus	349

Zweites Hauptstück.

Die Form des katholischen Cultus überhaupt.

§. 124. Oberstes Criterium zur Feststellung und Beurtheilung der ächten Cultformen	350
§. 125. Die Grundformen des katholischen Cultus. Die Sprache und ihre nothwendige Beziehung zu demselben	352
§. 126. Die Handlung und ihre nothwendige Beziehung zum Cultus	353
§. 127. Das Symbol	355
§. 128. Fortsetzung	358
§. 129. Eintheilung und verschiedenen Bezeichnungswesen der Cultusformen. Der Cultact oder die heilige Handlung. Die Ceremonie. Das stehende Symbol. Der Ritus	359
§. 130. Die nothwendige Beziehung der Symbolik und des Außern überhaupt zum christlichen Cultus	361
§. 131. Fortsetzung	362
§. 132. Fortsetzung	363
§. 133. Fortsetzung	365
§. 134. Die Beziehung der Natursymbole zum christlichen Cultus insbesondere	366
§. 125. Beleuchtung einiger Einwürfe und Vorurtheile gegen das Außere im Cultus überhaupt und die Symbolik insbesondere	368
§. 136. Fortsetzung	371
§. 137. Fortsetzung	373
§. 138. Die Zulässigkeit und Nothwendigkeit kirchlich bestimmter Cultusformen	374
§. 139. Fortsetzung	376
§. 140. Die Zulässigkeit und Nothwendigkeit stehender Cultusformen. Das geschichtliche Alterthum derselben und seine ethische Bedeutung	377
§. 141. Fortsetzung	379
§. 142. Kirchliche Einheit und Allgemeinheit des Cultus	382
§. 143. Die nothwendige Freiheit und Beweglichkeit des Cultus .	383
§. 144. Ueber Veränderungen und Reformen im Cultus insbesondere	385
§. 145. Die nothwendigen Eigenschaften der Cultformen. Innerlichkeit und Bedeutsamkeit	387
§. 146. Wahrheit	338
§. 147. Kirchliche Eigenthümlichkeit	390
§. 148. Fortsetzung. Angemessenheit der Form zum Inhalte. Natürlichkeit	392
§. 149. Innerer dogmatisch-psychologischer Fortschritt und innere Einheit	394
§. 150. Einheit des Cultus mit dem Leben der Kirche	395
§. 151. Schönheit. Die Kunst. Die heilige Kunst	396
§. 152. Das Verhältniß der Kunst zur Religion und zum Cultus überhaupt	398
§. 153. Die Beziehung der Kunst zum christliche Cultus überhaupt	399
§. 154. Die Beziehung der Kunst zum kathol. Cultus insbesondere	401

	Seite
§. 155. Der christliche Künstler und Anforderungen an denselben	403
§. 156. Die christliche Kunst in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Das alte Testament. Das Reichthum	404
§. 157. Die christliche Kunst bis auf Constantin Gr.	406
§. 158. Die christliche Kunst von Constantin bis zum Bilderstreite im Anfange des achten Jahrhunderts	407
§. 159. Fortsetzung	409
§. 160. Die christliche Kunst vom Bilderstreite bis zum 11. Jahrhundert. Verfall derselben in der griechisch-morgenländischen Kirche	411
§. 161. Fortsetzung. Die lateinische Kirche	412
§. 162. Fortsetzung	414
§. 163. Fortsetzung	416
§. 164. Vom 11. Jahrh. bis zum Concil von Trient. Die christliche Kunst in ihrer höchsten Blüthe	417
§. 165. Fortsetzung	419
§. 166. Fortsetzung	421
§. 167. Das Concilium von Trient	422
§. 168. Vom Concil zu Trient bis auf die neuere Zeit. Die Los- trennung der Kunst von der Kirche und Religion	423
§. 169. Der Protestantismus und sein Verhältniß zur Kunst. Un- terbrechung des christl. Kunstlebens besonders in Deutschland	425
§. 170. Fortsetzung	426
§. 171. Die neuere Zeit	429
§. 172. Die neueste Zeit. Theilweise Rückkehr zum altkirchlichen Typus der Kunst	431
§. 173. Fortsetzung	432
§. 174. Fortsetzung	433
§. 175. Rückblick. Die christliche Kunst im Verhältnisse zur heidnischen	435
§. 176. Fortsetzung. Der Reichthum der christlichen Kunst	436
§. 177. Ziel, Umfang und Character des Schönen im Gebiete des katholischen Cultus	438
§. 178. Die besondern nothwendigen Merkmale des Christlichschönen. Bedeutsamkeit, Geistigkeit. Das Göttliche und Heilige als Gegenstand der Kunst. Wahrheit und Unschuld	440
§. 179. Erhabenheit und Kraft. Anmuth	441
§. 180. Würde, Ruhe und heiliger Ernst. Freudigkeit	443
§. 181. Einfachheit	444
§. 182. Fülle und Mannigfaltigkeit	445

Drittes Hauptstück.

Die Vollziehung des katholischen Cultus.

§. 183. Der Liturg. Das Sacerdotium. Das Prießterthum in der alten Welt	446
§. 184. Das christliche Prießterthum	447
§. 185. Das Episcopat und sein Verhältniß zum Cultus. Das Presbyterat und sein Verhältniß zum Cultus	450

	Seite
§. 186. Der priesterliche Character	452
§. 187. Fortsetzung. Wiederlegung einiger Einwürfe	455
§. 188. Gegner des Priestertums. Die Praxis der protestantischen Kirchen	456
§. 189. Anforderungen an den Liturgen	459
§. 190. Das Ministerium. Die Diakonen	461
§. 191. Fortsetzung	464
§. 192. Die Subdiakonen	466
§. 193. Die übrigen Kirchendiener	468
§. 194. Fortsetzung	469
§. 195. Fortsetzung. Unsere Altar- und Kirchendiener. Anforderungen an das Ministerium	471
§. 196. Das Verhältniß der Gemeinde zum Cultus	473
§. 197. Anforderung an die Gemeinde. Die Art ihrer Theilnahme am Gottesdienste	474
§. 198. Fortsetzung. Die Pflicht der Theilnahme oder der Kirchenbesuch	476
§. 199. Fortsetzung. Die Kirchendisziplin	477
§. 200. Besuch des pfarrlichen Gottesdienstes	478
§. 201. Fortsetzung	481
§. 202. Eigenschaften des Cultus in seiner Beziehung zur Gemeinde insbesondere. Gemeinschaftlichkeit. Gemeinverständlichkeit	482
§. 203. Die Eigenschaften der liturgischen Sprache. a) Sprachidiom. Geschichtlicher Verlauf	484
§. 204. Fortsetzung	487
§. 205. Fortsetzung	488
§. 206. Fortsetzung	490
§. 207. Fortsetzung	492
§. 208. Fortsetzung	493
§. 209. Fortsetzung	496
§. 210. Fortsetzung	498
§. 211. Fortsetzung	503
§. 212. Die Zulässigkeit der lateinischen Sprache für den liturgischen Gebrauch und der Antheil der Landessprache am Cultus der katholischen Kirche	505
§. 213. Fortsetzung	560
§. 214. Fortsetzung	508
§. 215. Fortsetzung	509
§. 216. Fortsetzung	511
§. 217. Fortsetzung	513
§. 218. Die Eigenschaften der liturgischen Sprache. b) Der Styl	516

Einleitung.

§. 1.

Begriff und Aufgabe der Liturgie.

Der Begriff der Liturgie kann ohne den Begriff des Cultus und den der Liturgie nicht verstanden werden, und es sind daher wenigstens einige Andeutungen über Beides hier vorauszuschicken. Unter Cultus begreift man auf dem Gebiete des Christenthums die Gesamtheit der eigenthümlichen, von Christus und der Kirche angeordneten und sanctionirten heiligen Handlungen, durch welche die innere Religion, der religiöse Glaube und das religiöse Leben der Gemeinden und ihrer einzelnen Glieder sowie der ganzen Kirche, unmittelbar äußerlich dargestellt, das christliche Bewußtseyn und Leben erhalten und fortgeführt, und das in Gott und Christus ruhende Leben — die göttliche Gemeinschaft und Gnade — den Gemeinden und ihren einzelnen Gliedern vermittelt wird ¹⁾.

Die formelle Anlage des Cultus seinem ganzen Umfange nach, oder auch die Gesamtheit aller zum Cultus gehörigen Formen in ihrer wirklichen, kirchlich bestimmten Anlage und Ausführung heißt Liturgie. Sie ist der reale Inbegriff aller Cultformen ²⁾.

1) Die nähere Entwicklung des Begriffes des Cultus S. unten §. 17. 18.

2) Mit dem Worte Liturgie, *leitourgia*, auch hiaweilen *leitourgia*, bezeichnete man bei den Griechen, vorzüglich in Demokratteen, ein öffentliches Amt, welches ein Bürger nach der Reihe zu übernehmen oder zu dem er die Kosten zu bestreiten hatte, auch jedes Amt, jeden Dienst überhaupt. Daher *leitourgos*, Liturg, wer ein solches Amt zu übernehmen oder zu verrichten hat. Die Grundformen sind *laos* (*λαός*, *laos*, Volk) und *ergon*, Werk, Verrichtung. Später wurde es vom religiösen Cult und dessen Verwaltung insbesondere gebraucht. Die Beziehung zur

Die Liturgik (*scientia liturgica*, auch *theologia liturgistica*) ist demnach die (wissenschaftliche) Darstellung des Cultus einer christlichen Gemeinschaft seinem ganzen Umfange nach. Der Cultus bildet sonach eigentlich das Ziel der Liturgik: die Liturgie bietet ihr den Stoff dar; sie ist das Mittel zum Zwecke. Hiernach ist der Begriff der katholischen Liturgik von selbst gegeben. Sie ist die wissenschaftliche Darstellung des katholischen (näher: des römisch-katholischen) Cultus und aller seiner einzelnen Bestandtheile, heiligen Handlungen und Formen.

Die Liturgik hat die Aufgabe, darzustellen, wie der christliche Cultus im Ganzen und Einzelnen gestaltet ist und gestaltet seyn

Verwaltung gottesdienstlicher Berrichtungen war dadurch nahe gelegt, weil dieselben durch die Priesterschaft der Reihe nach geschahen. Fehlerhaft ist die Ableitung von *λιτομαι*, *λιτσομαι*, bitten, *λιτή*, Bitte. — Bei den LXX. ist עֲבוּדָה, Tempeldienst, mit *λειτουργία* übersetzt. Eben so Luk. I, 23.

Hebr. IX, 21. Apostelg. XIII, 2. Uebrigens wird das Wort *λειτουργία* im N. T. auch in einem allgemeineren Sinne für Dienstverrichtungen überhaupt genommen. Vergl. II Cor. IX, 12. Phil. II, 30. und II, 17. Röm. XV, 16. Hebr. VIII, 6. — In der alten Kirche kam das Wort bald in Gebrauch zur Bezeichnung der Verwaltung aller gottesdienstlichen Handlungen überhaupt. S. Euseb 4, 1. *Concil. Antioch.* c. 4. Chrysost. de sacerdot. Daher *λεπουργός*, Liturg, der den Kirchendienst oder den heiligen Dienst verrichtet. S. Athanas apol. c. Arian. §. 74. Oft gebrauchte man das Wort auch von den einzelnen gottesdienstlichen Berrichtungen. Im engeren und vorherrschenden Sinne aber bezeichnete man mit dem Worte Liturgie ausschließend die Abendmahlsfeier, weil sich in ihr fast der ganze öffentliche Cultus concentrirte, oder weil sie wenigstens den wesentlichsten und eminentesten Theil desselben ausmachte. Geläufig war hier der Zusatz *liturgia mystica* (*Theodoret. ep.* 146.), sowie überhaupt das Wort *liturgia* auch in allgemeinerer Beziehung genommen oft den Zusatz *saera* erhielt. Später wurde das Wort Liturgie auch gleichbedeutend mit liturgischem Formular gebraucht; so die verschiedenen Liturgieen der alten Kirche. Vergl. *Bona rer. liturg.* L. I. c. 3. Bei den Katholiken wird das Wort noch ganz im altkirchlichen Sinne auf den gesammten Cultus bezogen, ist aber fast nur auf wissenschaftlichem Gebiete im Gebrauche; auch bei den Protestanten nimmt man das Wort im allgemeinen Sinne und spricht von einer Liturgie der preussischen Landeskirche, der anglicanischen Kirche u. s. w.

muß, und wie er durch den Priester und die Gemeinde auszuführen ist, damit er seiner großen Bestimmung wirklich entspreche.

§. 2.

Die Nothwendigkeit wissenschaftlicher Begründung der Liturgie.

Die ganze große Bedeutung und Wichtigkeit des Cultus, als des Organs des christlichen Geistes und Lebens und des Instituts zur Vermittelung und Vollziehung der ganzen christlichen Heilsökonomie; der wesentliche und innige Zusammenhang desselben mit dem Grundwesen der Religion und des ganzen religiösen, sittlichen und kirchlichen Lebens; die Nothwendigkeit, im Interesse der Religion und Moral im rechten Geiste zu beten, anzubeten und die Anbetung zu leiten einer Seits, und anderer Seits die Möglichkeit, die hier, auch bei aller classisch vollendeten formellen Anlage der kirchlichen Liturgie, ganz besonders nahe liegt, von jenem Geiste abzuirren und der durch den Cultus zu vermittelnden höhern Lebensmittheilung verlustig zu werden: dies alles macht die wissenschaftliche Vermittelung und Auffassung des liturgischen Stoffes zum unabweisbaren Bedürfnisse. Nur vom Standpunkte wissenschaftlicher Begründung aus läßt sich die rechte Einsicht in das Wesen und den ächten Geist des Cultus und seiner einzelnen Bestandtheile und die ächte Norm seiner Ausführung mit vollkommener Sicherheit gewinnen.

Die Nothwendigkeit einer wissenschaftlichen Construction und Behandlung des kirchlichen Cultus hat sich in der neuern und neuesten Zeit ganz besonders herausgestellt, nachdem seit dem letzten Viertel des vorigen Jahrhunderts, zum Theil sogar in der katholischen Kirche selbst, eine einseitige Polemik gegen denselben eröffnet worden ist, theils von Solchen, die sich vom Glauben und von der Kirche bereits innerlich losgesagt hatten, theils von Solchen, die eben ohne alle Einsicht in das wahre Wesen des christlichen Cultus und zugleich durch die ganze Zeitrichtung verblendet, denselben wahrhaft mißhandelten, und die, indem sie ihn zur bloßen Dienstmagd der Moral herabgewürdigt wissen wollten, gern mit bilderstürmerischer Hand das

ganze großartige Gebäude des katholischen Cultus niedergerissen, wenigstens gern allen Geist und Glauben, alle Mystik und Poesie aus demselben verbannt hätten. Es reicht daher nicht hin, mit bloßer Anlehnung an die Dogmatik, Moral und kirchliche Archäologie eine bloße liturgische Pastoralanweisung zu geben, was sich noch mehr aus dem Folgenden zur Genüge ergeben wird.

§. 3.

Das Verhältniß der Liturgik zu den übrigen ihr verwandten theologischen Wissenschaften.

Die Liturgik gehört dem Gebiete der praktischen Theologie an. Denn sie ist eine Wissenschaft von Handlungen und Formen, von Thätigkeiten, durch welche das Eine große Ziel des Christenthums und der Kirche verwirklicht werden soll. Ihr Object und ihr letztes Ziel beruhen sonach auf einem praktischen Moment und Interesse. Nur muß man dabei den beengten Standpunkt nicht im Auge haben, von dem die Liturgik gewöhnlich in den pastoralth theologischen Werken ausgeht, und wornach sie, wie eben bemerkt wurde, als eine bloß praktische Anweisung für Geistliche erscheint, den Cultus recht und würdig zu verwalten.

Das Verhältniß der Liturgik zu den übrigen Zweigen der praktischen Theologie ergibt sich aus ihrem Begriffe und Objecte von selbst. Während die Katechese die Gründung und erste Bildung des religiösen Bewußtseyns und Lebens, die Predigt die Erhaltung, Fortbildung und Vollendung desselben durch das lebendige Wort zu ihrem Hauptzwecke hat, tritt im Cultus die unmittelbare wirkliche Darstellung und Vermittelung des religiösen Glaubens und Lebens und der göttlichen Heilsgüter als Zweck hervor. Wie sich hiernach der Unterschied zwischen Katechetik und Liturgik von selbst ergibt, so ist es auch klar, daß die Predigt selbst in den Umkreis des Cultus gehört, während die Lehre über ihre Anlage und Verwaltung eine eigene Wissenschaft, die Homiletik, nöthig macht¹⁾.

1) Siehe unten über das Verhältniß der Predigt zum Gottesdienste das Nähere.

An die Wissenschaften der theoretischen Theologie, die Dogmatik und Moral, schließt sich die Liturgik auf das Engste an. Denn der ganze Cultus ruht auf dem Glauben, und in den heiligen Handlungen und Formen des Cultus stellt sich der Glaube, die Religion selbst theils in ihren Thätigkeiten, wie der Anbetung, theils in ihren objectiven Wahrheiten, Ideen und Erinnerungen als Act dar. Der Cultus hat daher in der Dogmatik und Moral seine Wurzel und nimmt von ihnen seinen Ausgangspunkt, wenn er auch noch besondere Institutionen zu seiner Grundlage hat. Dogmatische und moraltheologische Lehrsätze, wie die Lehre von den Sacramenten, vom Opfer, vom Gebete, der Anbetung u. a. werden daher in der Liturgik nicht bloß berührt werden müssen, sondern da ganze und gerade die wesentlichsten Momente des Cultus dieselben zur Grundlage haben und von ihnen ihre ganze Richtung empfangen, so wird es zur Vollständigkeit der Durchführung sehr empfehlenswerth und bei den wichtigsten Partien sogar erforderlich seyn, nicht bloß an jene Lehrsätze anzuknüpfen, sondern dieselben ihren Grundzügen nach selbst in die Liturgik aufzunehmen.

Ebenso muß an den ganzen Cultus und alle seine einzelnen Formen und Thätigkeiten stets der Maassstab der Principien des christlichen Glaubens und der christlichen Moral angelegt und stets geprüft werden, ob es wirklich christliche Ideen, Gefühle und Gesinnungen sind, die sich in den liturgischen Handlungen und Formen aussprechen, und ob der Cultus überhaupt in seiner Anlage und Ausführung auf sittlichem Grunde ruht¹⁾.

Dadurch ist also die enge Beziehung der Liturgik zur Dogmatik und Moral bezeichnet.

§. 4.

Notwendigkeit der Liturgik als einer besondern Wissenschaft.

Dennoch ist es nothwendig und durch die Natur der Sache geboten, daß die Liturgik eine selbstständige oder besondere, sich

¹⁾ Ueber das Verhältniß der Liturgik insbesondere zur Katechetik, Homiletik und Moral s. auch A. Graf: Zur praktischen Theologie. Tübingen, 1841.

von den beiden, der Dogmatik und Moral, wesentlich unterscheidende Wissenschaft bildet, indem der Cultus, ihr Ziel und Object, seinen eigenen und eigenthümlichen, ich möchte sagen, technischen Bau hat. In den Bereich der Dogmatik und Moral gehört wohl die Begründung der Lehre vom Opfer, von den Sacramenten, die Entwicklung der Pflichten, anzubereiten und im rechten Geiste anzubereiten, den Cultus würdig zu vollziehen und zu verwalten; aber der wirkliche unmittelbare Ausdruck, die eigenthümlichen Handlungen, durch welche jene Momente und Pflichten vollzogen werden, die formelle, plastische Gestaltung und Ausführung des Cultus bieten wieder ein eigenthümliches Material dar, das der Liturgik zum Stoffe dient und dem Bereiche der Dogmatik und Moral nicht mehr angehört. Dadurch ist zugleich der Umfang der Liturgik bezeichnet. Uebrigens handelt es sich auch, was die Moral insbesondere betrifft, im Cultus nicht bloß, wie aus dem bereits Gesagten hervorgeht, von Thätigkeiten des Geistlichen und der Gemeinde, sondern auch von mystischen Momenten und sacramentalen Handlungen, also auch von Thätigkeiten Gottes und Christi, die doch in den Umkreis der Moral nicht fallen und nicht als Pflichten bezeichnet werden können.

Dazu kommt, daß der Cultus auch, wie bereits bemerkt worden ist, auf besondern Institutionen Christi und der Kirche beruht, und daß die Liturgik sich zum Theil auch wieder an andere Wissenschaften, namentlich die Geschichte, Anthropologie und Aesthetik anlehnt, indem der Cultus auf der einen Seite im Glauben, auf der andern in der Natur des Menschen und sogar der äussern bewußtlosen Natur seine Wurzel und seine Anknüpfungspunkte hat, und ein namhafter Theil seiner Handlungen und Formen dem Gebiete der Kunst angehört.

§. 5.

Die Beziehung der Liturgik zur historischen Theologie insbesondere.

In der engsten Beziehung steht die Liturgik zur historischen Theologie. Denn der Cultus ist etwas positiv Gegebenes

und geschichtlich Gewordenes, und die Liturgik hat daher zugleich seine geschichtliche Entstehung und seinen geschichtlichen Verlauf nachzuweisen; nachzuweisen, daß die einzelnen Bestandtheile des Cultus wirklich von Christus und der Kirche ausgegangen oder durch Christus und die Kirche sanctionirt sind; sie hat zu untersuchen, aus welchem Grunde, aus welcher Veranlassung, zu welchem Endzwecke diese oder jene Cultform eingeführt worden ist oder sich allmählig so, wie sie ist, gestaltet hat, welches der Geist des Jahrhunderts war, in dem sie entstanden ist, — um den Geist, den Werth und die richtige Deutung derselben kennen zu lernen. Ja, die Geschichte des Cultus reicht noch über die Entstehung des Christenthums hinaus, indem dasselbe in Beziehung auf sein äußerliches Moment, den Cultus, dem Judenthum und Heidenthum nicht vernichtend entgegentrat, sondern das Allgemeinmenschliche und bleibende Natürliche in ihrem Cultus läuternd, vergeistigend und erhebend in sich aufnahm.

Dadurch ist nun die nothwendige Beziehung der Geschichte des Cultus und der Cultformen zur Liturgik und ihre Aufnahme in dieselbe nachgewiesen, noch ganz abgesehen von der ethischen Kraft, die in dem Bewußtseyn des geschichtlichen Alterthums der Cultformen gelegen ist, und von dem unabwiesbaren Interesse, das Jeder hat, die geschichtliche Entstehung und Deutung dessen kennen zu lernen, was ihm so unendlich theuer ist und was der Gegenstand lebenslänglicher Pflicht und Thätigkeit für ihn ausmacht.

Indessen bedarf die historische Seite der Liturgik ihrer eigenthümlichen Behandlung. Indem sie die umfassenderen historischen Forschungen der Archäologie überläßt, die sie voraussetzt, gibt sie gleichsam nur geschichtliche Resultate, beschränkt sich wenigstens auf die Gedrängtheit, die möglich ist, ohne die klare und richtige historische Anschauung zu beeinträchtigen, und legt auf die oben angedeuteten kritischen Momente den Hauptnachdruck. Denn das geschichtliche Element ist nicht das Ziel, noch weniger das höchste Ziel der Liturgik. Noch ist hier besonders das im Auge zu behalten, daß die Behandlungsweise

des geschichtlichen Elements der Liturgik die genetische seyn muß, so daß man den Cultus und seine einzelnen Bestandtheile gleichsam vor den Augen aus ihren ersten Grundkeimen entstehen sieht.

§. 6.

Wissenschaftliche Behandlungsweise der Liturgik.

Wenn auch die Nothwendigkeit einer wissenschaftlichen Behandlung des liturgischen Stoffes und die Nothwendigkeit der Liturgik als einer besondern selbstständigen Wissenschaft anerkannt ist, so kann doch die Behandlungsweise selbst eine verschiedene seyn, und ich finde es daher für nothwendig, bei der Verschiedenheit der Ansichten und Erscheinungen in dieser Beziehung einige allgemeine Gesichtspunkte voranzuschicken, von denen nach meiner Ansicht bei der Behandlung der Liturgik ausgegangen werden muß, oder die wenigstens die Gesichtspunkte sind, von denen ich ausgegangen bin.

Es versteht sich zunächst von selbst, daß vor Allem der Grundbedingung einer jeden wissenschaftlichen Behandlung eines gegebenen Stoffes entsprochen, Wesen und Zweck des christlichen Cultus gründlich in's Auge gefaßt, seine allgemeinen Grundlagen und Principien festgestellt, und an dem leitenden Maaßstabe derselben das Besondere und Einzelne begründet, geprüft und entwickelt werden muß. Sehen wir auf die Verirrungen auf dem Gebiete der liturgischen Literatur in einer kaum vergangenen Zeit, wo man das moralische Utilitätsprincip dem ganzen Cultus voranstellte, ihm so den Herzstoß versetzte oder zu versetzen suchte, und consequenter Weise zuletzt allen eigentlichen Cultus hätte aufheben müssen, so erscheint es dermalen gerade als die Lebensfrage der Liturgik, vor Allem jene Grundprincipien richtig und umfassend zum Bewußtseyn zu bringen.

Bei dem christlichen Cultus übrigens, der sich an eine positive Glaubenslehre anlehnt und auf positiven Grundlagen und Institutionen beruht, versteht es sich ebenfalls von selbst, daß man bei der Ermittlung seines Wesens, seines Zweckes und seiner allgemeinen Principien nicht von rein speculativem Grunde ausgehen darf, sondern daß Alles auf positiven Unterlagen be-

ruhen, und von diesen aus entwickelt werden, und daß man dabei innerhalb des Glaubens und der Kirche stehen muß. Nur in der Kirche und durch die Kirche hat sich das liturgische Princip und das Gebäude des Cultus gestaltet; es ist das ganze reiche, große und herrliche Leben der Kirche, das sich hier entfaltet; nur durch die Kirche wird der Cultus vollzogen; denn nur die Kirche ist die von Christus bestellte Wächterin und Vermittlerin des wahren Glaubens und der christlichen Heilsgüter.

Was nun die Behandlungsweise der einzelnen Materien insbesondere betrifft, so hat hier die Liturgik stets ihre Bestimmung als einer Disciplin der praktischen Theologie, und ihre in dieser Sphäre ihr eigenthümlich zufallende Aufgabe unverrückt im Auge zu behalten. Diese Aufgabe und Bestimmung ist, darzustellen, wie der Cultus in allen seinen Bestandtheilen gestaltet sey und seyn, und wie er ausgeführt werden müsse, um seinem Zwecke wirklich zu entsprechen, so daß er in allen seinen Theilen wirklich der wahre Ausdruck für die Anbetung im Geiste und in der Wahrheit ist, daß er zum Leben führt und für Erleuchtung und Heiligung, für Erweckung und Erbauung wirklich ein fruchtbares Institut ist.

Bei allen einzelnen Cultacten stellen sich uns drei Beziehungen dar, die in der wissenschaftlichen Darstellung des Cultus gleichfalls stets unterschieden und berücksichtigt werden müssen: die Seele, der innere Gehalt und Inhalt, der Geist, mit Einem Worte das innere Wesen, das sich durch die äußere Form ausspricht; die Form selbst als der Ausdruck jenes Innern, als die Offenbarung jenes Geistes in der Sichtbarkeit; und endlich das kirchliche Daseyn, die geschichtliche Entstehung und Gestaltung der Cultformen.

Wir können das zweite Moment, da alles Außere im Cultus ein symbolisches Gepräge hat — das Wort im allgemeinen Sinne genommen — als das symbolische, das letzte als das historische bezeichnen. Die Darstellung, wie der Cultus in seinen einzelnen Bestandtheilen würdig und nach den Bestimmungen der Kirche auszuführen und zu verwalten ist, oder das kanonische (rubricistische) Element fällt theils mit dem

zweiten, theils mit dem dritten Momente zusammen, sowie namentlich auch das ästhetische mit dem symbolischen zusammenfällt. Dies vorausgesetzt hat sonach die Liturgik bei jedem Cultacte Wesen und Zweck zunächst an und für sich aufzusuchen und festzustellen, deren innere, nothwendige oder mögliche Beziehung zu dem Wesen, dem Geiste und den Grundzwecken des christlichen Cultus überhaupt, sowie zu den Grundsätzen des christlichen Glaubens und Lebens zu prüfen; sie hat dann den wirklichen Bestand des Cultactes oder der Cultform und ihre geschichtliche Gestaltung, überhaupt ihr kirchliches Daseyn nachzuweisen, ihren Geist, die ihnen inwohnenden oder durch sie ange deuteten Ideen und Gefühle aufzusuchen, zu zeigen, daß und in wie fern die Form der liturgischen Handlung wirklich ihrem Wesen und Zwecke entspricht und diesen fördert, und wie sie zu diesem Behufe anzuwenden und auszuführen ist; oder, mit andern Worten, es ist ein Maassstab bezüglich des Wesens und Zweckes des Cultus und seiner einzelnen Bestandtheile und Formen aufzustellen: es sind dann dieselben, wie sie sich geschichtlich gestaltet haben oder kirchlich vorfinden, in's Auge zu fassen; und es ist dann jener Maassstab ihnen anzulegen. Wesen, Geschichte und Symbolik bilden demnach die Hauptgesichtspunkte, deren Entwicklung und Darstellung die Liturgik zum Gegenstande hat.

Was das symbolische Element insbesondere betrifft, so hat die Liturgik in den heiligen Handlungen und Formen den wahren Sinn und Geist, den wahren symbolischen und mystischen Gehalt aufzusuchen, und denselben ohne Künstelei, unnatürliche Gesuchttheit und unwahre Idealisierung im ächten Geiste der Kirche darzustellen.

Die sprachliche Darstellungsweise endlich anbelangend, so hat die Liturgik dabei dieselben Rücksichten in's Auge zu fassen, wie die Disciplinen der praktischen Theologie überhaupt, die dem Leben näher stehen, als die der theoretischen. Während sie daher in der organischen Folge der Materien, in der strengen Beweisführung, in der richtigen und wahren Auffassung und Darstellung den Forderungen der Wissenschaft zu entsprechen hat,

muß dabei ihre Sprache eine einfache und leichtverständliche, eine lebendige und theilweise veranschaulichende seyn, und eben so fern bleiben von dürrer Abgemessenheit und gehaltloser Flachheit, wie von jenem kassenmäßigen und unverdaulichen, dialektischen Jargon gewisser Schulen.

§. 7.

Wichtigkeit des Studiums der Liturgik.

Die Wichtigkeit des Studiums der Liturgik geht schon aus dem hervor, was oben über die Nothwendigkeit der wissenschaftlichen Behandlung der Liturgik gesagt worden ist. Es handelt sich hier um einen Gegenstand von der höchsten Bedeutung; um einen Gegenstand, der eines der wesentlichsten und umfangreichsten Gebiete des christlichen Lebens betrifft, der einen wesentlichen Einfluß auf die ganze Richtung und den ganzen Charakter des religiösen Lebens übt und tief in die Sittlichkeit desselben eingreift. Was die Religion im Leben und für das Leben wirken soll, — einen wesentlichen Theil davon wirkt sie durch die Vermittelung des Cultus. Er ist das Gebiet, auf welchem der Christ sein ganzes Leben lang thätig ist und thätig seyn soll, wo er die heiligsten Stunden seines irdischen Daseyns begeht, wo sich ihm der Geist und die Gnade des göttlichen Lebens mittheilt, und das durch Christus gestiftete neue Leben seine subjective Vollziehung und Vermittelung feiert.

Wie nothwendig ist es daher, von welchem Interesse muß es für Jeden seyn, den Cultus seinem ganzen Umfange, seinem Geiste und rechten Geiste nach kennen zu lernen? Wie nothwendig ist diese Kenntniß gerade auf christlichem Gebiete, wo aller todte und ertödtende Mechanismus, aller leere Formalismus ohne Geist und Bewußtseyn verbannt bleiben muß? Wie nothwendig und völlig unentbehrlich ist sie dem Geistlichen, wenn er seinem heiligsten und höchsten Berufe gewissenhaft entsprechen, sein priesterliches Amt mit Würde und im rechten Geiste nach dem Willen und Auftrage der Kirche verwalten will; wenn er im Interesse der Religion und Moral den ihm amtlich und

pflichtmäßig obliegenden Unterricht über den Gottesdienst und seine einzelnen Bestandtheile, ertheilen, wenn er Rechenschaft und Aufschluß über Dinge geben will, mit denen er, mit denen das christliche Volk sich sein Leben lang beschäftigt?

Wie nothwendig ist das Studium der Liturgik ferner bei dem Gedanken, daß der Cultus auf positiven Institutionen beruht, deren Kenntniß man nicht aus sich selbst schöpfen kann, wo die wesentlichsten Formen und Gebräuche in's höchste Alterthum hinaufreichen und bei denen man erst aus der Geschichte ihrer Institution oder ihrer allmäligen Gestaltung ihre Bestimmung und ihren Werth, so wie den Sinn und Geist erkennen kann, in dem sie angewendet oder vollzogen werden sollen? Welche Verkehrtheiten und Abnormitäten, welche Verunstaltungen und Zerrbilder kommen auf dem Gebiete des Cultus zu Stande, wenn man Grund und Geist von dem nicht versteht, was man soll und will? Dabei reicht eine bloß oberflächliche oder theilweise Kenntniß bei einem Gegenstande nicht hin, wo die einzelnen Fäden tief in die Religion und das Leben einlaufen, und wo der Geist und Zweck des Einzelnen ohne eine richtige und gründliche Gesamtanschauung des Ganzen nicht begriffen werden kann.

Wie nothwendig ist das Studium der Liturgik endlich gerade in unsern Tagen geworden, wo durch eine würdige Verwaltung und feierliche und erbauliche Ausführung des Cultus zur Hebung der Religion und des religiösen Lebens wesentlich mit beigetragen werden soll; wo durch einen gründlichen Unterricht, durch eine wahre und begeisterte Darstellung des katholischen Cultus die Gemeinden immer mehr für denselben und die gewissenhafte und würdige Theilnahme an demselben begeistert; wo die mancherlei Verunglimpungen des katholischen Cultus zur Steuer der Wahrheit und zur Ehre der Kirche von ihm abgewendet werden sollen; wo mit der neuen Begeisterung für die kirchliche Wissenschaft und für die Restauration des religiösen und kirchlichen Lebens, durch die sich die neueste Zeit auszeichnet, auch für die ächt kirchliche Verwaltung des Cultus und die Wissenschaft der Liturgik eine neue Periode beginnen muß, um so mehr, da das Studium der Liturgik, auf das man in der katholischen Kirche

zu allen Zeiten einen großen Nachdruck gelegt hatte, in den letzten 60 — 70 Jahren so fühlbar vernachlässigt war, und eben so fühlbar und unverantwortlich der liturgische Unterricht?

Welches besondere Interesse bietet zudem gerade das Studium der Liturgik dar, indem es uns durch den herrlichen Dom der erhabensten und geistvollsten Schöpfungen hindurch führt und den ganzen großartigen Bau des katholischen Cultus in seinem innern Gefüge und seinen äussern Theilen, seinem Geiste und seiner geschichtlichen Entstehung vor unsern Augen auseinanderlegt?

§. 8.

Eintheilung der Liturgik.

Die Vertheilung des reichen und verschiedenartigen und doch wieder durchweg so in sich verwandten Stoffes, welcher der Liturgik zur Bearbeitung dargeboten ist, hat ihre ganz eigenthümlichen Schwierigkeiten. Sie hat bisher noch jeden Bearbeiter der Liturgik in Verlegenheit gebracht, und wir besitzen bis jetzt noch kein liturgisches Werk, unter denen, die das Gesamtgebiet der katholischen Liturgie umfassen, das ein System derselben genannt werden könnte. Ich sehe mich dadurch veranlaßt, einige Bemerkungen desfalls voranzuschicken und auch hier die Gesichtspunkte anzugeben, von welchen ich bei der von mir befolgten Eintheilung ausgegangen bin.

Vor Allem ist auch hier die Ansicht festzuhalten, daß die Liturgik den Cultus in der Bewegung zu seiner praktischen Bestimmung und darum seine einzelnen Hauptbestandtheile als Ganze, sowie hinwieder den ganzen Cultus als ein Ganzes aufzufassen und darzustellen hat. Eben so klar ist es, daß die Folge und Anlage der Materien auf innerer Nothwendigkeit beruhen, und daß das Ganze als ein organisches Ganzes erscheinen muß.

Wie jede Wissenschaft, so hat auch die Liturgik von allgemeinen Principien auszugehen, und vor allem constitutive und sicher leitende Grundsätze über Begriff, Wesen, Zweck, Nothwendigkeit und Form des Cultus aufzustellen.

Es versteht sich jedoch von selbst, daß, da die Liturgik einen positiven Stoff behandelt, diese Principien nicht auf rein speculativem Grunde, sondern aus den allgemeinen positiven Grundlagen des christlichen Cultus zu ermitteln sind, wie dies bereits oben bemerkt worden ist. Diese Grundlagen sind die Grundgedanken des christlichen Glaubens und Lebens und die besondern liturgischen Institutionen durch Christus und die Apostel. Aus denselben bildete sich durch die Vermittelung und leitende Hand der Kirche im Laufe der Geschichte das ganze Gebäude des christlichen Cultus wie von selbst hervor. Aus diesen Grundlagen sind sonach mit Rücksicht auf die eigenthümliche Natur des Menschen, der im Cultus das Subject und theilweise Object der Thätigkeit ist, jene allgemeinen Principien zu abstrahiren.

Die Darlegung dieser allgemeinen Unterlagen und Principien bildet den propädeutischen Theil der Liturgik, der dem Gesamtgebiete derselben angehört. In seinen Bereich gehört auch die allgemeine Geschichte der Gestaltung und Ausbildung der Liturgie, weil der Cultus eben erst im Verlaufe der Geschichte allmählig seine Vollendung empfangen hat, dieser allgemeine genetische Proceß des Cultus aber und seiner Ausbildung aus der Geschichte der einzelnen Bestandtheile desselben nicht zur Gesamtanschauung kommt.

Was nun den concreten wirklichen Bau des Cultus selbst, die Liturgie, betrifft, so hat die Liturgik in der Darstellung derselben von vornherein zwei Hauptabtheilungen, die sich aus der Natur der Sache selbst ergeben, zu unterscheiden: den gemeinschaftlich öffentlichen (socialen) Cult mit allem, was in seinen Bereich gehört, und den privaten (individuellen) Cult der Sacramente und aller hierher gehörigen Weihungen und Segnungen.

Beide Abtheilungen, und in beiden die verschiedenen jeder einzelnen Abtheilung angehörigen Cultacte haben aber wieder einzelne Bestandtheile und Formen mit einander gemein, aus denen die einzelnen Ganzen zusammengesetzt sind, wie das Gebet, die Predigt, die Segnung, und die begleitenden Formen und Symbole

überhaupt, die Kniebeugung, das Kreuzeszeichen, das brennende Licht u. s. w. Es ist daher gleichfalls durch die Natur der Sache geboten, die nähere Darstellung dieser gemeinschaftlichen einzelnen Bestandtheile des Cultus beiden Abtheilungen voranzugehen zu lassen. In den beiden folgenden Theilen werden denn die einzelnen Ganzen des öffentlichen und des privaten Cultus aufgeführt.

Der Cultus hat nicht nur ein geschichtliches Element in so fern, als er in dem Laufe der Geschichte sich ausgebildet hat, sondern und namentlich auch in so fern, als er die Geschichte selbst, das Leben Jesu und der Kirche in seinen wichtigern Momenten in seinen Umkreis aufnimmt. Vorzugsweise dadurch entsteht das Kirchenjahr mit seinen Festen und heiligen Zeiten, und die Darstellung desselben bildet seiner Natur nach den zweiten Theil derjenigen Abtheilung der Liturgik, die vom öffentlichen Gottesdienste handelt. Der erste Theil derselben umfaßt dann das stationäre, der zweite das periodische Element des öffentlichen Gottesdienstes; der erste behandelt die einzelnen Ganzen desselben, wie die Messe, an und für sich, der zweite in ihrer besondern Stellung und Anwendung, und in der Modification, welche dieselben im Verlaufe des Kirchenjahrs annehmen.

In Bezug auf das Ganze der Liturgik ist auch noch besonders das im Auge zu behalten, daß stets die wesentlichen und unwesentlichen Bestandtheile des Cultus unterschieden und auseinandergehalten werden müssen, wie Opfer, Sacrament, Gebet, Gesang, von den bloß begleitenden Formen und Gebräuchen, wie der Kniebeugung.

Die Nichtbeachtung dieser und ähnlicher Unterscheidungen und Ausscheidungen der Materien hat bisher sehr oft in der Darstellung des Cultus Ueberdruß erregende Wiederholungen und eine traurige Systemlosigkeit veranlaßt. So ist, um nur von Einem zu reden, der eucharistische Cultus, die Messe, der Mittel- und Höhepunkt des ganzen öffentlichen Gottesdienstes, gewöhnlich in den Theil, der von den Sacramenten handelt, beim Abendmahl eingeschoben und gleichsam als ein Anhang zu demselben behandelt, so daß er den Cultus der Sacramente spaltet, wie

er selbst von den übrigen Theilen des öffentlichen Gottesdienstes geschieden ist. Eben so wird nicht selten Wesentliches und Unwesentliches, Allgemeines und Besonderes auf eine wahrhaft unverantwortliche Weise untereinander gemengt. Namentlich ist gerade das Wesen des Cultus und seine wesentlichen Bestandtheile oft und meistens am wenigsten gewürdigt und hervorgehoben, während nicht selten minutiöse Punkte mit Vorliebe und Nachdruck behandelt werden. In solchen Werken erhält man daher weder eine klare Gesamttanschauung von den einzelnen Ganzen, noch von dem Gesamttinhalte des ganzen Cultus, weder von dem großartigen Baue, noch von dem Geiste, der Höhe und Tiefe des katholischen Cultus.

Nach diesen Vorbemerkungen wird sich die folgende Anlage der Materien als die natürliche und einfachste ergeben.

Das Ganze eröffnet die Darlegung der allgemeinen Grundlagen und Principien des Cultus, als die principielle Unterlage des Ganzen. Ihr schließt sich die Darstellung der einzelnen gemeinschaftlichen Bestandtheile und Formen des Cultus an, die Prüfung ihres Wesens und ihrer nothwendigen oder möglichen Beziehung zum christlichen Cultus, die eigentliche concretere Durchführung jener allgemeinen Principien. Diese beiden Abtheilungen bilden den allgemeinen Theil der Liturgik. Es folgt dann die Darstellung des Cultus in seiner wirklichen Erscheinung, in seinen einzelnen organischen Ganzen selbst, zunächst die Darstellung des öffentlichen oder socialen, dann die des privaten oder individuellen Cultus. Der öffentliche Gottesdienst zerfällt wieder in zwei Abtheilungen, in den stationären (die einzelnen Gottesdienste an und für sich), und den periodischen Theil (Kirchenjahr); eben so der private Cult in den privaten Cult der Sacramente, und den privaten Cult der Weihungen und Segnungen.

Dies vorausgeschickt theile ich das Ganze in folgende drei Haupttheile:

Erster Theil; er enthält die allgemeinen Grundlagen und Principien, und die einzelnen allgemeinen Bestandtheile und Formen des Cultus.

Zweiter Theil; er enthält den öffentlich-gemeinschaftlichen Cultus.

Dritter Theil; er enthält den privaten Cultus der Sacramente, Segnungen und Weihungen¹⁾.

1) Ich bin weit davon entfernt, den von mir bezeichneten und befolgten Gang als den allein und vollkommen richtigen vorzeichnen zu wollen. Bei der Reichhaltigkeit des liturgischen Materials und der innern Verwandtschaft vieler einzelnen Bestandtheile unter sich, sowie bei den vielfachen Beziehungen, welche die einzelnen Materien darbieten, können sich in Betreff der systematischen Anordnung des Stoffes der Liturgik verschiedene Ansichten geltend machen, ohne daß gerade die Gebundenheit und Einheit des Systems darunter leidet. Es kommt nur Alles darauf an, daß das Ganze des Cultus und seine einzelnen Ganzen, sein Geist und Wesen zur richtigen Anschauung kommen. Wie schwierig es indessen ist, hier das richtige System zu finden, sieht man namentlich aus dem Kampfe, den die Verfasser der neuesten größern liturgischen Werke desfalls mit sich selbst haben. Der würdige und fleißige Verfasser der „Liturgik der christkatholischen Religion,“ Fr. Kav. Schmid, hatte in der ersten Auflage, Passau 1832, folgende Eintheilung: Liturgik der Sacramente; — der Benedictionen; — der Gebetformulare; — der heiligen Zeiten, Orter, Sachen, Gänge und Gesellschaften. In der dritten Auflage, von der 1840 und 1841 die zwei ersten Bände erschienen sind, ist dagegen der ganze Cultus eingetheilt 1) in die Grundzeichen des christlichen Cultus; 2) in die latrentischen Cultacte, und 3) in die Gnabencultacte. Einzelne allgemeine Vorträge über den Cultus selbst und die Liturgik sind in einer Einleitung abgehandelt. Es ist klar, daß diese Eintheilung weit gelungener ist als die erste, daß sie im Allgemeinen der von mir aufgenommenen ganz nahekommt, und ich darf um so weniger viel dagegen erinnern, da ich in der Anzeige der ersten Ausgabe des Schmid'schen Werkes in den Giesener Jahrbüchern (Jahrgang 1834. 3. H.) selbst die Nothwendigkeit ausgesprochen habe, bei der Eintheilung der Liturgik drei Haupttheile, einen allgemeinen Theil, dann den latrentischen und den Cult der Sacramente zu unterscheiden. Ich war aber zu dieser Bezeichnung nur durch das vorherrschende Moment in dem öffentlichen Gottesdienste, der Gottesverehrung und Anbetung, und ebenso durch das vorherrschende Moment im dritten Theil des Cultus, welches der private Cult der Sacramente ist, bestimmt worden, ohne dadurch diese Bezeichnungsweisen auch gerade für die Aufschriften der einzelnen Abtheilungen der Liturgik selbst bestimmen

§. 9.

Quellen und Hilfswissenschaften der katholischen Liturgik.

Die vorzüglichsten Quellen, aus welchen die katholische Liturgik theils ihren eigentlichen Inhalt, theils Stoff zur Beurtheilung und näheren Beleuchtung des Cultus schöpft, und zwar zunächst die mittelbaren, sind:

1) Die heiligen Schriften, namentlich die des neuen Testaments. In denselben finden sich alle wesentlichen Bestandtheile des katholischen Cultus begründet.

2) Die Schriften der Kirchenväter und einiger andern christlichen Schriftsteller des Alterthums, die von liturgischen Gegen-

zu wollen. Ich führe dieses übrigens nicht an, um dadurch sagen zu wollen, daß ich durch jene Anzeige dem Verfasser Veranlassung zur Aufnahme der von ihm gewählten neuen Einteilung gegeben hätte, sondern einzig nur darum, um mich im Interesse meiner selbst wegen jener Anzeige zu rechtfertigen. Ich würde aber jene Bezeichnungenweisen als Aufschriften der einzelnen Theile der Liturgik darum nicht gewählt haben, weil sie den Umfang der einzelnen Theile nicht genau aussprechen und begrenzen, namentlich in dieser Beziehung theils zu viel, theils zu wenig besagen. Denn der öffentliche Gottesdienst, der unter dem laitreutischen eigentlich doch verstanden werden will, ist mehr als Anbetung, während anderer Seits die Mittheilung der göttlichen Gnade nicht ausschließlich an die individuelle Auspendung der Sacramente gebunden ist, indem es gerade eine wesentliche und auszeichnende Eigenschaft des katholischen öffentlichen Gottesdienstes ist, daß auch er ein sacramentales und mystisches Element in sich schließt. Uebrigens ist der würdige Verfasser in der wirklichen Ausführung im 2. und 3. Th. dem Ziele näher gerückt, als es nach dem eben Gesagten auf den ersten Anblick scheinen sollte. — Der allgemeine Theil des genannten Werkes (die Grundzeichen des christlichen Cultus) beginnt mit dem „Stand der Ledigen — der Berehelichten — der Cultdiener — der Eremiten, der Mitglieder ascetischer Vereine.“ — Die gewöhnlichere seither befolgte Einteilung, die eigentlich der Archäologie entlehnt ist, in die heiligen Handlungen, die heiligen Zeiten, die heiligen Orter, Sachen u. s. w. kann nach meiner Ansicht darum nicht beibehalten werden, weil sie den Cultus zu sehr in seine Einzelheiten auflöst, seine Hauptbestandtheile nicht gehörig unterscheidet und dieselben nicht genug als Ganze hervortreten läßt.

ständen handeln oder solche berühren; auch Stellen aus den Schriften einiger nichtchristlichen Schriftsteller, wie des Plinius des Jüngern. Ferner die apostolischen Kanonen.

3) Die verschiedenen alten Liturgieen, wohin besonders der liturgische Inhalt der apostolischen Constitutionen, vor allem aber die alten Sacramentarien und die übrigen alten liturgischen Bücher der römischen Kirche gehören. Näheres darüber wird in der allgemeinen Geschichte des Cultus mitgetheilt.

4) Die Beschlüsse allgemeiner Concilien, auch wichtige Verhandlungen von Provinzialsynoden und Pastoralconferenzen, wie die Acta Mediolanensia.

5) Päpstliche Bullen und Breven, Provincialstatuten, Diöcesanverordnungen, Hirtenbriefe und Decrete der Bischöfe.

6) Besonders die Decrete der Sacra Rituum Congregatio.

7) Der alte und allgemeine Gebrauch der Kirche (Praxis ecclesiae). Diese Quelle ist darum von Wichtigkeit, weil auf dem Gebiete des katholischen Cultus nicht alles durch ausdrückliche Vorschriften und positive Einführung bestimmt ist, und weil daher die allgemeine kirchliche Praxis beweist, daß gewisse Gebräuche, indem sie mit Wissen der Kirche tolerirt sind, kanonischen Bestand haben.

Die unmittelbaren Quellen der katholischen Liturgik sind die dermalen bestehenden, von der Kirche sanctionirten und zum kirchlichen Gebrauche bestimmten liturgischen Bücher überhaupt und die einzelner Diöcesen insbesondere: das Missale, das Ritual und Pontifical und die kirchlichen Gesang- und Gebetbücher, von denen gleichfalls unten in der allgemeinen Geschichte des Cultus näher gehandelt wird.

Die vorzüglichsten Hilfswissenschaften der Liturgik sind: die katholische Dogmatik und Moral; die kirchliche Archäologie, theilweise auch die Archäologie des heidnischen und besonders des jüdischen Cultus; Kirchengeschichte und Kirchenrecht. Ferner gehören insbesondere hierher Psychologie und Aesthetik, namentlich Poetik und Tonkunst, Maler-, Bildhauer- und Baukunst.

§. 10.

Geschichte und Literatur der katholischen Liturgik.
 Periode der apostolischen und Kirchenväter.

Der Liturgie der katholischen Kirche ist von jeher eine vielseitige literarische Thätigkeit zugewendet worden. Die Leistungen auf dem Gebiete der Liturgik sind aber, je nach den besondern Zwecken, die man dabei im Auge hatte, von sehr verschiedener Art. Einzelne geben eine bloß einfache Darstellung des Cultus und seiner einzelnen Theile; Andere sammelten die liturgischen Formulare und commentirten sie. Wieder Andere, die s. g. Rubricisten, befaßten sich mit der Erklärung und Anweisung über die wirkliche Beschaffenheit und kanonische Ausführung des Cultus. Ein besonderer Fleiß wurde der geschichtlichen Darstellung des Cultus gewidmet; Andere befaßten sich mit der Entwicklung des Geistes und Sinnes der einzelnen Cultacte und Symbole; wieder Andere mehr mit der ästhetischen Seite des Cultus.

In den ersten Jahrhunderten hatte man weder Bedürfniß noch Muse, über den Cultus viel zu schreiben und zu untersuchen. Er war in seinem einfachen, neuen und lebendigen Daseyn durch sich selbst verständlich. Ein näher liegendes Bedürfniß, zumal als der Cultus sich mehr auszubilden und zu erweitern anfang, wurde bald dieses, die liturgischen Acte selbst mit ihren Gebeten, heiligen Gesängen und ihrem ganzen Verlaufe in Formularien niederzulegen, wie wir sie oben unter den Quellen der Liturgik erwähnt haben. In den Schriften der Väter finden wir sehr viele Notizen über die innern und äußern Beziehungen des Cultus, über das Daseyn, den Geist und die Bedeutung einzelner Theile und Formen desselben, jedoch nur beiläufig und zerstreut. Namentlich verdienen hier genannt zu werden: Clemens von Rom, Ignatius, Justin der Martyrer, Irenäus, Clemens von Alexandrien, Tertullian, Origenes, Cyprian, Optatus Milevitanus, Eusebius, Basilius, Gregorius von Nyssa und Gregorius von Nazianz, besonders noch Leo d. Gr., Augustinus, Chrysostomus und Gregor d. Gr. Die erste zusammenhängende Beschreibung über den christlichen Cultus liefert

Justinus Martyr. Eben so verdient hier besonders hervorgehoben zu werden Tertullian's Abhandlung über das Gebet des Herrn (de oratione) und die Taufe (de baptismo) und die dabei üblichen Gebräuche. Einzelne, gleichfalls ausführlichere Darstellungen über Gegenstände des Cultus, namentlich seine symbolische Bedeutung, finden sich in den Katechesen des Cyrillus von Jerusalem. Von Wichtigkeit, besonders für die Geschichte der heiligen Kunst, sind die Briefe und Gedichte des Paulinus, Bischofs von Nola, im Anfange des fünften Jahrhunderts († um das J. 431). Gleichfalls schätzenswerthe Notizen über den Cultus bieten die Bücher de Sacramentis dar, die früher irrthümlich dem heiligen Ambrosius zugeschrieben worden sind, und wahrscheinlich von einem Zeitgenossen desselben herühren; eben so die Ecclesiastica Hierarchia, die zwar nicht von Dionysius Areopagita stammt, dem sie zugeschrieben wurde, aber doch gewiß schon im fünften Jahrhundert verfaßt worden ist.

Alle die angeführten Schriften geben nur über das Daseyn einzelner Theile und Formen des Cultus in der alten Kirche und über den Sinn und die Bedeutung, wie einzelne Formen aufgefaßt wurden, Nachricht und Aufschluß, und gehören daher mehr den Quellen der Liturgik an, unter welchen wir dieselben bereits auch aufgeführt haben.

§. 11.

Mittelalter.

Eigentliche Bearbeitungen der Liturgie beginnen erst mit dem siebenten Jahrhundert¹⁾. Der heilige Isidor, Erzbischof von Sevilla († 636), war der erste, der eine geordnete Beschreibung der wichtigsten Theile des Cultus herausgab²⁾. Von Ilde-

1) Wenn man nicht die Schrift des Magnus Felix Hennodius, Bischofs zu Pavia († 521), über die Weihe der Osterkerze (bei Sirmond T. I. ed. Paris. 1696) hierher rechnen will.

2) S. Isidor. de divinis s. ecclesiasticis officiis libri II. Herausgegeben von Pittory unter dem Titel: De divinis eath. eccles. offic. ac ministeriis etc. Colon. 1568.

phons, Erzbischof von Toledo († 667), besitzen wir einige liturgistische Monographien¹⁾.

Durch die Bestrebungen des heiligen Bonifacius und Karls d. Gr. erhielt auch das Studium der Liturgie eine ganz besondere Anregung. Erst von da an begann recht eigentlich für die liturgistische Literatur eine neue Periode. Besonders in Deutschland und Frankreich erschienen jetzt bald nach einander mehrere Schriften über Liturgie, besonders die Messe, von Alcuin († 804), Amalarius Symphosius, Diakon zu Metz († 837), der an Agobard, Erzbischof von Lyon, und Magister Florus, Diakon der Kirche zu Lyon, zwei Gegner fand; Rhabanus Maurus, Erzbischof zu Mainz († 856); Walafrid Strabo (auch Strabus, der Schielende † 849), Abt zu Reichenau, ein Schüler des Rhabanus Maurus; Remigius, Bischof von Auxerre, gleichfalls aus dem 9. Jahrhundert.

Im 11. Jahrhundert traten auf: Ulrich von Celle und besonders der Abt Berno von Reichenau († 1048); im 12. Ivo, Bischof von Chartres († 1113); Ddo, Bischof von Cambrai († 1113); Honorius, Priester und Scholaster zu Autun, Augustodunensis, auch Henricus solitarius genannt, ungefähr vom J. 1090 — 1120); Bruno, Bischof von Segni († 1125); Hildebert (Cenomanensis), Erzbischof von Tours († 1132); Rupert, Abt zu Deuz († 1135); Hugo von St. Victor († 1142); endlich Johannes Belet, Rector der Universität zu Paris um die Mitte des 12. Jahrhunderts; im 13. Jahrhundert: Innocenz III. († 1216); und vorzugsweise Wilhelm Durand, Bischof von Mende in Languedoc († 1296); Albertus Magnus († 1280); im 14. Jahrhundert: Guido (de monte Rotherii, um d. J. 1330); Rodolphus de rivo (auch de Breda) († 1403); im 15. Jahrhundert: Johannes de Lapide, Carthäuser und Doctor der Theologie zu Paris gegen das J. 1477; Gabriel

1) *Idephons* liber annotationum de ordine baptismi; und: liber de itinere deserti, quo pergitur post baptismum. (Bei Baluz. T. VI. Miscell.)

Biel, Doctor und Lehrer der Theologie zu Lüzbingen († 1495). Diesen schließt sich noch aus dem 16. Jahrhundert an: der berühmte Johannes Cochläus († 1552); und Joh. Stephanus Durant, Oberpräsident zu Toulouse († 1589).

1) *Alcuin*. Liber de divinis officiis. Die jetzt unter diesem Titel bekannte Schrift stammt aus späterer Zeit, nach der gewöhnlichen Annahme aus dem 11. Jahrhundert. (Pseudoalcuin.) *Amalar*. De ecclesiastico officio libelli IV. — Liber de ordine antiphonarii. (Bei *Hittorp* p. 101 — 308, wo er jedoch mit Amalar Fortunatus, Erzbischof von Trier, verwechselt wird). *Agob*. Liber contra libros Amalarii Abbatis. *Florus* de Expositione Missae. (Bei *Edm. Martene* Collect. ampliss. vet. monum. T. IX. Die verschiedenen Schriften gegen Amalar s. bei *Remi Ceillier* Histoire générale des Auteurs saec. T. XIX. p. 1.) *Rhab. M.* De institutione clericorum et caeremonia ecclesiae libr. III. (Bei *Hittorp* p. 309 — 390.) *Walafr. Strab.* de exordiis et incrementis rerum ecclesiasticarum, sive de rebus ecclesiasticis. (Bei *Hittorp* p. 390 — 419. Eigentlich der erste, der zugleich das historische Element mit vieler Sachkenntnis behandelte.) *Remig.* Expositio missae. Herausgeg. von B. Lazius in dem Werke Fragm. quaed. Caroli M. etc. Antverp. 1560. Sehr schätzbare Notizen über die röm. Liturgie finden sich auch in dem Werke des Abtes und römischen Bibliothekars Anastasius († um 887).

Udalr. Antiquiores consuetudines Cluniacenses. *S. d'Achery* Spicil. T. IV. *Bern.* de quibusdam rebus ad missae officium pertinentibus libellus. (Hat mehrere Ausgaben erlebt. Bei *Hittorp* p. 419 — 433.) *Micrologus* de ecclesiasticis observationibus. Es wird indessen von Andern bezweifelt, ob ihm dieses bekannte Werk zuzuschreiben ist. Ferner: 24 Sermones de eccles. Sacram. et offic. ac praecipuis per ann. festis. Beides bei *Hittorp* p. 434 — 522. *Honorius Augustod.* Sacramentarium, seu de causis et significato mystico rituum divini in ecclesia officii, bei *Pez.* Thesaur. noviss. Anecdol. T. II. p. 1. Ferner: Gemma animae, seu de divinis officiis et antiquo ritu missarum, deque horis canonicis et totius anni solemnitatibus libr. IV. M. Bibl. vet. Patr. T. XII. P. I. p. 1011. *Odo*, Expositio missae. Ist nur eine Erklärung des Canons, aber eine der vorzüglichsten liturgischen Schriften jener Zeit, ziemlich frei von unnatürlichen mythischen Auslegungen. (Bibl. patr. ed. Colon. T. XII. P. I. p. 404.) *Bruno*, de Sacramentis ecclesiae, mysteriis atque ecclesiasticis ritibus. (Biblioth. Patrum. ed. Lugd. T. XX.) *Hildebert*. Carmen de mysterio missae. Bei *Hittorp* p. 524. *Rupertus* de divinis officiis libri XII. (Borherr-

Alle diese Werke haben mit einzelnen Ausnahmen das mit einander gemein, daß sie der historischen Kritik entbehren, das Geschichtliche überhaupt nur wenig berücksichtigen und in ihren Erklärungen des Ritus und der liturgischen Symbole nach (nur zu oft kleinlichen) mystischen Auslegungen haschen. Es herrscht übrigens in ihnen ein durchaus frommer, kindlicher Sinn, und auch in geschichtlicher Hinsicht sind besonders die liturgischen Werke des 9. Jahrhunderts in so fern von besonderer Wichtigkeit, weil wir aus ihnen, da die römische Liturgie erst kurz vorher im Abendlande eingeführt worden war, den verschiedenen Ritus der verschiedenen Kirchen kennen lernen. Sie sind schätzbare Denkmäler, um das liturgische Leben des Mittelalters aus ihnen zu erforschen.

In der orientalischen Kirche sind als Schriftsteller im Gebiete der Liturgie im Mittelalter aufgetreten: ein alter, unter dem Namen *Maro* bekannter Autor; *Germanus*, Patriarch von Constantinopel im 13.; der Erzbischof *Nikolaus Kasbasila* zu Thessalonich im 14. Jahrhundert; und endlich *Simeon* von Thessalonich († 1429)¹⁾.

(sichend dogmatischen Inhaltes.) *Hugo*, de Sacramentis libri tres. Opp. T. III. *Joh. Beleh*, Brevis explicatio divinorum officiorum ac eorum rationum. *Innoc.* de mysteriis missae libri VI. *Guil. Durandus*, Rationale divinorum officiorum libri octo. Dieses Werk, das wichtigste aus der liturg. Liter. des Mittelalters, mit gesunder historischer Kritik geschrieben, ist in mehrern Ausgaben erschienen und hat hohes Ansehen in der Kirche erlangt. *Albert. Magn.* de divinis officiis. *Guido*, Curatorum Manipulus. III. Part. Lutet. 1473. *Radulphus* de Canonum observantia I. I. Bei *Hittorp* p. 529. *Joan. de Lapid.* Resolutorium dubiorum circa celebrationem missarum occurrentium. X. capp. Basil. 1492. *G. Biel*, sacri canonis missae tam mystica quam literalis expositio. Basil. 1510. *Cochlaeus*: Speculum antiquae devotionis circa missam et omnem alium cultum dei, ex antiquis et antea nunquam evulgatis per typographos auctoribus laboriose collectum. Mogunt. 1549. *Stph. Durand.* de rit. eccl. cath. Siehe indeffen *Martene*, de antiqu. eccl. rit. in praefat.

1) *Maro*, Expositio liturgiae Jacobi. Cf. *Assem.* Cod. liturg. I. 4. p. 2. *Germanus*, theoria ecclesiasticarum rerum. *Cabas*, Expositio liturgiae. *Simeon*, de fide, ritibus et mysteriis ecclesiasticis.

§. 12.

Vom 16. Jahrhundert bis auf die neueste Zeit. — Herausgabe der alten Liturgieen und Commentatoren derselben. Rubricisten.

Zum Theil schon vom 16. Jahrhundert an, besonders aber durch das ganze 17. und 18. Jahrhundert wurde der katholischen Liturgik die vielseitigste wissenschaftliche Pflege zugewendet. Zunächst begann man mit der Sammlung und Herausgabe der alten liturgischen Formulare, wodurch sich katholische Gelehrte um die Archäologie des Cultus eines der wesentlichsten Verdienste erworben haben. Schon im Anfange des 16. Jahrhunderts erfolgte zuerst die Herausgabe der römischen Ordines. Den Anfang machte *Marcellus*, Erzbischof zu Coryra im J. 1516. Ihm folgten bald *Cassander*, Lehrer der Theologie zu Brügge, dann zu Gent († 1566), und *M. Hittorp*; die vollständigste Sammlung der römischen Ordine lieferte später *Mabillon* in zweitem Bande seines *Museum italicum*¹⁾. Gleichfalls noch im 16. Jahrhundert folgte jetzt die Herausgabe der alten römischen Sacramentarien und der übrigen occidentalischen und orientalischen Liturgieen. Die Bahn eröffnete *Pamelius*, Canonicus zu Brügge († 1587), mit der Herausgabe der alten liturgischen Formulare der römischen Kirche, und der Augustiner *Angelus Rocca*. Nach einander haben sich jetzt der Benedictiner *Hugo Menard*, *Leo Allatus*, *Goar*, *Habert*, *Morinus*, *Mabillon*, *Thomasius*, *Renaudot*, *Vinius*, *Affemanni*, *Muratorii*, *Baccaria* und der Fürstabt *Herbert* um die Herausgabe der Liturgieen der römischen, der gallicanischen, der allemanischen,

1) *Christoph. Marcellus*, tres libr. Rituum eccles. sive sacrar. Cerem. S. R. E. Venet. 1516. Cf. *Mabill.* Mus. Ital. T. II. Comment. in ord. Rom. *Cassander*: Ordo Romanus de officio missae. Colon. 1568. — Liturgia de ordine domin. coenae celebrandae. — Hymni ecclesiast., praesertim qui Ambrosiani dicuntur, cum scholiis. Colon. 1556. — Preces ecclesiasticae, quae vulgo collecta dicuntur, ex variis libris ecclesiast. offic. conquisitae etc. *Melch. Hittorp* de divinis catholicae eccles. officiis et ministeriis. Col. 1568. (Enthält zugleich die ältesten liturg. Schriften. S. oben S. 23.)

der gothisch=spanischen und anderer, sowie der der orientalischen Kirchen mit einem ungemeinen Aufwande von Gelehrsamkeit und Kritik vorzugsweise verdient gemacht¹⁾. Diese Sammlungen der alten Ordines und Liturgieen enthalten zugleich vortreffliche Commentare dazu. Besondere Verdienste um die alten Liturgieen haben sich noch Bona und Martene in ihren liturgischen Werken erworben.

Als Rubricisten haben sich um dieselbe Zeit ausgezeichnet: Gavantus, Quarti, Fohner, Cavalieri, Merati, Baudry, Romsée²⁾.

1) *Jac. Pamelii* Missale SS. Patrum latinorum sive liturgicon Latin. Col. 1571 und später ebendaf. 1676. *Angel. de Rocca*, Thesaurus pontificaliarum sacrarumque antiquitatum nec non rituum et caeremoniarum. Romae 1579 und später ebendaf. 1745. *Nic. Hugo Menardus*, Sacramentarium Gregorianum illustrat. annot. Paris. 1641. (Cf. Opp. Greg. M.) *Leo Allatius*, de libris eccles. Graecor. dissert. II. Paris. 1644. *Jac. Goar*, Ἐυχολόγιον, s. rituale Graecorum cum interpret. lat. glossario et observation. Paris. 1647. *J. Habert*, Ἀρχιερατικόν, s. lib. pontificalis eccles. graecae. Paris. 1643. *Joann. Morinus*, Commentar. de poenitentia et ordinat. Opp. posth. Par. 1703. *Joann. Mabillon*, de liturgia gallicana I. III. Paris. 1685. — Museum italic. Paris. 1724. II. Tom. 4. (Es finden sich darin verschiedene alte Ritualbücher und Sacramentarien und die vollständige Sammlung der Ordines Romani. S. oben.) *Jos. Maria Thomasius*, Codices Sacramentar. nongentis annis vetustiores. Romae 1680. — Antiqu. libr. missarum Rom. eccl. 1691. — Psalteria cum canticis, hymnario et orationali; Responsorialia et antiphonaria varia. (Opp. ed. Vezzov. VII. T. 4. Rom. 1747—1754.) *Eus. Renaudot*, Liturgiarum orient. collectio. Par. 1715. II. Tom. 4. *Jo. Pinius*, Tractat. historico-chronologicus de liturg. antiqu. Hispanica, Gothica, Isidoriana, Mozarabica, Toletana mixta ex opp. Card. Thomas. seorsim edita cum addit. scholiis etc. Romae 1740. *J. A. Assemannus*, Codex liturgicus eccles. universae Rom. 1749—66. XIII. Tom. 4. *L. A. Muratori*, Liturgia Romana vetus, tria sacramentaria complectens. Leonianum, Gelasianum et antiquum Gregorianum. Acced. Missale Gothicum, M. Francorum, duo gallicana, et duo omnium vetustissimi Rom. eccles. ritual. libri. Venet. 1748. II. T. fol. *Fr. Ant. Zaccaria*, Bibliotheca ritualis. Voll. II. Rom. 1776. *Mart. Gerbert*, vetus liturgia Allemannica. S. Blasii 1776. II. Tom.

2) *Barth. Gavanti* commentatio in breviarium Rom. Venet. 1634.

§. 13.

Archäologische Werke.

Vom 17. Jahrhunderte an machte man den Cultus auch namentlich zum Gegenstande besonderer historischer und archäologischer Forschungen. Auch hier haben katholische Schriftsteller den Weg gebahnt, und gleichfalls mit einem großen Aufwande von Gelehrsamkeit und mit unbefangener Kritik alle Theile der Liturgie untersucht und beleuchtet. Die Bahn eröffneten *Aubespine*, Bischof zu Orleans († 1630), und der Römer *Casalius* gegen die Mitte des 17. Jahrhunderts. Ihnen folgten nun bald nacheinander der bereits erwähnte Pater des Oratoriums *Morinus* († 1659), *Macri* († 1672), der Cardinal *Bona* († 1674), *Schelstrate* († 1690), der Priester des Oratoriums *Thomassin* († 1695), der gelehrte Römer *Ciampini* († 1698), der französische Abt *Claude de Bert* († 1708), *Le Brun*, gleichfalls Priester des Oratoriums († 1723), der Benedictiner *Martene* († 1739), der berühmte *Montfaucon* († 1711), der Papst *Benedict XIV.* (*Prosper Lambertini*); ferner *Grancolas*, *Mamachi*, *Krazer*, *Selvaggio*, der bereits erwähnte gefürstete Abt zu *St. Blasien* *Martin Gerbert* († 1793) und der Lehrer an der Universität zu Neapel *Alexander Arel. Pellicia*¹⁾.

Thesaurus sacror. rituum. II. Tom. una cum manuali episcoporum. Col. Agripp. 1733—36. Caj. Maria Merati, novae observationes et addit. ad Barth. Gavanti comment. Aug. Vind. 1740. Mich. Bauldry, manuale sacr. caerem. juxta rit. s. Rom. eccl. Venet. 1734. Tob. Lohner, Instructio practica prima ss. missae sacrif. juxta ritum Romanae ecclesiae una cum rubricis ejusd. miss. brev. notis illustr. Dilling. 1759. Jo. Mich. Cavalieri, opp. omnia liturg. seu commentaria in authentica sacrae rituum congregationis decreta ad Rom. praesertim Breviar. Missale et Rituale quomodolibet attinentia. V Tom. compreh. Aug. Vind. 1764.

1) *Joan. Casalius, de vet. sacr. Christianorum ritibus. Rom. 1645. Gabr. Albaspinacus, Libri duo de vet. eccles. ritib. observation. Neapoli 1770. Joan. Morinus, opera posthuma, Lut. Paris. 1703. Besonders in seinen Abhandlungen de Poenitentia et ordinationibus. Dom. Macrius, Hierolexicon, II. tom. Venet. 1788. Jo. Bona, Rerum liturgic. libri II. Besonders muß die Ausgabe mit den vortrefflichen gelehrten Anmerkungen des Robertus Sala,*

In der neuesten Zeit haben Brenner und vorzugeweise Binterim den archäologischen Theil der Liturgik bearbeitet. Rieuhart, Regens des bischöflichen Seminars zu Straßburg, schrieb über die alten Liturgieen. In dieser Beziehung verdient besonders auch Drey's Schrift über die apostolischen Constitutionen hervorgehoben zu werden. Kocherer gab ein gedrängtes Lehrbuch der Archäologie heraus. Besondere Erwähnung verdient auch noch Müller's Lexikon des Kirchenrechts¹⁾.

Turin 1753 hier erwähnt werden. *Emmanuel a Schelstrate*, Antiquitates eccles. illustrat. T. II. Rom. 1697. *Thomassin*, Vet. et nova eccl. disciplina etc. — De l'office divin; — des fêtes. — *Joann. Just. Ciampini*, vetera monumenta. T. III. Rom. 1747. *De Vert, Claude*, Explication simple, littérale et historique de Cérémonies de l'église. 4. Tom. Paris. 1720. Hat mit Recht viele Gegner gefunden. *Pierre Le Brun*, Dissertation in liturgiam, Paris. 1727. Sein Werk über die Messe werden wir an seinem Orte erwähnen. *Edm. Martene*, de antiquis ecclesiae ritibus libri IV. Antverp. 1736. — De antiquis Monachorum rit. libr. V. *De Monfaucon*, Bern., Diarium italicum. I. Tom. Paris 1702. *Benedict. XIV.* de sacrificio missae. Paduae 1745. — Commentarius de D. N. Jesu Chr. de sacrificio ejus festis. Vetero-Pragae 1756. *J. Grancolas*, les anciennes liturg. ou la manière, dont on a dit la s. messe dans chaque siècle etc. Paris 1704. *Thom. Maria Mamachus*, Origines et antiquitates christianae. Tom. V. Romae 1749. Sitten der ersten Christen. Deutsche Ausg. Augsburg 1796. *Aug. Krazer*, De apostol. nec non antiquis ecclesiarum occidentalium Liturgiis, illarum origine, progressu, ordine, die, hora et lingua, caeterisque rebus ad Liturg. antiquam pertinentib. liber singularis. Aug. Vindel. 1786. *Jul. Laur. Selvagius*, Institutiones antiquitatum christianarum. Voll. V. Mogunt. 1787. *Gerberti Martini Abbat. Principia theologiae liturgicae quoad divinum offic.*, Dei cultum et Sanctorum. S. Blasii. 1759. De cantu et musica sacra. ibid. 1774. II. Tom. 4. S. oben. *Alex. Aur. Pellicia*, de christiana ecclesiae primae, mediae et noviss. aetatis politia. Libri VI. Tom. II. Neap. 1777. Den beiden ersten Bänden folgte bald noch ein dritter. Das Werk erlebte mehrere Auflagen.

1) Dr. Friedr. Brenner: "Geschichtliche Darstellung der Verrichtung und Auspendung der Sacramente von Christus bis auf unsre Zeiten mit beständiger Rücksicht auf Deutschland und besonders auf Franken. Bamberg und Würzburg 1818. Sind bis jetzt erst 3 Bde. erschienen (Zaue 1818; Firmung 1820; Eucharistie 1824). Dr. Ant. Jos. Binte-

Außerdem sind über das Geschichtliche des Cultus die kirchenhistorischen Werke zu benutzen; besondere Monographien werden an ihrem Orte angeführt werden.

§. 14.

Eigentliche liturgische Schriften. Neuere Schriften über den Gottesdienst der griechischen Kirchen.

In der neuern und neuesten Zeit sind besonders viele Schriften erschienen, deren Tendenz ist, beschreibende Darstellungen des katholischen Cultus zu geben, Geist und Sinn seiner einzelnen Theile und heiligen Gebräuche zu erklären, auch zur richtigen und würdigen Uebung und Vollziehung des Cultus anzuleiten. Dieselben haben daher größtentheils auch keine wissenschaftliche Construction und Durchführung, was bei ihrer Tendenz auch gar nicht in der Absicht der Verfasser liegen konnte. Auf das geschichtliche Element ist meistens kein oder wenig Nachdruck gelegt. Die meisten haben den Fehler, daß man aus ihnen keine vollkommene Gesamtschauung des katholischen Cultus gewinnt, und daß namentlich Geist und Wesen desselben zu wenig hervortritt. Schon die Aufschrift einzelner dieser Schriften: Erklärung der Ceremonien, weist zur Genüge darauf hin, so viel Gutes sie auch wieder im Einzelnen enthalten. Manche dieser Schriften machen jedoch davon eine rühmliche Ausnahme, sind mit vielem Geiste geschrieben, die meisten mit frommem Sinn und im rechten Geiste¹⁾.

rim: Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der Christkatholischen Kirche aus den ersten, mittlern und letztern Zeiten, mit besonderer Rücksichtnahme auf die Disciplin der katholischen Kirche in Deutschland. Mainz 1825—1841. 16 The. 7 Bde. — Der ehrwürdige Verfasser arbeitete nach seiner eigenen Angabe (I. B. 1. Th. S. XII.) nach dem Plane von Pellicia's Politia. Das bedeutendste archäol. Werk, das in der neuesten Zeit kathol. Seite erschienen ist. Lienhart. Theob. de antiquis Liturgiis et disciplina arcani. Argentor. 1829. Dr. Joh. M. Vocherer, Lehrbuch der christlich-kirchlichen Archäologie. Frankfurt a/M. 1832. Dr. Andr. Müller, Lexikon des Kirchenrechts u. s. w. 2. Aufl. Würzburg 1838—39. 5 Bde.

1) Die bedeutendsten Schriften, welche die bezeichnete Tendenz verfolgen,

In Betreff der Anleitung zur würdigen und richtigen Verwaltung des Cultus durch den Priester ist besonders der liturgische

find: Gregor Rippel, Alterthum, Ursprung und Bedeutung aller Ceremonien, Gebräuche und Gewohnheiten der h. kath. Kirche, welche in und außer den Kirchen bei allen Gottesdiensten u. s. w. üblich sind. Augsburg und Freiburg. 1764. Ein sehr gutes und seiner Zeit sehr verbreitet gewesenes Volksbuch. Dasselbe ist ganz neu bearbeitet und herausgegeben worden von H. Simionen, Subregens des bischöfl. Seminars zu Mainz, unter dem Titel: Die Schönheit der katholischen Kirche, dargestellt in ihren äußern Gebräuchen in und außer dem Gottesdienste, für das Christenvolk. Mainz, bei Kirchheim, Schott und Thielmann. 1841. Eine sehr beachtungswerthe und empfehlenswerthe Volkschrift. Pouget, Institutiones cathol. Penzinger, Auslegung aller alt. kath. Kirchenceremonien. R. W. Weininger, vollständiges kathol. liturgisches Lehr- und Erbauungsbuch. 2 B. Wien 1823. Edelbert Menne: Liturgie der katholischen Kirche. (Ziemlich vollständig. Vorzugsweise das Geschichtliche behandelt.) A. Gall, Bischof zu Linz, Andachtsübungen, Gebräuche und Ceremonien unserer kath. Kirche, recht faßlich und lehrreich erklärt zur Beförderung der wahren Andacht und Ordnung des Gottesdienstes. 3 Bücher. Wien 1820. Fr. A. Chateaubriand, die Schönheiten des Christenthums, oder Religion und Gottesdienst der Katholiken. München 1828. Dr. Jos. Helfert, Darstellung der Rechte, welche in Ansehung der heil. Handlungen, dann der heil. und religiösen Sachen, die sowohl nach kirchlichen als nach österreichischen Gesezen stattfinden. Prag 1826. (Von demselben besitzen wir noch einige Monographien.) Phil. Dittrich, christliche Reden zur Belehrung des Volkes über verschiedene Gebräuche und Ceremonien der kath. Kirche. 5 Bde. Prag 1825. J. J. Ruffbaumer, katholische Liturgie oder Erklärung der Gebräuche und Ceremonien der h. kath. Kirche für die Jugend. Luzern 1825. Heinr. Kühn, Erklärung der Ceremonien und Segnungen unsrer h. kath. Kirche. Frankfurt a. M. 1830. (Nicht gut zum Gebrauche beim katechetischen Unterrichte.) Jos. Antony, Erklärung der kath. Kirchengebräuche und Ceremonien, mit geschichtlichen Anmerkungen für Lehrer, größere Schüler und Hausväter. Münster 1836. (Nach Ruffbaumer.) Grundmayr, liturgisches Lexikon der römisch-katholischen Kirchengebräuche. III. Aufl. Augsburg 1836. (Das Historische gebrängt damit verbunden.) Sailer, Geist und Kraft der katholischen Liturgie. München 1820. — Dessen: Beiträge zur Bildung des Geistlichen. 2 Bde. Ebendasselbst 1820. Dr. Fr. A. Staudenmaier, der Geist des Christenthums, dargestellt in den heiligen Zeiten, in den heiligen Handlungen und in

Theil der pastoraltheologischen Werke hier zu erwähnen. Dahin gehören die Pastoralwerke von Pittroff, Lauber, Sailer, Gitschütz, Schwarzel, Lohner, Schenkl, Gollowitz, Pomondra, Reichenberger, Jais, Hinterberger, Herzog u. a.

In der letzten Hälfte des vorigen und im Anfange unseres Jahrhunderts traten, der flachen moralisirenden und bildersümmenden Zeitrichtung ihrer Schule folgend, einzelne katholische Schriftsteller gegen den bestehenden katholischen Cultus auf. Als die bedeutendsten müssen Werkmeister und Winter bezeichnet werden¹⁾.

Dagegen hat man in der neuesten Zeit angefangen, die Liturgie mehr wissenschaftlich und in besserem als dem eben bezeichneten Geiste zu bearbeiten, zunächst das Allgemeine, Grundsätzliche des Cultus. Vorangegangen war besonders Sailer

der heiligen Kunst 2. Th. Mainz 1835. 3. Aufl. 1842. Eine durch geistvolle Auffassung und Darstellung ausgezeichnete Schrift. M. A. Nickel, die heiligen Zeiten und Feste nach ihrer Geschichte und Feier in der katholischen Kirche. 6 Bde. Mainz, 1835—38. Enthält ebenfalls viel Schönes. Fr. Kav. Schmid, die gottesdienstlichen Gebräuche der Katholiken, zunächst erklärt für Nichtgeistliche. Passau 1839. Viele vortreffliche Stellen über den Geist und die Schönheit des kath. Cultus finden sich auch besonders in folgenden Schriften: Raffner, die kath. Kirche Deutschlands in ihrer projectirten und möglichen Verbesserung. Sulzbach 1829. — Würde und Hoffnung der kath. Kirche. Ebendasselbst 1825. Häglsperger, Festabend im priesterlichen Leben u. s. w. Sulzbach 1828—1830. 3 Bde. Abbé Ph. Gerbet, Betrachtungen über das Dogma der Eucharistie als Ursprung und Quelle der kath. Andacht. Aus dem Franz. übers. 2. Aufl. Sulzbach 1833. Dr. N. Wisemann, Vorträge über die in der päpstlichen Kapelle übliche Liturgie der stillen Woche. Aus dem Engl. übersetzt von J. M. Aringer. Augsburg 1840. Dessen: Die vornehmsten Lehren und Gebräuche der kath. Kirche. Aus dem Engl. übers. von Dr. Haneberg. Regensburg 1838. Monegraphien, wie die von Stadler, Geisau, Smetz u. A. werden wir am betreffenden Orte erwähnen.

1) Werkmeister, über die Mess- und Abendmahlsanstalten in der katholischen Hofkapelle zu Stuttgart. 1787. Desselben: Beiträge zur Verbesserung der kathol. Liturgie in Deutschland. Ulm 1789. Vitus Ant. Winter, Liturgie, was sie seyn soll unter Hinblick auf das, was

in seinen oben angeführten Schriften. Ich selbst habe in einem größern Aufsätze in den Giesener Jahrbüchern i. J. 1834 die Principien des Cultus zu beleuchten gesucht. Vorzügliches hat hierin Staudenmaier in seiner Encyclopädie geleistet. Besonders verdienen in dieser Beziehung auch die bereits genannten Schriften von Gerbet und Wiseman hier erwähnt zu werden, sowie die vor kurzem erschienene Schrift von Graf: Zur praktischen Theologie¹⁾.

Den ersten Versuch, eine wissenschaftliche Darstellung der gesammten katholischen Liturgie nach allen Beziehungen hin zu geben, wie sich dieselbe historisch gestaltet hat und wie sie kirchlich besteht, den Sinn der einzelnen Cultacte und Formen darzulegen und ihre Zweckmäßigkeit zu prüfen, und zwar den ersten Versuch einer Liturgik als einer besondern selbstständigen Wissenschaft hat Schmid in seiner Liturgik der christkatholischen Religion gemacht (1832 und 1833)²⁾. Als Vorbereitung dazu muß die Liturgik in den pastoraltheologischen

fie im Christenthum ist. München 1808 — Die Theorie der öffentlichen Gottesverehrung. München 1809. — Erstes deutsches kritisches Messbuch. München 1810. Siehe auch: Die katholische Kirche in Schlesien. 1826. (Vergleiche dagegen Raßner's, die katholische Kirche Deutschl. s. oben.) Hierher gehört auch theilweise: Kopp, die kathol. Kirche im 19. Jahrhundert. Mainz 1830. Desgl. mehrere Aufsätze in der Linzer theolog. Monatschrift.

1) S. meine Abhandlung: Principien des Cultus und der Liturgie, in den Giesener Jahrbüchern für Theologie und christliche Philosophie. Herausgegeben von Dr. Ruhn u. s. w. Jahrgang 1834. I. Bd. 1. Heft. Staudenmaier, Encyclopädie der theol. Wissenschaften als System der gesammten Theologie. Mainz 1834. 2. Aufl. 1839. S. Zweiter Theil. Liturgik, womit die Archäologie S. 786. zu vergleichen ist. Man sehe auch über das Grundsätzliche des Cultus überhaupt, besonders über dessen Zweck, die Aufsätze in der Tübinger Quartalschr.: vom Geiste und Wesen des Katholicismus. Jahrg. 1819, von Drey, und: Zusammenhang zwischen dem disciplinaren Leben der kath. Kirche (Jahrg. 1836 von Welte).

2) F. Kav. Schmid, Liturgik der christkatholischen Religion. Passau, 1832—33. 3 Bde. Dritte ganz umgearbeitete Auflage 1840, auch unter dem Titel: Cultus der christkatholischen Kirche. (Diese dritte Auflage ist wirklich völlig umgearbeitet und wesentlich verbessert.)

Werken betrachtet werden, von denen sich die in der Pastoralanweisung von Reichenberger nach Anlage, Inhalt und Umfang der Liturgik in dem angegebenen Sinne am meisten nähert¹⁾. Fast zu gleicher Zeit mit der Liturgik von Schmid erschienen die liturgischen Werke von Schneller und Marzohl und die Liturgik von Snogel, von denen der Letztere gleichfalls ein System der katholischen Liturgik zu construiren strebte²⁾. Das größere Verdienst blieb jedoch Schmid. Ist ihm sein Versuch nicht vollständig gelungen, so verdient er bei dem Gedanken, daß es der erste war und bei der besondern Schwierigkeit, welche die Wissenschaft der Liturgik in Construction und Darstellung darbietet, zugleich alle Entschuldigung. Die Liturgik von Snogel ist mehr eine Zusammenstellung des liturgischen Stoffes und eine Anweisung zur Verwaltung des Cultus.

Die in der neuern und neuesten Zeit erschienenen liturgischen Formulare und Versuche dazu, wie von Winter, Busch, Selmar, Hirscher, Wessenberg u. A., werden in der Geschichte des Cultus erwähnt werden.

Blicken wir nun noch einmal auf die gesammte katholische Literatur der Liturgik zurück, so sehen wir, daß vorzugsweise die archäologische, dann die rein praktische liturgische Literatur sehr reichhaltig ist; daß uns dagegen ein vollständig gelungenes, wissenschaftlich begründetes System der Liturgik, und also eine eigentliche, vollständig gelungene Litur-

1) A. Reichenberger, Pastoralanweisung nach den Bedürfnissen unsers Zeitalters. 5 Bde. Zweite Auflage. Wien 1818.

2) J. Marzohl und J. Schneller, Liturgia sacra oder die Gebräuche und Alterthümer der kath. Kirche sammt ihrer hohen Bedeutung u. s. w. Luzern, I. Theil 1834. II. Th. 1835 und 36. III. Th. 1837. IV. Th. 1841. Das historische Element ist kurz mit vielem Fleiße behandelt und der Sinn und die Zweckmäßigkeit der Cultformen in gutem Geiste entwickelt, aber ohne systematische Anlage des Ganzen und mit etwas schwerfälliger Darstellung; im Uebrigen aber eine recht anerkennenswerthe Arbeit. Ant. Adalb. Snogel, Christkatholische Liturgik zunächst zur Ausübung für Pfarrer und Capläne des Weltpriesterstandes in der abendl. Kirche. Prag, I. Th. 1835. II. Th. 1837. III. Th. 1838.

Liturgik. I.

gik nach der oben bezeichneten Tendenz noch fehlt, so daß das bisher Geleistete nur als Versuch dazu betrachtet werden kann, wie ich mich dem gern bescheide, auch die gegenwärtige Schrift nur als einen weitem Versuch zu betrachten. Ferner fehlt uns noch eine eigentliche Geschichte des katholischen Cultus und namentlich auch noch ein tüchtiges archäologisch-liturgisches Lehrbuch.

Auch über den Gottesdienst der griechischen Kirche sind in der neuern und neuesten Zeit einige interessante Schriften erschienen¹⁾.

§. 15.

Protestantische Schriftsteller.

Auch protestantische Schriftsteller haben sich, namentlich durch archäologische Forschungen, auf dem Gebiete der liturg. Literatur viele Verdienste erworben, wenn auch die protestantische Literatur in dieser Beziehung bei weitem nicht so reichhaltig und umfangreich, und namentlich die Kritik keineswegs so unbefangen ist, als bei den katholischen Schriftstellern²⁾. Besonders verdienen

1) J. Glen King, Gebräuche und Ceremonien der griech. Kirche in Rußland, oder Beschreibung ihrer Lehre, ihres Gottesdienstes und ihrer Kirchendisziplin. Aus dem Engl. übers. Riga 1773. S. J. Schmitt, Harmonie der morgenländischen und abendländischen Kirche. Wien 1826 (handelt besonders über das Verhältniß des griechischen zum römisch-kath. Cultus.) — Dessen: Griechisch-russische Kirche. Mainz 1826. Alex. Stourdza, Betrachtungen über die Lehre und den Geist der orthodoxen Kirche. Aus dem Franz. übers. Leipzig 1817. (Nicht ohne Geist, aber polemisch und befangen. Namentlich wird es der Liturgie der röm. Kirche zum Vorwurfe gemacht, daß sie den Fehler aller Abkürzungen trage, und daß sie Neuerungen liebe. Von der zweimaligen Abkürzung der griechischen Liturgie scheint Stourdza nichts zu wissen!) — Ferner: Briefe über den Gottesdienst der morgenländischen Kirche, von Andr. Nikolajewitsch Murawieff, in franz. Sprache herausgegeben von Dr. Edw. v. Muralt. Deutsch, Leipzig 1838. Dessen Lexidion der morgenl. Kirche als Anhang zu den Briefen. (Die erste Schrift enthält eine paränetische Darstellung des griechischen Cultus, zu der das Lexid. in gedrängtester Kürze den historischen und archäol. Theil bildet.)

2) Nicht selten wird man in prot. Schriften der Art mit wahrer Indignation

hier genannt zu werden: Quenstedt, Schmidt und Hildebrand (mehrere Monographien); Nikolai; die Engländer Cave, vor Allem Bingham und Blackmore; Heinecius, Pfaff, Böhmer, Walch, Flügge; in der neuern und neuesten Zeit Schöne, vorzugsweise Augusti, Gräfer, Rheinwald und Siegel¹⁾.

erfüllt, wenn bald alle historische Wahrheit, bald aller wahre Geist des katholischen Cultus verkannt, die gemeinsten Auffassungen und Deutungen hervorgesucht, oder gar die ärgsten Blasphemien gegen denselben ausgesprochen werden.

1) J. A. Quenstedt, *Antiquitates biblicae et eccles.* Viteb. 1699. J. Nicolai, *Antiquitates eccl.* Tub. 1705. Jos. Bingham, *Origines ecclesiast. or the antiquities of the christian church.* Lond. 1708. X. Vol. 8. Das bedeutendste arch. Werk auf prot. Gebiete; das mehrere Uebersetzungen ins Französische, Lateinische, und im Auszuge auch ins Deutsche erlebt hat. Blackmore lieferte davon einen Auszug in engl. Sprache, der gleichfalls ins Deutsche übersetzt ist. Chr. Matth. Pfaff, *de liturgiis, missalibus, agendis et libris eccles. orient. et occid. veteris et modern.* Tub. 1718. C. W. Flügge, *Geschichte des deutschen Kirchen- und Predigtwesens.* Bremen 1800. 2 B. C. Schöne, *Geschichtsforschungen über die kirchlichen Gebräuche und Einrichtungen der Christen, ihre Entstehung, Ausbildung und Veränderung.* Berlin 1819—22. 3 Bde. J. C. W. Augusti, *Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie, mit beständiger Rücksicht auf die gegenwärt. Bedürfnisse der Kirche.* Leipz. 1817—31. 12 Bde. (Mit großer Gelehrsamkeit und redlichem Urtheil geschrieben.) Desselben *Handbuch der christlichen Archäologie. Ein neu geordneter und vielfach berichteter Auszug aus den Denkwürdigkeiten.* 3 Bde. 1836. Desselben *Beiträge zur christl. Kunstgeschichte und Liturgik.* I. B. 1841. A. S. Gräfer, *die römisch-katholische Liturgie nach ihrer Entstehung und endlichen Ausbildung u. s. w.* Halle 1829. (Ist eine geschichtliche Darstellung der kath. Messe; sehr oft höchst einseitig und befangen, und ohne auch nur entfernt in den tiefen Geist der eucharistischen Liturgie einzudringen.) F. S. Rheinwald, *die kirchliche Archäologie.* Berlin 1830. (Vorzugsweise für akademische Vorlesungen. Früher gaben schon Walch, Baumgarten und Simonis arch. Lehrbücher heraus.) M. R. Chr. Fr. Siegel, *Handbuch der christlich-kirchlichen Alterthümer u. s. w.* 4 Bde. Leipzig 1836—38. (Lexicalisch). Besonders ist auch hier noch Schröckh's Kirchengeschichte zu erwähnen.

Namentlich durch die Anregung, welche die preussische Kirchenagende veranlaßte, hat sich in der letzteren Zeit bei den Protestanten in der Geschichte der Liturgik eine ganz neue Periode eröffnet. Ein größeres Interesse für Liturgie wurde rege, und besonders suchte man das Wesen des protestantischen Cultus zu erforschen und das Allgemeine und Grundsätzliche der Liturgie zu beleuchten und festzustellen. Hierher gehören schon die Abschnitte über Liturgie in den pastoraltheologischen Werken: wie bei Röster, Harms, Marheineke, Hüffel; die besondern Schriften von Gass, Rapp, Schweizer, Höfling¹⁾; die theologischen Encyclopädien von Rosenkranz und Hagenbach; und die durch die Einführung der preussischen Agende unmittelbar hervorgerufenen Schriften und Gutachten, namentlich von Schleiermacher, Augusti, Marheineke, v. Ammon, Nitsch u. A.²⁾. In der allernuesten Zeit hat Vetter versucht, eine christlich speculative Theorie des gesammten protestantischen Cultus zu construiren³⁾. Andere, unter denen vorzugsweise Wohlfarth genannt zu werden verdient, haben sich bemüht, das Verhältniß der Kunst zum protestantischen Cultus zu entwickeln, um diesen durch die Hülfe jener zu heben. Sie haben alle das mit einander gemein,

1) J. C. Gass, über den christlichen Cultus, Breslau 1815. G. F. W. Rapp, Grundsätze zur Bearbeitung evang. Agenden. Erlangen 1831. Schweizer, wiefern die liturgischen Gebete bindend seyn sollen. — Ueber Begriff und Eintheilung der prakt. Theologie. Leipz. 1836. Dr. J. W. Fr. Höfling, von der Composition der christlichen Gemeindegottesdienste u. s. w., eine liturg. Abhandl. Erlangen 1837.

2) Fr. Schleiermacher, über die Liturgie für die Hof- und Garnisonskirche zu Potsdam. Berl. 1816. Augusti, Kritik der neuen Preuss. Agende. Frankfurt 1823. Marheineke, über die wahre Stelle des liturg. Rechts im evang. Kirchenregiment. Berl. 1825. Nitsch, theol. Botum über die neue preuss. Agende. Bonn 1825. Dr. Eylert, über den Werth und die Wirkung der preuss. Agende nach dem Resultate einer zehnjährigen Erfahrung. Potsdam 1830 u. a. m.

3) C. W. Vetter, die Lehre vom christlichen Cultus nach den Grundsätzen der evang. Kirche im wissenschaftlichen Zusammenhange. Berl. 1839.

daß sie zu allgemein gehalten sind und nur vom Bedürfnisse reden 1).

1) Ueber den Einfluß der schönen Künste auf die Religion und den Cultus überhaupt und auf das Christenthum und den christlichen Cultus insbesondere, mit Rücksicht auf die unserm Cultus bevorstehenden Reformen. Eine historisch kritische Untersuchung von Dr. J. Fr. Theod. Wohlfarth, evang. Prediger in Kirchhasel bei Rudolstadt. Leipz. 1836. Ueber das Verhältniß der Kunst zum Cultus. Ein Wort an die gebildeten Verehrer der Religion und der Kunst, von Carl Meyer. Zürich 1837. Beiträge zur rechten Würdigung des Aesthetischen in der Religion und bei der Amtsführung eines evang. Geistlichen. Nebst einleitenden Ideen. Eine Abhandlung von Carl Walther, Superintend. und Pastor in Hardeggen. Göttingen 1839. Der protestantische Gottesdienst und die Kunst in ihrem gegenseitigen Verhältnisse. St. Gallen und Bern 1840.



Erster Theil.

Die allgemeine Liturgik.



Erste Abtheilung.

Die allgemeinen Grundlagen und Principien des katholischen Cultus.

Erster Abschnitt.

Die allgemeinen Grundlagen des katholischen Cultus.

S. 16.

Begriff des Cultus im Allgemeinen.

Unter Cultus¹⁾ versteht man nach der gewöhnlichen Auffassungsweise überhaupt die äussere Gottesverehrung

1) *Cultus* von *colere*, pflegen, abwarten, einer Sache seine Sorgfalt und Pflege widmen, — hochschätzen, verehren, *amicos, deos*. Davon *Cultus deorum*, Verehrung. So wurde das Wort schon von den Römern gebraucht. So sagt Cicero (*de nat. Deor. l. II.*): „*Cultus autem deorum est optimus, idemque castissimus atque sanctissimus, plenissimisque pietatis, ut eos semper pura, integra, incorrupta et mente et voce veneremur.*“ Und weiter unten: „*Qui autem omnia, quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent et tanquam relegerent, sunt dicti religiosi.*“ Und Seneca (*Epist. 94.*): „*Primus est deorum cultus credere deos.*“ Wir sehen daraus, wie bei den Römern das Wort *cultus* zur Bezeichnung der Verehrung der Götter überhaupt, der Religion und Religiosität mit Allem, was dieselbe vom Menschen in seinem Verhältnisse zur Gottheit fodert, gebraucht wurde. Bei uns hat das Wort *Cultus* ausschließlich nicht nur im engeren Sinne die Bedeutung der gottesdienst-

irgend einer religiösen Gemeinschaft, oder die Gesamtheit derjenigen heiligen Handlungen und Formen, durch welche man die innere Religion und die Gefühle der Andacht und Anbetung unmittelbar äußerlich darstellt.

lichen Verehrung, Gottesverehrung, die Verehrung der Gottheit durch eigenthümliche (liturgische) Verrichtungen erhalten, sondern man begreift unter Cultus die Gesamtheit der liturgischen Verrichtungen, sie mögen sich nun auf die eigentliche Anbetung und Verehrung des Allerhöchsten, den öffentlichen Gottesdienst, oder den privaten Cult der Sacramente beziehen. — Wenn hier und da das ganze religiöse System einer Kirche mit dem Ausdrucke Cultus bezeichnet wird, so ist dies eine Unrichtigkeit, die übrigens eben auf dem Gedanken beruht, daß es keine Religion geben kann ohne einen Cultus, und daß dieser eben der nothwendige und eigenthümlich unterscheidende Ausdruck ihres Daseyns und ihres Wesens ist. Der herrschende deutsche Ausdruck für Cultus ist Gottesdienst, da das Wort Gottesverehrung mehr nur im schriftstellerischen Gebrauche sich Geltung verschaffen konnte. Aber mit beiden Ausdrücken bezeichnet man nur eben den öffentlichen Gottesdienst, die öffentliche Gottesverehrung, nicht den privaten Cult der Sacramente und die damit verbundenen Segnungen. Das Wort Cultus hat sonach nach dem angenommenen Sprachgebrauche eine ausgedehntere Bedeutung. — Bekanntlich hat man protestantischer Seits und von Seiten solcher katholischer Moralisten, die an die Kantische Schule sich angeschlossen hatten, an dem Worte Gottesdienst großen Anstoß gefunden: von der erstern Seite, weil diese Bezeichnungswiese einmal auf dem Gebiete des katholischen Cultus die vorzugsweise herrschende geworden ist, und man schon in dem Namen eine nicht eben unwillkommene Charakteristik der Sache zu finden glaubte, indem man auf das Wort Dienst den besondern Nachdruck legte, und dabei zugleich an den levitischen und heidnischen Gottesdienst dachte; von der letztern, entweder weil man blind nachbetete oder den Satz der Kantischen Moral, „daß es gegen Gott keine Pflichten, keinen Dienst gebe,“ einseitig in Anwendung brachte und dem ganzen Cultus nur eine moralische Tendenz zuschrieb. Trotz dem ist aber die einmal durch den Gebrauch von Jahrhunderten geheiligte Bezeichnungswiese Gottesdienst mit Recht im Gebrauche geblieben und wird es bleiben. Ohnehin handelt es sich nur um eine einmal angenommene Bezeichnungswiese, und übrigens weiß Jeder, auch der ungebildetste Katholik, was er damit sagen will oder dabei zu denken hat, daß es kein knechtischer Frohdienst ist, um damit Gott einen Dienst zu erweisen; daß es nicht ein bloß äußerer Ceremoniendienst ist ohne Bewußtseyn, Freiheit und innern Cultus, sondern eine Anstalt, aus dem innersten

Man sieht jedoch leicht, daß diese Auffassungsweise in mehrfacher Beziehung ungenügend ist, daß sie namentlich den Umfang des Cultus keineswegs erschöpft, und daß man dabei nur den öffentlichen Gottesdienst, und da nur, vom unmittelbaren Wortbegriffe ausgehend, den primären Zweck desselben, die eigentliche Gottesverehrung, in's Auge gefaßt hat. Der Cultus hat aber zugleich den Zweck, auch die Religion zu erhalten und fortzuführen, ihre Ideen, ihren Geist im Bewußtseyn der Gemeinden und ihrer einzelnen Glieder zu erhalten und zu immer erhöheterm Bewußtseyn zu bringen, und Andacht, Frömmigkeit und das religiöse Leben überhaupt zu fördern.

Der Cultus wäre hiernach das Institut zur unmittelbaren äussern Darstellung nicht bloß der subjectiven, sondern auch der objectiven Religion, und nicht bloß zur Darstellung der Religion, sondern auch zur Vermittelung der religiösen Erleuchtung und Erbauung einer religiösen Gemeinschaft und ihrer einzelnen Glieder.

Aber wenn auch diese letzten Momente, namentlich das der Erbauung, häufig mit in den Begriff des Cultus aufgenommen sind, so ist doch auch dadurch noch nicht der volle Begriff desselben erschöpft, und namentlich eine sehr wesentliche Seite desselben, die mythische, oder, wir wollen uns gleich eines christlichen Ausdruckes bedienen, die sacramentale, völlig unberücksichtigt gelassen.

In der Religion gibt es nämlich nicht bloß ein Verhältniß des Menschen zur Gottheit, sondern auch der Gottheit zum Menschen. Wir fühlen nicht bloß den Drang, in Demuth vor dem Geiste der Geister zu beten und anzubeten und seinen Namen zu preisen, sondern wir bedürfen auch Gottes, seiner Gemeinschaft, seines Geistes und seiner Gnade. Das höchste Streben aller Culte war daher von jeher, in demselben und durch ihn das Daseyn und die Nähe der Gottheit symbolisch zu repräsentiren

Geiste der Religion und dem innersten Drange des Geistes hervorgegangen, um dem Geiste der Geister die Huldigung unsers Glaubens und unsrer Anbetung darzubringen. Bei den Protestanten ist die Bezeichnungswaise Predigt statt Gottesdienst die herrschende geworden.

tiren, und die Gemeinschaft mit ihr, ihre Versöhnung und Hülfe zu vermitteln. Deswegen begegnen uns in jedem Cultus Opfer, Segnungen, Weihungen, Sühnungen.

Wir können daher am Cultus überhaupt eine ethische oder natürliche, und eine mystische oder übernatürliche (sacramentale) Seite unterscheiden. Hiernach wird der Cultus im Allgemeinen als die Gesamtheit der heiligen Handlungen und Formen einer religiösen Gemeinschaft zur unmittelbaren äußern Darstellung der innern Religion, zur Erhaltung und Fortführung des religiösen Bewußtseyns und Lebens, und zur Vermittelung der göttlichen Gemeinschaft und Gnade bezeichnet werden müssen, oder auch als die Gesamtheit der heiligen Handlungen und Formen, durch welche das religiöse Verhältniß einer Gemeinschaft oder ihrer einzelnen Glieder zur Gottheit und der Gottheit zur Gemeinde unmittelbar dargestellt und vermittelt wird. Der Unterschied zwischen Cultus und Liturgie ist bereits oben bezeichnet worden.

Wesentlich im Begriffe des Cultus ist also das Merkmal der Handlung und äußern Darstellung. Im Cultus stellt sich die Religion als Act dar. Der lebendige Glaube, das Gefühl der Andacht und Frömmigkeit erscheint durch äußere Handlungen, — das Göttliche, die religiösen Ideen erscheinen durch sichtbare Formen äußerlich repräsentirt und vermittelt. Das innere Gefühl der Andacht, Frömmigkeit, Anbetung ist sonach zwar, wie der Glaube die Grundlage, so die Seele des Cultus; aber es ist für sich allein noch nicht Cultus. Zum Innern muß das Außere hinzukommen.

Zur besondern Eigenthümlichkeit der liturgischen Handlung gehört es ferner, daß sie der unmittelbare Erguß des Innern, der unmittelbare sinnliche Ab- und Ausdruck der innern Regung der Andacht, die unmittelbare äußere Offenbarung der Religion und Frömmigkeit, oder diese selbst ist in ihrer sinnlichen, ich möchte sagen, plastischen Erscheinung. Deswegen sind sittliche Handlungen, wie Vertrauen, Liebe, Mäßigkeit eben so wenig Cultus im eigentlichen Sinne, als es das Gefühl der Andacht wäre, wenn es im Innern verschlossen bliebe.

§. 17.

Das Verhältniß des Cultus zur Religion.

Aus dem Begriffe des Cultus ergibt sich von selbst die nothwendige Beziehung desselben zur Religion und sein wesentlicher und unmittelbarer Zusammenhang mit derselben. Nicht bloß, daß der Cultus theilweise die in lebendiges Gefühl und in That umgesetzte Religion selbst ist; es soll auch der Glaube, die Religion und das in ihr sich mittheilende höhere Leben durch den Cultus erhalten und fortgeführt, und in das Bewußtseyn und Leben der Gemeinden und ihrer Glieder vermittelt werden: es sind endlich die wesentlichsten objectiven Ideen, die höchsten Momente, der Geist der Religion, was im Cultus in heiligen Handlungen und Symbolen repräsentirt und veranschaulicht werden soll.

Daraus geht hervor, daß die Form und Zusammensetzung, der Geist und die Eigenthümlichkeit eines Cultus durchaus bedingt ist durch die Eigenthümlichkeit und den Geist der Religion, welcher er angehört. Aus der Religion bildet sich der Cult hervor. Wie das Innere, so das Aeußere; wie der Geist, so die Form, in welcher er erscheint.

In der Religion hat daher der Cultus seine Wurzel und seine Grundlage; ihre Eigenthümlichkeit und ihr Geist sind der erste und wesentlichste Maasstab zur Gestaltung, Vollziehung und Beurtheilung des Cultus, und wir haben deswegen, um den rechten Ausgangspunkt und eine sichere Basis für die ganze Auffassung und Darstellung des christlichen Cultus zu gewinnen, vor Allem die Grundzüge des christlichen Glaubens und Lebens in's Auge zu fassen.

§. 18.

Das Christenthum. — Der christliche Glaube.

Der Grundgedanke des christlichen Glaubens und Lebens ist die Erlösung durch Christus. Der Mensch hatte sich durch die Sünde von Gott, dem Grunde und der lebendigen Mitte des wahren Lebens, abgewendet; er folgte dem ungöttlichen Princip der Selbstsucht. Und wie das selbstische Princip im Menschen

hervortrat, so zog sich das göttliche zurück. Die ursprüngliche Weihe und Heiligkeit seines Geistes ging verloren; seine geistige Kraft wurde geschwächt. Er wurde der innigen Gemeinschaft mit Gott und des göttlichen Wohlgefallens verlustig, und der Tod im umfassendsten Sinne des Wortes sein Erbtheil. Im Laufe der Geschichte entwickelte sich die Macht der Sünde immer mehr. Der Mensch, einmal aus der göttlichen Mitte seines Daseyns gewichen, verfiel immer mehr dem Unglauben, der innern Entzweiung, dem geistigen Elende. Das Licht der Offenbarung und der Vernunft verdunkelte sich immer mehr; der Trieb der Selbstsucht und Begierlichkeit, seines Gesetzes entbunden, zog ihn in immer tiefere Abgründe der Thorheit, des Irthums und Lasters.

Der Mensch, der endlich beschränkte, konnte sich aber von der Sünde und ihren Folgen nicht selbst erlösen. Er konnte wohl den Zusammenhang mit Gott zerreißen: aber er konnte, gefallen und der höhern Weihe und des göttlichen Princips entäußert, sich nicht wieder hinaufschwingen und selbst sein Leben in Gott wieder neu anknüpfen. Denn es konnte, da die ewige Ordnung im Reiche Gottes in der göttlichen Weisheit, Liebe und Gerechtigkeit begründet ist, die Gemeinschaft mit Gott nur durch die Versöhnung wieder hergestellt, es mußte die Schuld der Sünde getilgt werden. Es mußte ferner das Licht der Wahrheit, der göttlichen Offenbarung da, wo es erloschen war, neu entzündet, da, wo es verdunkelt war, die göttliche Offenbarung vervollständigt und vollendet, und die menschliche Natur mit göttlichem Geiste und göttlichem Leben auf's Neue durchdrungen werden.

Es bedurfte daher eines Retters aus höherer Welt. Er ist nach dem gnädigen Rathschlusse Gottes in Christus, « da die Zeit erfüllt war, » erschienen. Er allein konnte die Erlösung vollbringen, indem sich das wahrhaft Göttliche und das wahrhaft Menschliche, die Sünde ausgenommen, in seiner Person vereinigte, und das Urbild des Menschen sich wieder rein, heilig und vollkommen in ihm darstellte. Er vollbrachte sie, indem er ein neues höheres Bewußtseyn in die Menschheit brachte,

durch die Verkündung der erhabensten Wahrheiten, der reinsten Sittenlehre, der kräftigsten Beweggründe zum Guten, überhaupt durch seine Lehre, wie durch sein weltüberwindendes ideales Beispiel sittlicher Vollkommenheit unserm Geiste und Leben wieder die Richtung zur heiligen Mitte des wahrhaftigen Lebens bezeichnen; indem er sich endlich an die Spitze unseres Geschlechtes stellte, und durch seinen vollendeten Gehorsam und seine innige Gemeinschaft mit dem Geschlechte der Menschen die Schuld desselben sühnte, da der Vater in dem Gottmenschen die Menschheit ansah. Diesen vollkommenen Gehorsam leistete der Erlöser durch sein ganzes heiliges Leben, durch seine ganze ungetheilte Thätigkeit im Auftrage des Vaters, durch das Bestehen aller Versuchungen und die Bewährung in denselben, und durch die willige Uebernahme aller Leiden, die ihn trafen. Besonders aber ist die Erlösung an den großen Schlußact des irdischen Lebens des Erlösers, seinen weltverföhnenden Tod geknüpft. In ihm offenbarte sich das höchste Moment des Gehorsams und der freien Selbstaufopferung. Christus selbst hatte von seinem Tode keine andere Anschauung, als daß es das letzte Ziel seines Werkes sei, die Menschen mit seinem Blute loszukaufen, und «sein Blut zu vergießen für Viele zur Vergebung der Sünden.» Durch seinen Gehorsam und seinen verföhnenden und erlösenden Opfertod ist Christus unser Mittler beim Vater geworden, und seine Erlösung ist ein ewiger, nie versiegender Quell des Lichtes und der Gnade für Alle, die sich ihm gläubig nahen. In ihm und durch ihn nahen wir uns Gott, feiern unsre Gemeinschaft und Vereinigung mit ihm, erhalten wir Gnade, haben wir das wahrhaftige Leben, erhalten wir das ewige Leben.

§. 19.

Das christliche Leben.

Es kommt nun Alles darauf an, daß wir in die eröffnete Bahn eintreten, das von Christus gegründete neue Leben thätig aufnehmen, und daß die Frucht der von ihm vollbrachten Erlösung uns wirklich zu Theil wird. Erleuchteter, lebendiger Glaube, vollkommene Hingabe an Gott, kindlicher Gehorsam, des

muthvolle Selbstverleugnung, innere Lauterkeit des Geistes und Heiligkeit des Wandels, Anbetung Gottes im Geiste und der Wahrheit, Liebe gegen die Brüder, überhaupt treue Erfüllung des göttlichen Willens in freier Liebe, Freude in Gott und hohes Gottvertrauen bezeichnen den Grundcharakter des christlichen Lebens. Der Geist des Opfers Christi soll uns durchdringen und sein Leben das unsrige werden, so daß in der Ähnlichkeit und Einheit unsers Lebens mit seinem Leben auch in uns eine stets vollkommene Erfüllung des göttlichen Willens geschieht; daß in der wieder angeknüpften Einheit und Gemeinschaft mit Gott ein neues, von der Knechtschaft der Sünde befreites, wahrhaftiges Leben sich bilde, und im Laufe der Zeiten in der Gesamtheit der Menschen sich entwickle.

Das belebende, bewegende, wirkende Princip des von Christus gestifteten neuen Lebens ist aber der heilige Geist. Er kommt dem Geiste des Menschen zu Hilfe, durchdringt mit höherer Kraft das menschliche Seyn und Leben, und heiligt und vollendet es.

Unser eigenes Bewußtseyn schon bietet uns den Beweis, daß wir Alle dieses göttlichen Geistes, der Gnade von Oben, der Erlösung bedürfen. Denn wir fühlen Alle mit Paulus, daß das Zeichen der Sünde unserm Geiste aufgeprägt, daß unsere geistige und sittliche Kraft geschwächt ist. Denn der Mensch hat in seinem Geiste das Bewußtseyn seiner innern Hoheit und seiner Bestimmung für Weisheit und Heiligkeit; er hat in sich den Trieb zum Göttlichen und Ewigen und fühlt die Gewalt des ihm inwohnenden göttlichen Lebensfinkens; aber er fühlt in sich zugleich einen Gegensatz und Widerstand, der sich in der Natur wider den Geist erhebt, sieht sich so in einen Kampf des Guten mit dem Bösen hineingezogen, und hat der göttlichen Offenbarung in seinem Geiste und der ihm inwohnenden sittlichen Selbstkraft gegenüber zugleich das Bewußtseyn seiner sittlichen Schwäche. Mit einem Worte, er fühlt es selbst, daß er zur Vereinigung mit Gott nur durch die Versöhnung und zur Vollkommenheit des Lebens nur durch die helfende Kraft von oben gelangen kann, von wo alle Kraft und alles wahrhaftige Leben in ewigem Ergusse ausströmt.

Die Grundbedingung zur Erlangung der Gnade und der Frucht der Erlösung ist unsre innige Gemeinschaft mit Christus. Wie Christus die Erlösung für die Menschheit nur dadurch bewirken konnte, daß er innerlich und äußerlich in die innigste Lebensgemeinschaft mit dem Geschlechte der Menschen getreten ist, so werden auch wir nur dann der Gnade der Erlösung theilhaft werden, wenn wir in die innigste Gemeinschaft mit dem Erlöser treten. Nur in dieser Gemeinschaft mit Christus wird seine That die unsere, seine Erlösung die unsere, wird sein Opfer und sein Verdienst das unvollkommene Opfer unsers Willens ergänzen, und nur in ihr kommen wir in die Gemeinschaft mit dem Vater. Durch die Gemeinschaft mit Christus ist die göttliche Lebensmittheilung an uns bedingt. In diese innige Gemeinschaft mit Christus kommen wir zunächst durch den Glauben, der in der Liebe thätig ist, durch das gottselige christliche Leben, indem Christus, sein Gehorsam, sein Leben, der Geist seines Opfers in uns Gestalt gewinnt; ferner durch das Gebet; auf eigenthümliche und reale Weise aber durch die christlichen Heilsgüter, die Sacramente, und vorzugsweise durch das große Sacrament der Communion, die Feier der Eucharistie.

Zur Gnade der Erlösung, oder zur wirklichen Vereinigung mit Gott und zum wahren Leben des Geistes gelangen wir daher nicht bloß durch unsre moralische Beziehung zum Erlöser und durch unsre religiöus-sittliche Wirksamkeit, so daß die Erlösung durch Christus bloß seiner Lehre und seinem Beispiele zuzuschreiben wäre; sondern zugleich durch unsre sacramentale oder mystische Beziehung zur Person Christi.

§. 20.

Die Kirche.

Zur Erhaltung und Fortführung seines Werkes hat Christus die Kirche angeordnet. In der Kirche ist Christus ewig lebendig, in ihr werden seine erlösenden Thätigkeiten ununterbrochen fortgesetzt. Sie ist sonach eigentlich der durch alle Zeiten erscheinende, fort und fort erlösende Christus selbst. Sie ist jener große, göttlich geordnete Organismus, in welchem die ein-

zelnen Glieder, die Gläubigen, unter ihrem sichtbaren Oberhaupte zu einer großen Gemeinschaft vereinigt sind, von der Christus das unsichtbare Haupt und der heilige Geist die alles belebende Seele, die Liebe aber das bindende Princip des Ganzen ist. Die Kirche ist das Eine, große, heilige Sacrament, in welchem Alle die Mittheilung des in Christus ruhenden göttlichen Lebens empfangen, und jenes göttlich menschliche Institut, in welchem sich das rechte Bewußtseyn des christlichen Glaubens erhält und fortpflanzt, der göttliche Geist und die Fülle der göttlichen Segnungen sich dem Leben der Menschen mittheilt. Und wie die Kirche ihre hierarchische, prophetische und sacramentale Bestimmung hat, so übt sie auch eine große moralische Kraft schon durch den Gedanken der Gemeinschaft, der ihr wesentlich mit zu Grunde liegt. Wie überhaupt das Leben der Einzelnen an den Fortschritt des Lebens der Gesammtheit gebunden, durch dieses bedingt ist und gefördert wird, so gedeiht auch auf christlichem Gebiete die geistige Entwicklung, die ewige Erziehung der Einzelnen nur in der Totalität des Lebens der kirchlichen Gemeinschaft. Wir sollen gemeinsam Gott dienen, in brüderlicher Liebe und Eintracht einander stärken, heben und erbauen, und gemeinsam dem hohen Ziele zustreben, zu dem wir in Christo Alle berufen sind.

§. 21.

Der christliche Cultus. Nothwendigkeit positiver liturgischer Institutionen.

Eines der wesentlichsten Institute, durch welches die Bestimmung der Kirche erfüllt, das Werk Christi mit seinen Früchten und Segnungen fortgeführt und der Menschheit vermittelt, wodurch namentlich Anbetung und Verehrung Gottes, Erleuchtung und Heiligung der Gläubigen und Mittheilung des in Christo ruhenden Lebens an dieselben erzielt werden soll, ist, wie bereits angedeutet worden, der christliche Cultus.

Wenn auch der Cultus in der Religion selbst, welcher er angehört, seine Wurzeln und Unterlagen hat und sonach, was seine ethischen und natürlichen Bestandtheile betrifft, gleichsam schon mit jeder Religion gegeben ist; wenn hiernach auch das

Christenthum seinen Cultus schon in sich trägt, so hat uns Christus bei der hohen Wichtigkeit des Cultus und seinem wesentlichen Zusammenhange mit der Religion, mit dem religiösen und sittlichen Leben und dem ewigen Heile des Menschen, doch auch hierin, selbst schon in Betreff der ethischen und natürlichen Elemente des Cultus, nicht ohne positive Institutionen und positiven Maaßstab lassen wollen. Dinehin mußten aber diese Institutionen in Bezug auf den sacramentalen Theil des Cultus von ihm selbst ausgehen, da auch die Mittheilung des höhern durch ihn vermittelten Lebens nur durch ihn und von ihm ausgehen kann.

Ich stelle die Elemente des urchristlichen Cultus, wie er sich durch Christus und die Apostel gestaltet hat, um eine Gesamtanschauung von demselben zu erhalten, kurz zusammen, weil dieselben die grundwesentlichen Bestandtheile und die ersten Keime des ganzen christlichen Cultus, und die unmittelbare positive Grundlage, sowie den unmittelbaren Maaßstab für dessen ganze allmälige Gestaltung und Vollendung darbieten. Diese Zusammenstellung ist auch darum erforderlich, weil in Bezug auf jene ursprünglichen Elemente des christlichen Cultus gar oft einseitige Vorurtheile geltend gemacht werden, denen sich allein durch eine richtige Gesamtanschauung desselben vollkommen begegnen läßt.

§. 22.

Wirkliche Anordnung eines Cultus durch Christus und die Apostel. a) Christus.

So sehr auch Christus die Anbetung im Geiste empfiehlt und überhaupt die Gesinnung und innere Lauterkeit als die Seele des christlichen Lebens bezeichnet, so hat er doch auch den äußern Cult nicht nur durch sein eigenes Beispiel empfohlen, sondern denselben auch zum Gegenstande der Belehrung und positiven Anordnung gemacht. Die Schrift zeigt ihn uns oft im äußern Acte des Gebetes und der Anbetung; er brachte ganze Nächte im Gebete zu¹⁾; er betete mit zum Himmel gewand-

1) Es geschah aber, um dieselbe Zeit ging er auf einen Berg hinaus um zu beten und brachte die ganze Nacht im Gebete zu. Luc. 6, 12. Vgl. Matth. 14, 23.

ten Auge, knieend und mit zur Erde gesenktem Haupte¹⁾; er foderte zum Gebete auf²⁾; er empfiehlt das gemeinschaftliche³⁾ und beharrliche⁴⁾ Gebet; das Gebet in seinem Namen; er lehrt seine Jünger das wahre Gebet⁵⁾ und die wahre Anbetung; scharft nachdrücklich ein, daß die äussere Gottesverehrung ohne die innere wahre Andacht und Frömmigkeit des Herzens eitel, die Gottesverehrung allein aber ohne den rechten Sinn und Wandel den Menschen vor Gott nicht rechtfertigen könne, und warnt ernstlich vor allen Mißbräuchen bei'm Gebete und der Gottesverehrung⁶⁾. Er verkündet ferner die neue Lehre des Evangeliums durch das lebendige Wort der Predigt und trägt seinen Jüngern die Predigt des Evangeliums durch alle Welt auf; er spendet die Segnung und legt dabei die

1) Darauf entfernte er sich einen Steinwurf weit, knieete nieder und betete. Luc. 22, 41. S. B. 45. Nach diesen Reden erhob Jesus seine Augen zum Himmel und sprach. Joh. 17, 1. Darauf ging er ein wenig weiter, warf sich auf sein Angesicht und betete. Matth. 26, 39.

2) Betet, damit ihr nicht in Versuchung fallet. Luc. 22, 40. Bittet, so wird euch gegeben werden; suchet, so werdet ihr finden; klopfet an, so wird euch aufgethan. Matth. 7, 7. Alles, um was ihr im Gebete glaubend bitten werdet, das werdet ihr erhalten. Matth. 21, 22. Um was ihr den Vater in meinem Namen bitten werdet, das will ich gewähren. Joh. 14, 13. 15, 7.

3) Wenn Eurer zwei auf Erden um irgend eine Sache gemeinschaftlich bitten, so wird sie ihnen von meinem himmlischen Vater gewährt werden. Matth. 16, 19. Denn wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen. B. 20.

4) S. Luc. 11, 5—13. das Gleichniß von dem Menschen, der um Mitternacht zu seinem Freunde kommt und ihn um drei Brote bittet. Matth. 26, 41. Luc. 22, 40.

5) Matth. 6, 5—13. Luc. 11, 2—4.

6) Es kommt die Zeit, ja sie ist schon da, wo die wahren Anbeter Gott im Geiste und in der Wahrheit anbeten werden, denn solche Anbeter will der Vater haben. Joh. 4, 23. Gott ist ein Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geiste und in der Wahrheit anbeten. B. 24. vergl. Matth. 15, 8. 9. 7, 21. 6, 5—8. 33. Weg von mir, Satan, denn es steht geschrieben: du sollst den Herrn, deinen Gott anbeten und ihm allein dienen. Matth. 4, 10. Vergl. 5 Mos. 6, 13.

Hände auf¹⁾); er eifert für die Würde und Heilighaltung des Gotteshauses²⁾); er ordnete zur Mittheilung göttlicher Kräfte und zur Vollziehung der durch ihn gestifteten Versöhnung in den heiligen Sacramenten eigenthümliche und besondere Cultacte an, und stiftete besonders die Feier des eucharistischen Mahles, das er selbst mit seinen Jüngern begehrt, dem er die ausdrückliche Beziehung zu seinem versöhnenden Opfertode gibt, und dessen Wahrheit und Grundgedanke eben nur darin besteht, daß es die lebendige, wirkliche und fortwährende Repräsentation des als Opfer für uns hingebenen Christus und seines erlösenden Opfertodes, und also selbst Opfer im eigentlichen Sinne ist³⁾.

Betrachten wir die ursprüngliche Abendmahlsfeier des Herrn zugleich in der Peripherie der sie umgebenden und begleitenden christlich eigenthümlichen Momente, so erscheint dieselbe als ein Cultact, in dem uns bereits alle Grundelemente unsrer (katholischen) spätern Abendmahlsfeier begegnen. Die vorangehende symbolische Fußwaschung und die Buß- und Ermahnungsreden Jesu bilden gleichsam den vorangehenden Buß- und Vorbereitungact. Jesus führt hierauf in bewegter Rede seine Jünger in die tiefsten Geheimnisse des christlichen Glaubens und Lebens hinein, und es folgt sodann der Mittelpunkt des ganzen Actes, das heilige Mahl selbst mit seinen Elementen, der Segnung, Brechung und Austheilung. Jesus setzt hierauf den heiligen Strom seiner Rede fort und beschließt das Ganze mit einem Gebete, das man das hochpriesterliche nennt, weil er darin für seine Jünger und die ganze künftige Kirche betet, und weil dasselbe einen Bestandtheil des heiligen Mahles bildet, dessen Object und Mittelpunkt Christus, der wahre hohe Priester, war und das wesentlich die Beziehung zu seinem Opfertode hat.

1) Matth. 19, 13—15. Ferner Luc. 24, 50. Er führte sie hinaus nach Bethanien, hob seine Hände auf und segnete sie. Vergl. Matth. 10, 12. Luc. 10, 5. 6. 1 Tim. 4, 4. Marc. 8, 7.

2) Mein Haus ist ein Bethaus; ihr aber habt es zur Räuberhöhle gemacht. Matth. 21, 13. Marc. 11, 15. Luc. 19, 16.

3) S. unten die Abhandlung über die christliche Opferidee, das Abendmahl und seine Einsetzung.

Zum Schlusse folgte das gemeinschaftliche Psalmgebet der Jünger¹⁾.

Zugleich ordnete Christus ein Priesterthum an, indem er die Apostel mit der Ausführung des Cultus und der Auspendung der Heilsgeheimnisse beauftragt, sie dazu einweihet, und ihnen den Geist und die Vollmacht dazu, als allein von Gott und ihm ausgehend, mittheilt²⁾.

S. 23.

Fortsetzung. b) Die Apostel.

Nach dem Gesamttinhalte der biblischen Berichte bestanden die Elemente des apostolischen Cultus aus Gebet, und zwar aus dem Lob-, Bitt- und Dankgebete und der Fürbitte; aus Gesang, Vorlesung der Schrift und Predigt, der Feier der Eucharistie und der Segnung. Sie machen die wesentlichen Bestandtheile des gemeinsamen Gottesdienstes aus³⁾. Den Gipfels- und Mittelpunkt bildete die Eucharistie als

1) Wir verweisen hier gleichfalls auf die eben angeführte Abhandlung.

2) Dies thut zu meinem Andenken. 1 Cor. 11, 24. 25. Gebet hin, und lehret alle Völker, und taufet sie im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes. Matth. 28, 19. Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch. Joh. 20, 21. Indem er das sagte, hauchte er sie an und sprach zu ihnen: empfanget den heiligen Geist u. s. w. 22. Derselbe verordnete auch einige zu Aposteln, andere zu Propheten, andere zu Evangelisten, andere zu Hirten und Lehrern. Eph. 4, 11. Vergl. Apstlg. 20, 28. 1 Cor. 1, 17. Dies Alles kommt von Gott, der uns mit sich durch Christum versöhnt, und uns das Amt der Versöhnung aufgetragen hat. 2 Cor. 5, 18.

3) Diese Stellen sind: Treu beharrten sie in der Lehre der Apostel, in gesellschaftlicher Verbindung, im Brechen des Brotes und im Gebete. Apstlg. 2, 42. Täglich fanden sie sich im Tempel einmützig zusammen, brachen das Brod auch zu Hause und hielten ihre Mahlzeiten in Heiterkeit und Einfachheit des Herzens. V. 46. Sie sangen Gott Loblieder. V. 47. Werdet voll des heiligen Geistes, und stümmet Psalmen, Lobgesänge und geistliche Lieder unter einander an, und singet und spielet dem Herrn in euern Herzen. Eph. 5, 19. Und saget Dank allzeit für Alles, im Namen unsers Herrn Jesu Christi, Gott dem Vater! V. 20. Als diese einst zur

sacramentales Opfer und Communion, ganz in dem tiefen sacramentalen Sinne ihrer ursprünglichen Institution. Das glück-

Gottesverehrung versammelt waren (Νειτουρροῦντων) und Fasten hielten. Apfslg. 13, 2. Du wirst erfahren können, daß es noch nicht länger als zwölf Tage sind, daß ich zur Verehrung Gottes nach Jerusalem kam. Apfslg. 24, 11. Beschret und erbauet einander mit Psalmen, Gesängen und geistvollen Liedern, dankbar in euern Herzen Gott singend. Coloff. 3, 16. Leidet Jemand unter euch, so bete er; geht es ihm wohl, so sänge er Loblieder. Jac. 5, 13. Bergl. 1, 5 ff. 5, 16. Seid nicht ängstlich bekümmert; sondern in Allem bringet euer Anliegen durch Gebet und Flehen mit Dank vor Gott. Philipp. 3, 6. Vor allen Dingen ermahne ich nun, daß Bitten, Gebete, Fürbitten und Dankfagungen geschehen für alle Menschen, für Könige und alle Obrigkeiten. 1 Timoth. 2, 1. Petrus wurde nun zwar im Kerker bewacht, aber die Gemeinde betete für ihn anhaltend zu Gott. Apfslg. 12, 5. Ephorus, ein Diener Christi, euer Landsmann, läßt euch grüßen, der unablässig für euch kämpfet im Gebete. Col. 4, 12. Betet für uns. Hebr. 13, 18. S. auch Röm. 15, 30. Betet unter allen Umständen stets mit Bitten und Flehen im Geiste, und wachet eben deshalb anhaltend im Gebete für alle Heiligen. Ephes. 6, 18. Und sobald dieser Brief bei euch gelesen ist, so sorget dafür, daß er auch in der Gemeinde zu Laodicea gelesen werde, und daß ihr auch den von Laodicea leset. B. 16. Der Glaube kommt durch das Hören, das Hören aber' durch das Wort Christi. Röm. 10, 17. Bergl. hinsichtlich der Predigt noch 1 Cor. 14. Apfslg. 20, 7. Wenn du im Geiste einen Segen sprichst, wie kann der, welcher deiner Sprache nicht kundig ist, zu deinem Segenswünsche das Amen sprechen? 1 Cor. 14, 16. Der gesegnete Kelch, den wir segnen, ist er nicht die Mittheilung des Blutes Christi? Das Brot, das wir brechen, ist es nicht die Mittheilung des Leibes des Herrn. 1 Cor. 10, 16. Denn so wie es Ein Brot ist, so sind wir, wie viele unsrer sind, Ein Körper; denn wir Alle genießen von Einem Brote. 17. Wenn ihr nun zusammenkommet, so heißt das nicht das Abendmahl des Herrn genießen. 11, 20. Denn Jeder nimmt seine Speise vor sich hin und isst; und so ist der Eine hungrig, der Andere überladet sich. 21. Habet ihr zum Essen und Trinken nicht eure Häuser? 22. Vom Herrn habe ich es empfangen, was ich euch vorgetragen, nämlich: Der Herr Jesus in der Nacht, da er verrathen wurde, nahm er Brot, sprach das Dankgebet, brach es und sprach: 23. Nehmet, esset; dies ist mein Leib, der für euch gebrochen wird, thuet dies zu meinem Andenken. 24. Desgleichen nahm er nach der Mahlzeit auch den Kelch und sprach: dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blute; thuet dies,

ende lebendige Wort der Apostel, unterstützt von der unmittelbaren Nähe der heiligen Geschichte des Erlösers, entzündete und erhielt in der Gemeinde das lebendige Bewußtseyn von Christus und seinem Werke, die Flamme der Begeisterung und heiligen Liebe; die Bewegung des gläubig ergriffenen Gemüthes löste sich in Gebet und Gesang auf, und den höchsten und innigsten Erguß des Glaubens und der Andacht, den wirklichen Vollzug der Gemeinschaft mit Christus und der brüderlichen Einheit und Liebe feierte man im «Brechen des Brodes.» Mit der Feier des Abendmahls waren die Brudermahlzeiten oder Liebesmahle verbunden. Was die nähere Weise der eucharistischen Feier betrifft, so befolgte man natürlich die Analogie des ursprünglichen Abendmahls des Herrn. Zum Gesange bediente man sich theils der alttestamentlichen Psalmen, theils schon besonders verfaßter christlich eigenthümlicher Lieder¹⁾. Eben so begegnen uns im apostolischen Gottesdienste schon die bedeutendsten Cultformen, die Auflegung der Hände, die Kniebeugung, die Erhebung der Hände, die Entblößung des Hauptes bei den Männern, der Bruderkuß, die Salbung mit heiligem Del, die feierliche Erleuchtung des Versammlungssaales²⁾.

so oft ihr trinket, zu meinem Andenken. 25. Denn so oft ihr dieses Brot esset und diesen Kelch trinket, sollt ihr den Tod des Herrn verkündigen, bis er wieder kommt. 26. Wer demnach unwürdig dieses Brot ist oder den Kelch trinkt, der veründigt sich an dem Leibe und Blute des Herrn. 27. So prüfe denn Jeder sich selbst: alsdann esse er von diesem Brode und trinke aus diesem Kelche. 28. Denn wer unwürdig ist und trinkt, der ist und trinkt sich selbst das Gericht, weil er den Leib des Herrn nicht unterscheidet. 29. Wir haben einen Altar (*θυσιαστήριον*), von welchem diejenigen nicht essen dürfen, die den Stifftshüttendienst noch mitmachen. Hebr. 13, 10. S. unten die Abhandlung über das Abendmahl.

1) Siehe unten die Abhandlung über den Kirchengesang.

2) Am Ufer knieten wir noch nieder und beteten. Apostelg. 21, 5. vergl. Apstlg. 7, 60. 9, 40. Ephes. 3, 4. u. s. w. Mein Wille ist, daß die Männer überall das Gebet verrichten, heilige Hände emporhebend. 1 Timoth. 2, 8. Jeder Mann, der mit bedecktem Haupte betet, oder begeisterte Vorträge hält, entehret sein Haupt. 1 Cor. 11, 4 ff. Brüder,

Die Apostel haben schon in Betreff der Gottesdienstordnung bestimmte Vorschriften gegeben¹⁾.

Was Ort und Zeit des Gottesdienstes betrifft, so versammelten sich die ersten Christen theils in den Synagogen, und, da sich die ersten Schüler Jesu und der Apostel noch zu Jerusalem aufhielten, im Tempel zum Gebete und Psalmengesange, theils sowohl dazu als besonders zur Vollziehung der christlich eigenthümlichen Elemente des Cultus in Privatwohnungen, namentlich den geräumigern Wohnungen der Gemeindeglieder²⁾.

betet für uns! Grüßet alle Brüder mit heiligem Kusse. 1 Thessal. 5, 25. 26. 1 Cor. 16, 20. 2 Cor. 13, 12. Röm. 16, 16. 1 Petr. 5, 14. Der Saal, in welchem wir beisammen waren, war sehr erleuchtet. Apostlg. 20, 8.

1) 1 Cor. 11., wo vom äussern Anstande in den Versammlungen die Rede ist, heißt es v. 2.: „Ich lobe euch Brüder, daß ihr bei Allem an mich denket, und nach den Verordnungen, die ich euch ertheilt habe, euch richtet.“

2) Petrus und Johannes gingen einst zusammen um die neunte Stunde, die eine Betsunde war, in den Tempel hinauf. Apostlg. 3, 1. Apostlg. 5, 20. 21. 25. 42. — Besonders versammelten sich die ersten Christen zu Jerusalem gern in der Halle Salomonis. Apostlg. 3, 11. 5, 12. Es war eine nach Salomo genannte Säulenhalle an der Ostseite des Tempels (daher auch *στοὰ ἀνατολική* genannt), die bei der Zerstörung des salomonischen Tempels erhalten worden war. Schon Jesus lehrte in dieser Halle Joh. 10, 23. — Die jüdischen Synagogen wurden von den ersten Christen besonders zu Vorträgen benützt. Apostlg. 13, 14. 14, 1. 16, 12. 17, 1. 2. 19, 8. Doch geschah dies nur in der allerersten Zeit. Bald, als den Juden selbst der Unterschied zwischen Judenthum und Christenthum zum Bewußtseyn kam, als sich namentlich auch Heiden bekehrten, mußte man die jüdischen Synagogen verlassen, oder man verließ sie von selbst, um sich besondere Versammlungsorte zu suchen. So lehrte Paulus in Ephesus anfangs drei Monate lang in der dafigen Synagoge; als aber mehrere hartnäckige Juden sich nicht zum Christenthum wenden wollten, verließ er die Synagoge und hielt seine Versammlungen in dem Hause eines gewissen Tyrannus. Apostlg. 19, 8. 9. — Entweder stellten vermögende Glieder der Gemeinde geräumige Säale in ihren Häusern zur Disposition, oder man mietete sie. In einem solchen Saale finden wir die Christenversammlung in Troas. Apostlg. 20, 9. In Laodicea versammelte man sich bei einem gewissen Nymphas Col. 4, 15.; zu Colossä bei Philemon. Phil.

Anfangs versammelte man sich täglich, jeden Falls sehr oft zur gottesdienstlichen Feier, besonders aber am Tage des Herrn. Die Feier des Abendmahls fand gleichfalls, wenn nicht täglich, doch sehr oft, namentlich am Sonntage statt¹⁾.

In der Feier des Sonntags hatte sich schon der Grundsatz ausgesprochen, die wichtigsten Ereignisse aus dem Leben Jesu durch Erinnerungsfeste feierlich auszuzeichnen. Es ist daher natürlich, daß auch das Oster- und Pfingstfest, der Todes- und Himmelfahrtstag des Herrn schon im apostolischen Zeitalter gefeiert wurden. Schon Augustin bezeichnet sie als Feste apostolischen Ursprungs, und wenigstens dem Oster- und Pfingstfeste läßt sich der apostolische Ursprung nicht ohne Zwang absprechen²⁾.

Als besondere Gebetsstunden der ersten Christen werden in der Schrift die sechste, neunte und dritte Stunde (9, 12 und 3 Uhr) genannt, wobei man sich nach dem jüdischen Gebrauche richtete. Zur Feier des Abendmahls versammelte man sich am Abend, was schon daraus hervorgeht, daß die Liebesmahle da-

2. In Rom lehrte Paulus einige Jahre in einer gemietheten Wohnung; später gaben Aquila und Priscilla Säule zu den Christenversammlungen her. Röm. 16, 3. 4. 1 Cor. 16, 19. vergl. Apostelg. 18, 2. Uebrigens hatten die Gläubigen schon gleich Anfangs zu Jerusalem, ausserdem, daß sie den Tempel und die Synagoge besuchten, ihre eigenen Versammlungsorte in Privatwohnungen. Apostelg. 1, 13. 14. 2, 46. 12, 12. 18, 7. Sie versammelten sich auch in mehreren Häusern (per domos, κατ' οἴκων Act. 2, 46). In allen Häusern der Reichen und Vornehmen befand sich im obern Theile eine geräumiges Gemach, das zum Gebete und religiösen Versammlungsorte überhaupt bei den Juden benützt wurde.

1) S. oben Apostelg. 2, 46. — Am ersten Wochentage, als wir zusammengekommen waren, das Brot zu brechen, hielt Paulus, der den folgenden Tag verreisen wollte, eine Unterredung mit ihnen. Apostelg. 20, 7 ff. vergl. 1 Cor. 16, 1. 2. Offenb. 1, 10. (Tag des Herrn) Joh. 20, 26. Daß die Sonntagsfeier apostolischen Ursprungs ist, geht theils aus diesen Zeugnissen, besonders aus den Zeugnissen der unmittelbar folgenden Zeit hervor. S. Barnab. epist. c. 15. Just. mart. dial. c. Tryphon. Apol. I. §. 67.

2) Vergl. Apostelg. 2, 1. 20, 16. 1 Cor. 16, 8.

mit verbunden waren, indem der Abend die gewöhnliche Essenszeit im Orient war, auch das ursprüngliche Abendmahl des Herrn in derselben Zeit stattgefunden hatte. Wenigstens haben wir keine biblische Andeutung, die eine andere Zeit vermuthen ließe. Daß Paulus zu Troas, wo er noch vor seiner Abreise mit der Gemeinde den Sonntag feierte, mit derselben das Abendmahl und die Agape erst nach Mitternacht beging, geschah ausnahmsweise nur deswegen, weil sich dasselbe wegen seines langen Vortrages so lange hinausgedehnt hatte. Uebrigens dient uns gerade diese Stelle zum Beweise, daß man sich am Abende zu dieser Feier versammelte¹⁾.

In Betreff der privaten sacramentalen Verrichtungen sind die biblischen Berichte wo möglich noch sparsamer. Die Taufe geschah auf den Namen Christi und im Namen des dreieinigen Gottes durch Untertauchen, nach abgelegtem Bekenntnisse des Glaubens, nach geschehener Sinnesänderung und gegebenen Verheißung eines christlichen Sinnes und Wandels zur Vergebung der Sünden und geistigen Wiedergeburt²⁾.

1) Petrus und Johannes gingen einst zusammen um die neunte Stunde, die eine Betstunde war, in den Tempel hinauf. Apostelg. 3, 1. vergl. 2, 15. Am folgenden Tage, da sie noch unterwegs, aber nahe bei der Stadt waren, ging Petrus um die sechste Stunde auf das Dach, um zu beten. Apostelg. 10, 9. — Für die Versammlungen am Abend vergl. die Stelle Apostelg. 20, 7. Um Mitternacht beteten Paulus und Silas und sangen Gott Loblieder. 16, 25. — Mit der 3., 6. und 9. Stunde fingen die öffentlichen Geschäfte bei den Juden an; sie bildeten den Anfang der Hauptabtheilungen des Tages und wurden öffentlich angezeigt. Meistens mögen nun die zu diesen Stunden gewöhnlichen Gebete zu Hause verrichtet worden seyn, oder da, wo man sich gerade befand, wie noch jetzt in katholischen Ländern Morgens, Mittags und Abends auf das Zeichen der Glocke gebetet wird. Es geht aber unverkennbar aus den unmittelbar folgenden Zeugnissen hervor, daß von den ersten Zeiten an in den bezeichneten Stunden auch in den kirchlichen Versammlungsorten gebetet wurde. — Bei Apostelg. 10, 9. hat man natürlich an die eigenthümlichen platten und mit einer Brustwehr umgebenen Dächer der Orientalen zu denken, auf denen man nicht selten, indem man da unter freiem Himmel war, betete.

2) Apostelg. 2, 38. 8, 37. 38. Röm. 6, 3. 4. 1 Petr. 3, 31. 1 Cor. 1, 13—17. Eph. 4, 4. 5. 26. Tit. 3, 5 u. s. w.

Die Firmung¹⁾ wurde von den Aposteln allein, und nur ausnahmsweise von den Priestern, unter Gebet durch Handauflegung und Salbung ertheilt, zur Mittheilung des heiligen Geistes und zur Befestigung in Christo²⁾.

Von der ihnen übertragenen Gewalt zu lösen und zu binden Gebrauch machend, sehen wir die Apostel wirklich Sünden vergeben, dem offenbaren Lasterdienste ergebene Christen von der Gemeinde ausschneiden und die Wiederaufnahme an die wirkliche Bezeugung der Buße und Reue und an die Sinnesänderung knüpfen³⁾.

Die Kranken wurden bereits im apostolischen Zeitalter gesalbt und Gebete über sie gesprochen, zur Rettung und Aufrichtung und zur Vergebung der Sünden⁴⁾.

Ueber die kirchliche Schließung der Ehe und ihre Form finden sich zwar in den apostolischen Schriften selbst keine Angaben. Auch liegt die wesentlichste Form der Ehe in der höhern göttlichen Befiegelung der innigen, wahrhaft gewollten, vollkommenen Wechselhingabe des Mannes und des Weibes. Bei dem Nachdrucke indessen, mit dem Christus und die Apostel den religiösen, christlich-sittlichen und kirchlichen Gesichtspunkt der Ehe hervorheben und nach allen Seiten hin ins Licht setzen, läßt es sich um so mehr mit Sicherheit schließen, daß die Ehe unter den Auspizien und durch die Weihe der Kirche geschlossen wurde, da wir schon, wie wir aus den Briefen des Ignatius und aus den Schriften Tertullians sehen, in der unmittelbar folgenden Zeit die Form der kirchlichen Eheschließung vielseitig geordnet finden, auch bei den Juden die priesterliche Einsegnung der Ehe stattfand.

1) *Confirmatio*. Stärkung, Befestigung, vergl. 2 Cor. 1, 21.

2) Joh. 7, 37—39. 14, 16 ff. 15, 26. 16, 13 ff. Luc. 24, 49. Apstlg. 1, 4. 5. 8. 2, 2 ff. — Apstlg. 8, 12 ff. 19, 1. 2. 5. 6. 2 Cor. 1, 21. 22. Hebr. 6, 2.

3) Matth. 18, 18. Joh. 20, 21. — 1 Cor. 5, 5. 1 Tim. 1, 19. 2 Cor. 2, 5—10. 5, 18. 20.

4) Ist Jemand krank unter euch, so rufe er die Priester der Kirche zu sich, daß sie für ihn beten, und ihn mit Oel salben im Namen des Herrn. Jac. 5, 14.

Wie Christus die Apostel und Jünger mit der Kraft der Weihe zum Dienste der Religion und des Cultus ausrüstete, so ordnen die Apostel Bischöfe, Priester und Diakonen an, die durch Gebet und Händeauflegung ordinirt werden, und in denen sich die von Christus überkommene Kraft der Weihe fortpflanzt. Sie sind zur Verwaltung des Wortes und der Gnade ausschließend bestimmt, wie sich die Apostel selbst als «Diener Christi und Verwalter der göttlichen Geheimnisse» bezeichnen. Es findet bereits eine Rangordnung in Betreff der Verwaltung der Cultacte statt. Der Ordnung der Diakonen reihen sich die Diaconissen an¹⁾.

§. 24.

Das eigenthümlich Unterscheidende des durch Christus und die Apostel angeordneten Cultus.

Wir sehen hiernach, wie unmittelbar mit dem Erscheinen des Christenthums und der Kirche auch ein eigenthümlicher christlicher Cultus in's Leben trat, und zwar neben den einzelnen sacramentalen Handlungen ein gemeinsamer Gottesdienst, in dem uns nicht bloß alle wesentlichen Bestandtheile, sondern auch die hauptsächlichsten Formen des christlichen Cultus, wenigstens im Keime, ganz so begegnen, wie sie in den unmittelbar folgenden Jahrhunderten ausgebildet erscheinen, und wie dieselben noch jetzt in der römisch-katholischen und in den griechischen Kirchen gefunden werden.

1) Ein Jeder halte uns für Diener Christi und für Verwalter der göttlichen Geheimnisse. 1 Cor. 4, 1. Vernachlässige nicht die Gabe in dir, welche dir verliehen worden ist durch Prophezeiung unter Auflegung der Hände des Priesterthums. 1 Tim. 4, 14. Deswegen erinnere ich dich, wieder anzufachen die göttliche Gabe, die durch Auflegung meiner Hände in dir ist. 2 Tim. 1, 6. S. auch 1 Tim. 5, 22. Man stellte sie (die Diakonen) den Aposteln vor, welche ihnen unter Gebet die Hände auflegten. Apostelg. 6, 7. Wir aber (die Apostel) wollen fortwährend dem Gebete und dem Dienste des Wortes uns widmen. 6, 4. Als sie einst zur Gottesverehrung versammelt waren und Fasten hielten, sprach zu ihnen der heilige Geist: sondert mir Barnabas und Saulus zu dem Geschäfte aus, zu welchem ich sie berufen habe. 13, 2. Hierauf fasteten sie, beteten und legten ihnen die Hände auf. 3.

Wir sehen insbesondere, daß Christus und die Apostel diesen Cultus ganz unabhängig von den Rücksichten des Gesetzes, dem sie sich anfangs noch unterwarfen, angeordnet haben; daß Christus mit den erhabensten und geistigsten Handlungen des Cultus symbolische Formen verbunden hat, wie mit dem Abendmahl, dem Gebete; daß er allein und völlig getrennt von aller Umgebung, namentlich mit dem Gebete äussere Formen verband.

Eine tiefe Weisheit liegt ferner darin, daß Christus selbst nur wenige, sich nur auf das Wesentlichste beschränkende, Vorschriften in Betreff des Cultus gegeben, und daß er und die Apostel denselben mehr durch Beispiel und eigene thatsächliche Uebung zu gründen gesucht haben, ein bedeutsamer Wink, daß sich der christliche Cultus, in so weit das möglich war, gleichsam von selbst aus dem Glauben und dem religiösen Leben, aus dem Innern, frei gestalten sollte. Besonders lag eine, ich möchte sagen, zarte Rücksicht darin, daß Christus keine auf sich und seine Geschichte bezügliche Feste selbst angeordnet, sondern dieses dem Glauben und der Liebe der Gläubigen selbst überlassen hat.

Zugleich sehen wir den christlichen Cult mit einer Unmittelbarkeit in's Leben treten, und finden namentlich eine so lebendige und begeisterte Theilnahme der ersten Christengemeinden an dem gemeinschaftlichen Gottesdienste, daß es uns daraus noch mehr als aus den biblischen Vorschriften und Winken erkennbar wird, wie sehr ein äusserer Cult der geistigen Religion des Christenthums angemessen und innig verwandt ist.

Eigenthümlich ist insbesondere auch der Geist und die Form der innigsten Gemeinschaft, in welcher die Gläubigen im Cultus sich darstellen, und in der das Grundgesetz des christlichen Lebens die Liebe, gleich anfangs seinen lebendigen Ausdruck feierte.

Fassen wir das Eigenthümliche, das überhaupt den neu gegründeten christlichen Cult wesentlich auszeichnet, kurz zusammen, so ist es in seinen natürlichen oder ethischen Bestandtheilen, wie in dem Gebete, der Anbetung und Gottesverehrung, das Geistige, Innerliche; in seinen äussern Formen das Einfache natürliche, Wahre; in seinen mystischen oder sacramentalen Bestandtheilen das Wirkliche, wahrhaft Leben Gebende.

Man sieht es ihm auf den ersten Anblick und durch und durch an, daß er eine Anbetung im Geiste und in der Wahrheit, daß die Zeit der leeren Sinnbilder vorüber, und daß es seine Bestimmung ist, die Erlösung mit allen ihren Früchten und Segnungen wirklich in's Leben des Geschlechtes einzuführen.

Dadurch unterscheidet sich auch der christliche wesentlich vom jüdischen und heidnischen Cultus, zu denen er übrigens historisch und dogmatisch in enger Beziehung steht.

§. 25.

Das Verhältniß des christlichen zu dem heidnischen und besonders dem jüdischen Cultus.

Das Verhältniß des christlichen zum jüdischen Cultus hat zunächst Christus damit ausgesprochen, daß er den ersten als eine Anbetung im Geiste und in der Wahrheit bezeichnet. Denn wenn auch die Anbetung des Einen wahren persönlichen Gottes im A. B. das höchste Moment des Cultus war, das mit hoher Begeisterung, und gegenüber dem Heidenthum, mit nationalem Hochgefühl gepflegt wurde, so trat doch die Anbetung in überwiegend sinnlicher Form hervor. Wie der Mensch auf seiner niedern Culturstufe noch mehr in der sinnlichen Anschauung lebt, so war auch im alttestamentlichen Cultus Alles an Aeußerlichkeiten geknüpft. Das Wort, das unmittelbarste Organ des Geistes, trat zurück, das sichtbare Symbol¹⁾ war bei weitem vorherrschend, und selbst das Gebet hatte weit weniger Antheil als das Opfer. Dabei war, wie der Cult selbst aus dem Gesetze hervorging, auch alles im Cultus bis in's kleinste Detail gesetzlich bestimmt. Auch der Cult wurde durch das Gesetz, den Reflex der Sünde und ihrer Schuld und den Pädagogus des A. B., durch und durch beherrscht.

Außer der Anbetung war besonders noch die Sühnung und Heiligung Zweck des alttestamentlichen Cultus. Die höchste und hauptsächlichste Form für alle diese Zwecke war das Opfer. Die Opfer des A. B. hatten einen symbolischen, und die

1) S. unten über die Symbolik im Cultus.

Sühnopfer zugleich einen typischen Charakter. Sie schlossen ein geschichtliches Moment in sich, indem ihnen die Erinnerung an eine große zu sühnende Schuld zum Grunde lag, und ein prophetisches, indem sie zugleich die Bestimmung hatten, das künftige große Versöhnungsoffer vorzubilden und mit dem Bedürfnisse die Hoffnung der Erlösung und die Sehnsucht nach derselben in der Menschheit zu erhalten und zu nähren.

Darin, daß der alttestamentliche Cult nur ein sinnbildliches Gepräge hat und daß die Opfer des A. B. als Typen oder prophetische Symbole erscheinen, die in Christus und dem Opfer des N. B. ihre Erfüllung erhielten, liegt einer Seits eine weitere wesentliche Verschiedenheit desselben vom christlichen Cultus, anderer Seits eine eben so wesentliche enge Beziehung zu demselben. Auf diese Verschiedenheit ist in den Schriften des N. T. ausdrücklich und bestimmt hingewiesen¹⁾.

Ein eigenthümliches Merkmal, durch das sich der christliche vom jüdischen Cultus noch unterscheidet, ist namentlich auch dieses, daß in dem ersten die natürlichen und die sacramentalen oder mystischen Elemente in eine sich gegenseitig durchdringende Einheit vereinigt sind, während im Judenthum der Opfercult mit den ihn begleitenden Gesängen und Gebeten ausschließend auf den Tempeldienst beschränkt war, und die Synagogen nur die natürlichen Elemente, Vorlesung der Schrift, Vortrag und Gebet aufnehmen durften. Im Christenthum erscheinen daher in ihrer Weise Synagoga- und Tempelcult vereinigt.

Wenn auch der heidnische Cult mit dem jüdischen manche Formen gemein hatte, was theils in allgemein menschlichen Bedürfnissen und Anschauungsweisen, besonders aber darin seinen Grund hatte, daß der heidnische Cultus auf den Trümmern einer gemeinsamen Urtradition erbaut war, so war derselbe von dem jüdischen doch ebenso wesentlich unterschieden, wie die Grundgedanken beider Religionen im entschiedenen Widerspruche standen. Der heidnische Cult war die sinnliche Repräsentation des verzerrten und zersplitterten religiösen Bewußtseyns, der plastische

1) S. besonders Hebr. 8. 9. und 10. vergl. Col. 2, 17.

Ausdruck des Abfalls vom wahren Gott, der Naturreligion, des Polytheismus. Wie das Heidenthum das ganze Universum durchwanderte, um den verlorenen Gott zu suchen, so wurden auch alle Gegenstände des Universums, in so weit es in den Gesichtskreis des Menschen fiel, in der ungebundensten Mannichfaltigkeit und den verschiedenartigsten Gestalten von der untersten Stufe der Natur bis zur Menschenwelt Gegenstände des Cultus, der Vergötterung und Anbetung. Gänzlich in's Endliche und Aeußere, in's Materielle und Fleischliche versunken und beherrscht von der bloßen Empfindung des Gefühls verwechselte es das Bild mit der Sache, das Werk mit dem Werkmeister, und suchte zugleich den Mangel an innerer Wahrheit und innerem Gehalte durch äusseres Gepränge und äussern Pomp zu ersetzen. Wie solcher Weise der heidnische Cult seiner innersten Natur nach unsittlich war, so concentrirten sich gerade auch in ihm unter der Negide der Religion die höchsten, die Menschheit entwürdigenden, die gräßlichsten und rohesten Verirrungen des Aberglaubens, der Lasterhaftigkeit und Inhumanität, bis zu den dunkeln Künsten der Magie, der höchsten sinnlichen Ausschweifung und den Menschenopfern.

Dabei zeigt übrigens der heidnische Cultus, wie auch die heidnische Welt ausser dem Gefühle der innern Verlassenheit des Geistes überall von dem dunkeln und drückenden Gefühle einer zu sühnenden Schuld und dem Bedürfnisse der Erlösung begleitet war. Nur so können wir uns den dunkeln grauenvollen Ton erklären, der sich neben der ausgelassensten Lust durch den ganzen heidnischen Cultus hindurchzieht, nur so insbesondere das heidnische Sühnopferinstitut, wenn es auch sittlich tiefer stand als das jüdische, indem, statt der Idee der Heiligung, mehr der Gedanke vorherrschte, die erzürnten Götter zu versöhnen. So drückte also auch der heidnische Cult den Gedanken aus, daß die Gemeinschaft mit Gott nur durch die Versöhnung erzielt werden könne; er repräsentirte gleichfalls die eine Grundidee der alten Welt, das Bedürfniß der Erlösung; er vereinigte, wie der jüdische, in sich ein geschichtliches und ein prophetisches Element, und war wie dieser eine große thatsächliche Weissagung auf einen

kommenden Erlöser, wenn sich auch in dem einen mehr die bestimmte Hinweisung und Sehnsucht auf ein erlösendes Princip, im andern nur das dunkle Gefühl des Bedürfnisses aussprach¹⁾.

Wie daher die Erlösung durch Christus, das große, vollendete, ewige Opfer des N. B. nicht ohne Zusammenhang dasteht mit der ganzen Geschichte der Menschheit, nicht unvorbereitet im Gemüthe der vorchristlichen Zeit, so steht auch der christliche Cultus im Zusammenhange und in wesentlicher Beziehung zum Cultus der alten Welt. Im christlichen Cultus kam die Anbetung, Gottesverehrung und Andacht zu ihrer höchsten Vergeistigung und zur höchsten sittlichen Veredlung. In ihm kam die große Idee der Versöhnung, nachdem sie durch die typischen und symbolischen Opfer der vorchristlichen Zeit in der Menschheit erhalten und die Nothwendigkeit und das Bedürfnis der Versöhnung durch sie geweckt und genährt worden war, zum klaren Bewußtseyn und zum wirklichen Vollzuge.

§. 26.

Abrogation des alttestamentlichen Cultus.

Es geht aus der innern Natur und Bestimmung des christlichen Cultus hervor, daß der alttestamentliche nicht in denselben übergehen, sondern daß der erste nur an die Stelle des letztern treten konnte. Es würde derselbe daher durch die Apostel förmlich mit dem übrigen Ceremonialgesetze aufgehoben²⁾ und ausdrücklich ausgesprochen, daß an die Stelle des jüdischen Priesterthums und Opfercultus ein neues Priesterthum und Opfer getreten sei³⁾.

Dennoch wollten die Apostel dadurch keineswegs alles Aeußere eines Cultus überhaupt aufgehoben wissen, wie dies ohnehin schon aus den eigenen liturgischen Anordnungen und Uebungen Christi

1) Ueber das Verhältniß des Judenthums und Heidenthums zum Christenthum s. besonders *Staudenmaier's Encyclopädie der theol. Wissensch.* II. Aufl. 1. Th.

2) Apostelg. 15.

3) S. die oben angeführten Stellen aus dem Hebräerbriefe.

und der Apostel hervorgeht, und wie sie denn überhaupt Apostelg. 15. nur denen entgegentreten, welche die Rechtfertigung zwischen Christus und dem alten Gesetze getheilt wissen wollten und behaupteten, daß der Mensch theilweise durch den Glauben an Christus und theilweise durch die Beobachtung des Ceremonialgesetzes gerechtfertigt würde.

Im Gegentheil liegt es in der Natur der Sache, daß der alttestamentliche und der heidnische Cultus nicht ohne allen Einfluß auf die äussere Entwicklung und Ausbildung des christlichen bleiben konnte und durfte, und daß das Christenthum in Bezug auf das äussere Moment derselben nicht völlig vernichtend zu Werke ging, sondern es geschehen ließ, daß einzelne Formen vergeistigt und geläutert übergingen. Wir haben gesehen, daß es ein höchst einseitiger Gedanke wäre, die Geschichte des Christenthums und seines Cultus aus allem Zusammenhange mit dem Alterthum reißen zu wollen. Der alte Bund ist die geschichtliche Einleitung des neuen; das Heidenthum aber ist der alte Bund oder vielmehr die Aoffenbarung und das religiöse Bewußtseyn überhaupt in ihrer Verzerrung, Zersplitterung und Negation. Wenn aber die Geschichte das Judenthum und Heidenthum mit dem Christenthum als ein großes historisches Ganze darstellt, warum sollte das letztere nicht einzelne Formen und Symbole mit jenen gemein haben dürfen, gemein haben müssen? Eben so klar ist es, daß das Christenthum, so sehr es sich auch durch seinen ganzen Geist vom Judenthum und Heidenthum wesentlich und eigenthümlich unterscheidet, doch wieder einzelne Grundgedanken mit denselben, zumal dem erstern, gemein hat. Es kann darum auch gewisse religiöse Formen mit ihnen gemein haben. Dazu kommt aber ganz besonders das in Betracht, daß einzelne Cultformen und Symbole eine ganz allgemein menschliche und natürliche Beziehung haben; daß bei der Aufnahme der Cultformen nicht bloß auf den religiösen Gedanken, den sie repräsentiren, sondern auch auf die Natur und das Bedürfnis des Menschen Rücksicht genommen werden muß, der in seinen Grundformen zu allen Zeiten und unter allen Himmelsstrichen derselbe ist. Solche Formen hätten vermöge ihres allgemein symbolischen Charakters

in den Umkreis des christlichen Cultus Aufnahme gefunden, auch wenn sie bereits nicht Symbole und Formen des jüdischen und heidnischen Cultus gewesen wären. Gewisse gemeinschaftliche Formen begegnen uns deswegen auch im Cultus aller Religionen in alter und neuer Zeit, und es ist gerade eine Auszeichnung des christlichen Cultus, daß er im Besitze von Formen ist, die durch den Gebrauch von Jahrtausenden geheiligt sind, und die, wie sie mit der Religion entstanden sind, auch nie untergehen werden. Es sind keine Symbole, die dem Judenthum oder Heidenthum, sondern die dem Menschen angehören. Warum tadelt man es denn nicht auch, daß Gebet und Gesang, doch auch schon Bestandtheile des jüdischen und heidnischen Cultus, in den christlichen Aufnahme gefunden haben?

Die Aufnahme einzelner Formen aus dem jüdischen und heidnischen Cultus in den christlichen erscheint sonach, wenn man nicht sagen will, daß sie auf einer historischen und psychologischen Nothwendigkeit beruhete, wenigstens historisch und psychologisch gerechtfertigt.

Schon gleich Anfangs hat das Christenthum in dieser Beziehung mit aller Unbefangenheit eine umsichtige Toleranz geübt, indem es solche einzelne Formen nicht deswegen abwies, weil sich dieselben schon im Judenthum und Heidenthum vorfanden. Hätte es diese Duldung und Umsicht nicht geübt, so müßte eine unnatürliche Symbolik oder eine gemüthlose Armuth seinen Cultus auszeichnen. Und wenn die ursprünglich aufgenommenen Formen später noch durch einzelne andere vermehrt wurden, so geschah es zugleich deswegen, weil es den Uebertritt der Massen zum Christenthum erleichterte, wenn man einzelne durch die Gewohnheit dem Volke theuer gewordene, durch das Alter geheiligte, durch ihre Natur gerechtfertigte Formen beibehielt¹⁾.

1) Wenn daher gewisse Philologen und Theologen in den Lustrationen und den Weihrauchwolken, in den feierlichen Umzügen und Festen, in dem religiösen Gebrauche des Lichtes und der Proskynesis des Alterthums den katholischen Cultus gefunden zu haben meinen, oder diesem durch die Analogie gewisser Formen und Gebräuche mit dem Judenthum und Heidenthum den

§. 27.

Ursprüngliche Einfachheit des christlichen Cultus.

Nothwendigkeit weiterer Ausbildung desselben.

Wenn uns auch schon alle wesentliche Bestandtheile des christlichen Cultus in den Schriften des N. T. begegnen, so liegt es dennoch in der Natur der Sache, daß derselbe in seinem ersten Ursprunge einfacher seyn mußte als in späterer Zeit, und daß mit seiner ursprünglichen Gründung der Kreis seiner Formen, Symbole und Feste noch nicht als völlig geschlossen betrachtet werden konnte. Wie das kirchliche Leben noch in der Entstehung und im Werden begriffen war, und das Christenthum überhaupt erst im Laufe der Zeit seine Form und äussere Erscheinung vollkommener ausprägen konnte, so konnte auch der Cultus, und dieser um so mehr, seine Ausbildung erst im Laufe der Zeit erhalten, da diese Ausbildung durch äussere Hilfsmittel und Verhältnisse bedingt war, und die Kirche erst ihr Daseyn und ein freies, gesichertes Daseyn haben mußte, ehe sie die Form ihres Daseyns bilden oder vollenden konnte. Eben so wurde das Christenthum im Laufe der Jahrhunderte in Situationen hineingezogen, die auch in Betreff des Cultus neue Bedürfnisse erzeugten. Im Laufe der Zeit gab es neue Offenbarungen des christlichen Geistes und Lebens, geschichtliche Momente und Erinnerungen, die dem Gesammtleben der Kirche angehören, und denen dieselbe im Umkreise des Cultus ein monumentales Daseyn zu geben hatte. Aus diesem Grunde kann überhaupt die Form des Cultus und der Kreis der liturgischen Symbole eigentlich nie als etwas absolut Geschlossenes, Fertiges und Unabänderliches betrachtet werden.

Dabei ist hier besonders auch das im Auge zu behalten, daß der christliche Cult, wie bereits bemerkt worden, sich gleichsam selbst aus dem christlichen Glauben und Leben frei gestalten sollte, und daß darum ursprünglich gleichsam nur Grundkeime und Winke gegeben werden durften.

Perzstoss versehen zu können glauben, so ist dies nur ein Beweis, daß sie die Religion und ihre Geschichte und den eigentlichen Gedanken des Cultus eben so wenig begreifen, als den Menschen.

Uebrigens bedurfte auch der Cultus in der ersten Zeit der Theilnahme der Kunst und des Befehls mannichfacher äusserer Formen noch nicht. In der jungen Kirche, wo die Gläubigen noch nicht durch Gewohnheit und Geburt, sondern aus innerer Erweckung Glieder der kirchlichen Gemeinschaft waren und mit Begeisterung das Ewige pflegten, hatte man besonderer äusserer Hilfsmittel zur innern Erhebung noch nicht nöthig. Die erste Glut der Begeisterung, die ungeschwächte Kraft des lebendigen Glaubens, die unmittelbare Nähe der heiligen Geschichte und das fühlbarere Wehen des göttlichen Geistes machten einen vollständig ausgebildeten Cultus zur Zeit noch entbehrlich. Wenn man daher die formlose Einfachheit des urchristlichen Cultus gegen die reichere Ausstattung der christlichen Kirchen und die größere Mannichfaltigkeit der Cultformen späterer Zeit in die Schranken ruft und zum Maassstabe tadelnder Kritik zu nehmen sucht, so erscheint dies in jeder Weise als höchst einseitig und als ein verstandloser Vorwurf darüber, daß etwas naturgemäß nach seinem genetischen Prozesse und nach der Entfernung äusserer Hemmnisse erst allmählig das geworden ist, was es in seinem ersten Entstehen noch nicht seyn konnte.

Uebrigens haben wir aus der Gesamtanschauung des durch Christus und die Apostel angeordneten Cultus ersehen, daß, wenn von der Einfachheit des urchristlichen Cultus die Rede ist, man sich diese Einfachheit auch nicht, wie es häufig geschieht, nach zu beschränktem Maassstabe denken darf; daß der christliche Cultus schon in der apostolischen Zeit in allen seinen wesentlichen Bestandtheilen und Hauptformen wirklich vorhanden war, und daß seine spätere Erweiterung eben nur in der Ausbildung und Bervollkommnung der bereits gegebenen Elemente zu bestehen hatte.

§. 28.

Die Kirche als die zur Fortbildung, Pflege und Ueberwachung des Cultus berufene, rechtmäßige Gewalt.

Daß diese Ausbildung und Vollendung des Cultus nur der Kirche, als der allein rechtmäßigen Instanz dazu, zufallen konnte,

und daß überhaupt Anordnungen und Veränderungen im Gebiete des Cultus sowie die Fortleitung und Verwaltung desselben nur von der Kirche ausgehen können, versteht sich von selbst, wenn wir nur schon die Bestimmung der Kirche einer, und die Wichtigkeit und Stellung des Cultus im Leben der Kirche anderer Seite in's Auge fassen. Gerade der Cultus ist es, in welchem und durch welchen die Kirche einen grundwesentlichen Theil ihrer göttlichen Bestimmung erfüllt; wo sie aus dem Schatze der Segnungen, die in ihrem Schooße hinterlegt sind, fort und fort mittheilt; wo sie als das von Christus angeordnete allein rechtmäßige Organ die Erlösung fortleitet und die göttliche Gnade den Gläubigen vermittelt; wo sie zu uns spricht, die lebendige Verkündigung des wahren christlichen Glaubens vollzieht, und unausgesetzt ernste Anregungen an uns ergehen läßt; wo sie den Typus der ächten Gottesverehrung und Andacht aufstellt und festhält, so daß wir in der rechten Weise der Verehrung des Allerhöchsten nie irren, diese sich nie mehr aus der Menschheit verlieren kann.

Es handelt sich sonach im Cultus um die höchsten und heiligsten Interessen der Menschheit, um die reelle Mittheilung der höhern Güter des Heils, um die Wahrheit des christlichen Glaubens und das Interesse des christlichen Lebens. Seine Anordnung und Fortleitung kann daher rechtmäßig und gültig nur Christo und der wahren Kirche zukommen. Wie würde auch die im Cultus so nothwendige Einheit erzielt und erhalten werden können, wenn er nicht vom Mittelpunkte der Einheit, der Kirche aus, geordnet, normirt und geleitet würde? Schon allein darum darf der Cultus, seine Gestaltung, Anordnung und Verwaltung nicht der Willkühr Einzelner überlassen werden, sondern es muß als eines der heiligsten Rechte, als eine der wichtigsten Aufgaben der Kirche betrachtet werden, denselben zum Gegenstande ihrer Sorgfalt, ihrer institutiven und leitenden Thätigkeit zu machen.

Christus, der Ausgangs- und Mittelpunkt der Kirche, hat auch wirklich, wie wir gesehen haben, liturgische Handlungen und Formen angeordnet; er hat den Aposteln, und in den Aposteln

der Kirche die Verwaltung des Cultus und die Gewalt zu binden und zu lösen übertragen, und wir sehen diese selbst Vorschriften und Anordnungen für den Cultus treffen und von der ihnen übertragenen Gewalt Gebrauch machen¹⁾.

Ausdrücklich wird dieses Recht der Kirche als ein ausschließliches vom Concilium von Trient ausgesprochen²⁾. In dieser Beziehung lassen sich nun folgende nähere Bestimmungen feststellen.

Unabänderlich sind diejenigen Anordnungen für den Cultus, die göttlicher Institution und grundwesentlicher Natur sind, und an welche die reale Mittheilung der christlichen Heilsgüter geknüpft ist.

Interpretationen darüber fallen in letzter Instanz einer ökumenischen Synode, in vorletzter dem Kirchenoberhaupte zu.

Vor dessen Ressort gehören auch diejenigen Bestimmungen, neuen Einführungen und Abänderungen, die sich überhaupt auf die Form des allgemeinen kirchlichen Cultus beziehen. Daß solche Bestimmungen von ökumenischen Synoden ausgehen, ist an sich nicht erforderlich³⁾. Dem Papste steht zu diesem Behufe das Raths-

1) Matth. 16, 18. 19. — 18, 18. 1 Cor. 11, 14. 16. 34. S. oben §. 22.

2) „Wenn Jemand sagt, die von der katholischen Kirche angenommen und genehmigten, in der feierlichen Verwaltung der Sacramente üblichen Gebräuche können entweder mißachtet, oder ohne Sünde von den Dienern der Kirche nach Belieben weggelassen oder von jeglichem Kirchenhirten in andere neue umgeändert werden, der sei im Banne.“ Sess. VII. de sacram. in gen. c. 13. — „Nebst diesem erklärt der Kirchenrath, immerwährend sei in der Kirche diese Gewalt dagewesen, daß sie in Ausübung der Sacramente, unter Unverletzlichkeit des Wesentlichen, dasjenige verordnen oder verändern konnte, was sie zum Heil der Gläubigen nach der Verschiedenheit der Dinge, der Zeiten und Orte für zweckdienlicher erachtete.“ Sess. XXI. de commun. c. 2.

3) Indessen haben ökumenische Concilien, wenn sie wegen Entscheidungen in Glaubenssachen versammelt waren, sehr häufig auch liturgische Bestimmungen getroffen, und wir haben wohl keinen Bestandtheil des Cultus von irgend einer Bedeutung, der nicht Gegenstand der Berathung und Entscheidung einer Synode, wenn auch nicht immer einer ökumenischen, gewesen ist. Bekannt sind solcher Weise besonders die Decrete und Bestimmungen des Conciliums von Trient.

collegium der Cardinäle zur Seite, aus denen dazu von Sixtus V. im J. 1587 ein besonderer Ausschuß, die s. g. Congregatio Rituum, niedergelegt worden ist.

Solche Diöcesanvorschriften und Anordnungen der einzelnen Bischöfe daher, die sich auf kirchlich bestimmte Theile des allgemeinen Cultus beziehen, unterliegen der Bestätigung des Papstes. Dahin gehört z. B. die Einführung oder Abstellung von Festen.

Dagegen haben die Bischöfe das Recht, für sich solche liturgische Vorschriften für ihre Diöcesen zu geben und Anordnungen zu machen, durch welche an dem kirchlich bestimmten Cultus nichts geändert, dieser vielmehr in seinem Geiste und seinen Zwecken nur mehr gefördert wird. In dieser Beziehung ist der freien Bewegung in der katholischen Kirche (selbst theilweise dem Pfarrer) wieder der nöthige Spielraum gelassen, indem in Betreff vieler Gegenstände des Cultus nur allgemeine Bestimmungen gegeben sind. Dahin gehört ausser der Messe, den Festen, der Aus spendung der Sacramente und den Weihungen mehr oder weniger der ganze übrige Cultus, wie die Nachmittagsgottesdienste, und selbst wieder in Betreff der Messe dasjenige, was sich auf die bloße Thätigkeit der Gemeinde bezieht, wie Gesang und Gebet der Gemeinde; ebenso die Stellung der Predigt, und in Betreff der Sacramente, wie bei der Trauung, der Firmung, der Taufe, der ersten Communion, die Anreden. Auch steht es den Geistlichen frei, bei einzelnen liturgischen Handlungen noch ein besonderes Gebet zu sprechen¹⁾. Es liegt dabei mit Rücksicht auf das Wesen des christlichen Cultus, der Gedanke zu Grunde, daß demselben so viele freie Bewegung gelassen werden soll, als einer Seits gelassen werden kann, ohne den sacramentalen und ethischen Zweck und die Einheit desselben zu beeinträchtigen, und anderer Seits erforderlich ist, um den Cultus als den eigenen freien Ausdruck des Lebens der Gemeinden und der Kirche bestehen zu lassen.

Es wäre dagegen für den Geistlichen eine schwere Verletzung seiner kirchlichen Pflichten, wenn er einen eigenmächtigen Ein-

1) Man sehe übrigens unten über Stabilität und Freiheit im Cultus.

griff in das Heiligthum des kirchlich vorgeschriebenen und bestimmten Cultus wagen würde; und es ist eine der heiligsten Aufgaben der Bischöfe, streng darüber zu wachen, daß der Cultus im Geiste und nach den Bestimmungen der Kirche kanonisch recht und würdig vom Priester verwaltet und von den Gläubigen geübt, daß die Einheit des Cultus erhalten, und daß zum Heil der Gläubigen und zur Ehre der Kirche jede unkirchliche, unwürdige und lahme Verwaltung vom Allerheiligsten fern gehalten wird.

§. 29.

Die wirkliche Ausbildung des christlichen Cultus durch die Kirche, und die Weise, welche die Kirche im Allgemeinen dabei beobachtete.

Die Kirche hat den Cultus auch wirklich stets zum Gegenstande ihrer leitenden und institutiven Thätigkeit gemacht, so daß derselbe so, wie wir ihn jetzt besitzen, nur in der Kirche und durch die Kirche aus den Elementen seiner ursprünglichen Institution hervorgegangen ist¹⁾.

Der christliche Cultus empfing demnach sein erstes Daseyn durch Christus und die Apostel, seine Ausbildung auf dem Grunde seines ursprünglichen Daseyns durch die Kirche.

Doch wäre es eine der Wahrheit der Geschichte durchaus widersprechende Ansicht, wenn man glauben würde, daß diejenigen Elemente, die zu dem urchristlichen Cultus allmählich noch hinzukamen, nur ein Ausfluß päpstlicher oder kirchlicher Satzungen seyen. Der urchristliche Cultus bildete sich allmählig unter der Leitung und Aufsicht der Päpste und Bischöfe gleichsam naturgemäß von selbst mehr aus, und diese naturgemäße Ausbildung und Erweiterung seiner ursprünglichen Grundlagen ging aus dem Glauben und dem kirchlichen Volksleben, aus dem Bedürfnisse und dem Drange des christlichen Geistes selbst frei hervor. Die Kirche verhielt sich dabei mehr nur leitend, oder gab nur Demjenigen

1) Schon Augustin (Epist. ad Januar. 54. al. 118.) bezeichnet alle zu seiner Zeit bestehende allgemeine Formen des Cultus als von Christus, den Aposteln und allgemeinen Concilien ausgegangen.

Ton und Form, was in den Gemeinden lebte. Es bildete sich so allmählich eine Praxis, die meistens stillschweigend und factisch durch die Kirche sanctionirt wurde. Positive kirchliche Bestimmungen und Anordnungen in Betreff des Cultus bezogen sich im Allgemeinen mehr auf die Herstellung der Einheit in demselben durch das ganze Reich der Kirche und auf die Veredlung, Ausgleichung, Regelung und Vollendung bereits vorhandener liturgischer Handlungen und Formen, nachdem sich dieselben aus seinen ursprünglichen Grundlagen, und aus dem christlichen Glauben, Geiste und Leben bereits frei hervorgebildet hatten.

Wir sehen demnach, mit welcher tiefen Einsicht in das Wesen des christlichen Cultus die Kirche in der Verwaltung des liturgischen Princips, und namentlich in der Ausbildung und Vollendung desselben, dem ursprünglichen Beispiele Christi und der Apostel folgend, zu Werke gegangen ist, so daß, wie der Cultus überhaupt der Ausdruck des gläubigen, fromm bewegten Gemüthes ist, auch der allgemeine kirchliche Cultus nur als der Gesamtausdruck der Gemeinden, der Kirche erscheint.

Die Ausbildung des christlichen Cultus in der eben bezeichneten Weise fällt aber, sowie sie keine wesentliche Zuthat in den Cultus brachte, auch nicht in spätere Zeiten, sondern größtentheils in die ersten christlichen Jahrhunderte, in welchen fast alle wesentliche Situationen des christlichen Lebens bereits eintraten, wo «die Form das unmittelbare Erzeugniß des christlichen Geistes in der Ursprünglichkeit seines Lebens war, und wo jener hohe und kräftige Geist, der die Welt neu geschaffen hat und in ewiger Jugend vor uns steht,» sich auch den Formen des Cultus ein- und aufgeprägt hat¹⁾.

§. 30.

Allgemeine Geschichte des christlichen Cultus, seiner allmählichen Ausbildung und seiner Schicksale überhaupt. — Einleitung.

Sch lasse nun hier gleich die Geschichte der Entwicklung und allmählichen Ausbildung des christlichen Cultus in allge-

1) Staudenmaier, Encycl. der theol. Wissenschaft. I. Aufl. S. 596.

meinen Umrissen folgen. Dieselbe schließt sich unmittelbar an die Darstellung des ursprünglich durch Christus und die Apostel angeordneten Cultus an. Ueber die Nothwendigkeit der Aufnahme einer solchen allgemeinen und übersichtlichen Cultgeschichte in das System einer Liturgik kann kein Zweifel obwalten. Zwar wird auch jedesmal bei den einzelnen Bestandtheilen und Formen des Cultus über ihre historische Entstehung und Ausbildung insbesondere die Rede seyn. Allein durch diese vereinzelt historischen Darstellungen wird keine Gesamtanschauung von der Entwicklung und dem hohen Alterthum des christlichen Cultus gewonnen. Diese Gesamtanschauung ist aber für die richtige Auffassung und Würdigung desselben von großer Wichtigkeit. Ferner gibt es für das geschichtliche Element des Cultus gewisse allgemeine Gesichtspunkte und Anhaltspunkte, die den einzelnen Theilen desselben und ihrer Geschichte gemeinsam angehören, und ohne welche die einzelnen historischen Darstellungen gar nicht richtig gegeben und begriffen werden können. Dieselben müssen daher in einem allgemeinen Umrisse der Geschichte des Cultus voraus behandelt werden. Nur die Art und Weise, wie diese allgemeine Geschichte zu behandeln ist, namentlich ihre mehr oder minder große Ausdehnung ist es, was hier in Frage kommen kann, und man darf es sich nicht verhehlen, daß dieselbe in dieser Beziehung, und wenn sie wirklich eine zusammenhängende Gesamtanschauung von der allmäligen Ausbildung des liturgischen Princips in der christlichen Kirche geben will, ihre besondern Schwierigkeiten darbietet. Ich glaube in dieser Beziehung um so mehr Ansprüche auf Nachsicht machen zu dürfen, da wir bis jetzt einer solchen allgemeinen Geschichte des Cultus noch entbehren.

Zur Literatur bietet sich daher auch hier außer den oben angeführten allgemeinen Quellen und liturgischen Schriften nichts weiter dar, wobei ich nur bemerke, daß der Stoff zu einer solchen allgemeinen Geschichte des Cultus in den allgemeinen kirchenhistorischen Werken am meisten vorbereitet ist.

Zur klarern Uebersicht können in der nachapostolischen Zeit folgende Zeiträume angenommen werden:

Der erste von dem apostolischen Zeitalter bis auf Gregor d. Gr. (600); der zweite von Gregor d. Gr. bis auf das Concilium von Trient; der dritte vom Concilium zu Trient bis auf die neueste Zeit.

Der 1. Zeitraum umfaßt die allmälige Ausbildung des Cultus; der 2. die Vollendung desselben in der römischen Liturgie und die allgemeine Einführung derselben im Abendlande; der 3. die Wiederherstellung derselben in ihrer ursprünglichen Reinheit. Jeder dieser Zeiträume zerfällt wieder in einzelne Hauptperioden.

§. 31.

Erster Zeitraum. Erste Periode. Vom apostol. Zeitalter bis auf Constantin d. Gr. vom J. 60—313.

Clemens von Rom. Ignatius.

In der Periode der apostolischen Väter, in der zweiten Hälfte des ersten bis in den Anfang des zweiten Jahrhunderts, sind die Nachrichten über den Gottesdienst sehr spärlich. Was uns desfalls zunächst die Briefe des Clemens von Rom (91—100) und des Apostelschülers Ignatius (69—115) darbieten, bezieht sich fast einzig auf das innere Moment des Cultus.

In seinem ersten Briefe an die Corinthier, wo es Clemens tadelt, daß sie würdige Presbytern ihrer Stelle entsetzt hätten, heißt es: «Es wird für uns kein geringes Vergehen seyn, die, welche ohne Tadel und würdig die Opfergaben darbringen, ihres bischöflichen Amtes zu entsetzen»¹⁾. Aus einer andern Stelle erschen wir, wie sich in Betreff des Cultus zu Clemens Zeit schon

1) C. 44. Ἀμαρτία γὰρ οὐ μικρὰ ἡμῖν ἔσται, εἰὰν τοὺς ἀνεμπῶς καὶ ὁσῶς προσευχόντας τὰ δῶρα, τὰς ἐπίσκοπος ἀποβαλοῦμεν. Μακαριοὶ οἱ πρεσβυτεροὶ κ. τ. ἄ. Daß unter den Opfergaben, τὰ δῶρα, Brot und Wein, das Darbringen des eucharistischen Opfers zu verstehen ist, ist theils dadurch hinlänglich bewiesen, daß dieses Wort eine sehr geläufige Bezeichnungsweise der Eucharistie bei den Alten ist (vergl. Suicer. thes. eecel. Cottelier Tom. I. p. 170.); theils dadurch, daß die Liturgie des eucharistischen Cultus, das προσφέρειν, darbringen, gerade das ausschließende Amt der Episkopen und Presbytern, von denen hier die Rede ist, war.

eine ziemlich bestimmte Ordnung gebildet hatte. „Alles, was der Herr uns zu bestimmten Zeiten zu verrichten geboten hat, soll in bestimmter Ordnung geschehen. Er hat nämlich geboten, daß die Opfer und Gottesdienstordnungen zu bestimmten Zeiten und Stunden verrichtet werden sollen, nicht willkürlich und unordentlich. Auch wo und von Wem sie verrichtet werden sollen, hat er nach seinem heiligsten Willen angeordnet. Die also, welche zur vorgeschriebenen Zeit ihre Opfer darbringen, sind ihm wohlgefällig. Denn dem hohen Priester sind seine besondern heiligen Berrichtungen angewiesen; den Priestern ist ihre eigene Stelle zugetheilt; die Leviten haben ihren besondern Dienst, und der Laie ist an seine Vorschriften als Laie gebunden“¹⁾).

1) C. 46. . . Παντα ταξει ποιειν οφειλομεν, οσα ο δεσποτης επιτελειν εκειλευσε κατα καιρους τεταχμενους* τας τε προσφορας και λειτουργιας επιτελεισθαι, και ουκ ειχη και ατακτως εκειλευσε γινεσθαι, αλλ' ωρισμενοι καιροι και ωραις* που τε και δια των επιτελεισθαι θελει, αυτος ωρισεν τη υπερτατη αυτου βουλησει. . . . Οι ουν τοις προστεταχμενοις καιροις ποιουντες τας προσφορας αυτων, ευπροσδεκτοι τε και μακαριοι* . . . τω γαρ αρχιερει ιδιαι λειτουργιαι δεδομεναι εισιν, και τοις ιερευσι ιδιος ο τοπος προστετακται, και λευιταις ιδιαι διακονιαι επικεινται* ο λαϊκος ανθρωπος τοις λαϊκοις προσταγμασι δεδεται. Man hat sich ohne allen historischen Grund auf eine Interpolation dieses Briefes berufen (Neander, Kirchengesch. I. B. S. 301.). Unnatürlich ist die ganze Beziehung der angeführten Stelle auf die alttestamentliche Verfassung (Gieseler, Kirchengesch. I. B. S. 142. Augusti, Denkw. IV. S. 146.). Clemens redet zu Christen, will christliche Institutionen erklären und christliche Pflichten einschärfen. Augusti (Denkw. B. VIII. S. 86.) scheint die Beziehung der Ausdrücke προσφοραι und λειτουργιαι auf die Eucharistie zweifelhaft. Allein Clemens redet hier und in den unmittelbar folgenden Epp. vom Priestertum, seinem Dienste und seiner Nothwendigkeit. — Will man übrigens auch annehmen, daß Clemens zur Veranschaulichung sich einzelner Inductionen aus der alttest. Oekonomie bedient habe, so will er in den angeführten Epp. doch offenbar den Gedanken ausdrücken: es muß eine hierarchische Ordnung und ein Priestertum seyn; denn dieses hat seine nothwendigen und bestimmten Berrichtungen: die Apostel selbst haben auf Christi Befehl für die Wahl der Bischöfe und Presbytern eine bestimmte Einrichtung getroffen; und wer so in seine Würde gewählt ist und sie würdig verwaltet, darf nicht willkürlich von seinem Amte abgewiesen werden. Man vergl. Cap. 21., wo von den

Der heilige Ignatius (69—116) berührt in mehreren Stellen seiner Briefe die tiefsten und wesentlichsten Momente des Gottesdienstes. In dem Briefe an die Magnesianer heißt es da, wo er zur kirchlichen Einheit und Eintracht ermahnt: «In euern Versammlungen sein ein Gebet, ein Sinn, eine Hoffnung, in Liebe und geheiligter Freude: ein Jesus Christus. Strömet also alle zusammen in einen Tempel und zu einem Altare; zu einem Jesus Christus»¹⁾). Im Briefe an die Philadelphier: «Strebet also eine Eucharistie zu haben; denn es ist ein Fleisch unsers Herrn Jesu Christi und ein Kelch zur Gemeinschaft seines Blutes; ein Altar wie ein Bischof mit dem Priestertum und den Diakonen»²⁾). Im Briefe an die Ephesier: «Niemand täusche sich: wer nicht innerhalb des Altars ist, wird des Brotes Gottes beraubt. Denn wenn schon das Gebet des Einzelnen soviel vermag, wie vielmehr das des Bischofes und der ganzen Versammlung? Wer also nicht in die Versammlung kommt, der ist schon vom Stolze verführt und hat sich selbst gerichtet»³⁾). Und Cap. 20: «Gehorchet Einem Bischofe und Einem Presbyterium mit ungetheiltem Sinn; ein Brot brechend, das ein Heilmittel ist zur Unsterblichkeit und ein Gegenmittel gegen den Tod, so daß wir in Jesu Christo allzeit leben»⁴⁾). Cap. 6.: «Beeifert

προηγούμενοι und *πρεσβύτεροι* die Rede ist. Ueberhaupt liegt der exprimirte Sinn so nahe, daß es für seine Anerkennung keines Beweises, sondern nur einer unbefangenen Anschauung der Stelle bedarf.

1) ... *Ἐπι το αὐτο μια προσευχη, μια δεησις, εις υους, μια ελπις, εν αγαπη, εν τη χαρη τη αμωμω. Εις εστιν Ἰησους Χριστος, ου αμεινον ουδεν εστιν. Παντες ουν ως εις υον συνερχεσθε θεου, ως επι εν δυσιστηριον, ως επι εναν Ἰησουν Χριστον.* Cap. 7.

2) *Σπουδαζετε ουν μια ευχαριστια χρησηαι μια γαρ σαρχ του κυριου ημων Ἰησου Χριστου, και εν ποτηριον εις ενωσην του αιματος αυτου εν δυσιστηριον, ως εις επισκοπος αμα τω πρεσβυτεριω και διακονοις...* Cap. 4.

3) *Μηδεις πλανασθω. Ἐαν μη τις η εντος του δυσιστηριου, υστερειται του αρτου του θεου. Ει γαρ ενος και δευτερου προσευχη τοσαντην ισχυν εχει, ποσω μαλλον ητε του επισκοπου και πασης εκκλησιας; Ο ουν μη ερχομενος επι το αὐτο, αυτος ηδη υπερεφαναι, και εαυτον διεκρινεν.* Cap. 5.

4) ... *Εις το υπακουειν υμας τω επισκοπω και τω πρεσβυτεριω απερι-*

ench also, euch öfter zum Dankfagungsmahl und zur Lobpreisung Gottes zu versammeln. Denn wenn ihr öfter zusammenkommet, so wird die Macht des Satans geschwächt, und durch die Eintracht euers Glaubens schwindet das Verderben, mit dem er euch bedroht» ¹⁾. Im Briefe an die Smyrnäer redet Ignatius von Häretikern, welche dem Doketismus ergeben waren, und die, weil sie an keinen wahren menschlichen Leib des Erlösers glaubten, auch dessen wirkliche Gegenwart im Abendmahl läugneten. «Sie enthalten sich der Eucharistie und des Gebetes, weil sie nicht bekennen, daß die Eucharistie das Fleisch unsers Erlösers Jesu Christi ist, das für unsre Sünden gelitten, und das der Vater nach seiner Güte auferweckt hat ²⁾.» Weiter heißt es: «Gehorchet Alle dem Bischofe, wie Jesus Christus dem Vater: den Priestern, wie den Aposteln: die Diakonen verehret als von Gott Berordnete. Ohne den Bischof soll Niemand eine kirchliche Handlung vornehmen. Das Abendmahl soll für gültig gehalten werden, das vom Bischofe oder demjenigen gehalten wird, dem der Bischof es aufträgt. Ohne den Bischof ist es nicht erlaubt, weder zu taufen, noch die Agape zu halten» ³⁾. Im Briefe an die

μαστω̄ διακονιᾱ, ἕνα ἄρτον λιώντες, ὡς ἔστιν φαρμακὸν ἀθανασίας, ἀντιδοτὸν τοῦ μὴ ἀποθάνειν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διαπαντός.

1) Σπουδαίετε οὖν πυκνότερον συνερχεσθαι εἰς εὐχαριστίαν Θεοῦ καὶ εἰς δόξαν. Ὅταν γὰρ πυκνῶς ἐπὶ τὸ αὐτὸ γίνεσθε, καθαιρούνται αἱ δυνάμεις τοῦ Σατανα, καὶ λυεταὶ ὁ ὄλεθρος ἐν τῇ ὁμοιοῦσιν ὑμῶν τῆς πίστεως.

2) Εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπεχόνται, διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σαρκὰ εἶναι τοῦ σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὴν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθούσαν, ἣν τῇ χρηστοτάτῃ ὁ πατὴρ ἠγείρεν. Diese Stelle wird von Theodoret dialog. 3. angeführt, und zwar mit der bessern Lesart: εὐχαριστίας καὶ προσφορας, ὄψεται, οὐκ ἀποδεχόνται.

3) Παντες τῷ ἐπισκόπῳ ἀκολουθεῖτε, ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρὶ καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ, ὡς τοῖς ἀποστόλοις· τοὺς δὲ διακόνους ἐντροπεσθε, ὡς Θεοῦ ἐντολῆν. Μηδεὶς χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου τι πράσσει τῶν ἀντικνοτῶν εἰς τὴν ἐκκλησίαν. Ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἠγείσθω, ἣ ὑπο τοῦ ἐπισκόπου οὐσα, ἢ ἢ ἂν αὐτὸς ἐπιτρέσθ. . . . Οὐκ ἔξω ἔστιν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν, οὔτε ἀγαπῆν ποιεῖν. Man sieht nicht ein, warum diese letzte Stelle aus den apostol. Constitutionen herübergenommen seyn

Magneſter leſen wir ferner über die Sonntagsfeier: «Wenn ihr zur Erneuerung der Hoffnung gelangt ſeid, ſo feiert nicht mehr den Sabbath, ſondern heiligt den Tag des Herrn. Denn durch ihn und ſeinen Tod haben wir das Leben erhalten»¹⁾. (Vergl. §. 8.)

§. 32.

Plinius. 104.

In dieſelbe Periode gehört auch die Nachricht über den Gottesdienſt der biſthyniſchen Chriſten aus dem bekannten Briefe des Plinius an Trajan. Plinius war römischer Statthalter von Biſthynien zur nämlichen Zeit, als Ignatius Biſchof von Antiochien war. Der Brief iſt im J. 104 geſchrieben. Die Stelle, welche ſich auf den Gottesdienſt bezieht, heißt: «. . . Sie bethenerten, ihre ganze Schuld oder ihr ganzer Irrthum habe darin beſtanden, daß ſie die Gewohnheit gehabt, an einem beſtimmten Tage vor Sonnenaufgang zuſammen zu kommen, miteinander Chriſto, als einem Gotte, ein Loblied zu ſingen, und ſich durch einen Eid, nicht zu einem Verbrechen, ſondern dazu zu verbinden, weder Diebſtahl, noch Raub, noch Ehebruch zu begehen; weder ihr Wort zu brechen, noch das Anvertraute, wenn es zurückverlangt würde, abzuläugnen. Wenn dies geſchehen, ſeien ſie auseinandergegangen, dann aber wieder zuſammengekommen, um Speiſe zu genießen, jedoch gewöhnliche und unſchuldige. Aber auch dies hätten ſie unterlaſſen, nachdem ich, deinem Befehle gemäß, die

ſoll (Auguſti, Denkw. B. VIII. S. 89.), da ſie ſich dort nicht dem Worte, ſondern nur dem Sinne nach wiederfindet, und offenbar eine urchriſtliche Praxis ausdrückt. Unter *ἀγάπη*, für welches in andern Ausgaben unrichtig *δοχα* ſteht, iſt offenbar hier die Abendmahlsfeier in Verbindung mit dem Brudermahl zu verſtehen. Denn man ſieht deutlich, daß der Schlußſatz nur eine einſchärfende Wiederholung des unmittelbar Vorangehenden iſt. — Man vergl. noch den Brief an die Römer, Cap. 7.

1) C. 9. *Εἰ οὖν οἱ ἐν παλαιοῖς πραγμάσιν ἀναστραφέντες, εἰς καινότητα ἐλπίδος ἤλθον, μηκέτι σαββατίζοντες, ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν ζωὴν ζῶντες, ἐν ἧ καὶ ἡ ζωὴ ἡμῶν ἀνέτειλεν δι' αὐτοῦ. . . πῶς ἡμεῖς δύνησόμεθα ζῆσαι χωρὶς αὐτοῦ;* — S. beſonders die folgende Stelle *Just. Apol. I. c. 67.*

Verordnung wegen des Verbotes geheimer Verbindungen erlassen hätte¹⁾.

§. 33.

Ergebnisse aus diesen Zeugnissen.

Wir sehen demnach, wie auch in der unmittelbar nachapostolischen Zeit Gebet, Lobpreisung, Gesang, Abendmahl in Verbindung mit der Agape und die Verkündigung des Evangeliums die Grundbestandtheile des gemeinsamen Gottesdienstes ausmachen. Der Zusatz «Christo quasi deo» weist auf das Daseyn schon besonders verfaßter christlich eigenthümlicher Gesänge hin, wie wir denn auch solche Gesänge schon am Ende des 2. und im Anfange des 3. Jahrhunderts als von den ältesten Zeiten her gebräuchliche bezeichnet finden. Das *secum invicem* des Plinius scheint auf den Wechselgesang hinzuweisen. Auch der heilige Ignatius spricht in seinem Briefe an die Ephesier und Römer von Gesängen, welche Christo gesungen wurden.

Als das höchste Moment und der Mittelpunkt des ganzen Cultus wird mit Nachdruck die Feier des Abendmahls be-

1) Epist. 97. (al. 96.) l. X. n. 7. Adfirmabant autem, hanc fuisse summam vel culpae suae, vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire: carmenque Christo, quasi Deo, dicere secum invicem: seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent: quibus peractis morem sibi discedendi fuisse, rursusque coeundi ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium: quod ipsum facere desisse post edictum meum, quo secundum mandata tua hetaerias esse vetueram. — Man vergl. *Tertull.* apologet. c. 2. wo er den ganzen Inhalt des Briefes summarisch anführt; und *Euseb.* *Chronic.* I. und *Hieron.* in *Chron.* Euseb. S. auch *Plinii Secundi* Epist. l. decem. *Recensuit notisque illustravit G. E. Gierig.* Lips. 1802, und *A. C. Saverfaat's* *Vertheidigung der Plinischen Briefe über die Christen,* Göt. 1788. — gegen *Semler's* (neue Versuche, die Kirchengeschichte der ersten Jahrb. mehr aufzuklären. 1. St.) und *Corrodi's* (Beiträge zur Beförderung des vernünftigen Denkens in der Religion. 13. St.) Behauptung daß dieser Brief des Pl. und der folgende, der die Antwort Trajans enthält, unächt seien, die ohnedies gar keine Beachtung verdient.

zeichnet. Kein gottesdienstlicher Hauptact findet ohne sie statt. Die Eucharistie ist in ihrer ganzen sacramentalen Tiefe aufgefaßt. Die reale Gegenwart Christi, ihre geistige, gnadenvolle Wirksamkeit und ihr Opfercharakter werden besonders hervorgehoben. Alle nehmen am Genusse des Abendmahls Antheil. Es besteht wie in der apostolischen Zeit ein wahres christliches Priesterthum, und dieses ist besonders mit der Feier des eucharistischen Opfermahles in Beziehung gesetzt. Nur im Mittelpunkte der Kirche ist der wahre Christus und das wahre Priesterthum, und nur wo dieses ist, der wahre Cultus und die wahre Eucharistie. Die Theilnahme am gemeinsamen Gottesdienste wird nachdrücklich empfohlen. Als Zwecke desselben ist die Anbetung und Lobpreisung Gottes, die Gemeinschaft mit Christus, Eintracht im Glauben, Erbauung und Förderung des christlichen Lebens, Einheit der Gemeinde in Liebe, Erhöhung des Gebets und Mittheilung der göttlichen Gnade bezeichnet. Einheit des Gottesdienstes und das Gepräge heiliger Freude, das er tragen soll, sind besonders hervorgehoben.

So sehr indessen in dieser Periode die innern Beziehungen, Geist und Wesen des Gottesdienstes hervortreten, so sehen wir doch, wie sehr zugleich auch auf die äussere Form und Ordnung desselben gesehen wird. Es hatte sich bereits eine bestimmte liturgische Ordnung gebildet. Man hatte zur Feier des Gottesdienstes einen bestimmten Ort, bestimmte Lage und eine bestimmte Tageszeit, so vielfach auch in den äussern Beziehungen des Cultus bei der bedrängten Lage der Kirche an verschiedenen Orten Verschiedenheiten stattfinden mußten.

Die Versammlungsorte scheinen eine mehr kirchliche Einrichtung zu haben; der Tisch zur Segnung, Darbringung und zum Empfange der Eucharistie ist Altar genannt.

Nur der Bischof war für die wesentlichen Bestandtheile des Cultus der eigentliche Administrator, und die Presbytern erschienen nur im Auftrage desselben. Diese Praxis ging aus dem ursprünglichen Gebrauche der apostolischen Zeit hervor, wo die Zahl der Gläubigen noch gering war. Mit der Ausdehnung der

Kirche mußte sie nothwendig verschwinden, und dem Episcopate blieben dann nur die Berrichtungen zugetheilt, die ihm in der Schrift selbst eigenthümlich zugewiesen worden sind.

Wenn man sich auch öfter zum Gottesdienste versammelte, so war doch der Sonntag der Hauptgottesdiensttag. Denn wenn wir den «bestimmten Tag» (stato die) des Plinius mit den biblischen Berichten, dem gleichzeitigen Zeugnisse des Ignatius und denen der unmittelbar folgenden Zeit vergleichen, so kann darüber kein Zweifel bleiben, daß damit der Sonntag gemeint ist. Man sieht aus dem Zeugnisse des heiligen Ignatius, daß man den Sonntag zum innern Unterschiede des Christenthums vom Judenthum beging. In der römischen Kirche fand aus diesem Grunde und um überhaupt Judaismen vom Cult fern zu halten, auch nie die Feier des Sabbats neben dem Sonntage statt. Nach Plinius fand eine zweimalige gottesdienstliche Zusammentkunft an einem Tage statt, eine am frühen Morgen vor Sonnenaufgang und eine spätere. Wir sehen auf diese Weise, wie sich von dem nächtlichen Frühgottesdienste, der bald im allgemeinen Gebrauche ist, schon frühe Spuren finden. Wenn auch die Verfolgungen dazu mit Veranlassung gaben, so waren sie doch bei weitem nicht die einzige, nicht einmal wohl die vorherrschende. Schon die Juden hatten eine Morgen- und Abendgebetzeit und begannen die Feier ihrer Feste mit dem Sonnenuntergange des vorhergehenden Tages. Auch im Heidenthum begann man gewisse Feste um Mitternacht und hatte überhaupt nächtlichen Gottesdienst. Sowohl Juden- wie Heidenchristen waren also daran gewöhnt¹⁾. Ferner war es das Beispiel Christi, der ganze Nächte im Gebete zubrachte, besonders aber das dem Himmlischen mit Begeisterung zugewendete Leben der ersten Christen und jene Selbstverläugnung, die um des Ewigen willen

1) Quoniam tempora precibus et gratiarum actionibus in lege sacra nequiquam praestituuntur, ideo ex majorum sancitis inolevit, ut tempora precum jugis sacrificiis tempora imitentur, adeoque matutinum contineretur intra quatuor horas inaequales a solis ortu, et vespertinum hora dimidia post nonam inciperet. *Selden. de jur. nat. et Gent. l. III. c. 3. Vitringa de Syn. veter. Proleg. c. 4.*

Quinta Liturgik. I.

und für die Ehre des Allerhöchsten sich auch den Schlaf versagen wollte, sowie die eigenthümliche mystische Weihe der Nacht selbst, was schon frühe den nächtlichen Frühgottesdienst ins kirchliche Leben einführte¹⁾.

Plinius spricht auch von einer gemeinsamen Gelobung eines christlichen Wandels. Wenn wir dies mit der unten folgenden ähnlichen Stelle aus Justin zusammenhalten, so dürfte hier zugleich an die Predigt zu denken seyn²⁾.

Zu welcher Tageszeit die zweite Versammlung statt fand, läßt sich nicht bestimmen³⁾.

Bereits aus dieser Periode, und also aus den Zucmabeln der Kirche sind auch die ersten Spuren der Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien auf uns gekommen. Die

1) *Lactant. l. VII. divin. instit. c. 19.* sagt: *Nocte vigiliis celebramus propter adventum regis et dei nostri.* Man vergl. 2 Petr. 3, 10. Uebrigens weiß man, wie leicht sich für einen bereits stehenden Gebrauch eine solche Beziehung und Deutung auffinden läßt, und es ist gewiß sehr unwahrscheinlich, daß die Stelle 2 Petr. 3. zu einem so allgemeinen Gebrauche irgend eine erhebliche Veranlassung gegeben haben sollte.

2) Sie kommt auch in den apostol. Const. bei'm Morgengottesdienste vor *Lib. VIII c. 37.* Ein solches Gelöbniß legte man vorzugsweise bei der Taufe ab. Man sehe die folgende Stelle aus Justinus M. Bei Justin kommt aber auch eine solche Gelobung auf die Predigt vor, und an beides mag hier gedacht werden.

3) Siehe unten §. 40. von den Agapen S. 112. Eben so zweifelhaft ist man darüber, ob die Feier des Abendmahls nach dem Verichte des Plinius mit dem Frühgottesdienste oder mit der zweiten Feier verbunden war. Wahrscheinlich war das Letzte der Fall. Denn es geschieht einer Seits da, wo von der Versammlung am frühen Morgen die Rede ist, von der Abendmahlsfeier keine Erwähnung, und auf der andern Seite ist da, wo von der Zusammenkunft zu einem gemeinschaftlichen Mahle die Rede ist, Alles enthalten, was auf die Abendmahlsfeier in ihrer Verbindung mit der Agape hinweist. Das Prädicium *promiscuum* erinnert offenbar an die ganze vorherrschende Idee der Brudermahlzeiten, sowie das *innocentium* eine naheliegende Beziehung auf die der Abendmahlsfeier gemachten verläumderischen Vorwürfe von einem thyrsefischen Mahle zu haben scheint. Semler in der angeführten St. verlegt dagegen die Abendmahlsfeier in die erste Versammlung, indem er in dem „sacramento se obstringere“ die

Gebeine des heiligen Ignatius, der i. J. 115 im Amphitheater zu Rom den wilden Thieren vorgeworfen wurde, wurden von den Christen sorgfältig gesammelt, von seinen Begleitern nach Antiochien gebracht und in einer Kapsel als ein unschätzbares Kleinod aufbewahrt; die Christen zu Rom sangen mehrere Nächte hindurch Hymnen, und schon der nächstfolgende Jahrestag seines Martertodes wurde ganz in dem Sinne gefeiert, wie sich diese Feier in der katholischen Kirche noch jetzt findet¹⁾. Wir sehen demnach, daß die Erinnerung an die Gestorbenen und die Verehrung der Heiligen da beginnt, wo sie in der Entwicklung des christlichen Lebens beginnen konnte, da nämlich, wo sich der Himmel mit christlichen Vollendeten zu bevölkern anfing. Es wäre übrigens eine große Befangenheit zu glauben, daß diese fortgesetzte Verbindung mit der triumphirenden Kirche erst jetzt begonnen habe, und daß nicht eine solche Verehrung namentlich schon den Aposteln gewidmet worden sei, da sie ohnehin aus dem innigen Gemeinschaftsgeiste, der sich in der ersten Kirche mit so hoher Begeisterung offenbarte, und aus dem christlichen Glauben an das ewige Leben von selbst hervorging.

Aus einigen Stellen im Pastor des Hermas sehen wir, daß bei der Taufe das *Unteruchen* im Gebrauche war; und aus dem Briefe des heiligen Ignatius an Polykarp, daß wirklich die priesterliche Einsegnung der Ehe stattfand.

Dies ist aber auch im Wesentlichen Alles, was uns aus dieser Periode über den christlichen Cultus begegnet.

Bestimmte Beziehung zum Abendmahl finden will. Siehe dagegen über diesen Ausdruck oben Anm. 2. — Auch Brenner, geschichtl. Darstellung der Verrichtung und Auspendung der Eucharistie u. s. w. Bamberg 1824, bekennt sich zu dieser Annahme, indem er S. 327. sagt: „Die Zeit des Tages ist nach Plinius die Morgendämmerung.“

1) S. *Ruhart* Act. Martyr., wo es in den von seinen Begleitern und Zeugen verfaßten Nachrichten über seinen Tod am Schlusse heißt: „Nachdem wir dies vernommen hatten, dankten wir Gott, dem Geber alles Guten, priesen den Heiligen selig, und zeigten euch den Tag und die Zeit an, damit wir uns am Jahrestage seines Todes versammeln, um mit dem heldenmüthigen Kämpfer und Blutzengen Christi Gemeinschaft zu halten und in seinem Gedächtnisse unsern Herrn Jesum Christum zu pfeisen.“

§. 34.

Justinus M. J. 140.

Das erste genauere Zeugniß auch über den rituellen Hergang des christlichen Cultus aus dieser Periode finden wir in der ersten Apologie Justins des Martyrers, und in dessen Gespräche mit dem Juden Tryphon. Er starb den Martyrertod zu Rom gegen das J. 163. In seiner ersten Apologie, die an den Kaiser Antonin den Frommen gerichtet und spätestens gegen das J. 140 geschrieben ist, gibt er eine möglichst genaue Beschreibung von dem öffentlichen und gemeinsamen Gottesdienste der Christen seiner Zeit. Sein Zeugniß ist um so gewichtiger, da er als Apologet gleichsam im Namen der Kirche spricht, und als solcher weder seine private Ansicht noch den particularen Gebrauch einer besondern Kirche, sondern den christlichen Cultus so zu beschreiben hat, wie er sich am allgemeinsten in der Kirche darstellte¹⁾.

Justin handelt in seiner Apologie zweimal vom öffentlichen Gottesdienste, einmal, wo er den Taufact beschreibt, mit dem ein gemeinsamer Gottesdienst verbunden war, und wieder, wo er den eigentlichen Hauptgottesdienst der Christen seiner Zeit selbst schildert. Nachdem er Cap. 61 ff. von der Taufe geredet hat, fährt er Cap. 65. fort: «Nachdem wir so den neuen Gläubigen, der nun unsrer Lehre beigetreten ist, durch die Taufe gereinigt haben, führen wir denselben in die Versammlung der Brüder, um da sowohl für uns selbst und den Neubekehrten als

1) Es ist höchst einseitig, wenn man, wie u. A. Schöne (Geschichtsforschungen u. s. w.), die Behauptung aufstellen will, Justin habe nur den Gebrauch der ephesinischen Gemeinde beschreiben wollen, wo er zum Christenthum bekehrt worden sei. Welche Bedeutung hätte es haben können, wenn er den allgemeinen Beschuldigungen der Heiden gegenüber und zur Rechtfertigung des christlichen Cultus dem römischen Kaiser bloß eine Schilderung der Gebräuche zu Ephesus hätte machen wollen? Oder hatte Justin wohl bloß den Gottesdienst zu Ephesus kennen gelernt? Uebrigens wollte Justin zugleich den Unterschied besonders der Taufe und des eucharistischen Cultus von den heidnischen Opfermahlzeiten und Lustrationen zeigen, und auch schon deswegen mußte er seiner Beschreibung eine allgemeine Beziehung geben.

für die Gläubigen aller Orte gemeinschaftliche und inbrünstige Gebete zu verrichten, auf daß wir, nachdem wir zur Wahrheit gelangt, auch der Gnade gewürdigt werden mögen, als treue Befolger der Lehre und Hüter der göttlichen Gebote erfunden zu werden, um das ewige Heil zu erlangen. Nach geendigtem Gebete grüßen wir einander mit einem Kusse. Hierauf bringt man dem Vorsteher Brot und einen Becher mit Wasser und Wein. Dieser nimmt es, spricht ein Lob- und Preisgebet dem Vater des Weltalls im Namen des Sohnes und des heiligen Geistes, und ein umfassendes Dankgebet für die Gaben, deren der Herr uns gewürdigt hat ¹⁾. Nachdem er das Gebet und die Dankfagung geendigt, ruft die ganze Versammlung, Amen. Amen bedeutet in der hebräischen Sprache soviel als: es geschehe. Nach beendigtem Gebete des Vorstehers und dem erfolgten Amen des Volkes, reichen die Diakonen, wie wir sie nennen, von dem Brote, Wein und Wasser, worüber das Dankgebet gesprochen worden, jedem der Anwesenden, und bringen es den Abwesenden nach Hause.» Cap. 66. «Diese Speise nennen wir Eucharistie und zu ihrem Empfange wird nur derjenige zugelassen, der Alles für wahr hält und glaubt, was wir lehren, und der durch jenes Bad die Vergebung der Sünden und die Wiedergeburt erlangt hat, und nach der Vorschrift Christi lebt. Denn wir genießen dieselbe nicht als gemeines Brot und gemeinen Trank; sowie Jesus Christus unser Erlöser durch das Wort Gottes Fleisch geworden ist, und um unsers Heils willen Fleisch und Blut angenommen hat, so sind wir belehrt, daß jene Speise, über welche die Dankfagung, die seine eigenen Worte enthält, gesprochen ist, das Fleisch und Blut jenes Fleisch gewordenen Jesus ist, durch die unser Fleisch und Blut durch Verwandlung genährt wird ²⁾.

1) Ἐπειτα προσφερεται τῷ προεστώτι τῶν ἀδελφῶν ἄρτος, καὶ ποτηρίον ὕδατος καὶ κραματός· καὶ οὗτος λαβὼν, αἶνον καὶ δοξᾶν τῷ πατρὶ τῶν ὄλων δια τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ἀναπέμπει· καὶ εὐχαριστῶν ὑπὲρ τοῦ κατηξίωσθαι τούτων παρ' αὐτοῦ ἐπὶ πολὺ ποιεῖται.

2) Οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον, οὐδὲ κοινὸν ποτὴν ταῦτα λαμβανόμεν· ἀλλ' ὡς τροπὸν δια λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν, καὶ

Denn die Apostel verkünden uns in ihren Denkwürdigkeiten, welche Evangelien genannt werden, daß Jesus ihnen so zu thun befohlen: er habe nämlich Brot genommen, eine Dankagung gesprochen und gesagt: daß thuet zu meinem Andenken, dies ist mein Leib; eben so habe er auch den Kelch genommen, ebenfalls ein Dankgebet gesprochen und gesagt: dies ist mein Blut, und es allein ihnen überreicht ¹⁾. »Cap. 67. « Seit jener Zeit feiern wir dieses Andenken stets unter uns; und wenn wir etwas haben, so unterstützen wir diejenigen, die Mangel leiden, und sind so immer untereinander Eine Familie ²⁾. Und bei Allem, was wir darbringen, preisen wir den Schöpfer aller Dinge durch seinen Sohn Jesus Christus und durch den heiligen Geist. An dem so

σάρκα και αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως και τῶν δι' εὐχῆς λόγου του παρ' αὐτου εὐχαριστήσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα και σαρκες κατα μεταβολῆν τρεφονται ἡμῶν, ἐκείνου του σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ και σάρκα και αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι. Augusti, Denkw. IV. B. S. 157. übersetzt die Stelle ἐξ ἧς αἷμα κ. σ. κ. μεταβ. τρεφ. ἡμῶν: „und die sonst unsern Körper nähren.“ Diese Uebersetzung widerspricht aber der ganzen dogmatischen Ansicht der Alten von der nährenden Kraft der Eucharistie, wie der einfachen Stellung des Satzes. So schreibt Irenäus, bei dem wir in allen übrigen Momenten des Abendmahlseskus eine sichtbare Uebereinstimmung wahrnehmen, der Eucharistie eine in einem gewissen Sinne übernatürliche physisch nährende Kraft zu, indem sie den Leib unsterblich mache und zur Auferstehung vorbereite. Ebenso schreiben die spätern Väter Hilarius, Chrysostomus, Gregorius von Nyssa, Cyrillus von Alexandrien dem Abendmahle die nährende Kraft zu. Thomas von Aquin sagt (Summa theol. p. 3. quaest. 77. art. 6.): „Species sacramentales possunt converti in substantiam aliquam, quae ex eis generatur: per eandem autem rationem possunt converti in corpus humanum, per quam possunt converti in cineres vel in vermes; et ideo manifestum est, quod nutriunt.“ Man nimmt also an, daß nach der Segnung Brot und Wein mit den andern natürlichen Eigenschaften auch die des Nährens behalten. Vergl. Döllinger, die Eucharistie in den drei ersten Jahrh. Mainz, 1826. S. 40.

1) . . . και μοις αὐτοῖς μεταδουναί, zur Begründung dessen, was im Eingange des Cap. gesagt worden, daß nur diejenigen am Abendmahle Theil nehmen sollen, die im Mittelpunkte der Kirche stehen, und in und nach dem Glauben der Kirche leben.

2) . . . και συνεστῆεν Ἀλλήλοις ὡς.

genannten Sonntage versammeln sich Alle, auf dem Lande oder in der Stadt, und es werden da die Denkwürdigkeiten der Apostel und die Schriften der Propheten gelesen, soviel die Zeit gestattet¹⁾. Wenn der Vorleser geendet hat, so hält der Vorsteher eine Ermahnung und fodert zur Erfüllung des trefflichen Inhaltes auf. Alsdann erheben wir uns Alle und beten. Nach geendigtem Gebete, wie schon gesagt, wird Brot, Wein und Wasser herzugebracht. Der Vorsteher verrichtet Gebete und Dankfagungen, soviel und so sehr er kann, und das Volk antwortet: Amen²⁾.

1) Ἐπι πασι αἷς προσφερομεθα, εὐλογοῦμεν τον ποιητην των παντων δια του υἱου αυτου Ἰησου Χριστου και δια πνευματος του ἁγιου — και τη του ἡλιου λεγομενα ἡμερα παντων κατα πολεις ἢ ἀγρους μενουτων ἐπι το αυτο συνελευσις γινεται, και τα ἀπομνημονευματα των ἀποστολων ἢ τα συγγραμματα των προφητων ἀναγιγνωσκειται μεχρις ἐγχωρει. Man übersetzt die letztern Worte gewöhnlich: „so viel die Zeit gestattet.“ Justin scheint aber, nachdem er die Lesung der heiligen Schriften im Ganzen berührt, damit nur die Modification des Theils bezeichnen zu wollen. Der Sinn wäre demnach: so weit es angeht, oder ein Abschnitt aus den Denkwürdigkeiten d. Ap.

2) Ὁ προσωτις εὐχας ὁμοιος και εὐχαριστιαις, ὅση δυναμις αὐτω, ἀναπεμπει. Die Worte ὅση δυν. αὐτω bieten einen mehrdeutigen Sinn, und sind auf verschiedene Weise erklärt worden. Sie können übersetzt werden: „so ausführlich als möglich,“ oder „so inbrünstig als möglich,“ oder „so laut als möglich.“ Die letzte Erklärung (Augusti, Denkw. V. Th. S. 98. VIII. Bd. S. 93.) erscheint als die unwahrscheinlichste, da außer den Gebeten vor und nach der Segnung der Elemente auch fast alle übrige Gebete mit lauter Stimme gesprochen wurden, und das Verstärkende „so laut als nur möglich“ auch nicht als der bloße Gegensatz von still erscheint. Am Besten erklärt sich die Stelle aus einigen Parallelfellen, die zu der unfrigen eine ganz gleiche Beziehung haben. Schon in der oben angeführten Stelle aus Cap. 65. heißt es von demselben Segnungsgebete: „εὐχαριστιαν ἐπι πολλοῦ ποιεται, er verrichtet ein ausführliches, anhaltendes Dankfagungsgebet.“ Ebenso heißt es bei Iren., I. I. c. 13. von M. Valentinian: ποταρια οἶνου κεκραμενα προσποιουμενος εὐχαριστην, και ἐπι πολλων ἐκτεινων την λογον πης ἐπικλησεως. In der unten angeführten Stelle Justin. M. Apol. I. c. 13. kommen vom Opferungs- und Dankfagungsgebete dieselben Worte vor, ὅσα δυναμις αἰουοντες. Justin will hier den Vorwurf, als seien die Christen Gottesläugner, dadurch wi-

Austheilung und Empfang des Gesegneten geschieht mit Jedem der Anwesenden, und den Nichtanwesenden wird es durch die Diakonen zugeschickt. Diejenigen, welche können und wollen, theilen Jeder nach Gefallen und so viel er will, etwas mit; dieses wird bei dem Vorsteher gesammelt, und dieser kommt den Armen, Kranken, Wittwen und Waisen damit zu Hülfe. Am Sonntag aber halten wir eine allgemeine Versammlung, weil dies der erste Tag ist, an welchem Gott die Welt geschaffen, und weil Jesus Christus, unser Erlöser, an diesem Tage von den Todten auferstanden ist.»

Die Stellen in seinem Gespräche mit Tryphon beziehen sich nicht auf das Rituelle, sondern bloß auf die dogmatisch-liturgische Auffassung der Eucharistie als Opferactes. Cap. 41. «Das Opfer des Weizenmehls, welches für die vom Ausfalle

berlegen, daß er zeigt, wie sie, so viel sie nur können, auf vielfache und alle mögliche Weise, Gott anrufen und lobpreisen, „für die Erschaffung der Dinge, für Alles, was er zur Erhaltung der Gesundheit und Kraft verleihe, für die reiche und mannichfaltige Fülle seiner Gaben, für den segenvollen Wechsel der Bitterung, und für die Gnade der Unvergänglichkeit durch den Glauben.“ Diese specialisirte Häufung der Gebete zeigt offenbar, in welchem Sinne Justin das unmittelbar vorangehende „ὅση δύναμις“ verstanden wissen wolle. Auch sehen wir aus den folgenden Rituellen, wie der Segnungsact mit einer großen Menge von Gebeten aller Art umgeben ist. So ist es noch in unsrer Meßliturgie. Aus demselben Grunde aber, warum man hier die Gebete häufte, betete man auch aus der ganzen Tiefe des Geistes, und beide Momente mögen zugleich in den bezüglichen Worten ausgedrückt seyn: der Vorsteher betet mit der möglichsten Kraft des Geistes, aus der ganzen Fülle und Tiefe des Gemüthes, so viel und so sehr er kann. — Man hat immer mit der Annahme, daß diese Worte nicht „mit lauter Stimme“ zu erklären seien, die verbunden, daß das Gebet zur Zeit noch ein freies gewesen sei. Berücksichtigen wir indessen, daß wir in der bald folgenden Zeit völlig ausgebildete Formulare finden; daß es bereits allgemeine Sitte war, den Segnungs- und eigentlichen Abendmahlact mit einer größern Menge von Gebeten zu umgeben; daß Justin selbst den allgemeinen Inhalt dieser Gebete anführt (Apol. I. c. 13.), so läßt sich diese Freiheit wohl nur auf die Form beschränken, und auch diese mußte bereits in dieser Periode schon vielfach einen stehenden Charakter angenommen haben.

Gereinigten vorgeschrieben war, war ein Vorbild des eucharistischen Brotes, das unser Herr Jesus Christus zum Andenken seines Leidens, welches er für die sittliche Reinigung der Seele auf sich genommen, angeordnet hat; und wir sollen dabei zugleich Gott danken, daß er die Welt und Alles, was darin ist, um des Menschen Willen geschaffen hat, und zugleich, daß er uns von der Sünde, in der wir uns befanden, erlöst, und die Macht der Gewalten und Herrschaften vernichtet hat durch Den, der nach seinem Willen das Leiden übernommen. Deswegen spricht Gott von den Opfern, welche damals von euch dargebracht wurden, durch Malachias, Einen der Zwölfe: «Ich habe kein Wohlgefallen an euch, spricht der Herr, und das Opfer aus euern Händen ist mir nicht angenehm. Aber vom Aufgange bis zum Niedergange soll mein Name verherrlicht werden unter den Völkern; und aller Orte soll meinem Namen geräuchert und ein reines Opfer dargebracht werden; denn mein Name soll verherrlicht werden unter den Völkern, spricht der Herr. Ihr aber entheiligt ihn.» Mal. 1, 10. Von den Opfern also, welche wir, die Völker, aller Orte ihm darbringen, nämlich von dem eucharistischen Brote und Kelche, weissagt der Herr schon damals ¹⁾, indem er auch dies noch hinzusetzt, «daß sein Name von uns verherrlicht, von euch aber entheiligt werde.» Cap. 116. und 117. ist auf gleiche Weise von der eucharistischen Opferidee die Rede. . . . «Wie Jesus Christus vom Propheten Priester genannt wird, . . . so sind auch wir das wahrhafte priesterliche Geschlecht, wie es Gott selbst bezeugt, indem er sagt, daß ihm von den Völkern aller Orte wohlgefällige und reine Opfer dargebracht werden. Von Niemand aber nimmt Gott Opfer an, als nur von seinen Priestern. Alle also, welche in seinem Namen die Opfer darbringen, welche Christus angeordnet hat, nämlich die, welche in der Dankagung (ἐν τῇ εὐχαριστίᾳ) des Brotes und Kelches von den Christianern an allen Orten dargebracht werden, diese sind Gott, wie er bezeugt, angenehm. Die aber von euch und euern

1) Περὶ δὲ τῶν ἐν παντὶ τοπῷ ὑφ' ἡμῶν τῶν ἱδῶν προσφερομένων αὐτῷ θυσιῶν, τούτ' ἐστὶ τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας, καὶ τοῦ ποτηρίου ὁμοίως τῆς εὐχαριστίας, προλεγεῖ τότε.

Priestern dargebrachten, verwirft er¹⁾. . . Ihr zwar behauptet bisher des Widerspruchs wegen, «daß Gott zwar die Opfer der damaligen Israeliten zu Jerusalem nicht angenommen, daß die Gebete der Andern aber ihm angenehm gewesen, und daß diese Gebete Opfer genannt würden.» Daß die Gebete und Dankfagungen der Würdigen allein vollkommene und Gott wohlgefällige Opfer sind, sage auch ich. Denn diese allein sind auch den Christen vorgeschrieben, auch bei dem Erinnerungsmahl (ἐπι' ἀναμνησει) ihrer trockenen und flüssigen Nahrung, wobei sie auch des Leidens des Sohnes Gottes gedenken.» — In der ersten Apologie Cap. 13. widerlegt Justin den Vorwurf, daß die Christen Gottesläugner seien, auf folgende Weise: «Welcher Vernünftige muß nicht gestehen, daß wir durchaus keine Gottesläugner sind, da wir den Schöpfer dieses Weltalls verehren, und zwar, wie wir belehrt worden sind, behaupten, daß er weder des Blutes, noch des Frankopfers, noch des Rauchwerkes bedürftig ist, ihn aber bei Allen unsern Opfern mit Gebet und Dankfagung, soviel wir können, lobpreisen. Denn wir sind belehrt, daß allein diese Weise der Verehrung seiner würdig ist, bei welcher wir, was er zu unserm Unterhalte geschaffen hat, nicht verbrennen, sondern dasselbe zum Gebrauche der Armen und unserm eignen darbringen, und Gott mit vernunftmäßigem Culte und Gesange verehren²⁾.»

1) Καὶ μέχρι νῦν φιλοεικούντες λέγετε, ὅτι τὰς μὲν ἐν Ἱερουσαλὴμ ἐπὶ τῶν ἐκεῖ τότε οἰκούντων Ἰσραηλιτῶν καλουμένων θυσίας οὐ προσδέχεται ὁ θεός· τὰς δὲ δια τῶν ἐν τῇ διασπορᾷ τότε δι' ὄντων ἀπο τοῦ γεννοῦς ἐκείνου ἀνθρώπων εὐχῆς προσεσθαι αὐτὸν εἰρημεναι, καὶ τὰς εὐχῆς αὐτῶν θυσίας καλεῖν. Ὅτι μὲν οὖν καὶ εὐαρεστοὶ εὐχαριστικῆ ὑπο τοῖν ἀξίῳ γενομεναί, τέλειαι μόναι καὶ εὐαρεστοὶ εἰσι τῷ θεῷ, καὶ αὐτὸς φημι. Ταῦτα γὰρ μόναι καὶ χριστιανοὶ παρελάβον ποιεῖν. καὶ ἐπ' ἀναμνησεὶ δὲ τῆς τροφῆς αὐτῶν ἕρας δὲ καὶ ὕγρας, ἐν ἧ καὶ τοῦ πατρὸς ὁ πεπονηθε δι' αὐτοῦ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ μνησθῆται.

2) Ἄθεοι μὲν οὖν ὡς οὐκ ἐσμὲν, τὸν δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντὸς τεβόμενοι, ἀνευδὴ αἱμάτων καὶ σπονδῶν καὶ θυμιαμάτων, ὡς ἐδιδάχθημεν, λέγοντες, λογῆ εὐχῆς καὶ εὐχαριστικῆς ἐφ' οἷς προσφερομεθα πᾶσιν, ὅση δύναμις ἀνοῦντες, (μὴν ἀξίαν αὐτοῦ τιμὴν παραλαβόντες, τὸ τὰ ὑπ' ἐκείνου εἰς διατροφήν γενομένα, οὐ κίρι θάπαναν, ἀλλ' ἑαυτοῖς καὶ τοῖς θεο-

In seiner ersten Apologie spricht auch Justin noch von der Verehrung der Heiligen und der Engel in folgender Weise: «Wir verehren im Geiste und in der Wahrheit Gott und seinen Sohn, den er gesandt und der uns dies Alles gelehrt hat, und die Schaar derer, die bei ihm und ihm ähnlich sind, der guten Engel und den Geist der Propheten¹⁾».

§. 35.

Lucian. Celsus.

Einige flüchtige Berührungen des christlichen Cultus finden sich in den Schriften der Nichtchristen, des Satyrikers Lucian von Samosata und des Philosophen Celsus, gleichfalls höchstwahrscheinlich aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts. In seinem Briefe an Kronius über den Tod des Peregrinus redet Lucian von der göttlichen Verehrung des Gekreuzigten, und erzählt, daß, als Peregrinus sich im Gefängnisse befand, die palästinensischen Christen sich daselbst bei ihm versammelten, zusammengebrachte Mahlzeiten²⁾ mit ihm hielten, und die heiligen

μενοις προσφέρειν, ἐκείνῳ δὲ εὐχαριστοὺς ὄντας, δια λόγου πομπᾶς καὶ ὕμνων πεμπέει) ὑπὲρ τε τοῦ γενομένου, καὶ τῶν εἰς εὐρωσιακῶν πορῶν πάντων, ποιητῶν μὲν γενοῦν, καὶ μεταβολῶν ὄρων, καὶ τοῦ παλιν ἐν ἀφ᾽ ἄρσῃ γεγεσθαι δια πιστεῖν τῶν ἐν αὐτῷ αἰτησίαις πεμπόντες, τίς σφροδῶν οὐχ ὁμολογήσει; Justin will zunächst den Vorwurf widerlegen, daß die Christen darum Gottesläugner seien, weil sich die Weise des heidnischen Opfercultus bei ihnen nicht finde. Die Christen, will er sagen, haben freilich bei ihrem Gottesdienste nicht das leere ungeistige Gepränge, und weihen nicht der Gottheit die Substanz des Opfers als zu ihrem eigenen Gebrauche, wie die Heiden; ihre Opferungen sind geistiggehaltvoll und vernunftmäßig. Die geistige Thätigkeit, welche sie mit ihren Opfergaben verbinden, Andacht und Gebet, der heilige Sinn, das dankerfüllte Gemüth, der göttliche Preisgesang, die zweck- und vernunftgemäße Verwendung der Opfergaben zum Gebrauche der Armen und unserm eigenen, dies ist das Gepränge (accommodatio, rationalibus eum pompis et hymnis celebramus, wie die lateinische Uebersetzung Edit. Galland. hat) bei unserm Gottesdienste. Unter ὕμνοι scheint Justin den christlichen Gesang überhaupt zu verstehen, also sowohl die Psalmen als die christlich eigenthümlichen Gesänge.

1) Num. 6. al. 3.

2) δεῖπνα ποιῶν, Mahlzeiten mit mannichfachen Gerichten. Durch

Bücher lasen. Die Presbyter und Diener der Kirche nennt Lucian Lehrer (προφητης), Liturgen (διασαρχης) und Vorsteher (προστατης, συναγωγευς), und wir sehen auch daraus, wie neben dem doctrinalen auch das mystische Element in den christlichen Cultus aufgenommen war. Daß er denselben mit dem Namen neuer Mysterien benennt, bedarf keiner Erläuterung. — Celsus macht es den Christen zum Vorwurfe, daß sie geheime Zusammenkünfte (Agapen) hielten, daß sie weder Altäre, noch Bilder, noch Tempel errichteten, und daß sie keine Opfer hätten, um ihre Dankbarkeit gegen Gott zu bezeugen¹⁾. Wir sehen, wie Celsus namentlich in Bezug auf die Eucharistie, zumal den eucharistischen Opferbegriff, schlecht unterrichtet war, worin er denn auch von Origenes widerlegt wird.

Der zweite Vorwurf des Celsus, den man überhaupt den ersten Christen von Seiten der Heiden öfter machte, geht von dem prunkhaften heidnischen Cultus aus, dem gegenüber freilich die erste Kirche in ihrer Bedrängtheit und Armuth nichts Entsprechendes aufzuweisen hatte, wobei man aber zugleich an das Streben der ersten Christen zu denken hat, vor Ueingeweihten den Cultus geheim zu halten. Es ist demnach aus dem Vorwurfe des Celsus nur überhaupt auf die Einfachheit des christlichen Cultus seiner Zeit, nicht darauf zu schließen, daß man noch keine bestimmte Versammlungsorte und Altäre, und keine mehr oder minder geordnete Gottesdienstweise hatte.

§. 36.

Resultate aus diesen Zeugnissen.

Aus diesen Zeugnissen ergeben sich nun folgende Resultate. Wir sehen, daß sich auch in dieser Periode alle wesentliche Bestandtheile des christlichen Cultus finden, wie dieselben auf uns gekommen sind und sich in der katholischen Kirche noch finden: Opfer und Communion, Gebet, Gesang, Vorlesung ποικιλια kann hier nichts anders verstanden werden, als die Verschiedenheit der Gerichte, eben weil sie durch die Einzelnen zusammengebracht waren. — Die wenigen Stellen aus dem Dialog Philopatris übergehen wir, weil derselbe durch die neuere Kritik ins 4. Jahrhundert verwiesen worden ist.

1) Orig. adv. Coels. l. I. und VIII.

der Schrift und Predigt, Segnung, und Verehrung der Heiligen. Als Zwecke des Cultus treten die bereits in der ersten Hälfte dieser Periode bezeichneten hervor.

Keine hauptgottesdienstliche Versammlung geschieht ohne die Feier der Eucharistie, und diese selbst erscheint bei jeder als der Mittelpunkt des Ganzen. Das Abendmahl selbst ist in seinem vollen sacramentalen Charakter aufgefaßt, und zwar ganz in der Lehrweise der katholischen Kirche. Brot und Wein sind nach der Segnung durch Verwandlung der wirkliche lebendige Christus (Transsubstantiation)¹⁾. Eben so entschieden ist von Justin das Abendmahl als Opfer bezeichnet; und zwar ist der Opfercharakter der Eucharistie im katholischen Sinne klar, wiederholt und auf das Bestimmteste ausgesprochen. Die Eucharistie erscheint als mystische Repräsentation des Opfertodes Jesu, des Erlösungswerkes. Eben so nachdrücklich ist der geistige und sittliche Charakter des christlichen Cultus aufgefaßt. Darum erscheint die Würdigkeit und eigene geistige Theilnahme der Gemeinde und ihrer Glieder als eine nothwendige Bedingung, und eben daher das Gebet als die Seele des Gottesdienstes und das nothwendige Medium zum Opfer²⁾.

Der allgemeine Umriß zunächst des gemeinsamen Gottesdienstes war nach den angeführten Zeugnissen in dieser Periode etwa folgender.

Die Liturgie eröffnete sich mit einer biblischen Vorlesung aus dem alten und neuen Testamente. Auf dieselbe folgte die Predigt. Sie wird vom Vorsteher, d. i. vom Bischöfe oder einem Presbyter gehalten, der ausdrücklich vom Vorleser unterschieden wird. Wir

1) Die Transsubstantiation ist nicht durch den Ausdruck μεταβολη (S. oben) bezeichnet, wie ihm ältere Theologen auf eine gezwungene Weise diese Deutung gaben, sondern eben dadurch, daß Justin sagt, daß das natürliche Brot nach der Segnung der Leib des Herrn ist. μεταβολη bezieht sich entweder auf die natürliche Verdaulichkeit, oder auf die nährende Kraft, die der Eucharistie in Bezug auf Unsterblichkeit und Auferstehung zugeschrieben wurde.

2) Ueber den Inhalt des Opfergebetes bei Justin, siehe II. Th. (Messe), Offertorium.

sehen demnach, wie sich hierin schon eine bestimmte liturgische Ordnung gebildet hatte. Die Predigt selbst war homiletischer Art, denn «der Vorsteher foderte zur Erfüllung des Vorgelesenen auf.» Auf die Predigt folgte ein gemeinsames Gebet, das mit der Vorlesung und Predigt im engsten Zusammenhange stand, indem man um Gnade zum würdigen Vollzuge des verkündeten göttlichen Wortes bat und denselben gelobte. Die Vorlesung und Predigt wurden sitzend vernommen; das Gebet stehend verrichtet. (Nach einer andern Stelle betete man an den Wochentagen knieend.) Auf das gemeinschaftliche Gebet folgte der Bruderkuß¹⁾, um, nachdem man Frömmigkeit, Reinheit des Wandels und Liebe gelobt hatte, zu dem Gelöbniße das Symbol der Liebe hinzuzufügen.

Hierauf begann der eigentliche eucharistische Act mit der Opferung oder der Darbringung, Herzubringung der Opfergaben, den eucharistischen Gebeten und der Segnung (Wandung) und Austheilung des Abendmahls (Communio). Die Segnung geschah vom Bischöfe oder auch dem Priester (πρωτοστος, Vorsteher). Dieser stand am Altare; dahin brachte man ihm die Elemente, Brot und einen Becher Wein mit Wasser vermischt. Der Vorsteher nahm sie, und sprach darüber die Gebete und die Segnung; das Volk begleitete diese mit Amen,

1) Daß der Bruderkuß vor der Opferung stattfand, geschah zugleich mit Beziehung auf Matth. 5, 23. 24. „Wenn du deine Gabe zum Altar bringest, und dich erinnerst, daß dein Bruder etwas wider dich habe, so laß deine Gabe dort vor dem Altare, gehe hin, versöhne dich zuvor mit deinem Bruder und dann komme und opfere deine Gabe.“ Wir haben hier das erste kirchenväterliche Zeugniß, daß der apostolische Friedenskuß wirklich als liturgischer Act aufgenommen worden ist. Mit der Angabe Justins, daß der Bruderkuß vor der Opferung stattfand, stimmt der Gebrauch der griechischen Kirche überein, wie wir dies in den apostolischen Constitutionen und allen griechischen Liturgiën, ebenso in der mozarabischen finden. Vergl. Conc. Laod. c. 19. Cyrill. Catech. 5. Chrys. hom. 20. in Matth. u. s. w. In den lateinischen Liturgiën folgt derselbe nach der Opferung nahe vor dem Empfange des Abendmahls. Beide stimmen also darin überein, daß der Friedenskuß dem eigentlichen Abendmahlsacte, der Communio, vorangeht. Denn zu diesem hatte er vorzugsweise seine Beziehung.

und die Diakonen vertheilen das Abendmahl, an dem alle Gläubige Antheil nehmen. Mit der Austheilung des Abendmahls (Austheilung und Empfang, μεταληψις) war die Versendung desselben an die Abwesenden verbunden, von welcher wir hier das erste Zeugniß finden. Mit einer Collecte für die Armen scheint die Versammlung sich zu schließen.

Was die Elemente insbesondere betrifft, so wurden dieselben aus den Oblationen genommen. Die Gläubigen brachten die Opfergaben, Brod und Wein, selbst mit, und es wurde daraus soviel genommen und consecrirt, als für die Communion nöthig war. Das Uebrige war für die Armen, für die Priester und die Agape bestimmt. Das Brod war daher auch gewöhnliches (κοινος ἄρτος). Justin bietet uns das erste von Irenäus bestätigte (το κερκραμενον ποτηριον, temperamentum) Zeugniß von einer Mischung des Weines mit Wasser dar. Die Liturgieen des Jacobus, Marcus, Basilius und Chrysostomus geben dieselbe für eine ursprüngliche Institution aus¹⁾.

Wie zwischen Priestertum und Volk, so stellt sich auch eine consequente Einheit zwischen Cult und Leben dar. Nur wer inmitten des Glaubens, der Kirche und des christlichen Lebens steht, wird zum Empfange des Abendmahls zugelassen. Der ganze Cultus erscheint nur als der wahre Ausdruck des ganzen Lebens der Gemeinde in Frömmigkeit, Heiligkeit und Liebe.

Die ganze Form des Cultus scheint sich schon nach einer ziemlich bestimmten Regel ganz auf der apostolischen Grundlage geordnet zu haben.

Von den Agapen ist bei Justin nicht die Rede. Wir haben also hier das eigentliche, von der Brudermahlzeit ge-

1) Eigenthümlich ist bei Justin der Ausdruck ἄρτος και ποτηριον ἕδατος και κραματος, es wird Brod und ein Becher Wasser und gemischten Weines herzugebracht. Man sollte also glauben, zwei Becher, der eine mit Wasser, der andere mit bereits gemischtem Weine, seien herzugebracht worden. Κραμα scheint indessen hier nichts anderes zu bedeuten als zu mischen der Wein (Mischwein, wie wir sagen könnten), oder auch Wein gerade hin. Vergl. S. 67. die Worte: ἄρτος προσεργεται και οἶνος και ἕδωρ.

trennte christliche Abendmahl, dagegen finden wir die Brudermahlzeiten um diese Zeit, wie wir gesehen haben, in Palästina. (S. unten über die Agapen.)

Indem Justin offenbar nur eine allgemeine Schilderung der hauptgottesdienstlichen Versammlungen geben will, läßt sich daraus, daß er bloß von einer sonntäglichen redet, nicht schließen, daß die sonntäglichen Versammlungen auch die einzigen gewesen seien. Der Gebrauch der unmittelbar folgenden Zeit würde dieser Annahme widersprechen, und ohnedies war hierin an verschiedenen Orten eine verschiedene Praxis, sowie auch die momentanen Zeitverhältnisse Unterbrechungen und Aenderungen in diesem Bezuge mit sich brachten.

Zu welchen Stunden des Tages der Gottesdienst seinen Anfang nahm, wird ebenfalls nicht berührt. (S. unten von den Agapen.)

Die Feier des Sonntags war zu Justin's Zeit bereits im allgemeinen Gebrauche.

Justin redet von bestimmten Versammlungsorten, die, da sich die Christen vom Lande und aus der Stadt daselbst versammelten, geräumig gewesen seyn müssen.

Der Laufe ging nach Justin Fasten und Gebet um Sündenvergebung voraus. Auch ist nach ihm das Händewaschen vor dem Gottesdienste gebräuchlich, worin das geweihte Wasser der spätern Zeit seine Veranlassung findet, und wobei man sich an jüdische und heidnische Observanz anlehnte.

§. 37.

Zweite Hälfte des zweiten und dritten Jahrhunderts¹⁾.

Der öffentliche Gottesdienst.

Aus der zweiten Hälfte des 2. und aus dem 3. Jahrhundert bietet sich uns keine ausführliche Darstellung des christlichen

1) Ich habe die ältesten Zeugnisse, namentlich über den öffentlichen Cult, ausführlicher behandelt, weil sie mit den biblischen Zeugnissen für die ganze folgende Geschichte desselben die Grundlage bilden, und weil auf sie später vielfache Beziehung genommen werden muß; auch deswegen, weil eine klare Anschauung von der ursprünglichen Gestalt des Cultus von vorn-

Cultus mehr dar, wenn wir die in den apostolischen Constitutionen enthaltene ausnehmen, die fast ihrem ganzen Inhalte nach dieser Periode angehört. Dagegen mehren sich in derselben die einzelnen zerstreuten Nachrichten über die innern Beziehungen wie über die äußern Formen des Cultus. Namentlich gehören dahin die Nachrichten, die wir aus den Schriften des Irenäus (seit 177 Bischof zu Lyon und Schüler des heiligen Polykarpus), der sich jedoch nur über das dogmatische Element der Abendmahlslehre verbreitet, des Clemenens von Alexandrien († 220), des Tertullian († 220), des Origenes († 253) und Cyprian († 258) und aus den Martyreracten schöpfen.

Nach diesen Zeugnissen bildet die Abendmahlsfeier fortwährend den Mittelpunkt des öffentlichen Gottesdienstes. Wiederholt begegnet uns die Lehre von der realen Gegenwart, der Transsubstantiation und der eucharistischen Opferidee. Eine Folge dieses Glaubens ist die ungemeine Verehrung des heiligen Sacramentes und die öftere Feier der Eucharistie. An verschiedenen Orten ist der Gebrauch hierin verschieden. An einigen beging man die Abendmahlsfeier täglich; an andern an bestimmten Tagen in der Woche, namentlich Mittwochs, Freitags, auch Samstags (*Tertullian.*). Allgemein ist die Feier an Sonntagen. Die Eucharistie wird (in den Häusern) aufbewahrt; ver-

herein eine klare und richtige Einsicht in das Wesen und den Umfang, sowie in die ganze Form desselben, wie sie später ausgebildet erscheint, gibt, auch gar manche einseitige Vorurtheile, die diese klare und richtige Einsicht hindern, dadurch zum Voraus beseitigt werden. Für die Folge muß ich mich, um die Gränzen eines allgemeinen Umrisses nicht zu überschreiten, natürlich kürzer fassen, und dabei, was die nähere Begründung der einzelnen geschichtlichen Angaben betrifft, auf die nachfolgende besondere geschichtliche Darstellung der einzelnen Bestandtheile und Formen des Cultus verweisen, wobei ich nur das bemerke, daß ich in der allgemeinen Geschichte des Cultus für die Folge auf eine nähere historische Begründung nur bei solchen Momenten eingegangen bin, die sich, wie die Agapen, als vorübergehende Erscheinungen darstellen und sich im kirchlichen Cultus der spätern Zeit nicht mehr finden.

schiedene Kirchen senden sich zum Zeichen gegenseitiger Liebe und Einigkeit dieselbe einander zu (*Tertull. Iren.*), und man nimmt das heilige Brot mit nach Hause, um es auch für sich an den Wochentagen zu genießen. Die Abendmahlsfeier erscheint als Gedächtnißfeier für die Verstorbenen (*Tert.*). Bereits begegnen uns Beispiele von dem Empfange des Abendmahls unter einer Gestalt. Man empfängt dasselbe nüchtern und es finden sich Spuren von der stillen Feier der Eucharistie (*Tert.*). Eben so begegnen uns wiederholte Zeugnisse von der Krankencommunion. Häufig war mit der Eucharistie noch die Agape verbunden.

Fortwährend wird ein großer Nachdruck auf das Gebet gelegt. Bereits begegnen uns besondere Abhandlungen über dasselbe von Tertullian, Cyprian und Origenes. Das Gebet im Geiste, mit Inbrunst, Andacht und Vertrauen, mit Demuth und Herzensreinheit wird empfohlen. Es geschieht im Namen Jesu, und Anbetung und Lobpreisung Gottes erscheint fortwährend als das höchste Stadium desselben. Einen Hauptbestandtheil des Gebetes macht das Psalmengebet aus. Wir finden das Gebet des Herrn im Gebrauche.

Auf den Kirchengesang wurde gleichfalls ein großer Nachdruck gelegt. Er wird bereits seiner Würde und Schönheit wegen dem heidnischen Gesange entgegengesetzt (*Clem. Alex.*) und als ein vorzügliches Mittel der Heidenbefehrung betrachtet (*Orig.*). Im Morgenlande erwarben sich um denselben Clemens v. Alex. und Origenes, in der lateinischen Kirche Cyprian und Repos besondere Verdienste. Er bestand fortwährend aus den alttestamentlichen Psalmen und christlichen Hymnen.

Mit dem 3. Jahrhundert finden wir (namentlich mit Origenes) schon eine eigenthümlich ausgebildete Form der kirchlichen Beredtsamkeit, und es eröffnet sich jetzt die Reihe der berühmtesten christlichen Redner.

So wie sich das christliche und kirchliche Bewußtseyn und Leben mehr entwickelte, mehrten sich auch die Feste. In dem um die Mitte des 2. Jahrhunderts entstandenen Osterstreite zwischen den orientalischen und occidentalischen Christen, in welchem

jene auf gleichzeitiger Feier des Osterfestes mit den Juden bestehen wollten, stellt sich das Osterfest als ein uraltes, auf apostolischer Tradition beruhendes Fest dar. Die Feier des Todes tags Jesu findet sich gleichfalls im 2. Jahrhundert als eine alte Observanz (*Tert. Orig. Iren.*). Er wurde jedoch nicht als ein bürgerlicher Festtag, sondern mehr als ein stilles Fest des Gebetes und der Abtödtung, wie noch jetzt in der katholischen Kirche, begangen. Dem Osterfeste ging jetzt schon ein Fasten von verschiedener Dauer voraus. Die fromme Begehung der großen Woche vor dem Ostertage (Charwoche) findet sich schon gegen das Ende des 3. Jahrhunderts (*Constil. Apost.*). Gegen das Ende des 2. Jahrhunderts finden wir das Pfingstfest erwähnt (*Tert. Iren. Orig.*). Man feierte Anfangs die ganzen fünfzig Tage vor Ostern (Quinquagesima), besuchte täglich den Gottesdienst, genoß das heilige Mahl und die ganze Zeit hatte zugleich das Gepräge hebrer Freudigkeit. In diese Periode fällt auch schon das Fest der Erscheinung des Herrn, das schon Clemens von Alex. kennt, und das Fest Christi Himmelfahrt, wird erwähnt (*Const. Apost.*). Das erste galt namentlich in der orientalischen Kirche anfangs als Tauf- und Geburtsfest des Herrn (Epiphanie). Vom Weihnachtsfeste selbst geschieht Erwähnung in der dioeletianischen Verfolgung, und nach Chrysostomus feierte man es in Rom aus alter Ueberlieferung.

Für die Verehrung der Heiligen begegnen uns vielfache Zeugnisse. Wir finden bereits Apostelfeste erwähnt (*Const. Apost.*). Mit hoher Begeisterung feierte man das Andenken der Martyrer, beging meistens über ihren Gräbern ihre Todestage, die man schon jetzt sinnvoll Natalitien nannte (*Tert. Orig.*) und verband das Andenken an sie bereits mit der Abendmahlsfeier (*Tert. Cypr.*). Die drei Grundgedanken waren wirkliche Verehrung, Anrufung und Nachahmung (*Orig. Cypr.*). Ebenso bewahrte man die Reliquien als kostbare Kleinodien. Schon Cyprian schreibt an seine Geistlichkeit zu Karthago, daß sie die Sterbtage der Bekenner aufzeichnen solle, um mit den übrigen Martyrern an denselben ihrer zu gedenken.

Aus der Mitte des 3. Jahrhunderts sind schon Nachrichten von feierlichen Processionen auf uns gekommen. Sie fanden statt zur Abwendung von Gefahren, drückenden Uebeln und besonders bei der Uebertragung der heiligen Gebeine der Martyrer.

Was die Form und Ordnung des Gottesdienstes betrifft, so finden wir dieselbe in dieser Periode auf der ursprünglichen biblischen Grundlage bereits schon mehr, theilweise schon sehr vollständig ausgebildet (*Constit. Apost.*). Symbolische heilige Gebräuche sind in ziemlich geregeltm Gebrauche. Man erhebt beim Gebete die Hände, streckt die Arme aus, betet theils knieend, theils stehend, theils mit erhobenem, theils mit gesenktem Haupte. Häufig wendet man sich beim Gebete nach Morgen. Die Männer beteten mit entblößtem Haupte. Schon nach der Mitte des 2. Jahrhunderts finden wir den Gebrauch, sich beim Gebete und jeder wichtigen Handlung mit dem Zeichen des Kreuzes zu segnen, als einen hergebrachten und apostolischen bezeichnet (*Tert.*). Im 3. Jahrhundert begegnet uns gleichfalls die Händewaschung beim Gebete (Weihwasser) und der Gebrauch des Weihrauchs des Bedürfnisses wegen. Ruhe und Würde in der Anwendung äußerer Zeichen und Gebräuche wird empfohlen.

Was den Besuch des öffentlichen Gottesdienstes betrifft, so begegnet uns hierin derselbe glühende Eifer, dieselbe Hingebung und Begeisterung für Gott und das Göttliche, wie im apostolischen Zeitalter. Die Verfolgungen konnten nur die Ordnung stören und unterbrechen, die Gläubigen aber vom Gottesdienste nicht abhalten. Man oblag demselben in den Häusern, in Höhlen, Katakomben, in Wäldern, Einöden und auf dem offenen Felde, im Kerker, auf dem Schiffe (*Dionys. Alex.*). Man versammelt sich täglich und täglich mehreremal zum Gottesdienste. Noch immer finden wir die 3. 6. und 9. Stunde als Gebetszeit (*Clem. Alex. Tert. Cypr.*). Besonders versammelte man sich zum täglichen Morgen- und Abendgottesdienste. Der erste begann vor (coetus antelucanus), der letzte nach Sonnenuntergang (hora lucernalis). Beide bestanden aus Lobgesängen und Gebet. An mehreren Orten beging man den Hauptgottesdienst an Sonn- und

Festtagen Morgens um 9 Uhr; an strengen Fasttagen Nachmittags um 3 Uhr oder gegen Abend (*Tert.*). Vor den hohen Festen hatte man einen vorbereitenden Vorgottesdienst, die s. g. Vigilien, von denen wir jedoch erst in der folgenden Periode nähere Nachrichten erhalten. Ueberhaupt aber war es Brauch, sich wie am Tage, so auch zur Nachtzeit dem Gebete zu widmen (*Tert. Clem. Alex.*). Zur Zeit der Verfolgung konnten sich die Christen obnehin häufig nur zur Nachtzeit versammeln.

Man kam in anständigem Anzuge zum Gottesdienste (*Clem. Alex.*).

Der Druck, unter welchem die Kirche zur Zeit noch schwachete, ließ eine besondere Theilnahme der Kunst im Bereiche des Cultus noch nicht zu. Auch wurde dieselbe wegen der Nähe des Heidenthums, und weil sie bisher vorzugsweise im Dienste desselben gestanden hatte, furchtsam fern gehalten, sowie sie ohnehin von den Judenchristen nicht sonderlich geliebt war. Dennoch begegnen uns in dieser Periode schon christliche Symbole und Bildwerke (*Tert. Clem. Alex. Iren.*), zunächst auf Geräthschaften, an den Wänden, auf Sarkophagen, besonders um die Masse heidnischer Embleme und Symbole aus dem Volksleben zu verdrängen. Von da fanden sie Eingang in die Kirchen. Schon im 2. Jahrhundert findet sich das Kreuz und man hatte Symbole auf künstlich gearbeiteten Kelchen. Bei der diocletianischen Verfolgung geriethen viele kirchliche Kleider und heilige Gefäße von Gold und Silber in die Hände der Heiden. Ebenso waren die Christen schon im 2. Jahrhundert im Besitze eigentlicher Kirchen, denen schon reiche Geschenke gemacht werden (*Tert.*).

Im 2. und 3. Jahrhundert begegnen uns auffer den Nazarenern und Ebioniten besonders die Montanisten als entschiedene Feinde der Kunst, während auf der andern Seite die Gnostiker und zum Theil die Manichäer für Kunstsymbolik eine gewisse Vorliebe hatten. Einen sehr vernünftigen Mittelweg schlug jetzt schon die katholische Kirche ein.

§. 38.

Der private Cult besonders der Sacramente
Beerdigung.

Den Cult der übrigen Sacramente finden wir in dieser Periode gleichfalls schon mehr ausgebildet.

Um die Kirche vor dem Eintritte unwürdiger Mitglieder und das Heilige vor Profanation zu bewahren, ging der Taufe der Erwachsenen ein gründlicher Unterricht in den Wahrheiten des christlichen Glaubens voraus. Die Taufcompetenten hießen Katechumenen, Lehrlinge (*κατηχούμενοι*); die wirklichen Glieder der Kirche Gläubige (*πιστοί*, fideles.). Die Katechumenen mußten entschiedene Beweise eines christlichen Sinnes und Wandels geben, sich im Gebete und der Enthaltbarkeit üben, ein Bekenntniß ihrer Sünden ablegen, und eine Prüfung bestehen, bevor sie zur Taufe zugelassen wurden. Die Taufe selbst geschah durch dreimaliges Untertauchen, bei Schwachen durch Besprengung. Bereits finden wir in dieser Periode auch die Kindertaufe als ein altes Herkommen (*Tert. Iren. Cypr.*) und die Taufpathertheils als Bürgen und Zeugen, theils zur größern Sicherung einer christlichen Erziehung. Die Getauften erscheinen im symbolischen weißen Kleide. Die Taufe geschah in der Regel gemeinschaftlich und war mit dem öffentlichen Gottesdienste theilweise verbunden. Die eigentliche Laufzeit war Ostern und Pfingsten und die Quinquagesima. Mit der Taufe war die Firmung verbunden. Sie geschah vom Bischofe mit Händeauflegung und Salbung, die als eine alte Sitte bezeichnet ist (*Tert.*).

Wie durch den ganzen Charakter des christlichen Gottesdienstes ein bisher nicht gekannter Geist der innigsten Frömmigkeit, der Andacht und Anbetung, der Gottseligkeit und frommen Begeisterung in's Leben gerufen wurde, so mußte durch den strengen Bußgeist der alten Kirche gegenüber der sittlichen Entartung der heidnischen Welt jener neue Geist der christlichen Selbstverleugnung und Herzensreinheit und jener sittliche Ernst in's Leben gerufen werden, der die Welt neu gestalten und das Leben der Völker regeneriren sollte. Darum trat die alte Kirche mit strengem Ernste gegen die Sünde in die Schranken. Ebenso machte zur

Zeit der Verfolgung der Abfall vom Glauben strenge Buße nothwendig, die den heidnischen Bedrohungen das Gleichgewicht halten mußte. Die Gefallenen wurden der kirchlichen Gemeinschaft verlustig. Wie aber das Christenthum die Tugend mit Gott und der Religion in Verbindung setzt, so wurde auch die strenge Bußdisciplin der alten Kirche mit dem Cultus in Verbindung gebracht. Die Buße war daher eine öffentliche. Die Büßer mußten vier Stufen durchgehen, bis sie vollkommen gesübt waren, an der Communion Antheil nehmen durften, und wieder völlig der Gemeinde angehörten. (Die Weinen den, die Hörenden, die Knieenden, die Bleibenden oder Stehenden, *Flentes, Audientes, Substrati, Consistentes.*) Uebrigens war die Bußdisciplin nach den Umständen, an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten verschieden. Sie dehnte sich bisweilen über das ganze Leben aus. Am strengsten war sie im 2. und im Anfange des 3. Jahrhunderts (*Tert. Cypr.*). In Hinsicht der Dauer und Strenge der Buße konnte der Bischof Milderung eintreten lassen (*Indulgentia, Ablass*). Dies geschah besonders auch, wenn Büßer von den Martyrern zur Nachsicht und Milde empfohlen wurden. Für die Ordination der Bischöfe und Priester scheint sich schon eine ausgedehntere und bestimmtere Form gebildet zu haben.

Die Ehe wird vor der versammelten Gemeinde angezeigt (*Proclamation*) und priesterlich eingesegnet, wobei die Ueberreichung des Ringes an die Braut und die Darreichung der rechten Hände stattfand, desgleichen die Verschleierung und Befränzung der Braut (*Clem. Alex. Tert.*), worin man die jüdische und griechische Sitte beibehielt.

Wenn auch das feierliche Begräbniß schon im Judenthume stattfand, so konnte doch nur aus dem lebendigen christlichen Glauben an Unsterblichkeit, an die Fortdauer der im Leben begonnenen und gepflegten innigen Gemeinschaft und Liebe gegen die Brüder und an die Auferstehung der Leiber die große Sorgfalt hervorgehen, mit der man von den ältesten Zeiten her die Gestorbenen ehrte, sie feierlich begrub und für sie betete. Es begegnen uns in dieser Periode davon bereits bestimmte Zeugnisse, auch daß dabei Psalmen-

gesang und Gebet stattfand, und daß man für sie, wie bereits bemerkt worden ist, das eucharistische Opfer darbrachte (*Tertull. Cypr. Constit. Apost.*).

I. Anhang.

§. 39.

Die Arcandisciplin und ihre Beziehung zum Cultus.

Aus dem lebendigen Glauben an die innere geheimnißvolle Tiefe einzelner Glaubenslehren und an die mysteriöse Weihe einzelner liturgischen Handlungen, überhaupt aus tiefer Religiosität und Pietät für das Heilige, zugleich aber auch aus der Absicht, das Christenthum den Augen der Verfolger zu entziehen, ging die Geheimlehre der alten Kirche hervor, mit einem neuern Namen *disciplina arcani* genannt. Man bezog sich dabei zugleich auf die Ermahnung Christi, das Heilige nicht den Hunden zu geben und auf die Lehrweisheit des Apostels, den Reifern stärkere Speise und den Unmündigen bloß Milch zu reichen. Dieser Geheimlehre zufolge suchte man schon im zweiten Jahrhundert alle höhere Dogmen und mysteriöse heilige Handlungen des Cultus der Kenntniß der Heiden und der Katechumenen auf das Sorgfältigste vorzuenthalten, um dieselben vor Blasphemie und Mißverständnis zu bewahren. Das Letztere, wo man gewisse Lehren und gewisse Bestandtheile des Cultus der Kenntniß der Katechumenen vorenthielt, war die Arcandisciplin im engerm Sinne. Dahin gehörte vorzugsweise die Glaubenslehre von der Trinität und Eucharistie, ganz besonders die Feier des Abendmahls, auch die Ausspendung der Taufe, Firmung und Ordination, das Glaubensbekenntniß und das Gebet des Herrn.

Nur die einseitigste confessionelle Befangenheit konnte Veranlassung geben, daß man das Daseyn dieser Arcandisciplin, besonders das frühere und ausgedehntere, zu läugnen versuchte. Dasselbe ist aber auf das Evidenteste historisch erwiesen durch Clemens, Origenes, Tertullian, Lactantius und eine Menge späterer Zeugnisse¹⁾, und geht schon aus den desfallsigen Vorwürfen

1) Origen. in Exod. Hom. 8. n. 4. In Num. hom. 4. In Levit. hom. 13. Advers. Cels. l. 1. c. 7. Tert. apolog. c. 7. Ad ux. libr. 2. De prae-

der Heiden selbst hervor¹⁾). Die Arcandisciplin bildete sich im dritten und vierten Jahrhundert mehr aus, verlor sich aber von selbst, als das Heidenthum erlosch, als mit der allgemeineren Verbreitung des Christenthums auch die Kindertaufe allgemein wurde und die Gläubigen im Schooße der Kirche und christlichen Familien heranwuchsen. Nach dem sechsten Jahrhundert findet man in den kirchlichen Schriftstellern des Morgenlandes keine Auspielungen mehr auf die Arcandisciplin, und in der lateinischen Kirche hörte gegen das J. 700. das alte Katechumenat auf, mit dem denn auch die Geheimlehre verschwinden mußte. Uebrigens war die Geheimlehre auch im Heidenthum nichts Fremdes, wo, wie in den eleusinischen Mysterien, auch eine allmähliche Einführung stattfand, obschon die christliche Arcandisciplin eine

script. c. 41 Cyr. Cat. 6. Lact. Div. Inst. 7. Vergl. Schelstrate diss. de discipl. arc. Rom. 1685. De Moissy, méthode dont les pères se sont servis en traitant des mystères. Paris 1683. — Ueber religiöse Mysterien. München 1818. Döllinger, die Eucharistie in den drei ersten Jahrh. Mainz 1826. S. 12 ff. Protestantische Schriftsteller, wie Tenzel, dissert. de discipl. arc. adv. Em. a Schelstrate, Mosheim, Institut. h. 1. find in der Behandlung dieser Lehre sehr befangen. Nach ihnen trug die Geheimlehre dazu bei, die ursprüngliche Einfachheit des Christenthums zu verdrängen, schädliche Dichtungen und Ausschmückungen aufzunehmen, die Transsubstantiationslehre vorzubereiten u. s. w. Lauter völlig willkürliche Annahmen und bekannte Phrasen!

1) So Celsus, der durch Orig. widerlegt wurde. S. oben. So nennt der Heide Cäcilius die Christen eine latebrosa et lucifuga natio, und sagt, daß die Beschuldigungen gegen die Christen dadurch Wahrscheinlichkeit erhielten, daß dieselben ihren Gottesdienst heimlich und bei Nacht feierten. Bei Minuc. Felix c. 9. (um das J. 222). — Daß sich Justin in seiner Apologie vor den philosophisch gebildeten Antoninen offen über die christlichen Glaubenslehren und den christlichen Cultus auspricht, um die Beschuldigungen gegen das Christenthum und seinen Cult gründlich zu widerlegen, kann nicht als Einwurf gebracht werden, als habe die Geheimlehre damals noch nicht bestanden. Uebrigens beweist der Umstand, daß wir bei keinem Apologeten jener Zeit, wie Athenagoras, Theophilus, Minucius Felix und Tertullian, ähnliche Beschreibungen finden, zur Genüge, daß Justin nur aus dem angegebenen Grunde eine Ausnahme gemacht hat

ganz andere war, auf ihrem eigenen Grunde ruhet, und nur in einem temporären Bedürfnisse ihre Veranlassung fand. In der morgenländischen Kirche erinnert indessen noch jetzt Vieles an dieselbe.

Die Arcandisciplin hatte auf die Gestaltung des Cultus zunächst den äussern Einfluß, daß sie die theilweise Sonderung der Theilnehmenden namentlich am öffentlichen Gottesdienste veranlaßte. Diese Sonderung fand schon bei'm Morgen- und Abendgottesdienste statt, indem die Catechumenen und Büßer nach dem Psalmengesange und den Gebeten für dieselben vor dem feierlichen Morgen- und Abendgebete entlassen wurden¹⁾. Besonders aber fand diese Entlassung bei der Abendmahlsliturgie statt, und zwar ohne Zweifel schon im zweiten Jahrhundert; daher die Messe der Katechumenen und der Gläubigen²⁾.

Auf die innern Beziehungen des Cultus übte die Arcandisciplin keinen weitem Einfluß, als daß sie dazu beitrug, daß sich die eigenthümlich christlichen Elemente des Cultus freier, ungeshemmter und selbstständiger entwickeln konnten und daß sich die Ehrfurcht vor dem Heiligen tiefer begründete, sowie dieselbe ein Beweis ist, daß man die sacramentalen Bestandtheile des Cultus, wie sie von Christus angeordnet und in der Schrift klar und bestimmt ausgesprochen sind, stets richtig zu würdigen und in ihrer ganzen göttlichen Tiefe aufzufassen wußte.

Es ist übrigens bekannt, daß ausser dem Haffe gegen das Christenthum und besonders der Verläumdungssucht der Juden auch die Arcandisciplin mit Veranlassung gab, einzelne Bestandtheile des christlichen Cultus, namentlich die Abendmahlsfeier, mißzuverstehen und zu verdächtigen.

II. A n h a n g.

§. 40.

Die Agaven. Ihre Entstehung und ursprüngliche Feier.

Ich lasse die ausführlichere Geschichte der Agaven, die eigentlich der besondern Geschichte des Abendmahls-Cultus angehört,

1) *Constit. Apost.* 1. 2. c. 59. 1. 8. 37.

2) *Const. Ap.* 1. 8.

hier folgen, weil sie besonders mit dazu beiträgt, eine lebendige Anschauung vom Gottesdienste der ersten Jahrhunderte zu erhalten.

Als eine ganz eigenthümliche Erscheinung im christlichen Leben stellen sich die Liebes- oder Brudermahle, Agapen¹⁾, im apostolischen Zeitalter und in den zunächst folgenden Jahrhunderten dar. Es waren gemeinschaftliche Mahlzeiten, wo Arme und Reiche, Bornehme und Geringe brüderlich zusammenaßen, und zu denen von den Vermögendern Speisen und Trank zusammengebracht wurden²⁾. Besonders wurden die Ueberbleibsel der Gaben (Oblationen), welche die Gläubigen zur Feier der Eucharistie selbst mitgebracht hatten, dazu verwendet. Diese Mahlzeiten waren mit der Feier der Eucharistie verbunden, gingen jeden Falls zunächst von der ursprünglichen Feier des Abendmahls aus³⁾, und bieten einen kirchlich socialen, religiös-sittlichen und liturgischen Charakter dar.

Schon nach den biblischen Berichten lassen sich gleich Anfangs zwei Klassen von Brudermahlzeiten unterscheiden, solche, die in verschiedenen Wohnungen und also in mehrern Abtheilungen der Gläubigen, und die, welche an gewissen Tagen, namentlich am Sonntage bei allgemeinen Versammlungen der Gläubigen gehalten

1) Die Bezeichnung *ἀγάπαι*, *ἀγάπη* (eigentlich Liebe, Beweis der Liebe), die bei den Kirchenvätern die herrschende geworden ist, kommt im N. T. nur einmal vor, Jud. 12., und ist eine eigenthümlich christliche, indem das Wort *ἀγάπαι* vorher nie in diesem Sinne gebraucht wurde. Auch bediente man sich der Bezeichnungen *συνπόσαι*, *κοινὰ τραπέζαι*, *δείπνα κοινά*, *convivium dominicum*, *agapae eucharisticae*, *dominicae* u. s. w.

2) S. Apstlg. 2, 44–46. 20, 11. 1 Cor. 11, 16–34. — „Die in die Kirche kamen, brachten ihre Opfergaben, und nach der Communion genossen sie gemeinschaftlich das, was von jenen übrig blieb, bei einem gemeinschaftlichen Mahle.“ *Hieron. Com. in ep. I. ad Corinth. c. 11.*

3) Ueber die ungereimte Behauptung, daß die Agapen nicht in Verbindung mit dem Abendmahl stattgefunden haben sollen, die *Aubespine* aufstellt, siehe *Vinterims Denkwürdigkeiten* II. B. II. Th. S. 6. Sie wird schon durch die eben angeführten biblischen Stellen, sowie durch den ersten Entstehungsgrund der Agapenfeier, die Nachahmung des Abendmahls des Herrn, widerlegt.

wurden¹⁾. Die letzten sind die, welche vorzugsweise die kirchliche und liturgische Seite darbieten und von denen zunächst und eigentlich die Rede ist. Die ersten gehören mehr der ersten Zeit des Christenthums an, wo sie besonders in Jerusalem stattfanden.

Nach den Nachrichten, die wir in der nachapostolischen Zeit über die Agapen finden, war die Weise, in der sie gehalten wurden, etwa folgende²⁾. Die Speisen wurden entweder am Orte der Mahlzeit bereitet, oder, was wohl das Gewöhnlichste war, von den Reichern zusammengebracht. Sie bestanden aus

1) So scheinen die Apostlg. 2, 46. erwähnten (sie brachen das Brot auch in den Häusern) besondere Mahlzeiten, die Apostlg. 20. erwähnte eine allgemeine gewesen zu seyn. S. Binterim a. a. D. S. 8 u. 9.

2) Ignat. in seinem Briefe an die Smyrn. Cap. 8. *Const. Apost.* l. 2. c. 28. l. 5. c. 20. *Cyprian.* ep. de Spectac. *Tertull.* de coron. c. 3. *Apologet.* c. 39. *Socrat.* h. e. l. 5. *Origen.* in ep. ad Rom. 16. l. 3. in *Job. Clem. Alex.* Paedag. l. 2. c. 1. 2. *August.* l. 20. c. Faust. *Chrysost.* hom. 27. in Ep. 1. ad Corinth. — Hom. 54. u. s. w. *Hieron.* in 1 Corinth. 11, 20. *Paulinus* Ep. 13. *Prudent.* Cathem. Hymn. 3. Eine Hauptstelle ist die bei *Tertullian.* Ich lasse sie daher wörtlich folgen: „Unser Abendmahl bezeichnet den Grund seines Daseyns schon durch seine Benennung. Denn es heißt Agape, welches bei den Griechen so viel ist als Liebe. Kostet es, was es wolle, es ist immerhin Gewinn, um der Liebe willen Opfer zu bringen. Denn wir erquicken dabei die Dürftigen; nicht wie bei euch die Schmarotzer ihre angeborne Freiheit zu verkaufen pflegen und sich den niedern Knechtsstand zur Ehre rechnen, wenn ihnen nur vergönnt wird, bei einem Mittagmahl selbst unter Beschimpfungen den Bauch zu füllen. Unser Ruhm ist vor Gott die Mäßigkeit. Ist die Ursache des Gastmahls ehrbar, so betrachtet auch das Uebrige, das auf dem Grunde der Religion ruht, zu der wir uns bekennen. Keine Gemeinheit, keine Ausgelassenheit findet statt. Keiner setzt sich zu Tische, er habe denn zuvor das Gebet gesprochen. Die Hungerigen essen nach Lust und Bedürfnis, und die Dürftigen trinken so viel, als Züchtigen ansteht. Bei'm Genuße bleibt bei ihnen stets der Gedanke, daß sie in der Nacht noch dem Herrn dienen müssen, und bei der Unterhaltung stets der Gedanke, daß Gott sie höre. Nach geendigter Mahlzeit wäscht jeder die Hände, die Lichter werden näher gebracht, und die Gäste herzu gerufen, um ein heiliges Lied, selbst verfaßt, oder aus der heiligen Schrift genommen, abzusingen. Alsdann er-

Hülfsgewürzen, Fleisch und Mehlspeisen, Fischen; Wein war nicht ausgeschlossen. Die Speisen, besonders Brot und Wein, pflegten vorher beim Gottesdienste gesegnet zu werden. Bei der Mahlzeit selbst herrschte Mäßigkeit, Würde und Ordnung. Bischöfe, Priester und Diakonen führten den Vorsitz und leiteten das Ganze. Die Mahlzeit wurde mit Gebet und Händewaschen eröffnet und geschlossen; es wurden dabei Psalmen und andere heilige Lieder gesungen, Stücke aus der heiligen Schrift vorgelesen, und katechetisch besprochen und erläutert. Man theilte sich die kirchlichen Nachrichten mit, und erhielt so die Gemeinde in der gemeinsamen Kenntniß des kirchlichen Lebens und der kirchlichen Zustände. Eben so wurden Briefe der Bischöfe und anderer Kirchenvorsteher und die Acten der Martyrer vorgelesen, um sich dadurch namentlich zur Zeit der Verfolgung im Glauben zu stärken. Am Schlusse hielt man noch eine Collecte zur Unterstützung der Armen, der Wittwen, Gefangenen oder Schiffbrüchigen, und schied unter Bezeugungen innigster Bruderliebe und mit Küssen. Die offenen Sünder und die öffentlichen Büsser, die Katechumenen und Alle, die nicht zur Kirchengemeinschaft gehörten, waren von den Agaven ausgeschlossen.

Die Agavenfeier war wenigstens Anfangs sehr allgemein. Wir haben bereits gesehen, wie allgemein sie von den ältesten Schriftstellern erwähnt wird. Doch waren die Brudermahle nicht nothwendig so mit der Eucharistie und dem Gottesdienste verbunden, daß sie nicht auch unterlassen werden konnten, und offenbar gibt es schon in den ersten Jahrhunderten Kirchen, wo uns keine Spuren derselben begegnen. So erwähnt Justin M. da, wo er von der Feier der Eucharistie und vom Gottesdienste der römischen Christen seiner Zeit redet, der Agaven nicht¹⁾. Auch

gibt sich, wie Einer getrunken hat. Durch ein Gebet wird die Mahlzeit geendigt, und man geht weg, nicht zur Schaar der Käufer oder Schläger, nicht zur Gesellschaft der Schwärmer und Ausschweifenden, sondern zu der alten Zucht und Ehrbarkeit, nicht anders, als komme man nicht von einem Gastmahl, sondern aus der Schule der Tugend und Ehrbarkeit.“

1) Nach der Annahme vieler Archäologen ist die Agavenfeier da, wo vom Abendmahl die Rede ist, mitbegriffen. Allein da die ganze Weise,

bei *Trenäus* finden wir von denselben keine Erwähnung. Der Grund davon mochte vorzugsweise seyn, daß im römischen Reiche die heimlichen Zusammenkünfte und nächtlichen Gelage untersagt waren, nach *Plinius* aber, wie wir gesehen haben, die gemeinsamen Mahlzeiten der Christen ins Besondere durch einen Befehl des Kaisers *Trajan* verboten worden waren. In weiterer Entfernung vom Mittelpunkte des Reiches konnte dies allerdings anders seyn, weshwegen wir auch um dieselbe Zeit die Agapen anderwärts erwähnt finden.

Aus den biblischen Berichten, in denen namentlich von dem Gebrauche der ersten Gemeinden zu Jerusalem, Corinth und Troas die Rede ist, ersehen wir, daß in der ersten Zeit, namentlich bei der Muttergemeinde zu Jerusalem, die Agapen in öftern, sogar täglichen Versammlungen gefeiert wurden. Wie sich dieses aus dem ganzen Verhältnisse der ersten Gemeinden, namentlich auch bei der geringern Anzahl der Christen als eine natürliche Erscheinung erklären läßt, so war es eben so natürlich, daß diese Gewohnheit keine allgemeine Anwendung finden, wenigstens nicht lange bestehen konnte. Wir finden daher sehr bald den Sonntag als den eigentlichen Tag der Agapenfeier bezeichnet ¹⁾, obschon

wie *Iustin* vom Abendmahl und dem Austheilen durch die Diakonen spricht (s. o. en), gar nicht leicht an Mahlzeiten denken läßt, und da er als Apologet da, wo er vom christlichen Cultus spricht, und diesen gegenüber einem römischen Kaiser, um ihn zu verteidigen, auch genau umfassend darstellen mußte, die Agapen nicht hätte mit Stillschweigen übergehen können und dürfen, wenn sie wirklich stattgefunden hätten, so ist kein Grund vorhanden, den Sinn der betreffenden Stellen willkürlich zu erweitern. Dagegen erwähnt *Iustin* in einer Geldcolleete, die am Schlusse der Abendmahlsfeier stattfand, und es scheint, daß man durch diese den Zweck der Agapenfeier hinsichtlich der Unterstützung der Armen in andrer Weise zu erreichen suchte.

1) Schon *Apostlg.* 20, 7. 11. wird die Brudermahlzeit zu Troas am Sonntage gehalten. In den apostolischen Constitutionen heißt es ausdrücklich: in omni die dominica laetos conventus celebrate. Auch unter dem status dies bei *Plinius* ist offenbar der Sonntag verstanden. Bei *Tertulian.* (l. 2. ad uxorem) wird sogar die Agapenfeier *convivium dominicum* genannt.

es davon gewiß auch Ausnahmen gab, und die sonntägliche Agapenfeier an einzelnen Orten seltener, an andern häufiger stattfand¹⁾.

Auf die Frage, ob die Brudermahle vor oder nach der Abendmahlsfeier stattfanden, hat man großen Nachdruck gelegt. Fast unzweifelhaft scheint es zu seyn, daß ganz im Anfange die Agapen der Eucharistie vorangingen. Dafür spricht schon die Analogie mit dem ursprünglichen Abendmahl des Herrn, die man in allem Uebrigen, also wohl auch hierin befolgte. Dafür scheinen auch die biblischen Berichte, namentlich die Stelle im ersten Briefe an die Corinthier, zu sprechen. Später dagegen, und in Folge von Vorfällen, wie in der corinthischen Gemeinde, wahrscheinlich schon in der apostolischen Zeit, folgten in der morgenländischen wie abendländischen Kirche die Agapen auf die Abendmahlsfeier, und zwar gewöhnlich nach dem Hauptgottesdienste²⁾. Nach beendigtem Gottesdienste blieben die Gläubigen in der Kirche, um die gemeinsamen Brudermahlzeiten zu begehren³⁾. Dieselben standen darum auch nur im Anfange, später nicht mehr mit der Feier der Eucharistie in Verbindung. Nur am Gründonnerstage ließ man, namentlich in vielen africanischen Gemeinden, zum lebendigen Andenken an das ur-

1) S. J. B. *Cyprian de orat. dominic.*

2) Binterim a. a. D. sucht mit vielem Scharfsinne zu beweisen, daß die Agapen stets und schon in der apostolischen Zeit nach der Eucharistie gehalten worden seien. Die Praxis der nachapostolischen Zeit, die Agapen nach dem Hauptgottesdienste zu halten, bezeugen *Cyprian*, *Tertullian*, *Basilius*, *Chryostomus*, *Hieronymus*, *Theodoret u. A.* Dafür spricht überhaupt besonders die frühe herrschend gewordene Praxis, das heilige Abendmahl nüchtern zu genießen. Siehe die senferts angeführte Stelle aus dem Briefe des *Augustinus* an *Januaricus*, wo er den Gebrauch, das Abendmahl nüchtern zu empfangen, als eine apostolische Anordnung bezeichnet.

3) „An bestimmten Tagen hielten die Gläubigen gemeinschaftliche Tafel, und sungen nach Beendigung des Gottesdienstes nach Empfangung des Sacramentes alle zugleich die Mahlzeit an. Die Reichen brachten die Speisen, und luden die Armen und die, welche nichts hatten, dazu ein.“ *Chrys. hom. 27. in ep. 1. ad Cor.*

sprüngliche Abendmahl des Herrn die Agapen der Abendmahlsfeier vorangehen¹⁾).

Von der Frage, welche Stellung zu dem übrigen Gottesdienste, namentlich zu der Abendmahlsfeier, die Agapen behauptet haben, ist die Frage abhängig, zu welcher Stunde des Tages sie stattgefunden haben. Sowie die Gottesdienstzeit in den ersten Jahrhunderten theilweise schwer zu bestimmen ist, und bei dem bedrängten und unfreien Zustande der Kirche der Gottesdienst zu verschiedenen Zeiten stattfinden mußte, so auch die Agapenfeier. Im Allgemeinen kann man annehmen, daß sie in der ersten Zeit Abends und Nachts stattfand, in späterer Zeit, wo sie nach dem Morgengottesdienste begangen wurde, gegen oder am Mittage²⁾.

1) Die dritte Synode zu Carthago (a. 397.) nahm daher im 29. Canon von dem Gebote, das Abendmahl nüchtern zu empfangen, den Gründonnerstag aus. Diese Dispensation wird dagegen durch das dritte allgemeine Concil zu Constantinopel (a. 680.) aufgehoben. S. Binterim a. a. D. S. 50 ff., wo auch die desfallige Anfrage des Januarius bei Augustin und dessen Erwiderung angeführt ist.

2) S. oben §. 33. Binterim a. a. D. glaubt aus der Stelle bei Plinius: *morem sibi fuisse discedendi rursusque coeundi ad capiendum cibum*, eine ganz kurze Zwischenzeit zwischen dem Frühgottesdienste und der Agape annehmen zu können, so daß etwa bloß die Reichen weggegangen seien, die Speisen zu holen. Allein es ist klar, daß an diesen Sinn und an eine ganz kurze Zwischenzeit nicht wohl gedacht werden kann. Plinius spricht nicht bloß vom Weggehen der Reichen, sondern vom Auseinandergehen der Versammlung. Und offenbar ging man auseinander, weil es zum Essen noch zu früh war. Eben so sucht Binterim aus der oben angeführten Stelle aus Tertullian in Verbindung mit andern (*ad uxor. c. 4.*) zu beweisen, daß die Agapen Morgens frühe gehalten worden seien. Allein aus den betreffenden Stellen bei Tertullian scheint doch nur zu folgen, daß die Agapen nach Anbruch der Nacht oder zur Nachtzeit gehalten worden sind. Benigtiens waren es, wenn es am frühen Morgen geschah, nur seltene Ausnahmen. Denn das Essen am frühen Morgen war überhaupt bei den Alten nicht gewöhnlich, und meistens nur bei ganz jungen oder ganz alten Leuten gebräuchlich. Vergl. *Plaut. Truc. II. 7. 37. Cure. I. 1, 71. Fr. Kreuzer, Abriß der röm. Antiquit. §. 271.* Um so weniger läßt sich an eigentliche Mahlzeiten denken.

Der Ort, wo die Agapen gehalten wurden, war derselbe, wo man den übrigen Gottesdienst hielt, und also auch die Kirchen, sobald die Christen im Besitze derselben waren¹⁾.

Als eine besondere Art religiöser Mahlzeiten erscheinen noch in der ersten Kirche diejenigen, die man zum ehrenden Andenken an die Martyrer beging. Bei der jährlichen Wiederkehr der Tage, an welchen die Martyrer den christlichen Heldentod gestorben waren, versammelte man sich an ihren Gräbern und später in den ihrem Andenken gewidmeten Kirchen, und hielt nach geendigtem Gottesdienste unter dem Vorsitze der Geistlichen ein gemeinschaftliches Mahl. Diese Festlichkeiten (*agapae natalitiae*) begegnen uns in den ersten christlichen Jahrhunderten. Wir finden davon schon Spuren im zweiten Jahrhundert, und sie erhielten sich gleichfalls längere Zeit hindurch²⁾.

Eine andere Art von religiösen Mahlzeiten waren die sogenannten Leichenmahlzeiten, *agapae funerales*. Sie fanden bei Leichenbegängnissen der Reichen statt, wo die Armen in den Kirchen oder in ihrem Umkreise gespeist wurden, entweder um für den Verstorbenen zu beten, oder weil man Almosen selbst

1) Dies geht schon aus den biblischen Stellen und aus der ursprünglichen engen Verbindung der Agape mit der Abendmahlsfeier hervor. So sagt Chrysostomus (hom. 54.) ausdrücklich, daß die Christen nach beendigtem Gottesdienste noch beisammen blieben, um in der Kirche die Liebesmahlzeiten zu halten. S. andere Zeugnisse bei Binterim a. a. O.

2) Ueber diese Agapen vergl. *Ruinart Acta Martyr.*, wo viele Beispiele aufgeführt sind. Die erste Spur findet sich in dem Briefe der Kirche von Smyrna über den Martertod des heiligen Polykarp, und wohl auch Andeutungen in den noch ältern Acten über den des heiligen Ignatius. Bei Theodoret, *Evangel. verit.* 8. lesen wir über diese Agapen: „Es werden die Festtage der Heiligen Petrus, Paulus, Thomas, Sergius, Marcellus und anderer heiligen Martyrer durch eine öffentliche Mahlzeit gefeiert. Statt des ehemaligen Prunkes, statt der Ausgelassenheit und Ausschweifung, die bei den Heiden stattfand, herrscht hier Mäßigkeit, Keuschheit und Zucht. Man bemerkt an denjenigen, die an dem Mahle Theil nehmen, weder etwas von Trunkenheit noch von Ausgelassenheit. Alle singen Gott Loblieder, vernehmen das Wort des Herrn, und verrichten, nicht ohne Thränen und Seufzen, ihre Gebete.“ S. auch H. e. I. III. c. 15. *Paulin. Natal.* 9.

Liturg. Liturgik. I.

für die Seele desselben für heilsam erachtete ¹⁾. Die Mahlzeiten bei Hochzeiten und Taufen gehören nicht hierher, da sie nicht religiöser Art waren und in dem Kreise der Familie stattfanden.

§. 41.

Zweck und Bedeutung der Agapenfeier.

Die eigenthümliche Erscheinung dieser Brudermahle hat man von jeher durch analoge Erscheinungen im jüdischen und heidnischen Cult und Leben zu erklären gesucht. Auch finden sich solche analoge Erscheinungen wirklich in mehrfacher Weise. Die hohe Bedeutung, welche die Orientalen in alter und neuerer Zeit gemeinschaftlichen Mahlzeiten überhaupt beilegen, und daß diese ihnen als ein besonderes Zeichen und Siegel der Freundschaft gelten, ist ohnehin bekannt. So waren besonders mit den Bundesopfern Mahlzeiten verbunden, bei welchen ein Theil der geschlachteten Opferthiere von den Paciscenten verzehrt wurde ²⁾. Das zwischen Jehova und dem israelitischen Volke geschlossene Bündniß war von einem festlichen Mahle begleitet ³⁾. Eben so fanden gemeinsame Mahlzeiten mit den Leviten nach entrichtetem Zehnten statt. Mit den öffentlichen Opferfesten waren überhaupt wenigstens bisweilen gemeinsame Mahlzeiten verbunden ⁴⁾, und daß man auch ausserdem gemeinschaftliche Freundschaftsmahlzeiten bei den spätern Juden hatte, sehen wir aus Josephus ⁵⁾. Philo gibt sogar eine ausführliche Beschreibung von den religiösen Mahlzeiten der Essener, die mit den christlichen Agapen viel Aehnlichkeit hatten ⁶⁾.

1) S. *Chrysostom.* hom. 33. in *Matth.* — *Paulinus* beschreibt in seinem 13. Briefe ein solches Leichenmahl, das zu Rom in der Peterkirche gehalten wurde, und wobei die Kirche, der Vorhof und die Stufen mit Gästen angefüllt waren.

2) *Genes.* 26, 28. 30. 31, 54. *Jos.* 9, 11—15.

3) *Exod.* 24, 11.

4) *I Reg.* 9, 12.

5) *Antiq. jud.* I. XIV. c. 17.

6) S. *Vinterim a. a. D.* S. 5.

Eben so war es eine im heidnischen Gottesdienste weit verbreitete Sitte, daß in den Tempeln nach dargebrachtem Opfer vom Reste des Opferfleisches ein gemeinsames Mahl veranstaltet wurde. Die Perser, Athenienser, Arcadier, Naukratiten verbanden mit den öffentlichen Götterfesten gemeinschaftliche Mahlzeiten¹⁾. Eben so finden wir im heidnischen Alterthum die gemeinsamen Freundschaftsmahle auch ausser dem Cultus, wie bei den Eretensern, Lacedämoniern und Römern²⁾.

Allein wenn auch solche gemeinsame Mahlzeiten zur Bezeugung und Förderung der Freundschaft und des gefelligen Friedens dem Alterthum überhaupt nicht fremd waren, so ist doch die ganz eigenthümliche Idee der christlichen Agapen und ihrer Verbindung mit dem Cultus weder aus jener Sitte entlehnt noch durch sie veranlaßt, da sie zunächst in dem Vorbilde des ursprünglichen Abendmahls des Herrn und zugleich in dem Geiste des Christenthums, das einen Gott der Liebe verkündete und ein Band der heiligen Liebe und brüderlichen Gleichheit um die Herzen schlang, sowie in dem ganzen Charakter des urchristlichen Lebens ihren selbstständigen und natürlichen Grund finden³⁾. Bei der ersten Entwicklung des christlichen Lebens, wo man mit glühender Begeisterung für das Göttliche, für Gott in Christus und die Idee der Gemeinschaft in und mit ihm ergriffen war, war das ganze Leben mit allen seinen auch materiellen Beziehungen von dem religiösen und christlichen Bewußtseyn durchdrungen, und es konnte darum auch das tägliche Mahl in den Umkreis der religiösen Thätigkeiten aufgenommen werden. Das Göttliche durfte in die Gemeinschaft auch der irdischen Verhältnisse des

1) *Athenaeus* l. V.

2) *Xenoph.* Memorab. l. III. c. 14. *Aristot.* l. II. Polit. c. 10. *Plutarch* in *Lycurg.* *Numa.* *Cicero.* de senect. c. 9. *Ovid.* l. II. Fast. *Valer. Max.* l. II. c. 17.

3) Schon die im Christenthum ganz neu aufgenommene Bezeichnung *ἀγαπαι* beweist, daß die christlichen Brudermahle etwas ganz Eigenthümliches waren, und es ist höchst einseitig, wenn sie *Grotius* und nach ihm *Drescher* (de veter. Christian. agapis. *Giessae* 1824.) aus dem Judenthum ableiten.

Lebens oder diese in jenes hineingezogen werden, weil das ganze Leben ein gottdurchdrungenes, geheiligtes, ein lebendiger Cultus war.

Zu diesem religiösen Momente kommen die ethischen, zunächst das der brüderlichen Gemeinschaft und Liebe. Die Macht der Liebe zog alle in einen Kreis von liebenden Brüdern zusammen. Alle fühlten sich in Einem Mittelpunkte zu lebendiger Bruderschaft vereint, vom Geiste der Bruderliebe und Einheit beseelt und begeistert. Wie aber Alle Eine lebendige Gemeinschaft bildeten, so war es natürlich, daß auch das tägliche Mahl in den Umkreis der Liebe hineingezogen und ein gemeinsames wurde. Dazu kommt ferner, daß in der ersten apostolischen Zeit, wo überhaupt alles Irdische am Menschen im Göttlichen untergegangen war, auch Keiner mehr ein besonderes Besitzthum haben wollte. Alles sollte Allen gemeinsam gehören.

So hingen die Liebesmale in der ersten Kirche mit dem kirchlichen Familienleben, der Familieneinheit und Gütergemeinschaft wesentlich zusammen, und waren gleichsam nur der Vollzug derselben, und es wird uns durch das Alles erklärlich, wie man ein ganz materielles Moment des Lebens mit dem erhabensten Moment des Cultus in Verbindung setzen konnte.

Damit mag man immerhin die Annahme verbinden, daß die Agapen zugleich darum leichter Eingang fanden, weil sie dem Judenthum und Heidenthum nicht fremd waren. Auch Bedürfniß und Umstände mochten viel Antheil an ihrer Verbreitung haben. Die Christen, verfolgt und bedrängt von aussen, mußten sich enger zusammen schließen und in dieser engern Gemeinschaft Schutz, Trost und Aufmunterung suchen. Die Christen, die sich aus der Umgegend am Hauptorte zum Gottesdienste zusammenfanden, wollten, bevor sie sich wieder entfernten, sich durch Speise und Trank stärken. Daß der Umstand, daß die ersten Christen ihre religiösen Versammlungen in dem geräumigen Saale einer Privatwohnung hielten, nicht wenig zur Aufnahme dieses Gebrauches beitrug, liegt in der Natur der Sache, eben so wie derselbe Anfangs auch durch die kleinere Anzahl der Gläubigen begünstigt worden ist.

Die Agapen hatten, namentlich für die erste Gründung und Entfaltung des christlichen Geistes und Lebens, eine wichtige Bedeutung. Indem Hohe und Niedere, Knechte und Herren, Reiche und Arme an Einem Tische miteinander aßen, waren dieselben geeignet, gleich Anfangs jene Familieninnigkeit, jenen Geist der christlichen Humanität, Gleichheit und Liebe ins Leben zu rufen oder fördern zu helfen, der alle Scheidewand zwischen den Menschen niederreißt und ein auszeichnender Schmuck des Christenthums seyn sollte. Sie trugen sehr viel dazu bei, die Christen enger aneinander anzuschließen und für einander zu begeistern, und so den Geist der Einheit und Gemeinschaft zu erhalten und zu erhöhen. In dieser Einheit und gemeinsamen Begeisterung gewann das Christenthum eine moralische Kraft, die ihm, gegenüber den feindseligen Mächten und Verhältnissen die ihm entgegenstanden, vorzugsweise sein Daseyn sichern half. Die Agapen waren solcher Weise ein mächtiges Band der Vereinigung und gewiß wurde durch sie Mancher vor dem Abfalle bewahrt. Bei ihren gemeinsamen Mahlzeiten empfingen die Christen eine Erheiterung und gegenseitige Stärkung, die unter den Kämpfen, unter denen das Christenthum ins Leben trat, ihren Muth aufrecht erhielt und ihnen wohlthätig war. Da ferner, zumal im Heidenthum, der Cultus mit glänzenden und erheitern den Festen verbunden war, so erhielten die Neubekehrten darin einen ausgleichenden Ersatz, während sie dabei thatsächlich lernten, den Ernst und die Reinheit der christlichen Moral auch in die materiellen Verhältnisse und den Genuß des Lebens einzuführen. Dies hatte um so mehr Bedeutung, da die öffentlichen Festlichkeiten und Mahlzeiten im Heidenthum durch Ausgelassenheit und Ausschweifung aller Art berüchtigt sind.

§. 42.

Allmähliges Verschwinden der Agapen und Abschaffung derselben.

So wie sich bei der Ausdehnung des Christenthums das ursprünglich kirchliche Familienleben verlieren mußte, und sich ein großes kirchliches Volksleben zu gestalten anfing, mußten die ur-

sprünglichen Agapen von selbst verschwinden. Namentlich vom Ende des dritten Jahrhunderts an scheinen sie nur noch an besondern Festtagen, vorzugsweise an den Gedächtnistagen der Martyrer gehalten worden zu seyn, besonders auch als Mahlzeiten für die Armen. Zu ihrer Abschaffung trugen indessen die damit sich verbindenden Mißbräuche das Meiste bei.

Die gehäßigen und sinnlosen Verläumdungen der Heiden in Betreff der Liebesmale sind ohnehin bekannt. Wir lernen sie besonders aus den Vertheidigungsschriften der Apologeten kennen. Man bezeichnete die Agapen als thyestische Mahlzeiten (wegen der damit verbundenen und mißverstandenen Feier der Eucharistie), und beschuldigte die Christen, daß sie dabei der größten Ausschweifung fröhnten. So sinnlos indessen auch diese Verläumdungen waren, so blieben die Agapen dennoch nicht frei von Mißbräuchen. Schon Paulus tadelt solche in der corinthischen Gemeinde, namentlich den Separatismus der Reichen und ihre Unmäßigkeit¹⁾. Zwar behielt das Gute lange die Oberhand, und alle Zeugnisse in den ersten drei Jahrhunderten sprechen mit einzelnen Ausnahmen für den reinen sittlichen Geist, die religiöse Weihe, die Ordnung und Würde der Agapenfeier²⁾.

Später nahmen jedoch bei dem Uebertritt der Massen zum Christenthum die Mißbräuche an vielen Orten sehr überhand. Nicht bloß, daß sich der kindlich liebevolle Sinn, mit dem sie ins Leben traten, vielfach daraus verlor³⁾, überschritt man auch die Grenzen der Mäßigkeit und Ehrbarkeit, und gab sich rauschenden Lustbarkeiten hin. Clemens von Alexandrien, Gregorius von Nazianz, Chrysostomus, Augustin und Andere sprechen mit Eifer gegen diese Entartungen. Die Synode zu Laodicea um die Mitte des vierten Jahrhunderts erließ daher das Verbot, die Agapen in den Kirchen zu halten; und wenn noch einige Jahre früher die Synode zu Gangra in Paphlago-

1) Vergl. 2 Petr. 2, 13. Jud. 12.

2) Vergl. die obigen Anführungen. — Selbst Julian (Fragm. epist.) aufferte sich günstig über dieselben.

3) Const. Apost. II, 28. Clem. Alexandr. Paedag. II.

nien die Agapen gegen die Eustathianer in Schutz nahm, so geschah dies nur, weil dieselben sich einer stolzen Enthaltbarkeit hingaben, die Agapen für unerlaubt hielten, und am Sonntage fasteten. Ihrer Ausartung wegen schaffte Ambrosius die Agapen in Mailand ab. Auch suchte man dieselben bald im übrigen Italien abzustellen. Augustin rieth dem Bischofe Aurelius von Carthago ihre Abschaffung auch in Africa an, empfahl jedoch dabei mit Klugheit zu Werke zu gehen. Die dritte Synode zu Carthago (391.) untersagte den Geistlichen die Theilnahme an denselben, und befahl ihnen, auch nach Möglichkeit das Volk davon abzuhalten. Wenn sie nun auch vom fünften Jahrhunderte vielleicht an den meisten Orten beseitigt sind, so dauerten sie an andern doch noch fort. Daher wurde das Verbot, in den Kirchen Festmahlzeiten zu halten, im Concilium von Constantinopel vom Jahre 692. wiederholt. Wie schwer es aber hielt, diesen Gebrauch ganz zu beseitigen, und wie sehr das Volk an dieser Sitte hing, geht daraus hervor, daß noch der Papst Eugen im Jahre 826. über die Unordnungen bei den Agapen klagte¹⁾.

Am längsten erhielten sich diese kirchlichen Festlichkeiten in England, Gallien und Deutschland. Gregor I. gestattete nämlich den neubekehrten Engländern, da sie an religiöse Festlichkeiten gewöhnt waren, an den Festtagen Mahlzeiten bei den Kirchen zu halten. Dieselben wurden von den ersten Aposteln Deutschlands, meistens Britten und Schotten, auch den Deutschen gestattet. An den Festtagen des Herrn und der Martyrer versammelte man sich entweder in der mit grünen Baumzweigen geschmückten Kirche oder vor derselben unter Bäumen oder von Baumzweigen errichteten Zelten, schlachtete Thiere, und hielt unter Musik und religiösen Gesängen ein festliches Mahl²⁾. Aehnliche Festlichkeiten fanden in Gallien statt. Hier arteten sie aber so aus, daß sie sich fast in heidnische Bacchanalien verwandelten. Man führte in den Kirchen Tänze auf,

1) S. Binterim a. a. D. S. 76.

2) Gerbert de Cant. et mus. sacr.

und Unordnungen und Ausschweifungen aller Art fanden statt. Man schlachtete sogar nach altheidnischer Art den Heiligen Opferthiere. Eine gleiche Ausartung dieser religiösen Festlichkeiten und die Vermischung heidnischer und christlicher Gebräuche dabei fand sich in Deutschland. Mehrere Synoden, namentlich die zu Orleans im Jahre 533, die zu Auxerre i. J. 584. und die durch die Thätigkeit des heiligen Bonifacius zu Stande gebracht, besonders die zu Kiptina im J. 743. und das deutsche Concilium (um das Jahr 746) schritten ernstlich dagegen ein.

Wie sehr indessen auch in Deutschland und Frankreich das Volk an diesen Festmahlzeiten hing, geht daraus hervor, daß noch beinahe 100 Jahre später die Synode zu Aachen sich genöthigt sah, das Verbot des Conciliums von Laodicea gegen die Agapen zu erneuern. Dennoch dauerten sie auch jetzt noch theilweise fort, und arteten sogar, besonders in Frankreich, in die sogenannten Narrenfeste aus, von denen weiter unten die Rede seyn wird.

Bei den abyssinischen Christen finden sich die Agapen noch jetzt in Verbindung mit dem Abendmahl. Als ein Ueberbleibsel der Agapen wird von Einigen auch die an manchen Orten noch übliche Gewohnheit betrachtet, an hohen Festen um die Kirchen Zelte aufzuschlagen, und dabei Speisen und Getränke zu verkaufen; eben so die mit der Fußwaschung verbundene Speisung der Armen am Gründonnerstage, wie sie in Rom, Oesterreich, Baiern und einigen andern Orten üblich ist; ferner bei den Griechen der neuern Zeit die Mahlzeiten, die bei Beerdigungen und auch andern Veranlassungen von den Reichen gewöhnlich zur Speisung der Armen unter freiem Himmel oder in Privatwohnungen gegeben werden. Den alten Agapen ziemlich ähnliche Mahlzeiten finden an gewissen Festtagen bei den Herrnhutern, und zwar im Betsaale vor dem Genusse des Abendmahls statt. Auch finden sich bei ihnen ausserdem besondere sogenannte Hausliebesmahle¹⁾.

1) Schulze, von der Entstehung und Einrichtung der evangelischen Brüdergemeinde. Gotha 1822. Frobergger, Briefe über Herrnhut, Leipzig 1805. Zur Literatur über die Agapen überhaupt s. besonders:

§. 43.

Zweite Periode. Von Constantin d. Gr. bis auf Gregor d. Gr. vom J. 313—600. Die äussere Freiheit des christlichen Cultus. Sturz des heidnischen.

Wie wir gesehen haben, so hatte sich der christliche Cultus bis jetzt bereits nach allen seinen Theilen hin sehr mannigfach ausgebildet. Er war mit einem reichen Umkreise herrlicher Gebete und sinnvoller Symbole umgeben. Was demselben vor Allem noch abging, war äussere Freiheit, freie Oeffentlichkeit, und die grössten Theils schon dadurch allein bedingte reichere Ausstattung und Ausbildung in seinen mehr äussern Bedürfnissen und Formen durch eine grössere Theilnahme der Kunst. Diese Freiheit erlangte die Kirche durch Constantin d. Gr., und mit ihm tritt daher in so fern ein wesentlicher Wendepunkt in der Geschichte des christlichen Cultus ein. Durch das berühmte Edict von Mailand vom J. 313. wurde den Christen völlig freie Ausübung ihrer Religion gestattet, so daß es von jetzt an der christlichen Kirche vergönnt war, mit ihrer Anbetung im Geiste und in der Wahrheit zum erstenmal völlig frei aus ihrer Verborgenheit hervorzutreten.

Bald fing man jetzt auch an, gegen das Heidenthum und dessen freie Religionsübung in die Schranken zu treten, und es erhob sich von nun an gegen dasselbe ein Kampf, der grössten Theils auf dem Gebiete des Cultus geführt wurde, und in dem hier sogar bald eine, wenigstens zu entschuldigende, Wiedervergeltung und Reaction von Seiten des Christenthums gegen das Heidenthum eintrat.

Namentlich nachdem Constantin mit dem Siege über Licinius Herr des Orients und Occidentis geworden war, sprach er unverhohlen den Wunsch aus, daß das ganze römische Reich den heidnischen Götterdienst verlassen und dem Cultus der Religion des Kreuzes sich zuwenden möchte. Er selbst that

J. A. Muratori de Agapis sublatis. in seinen Anecd. graec. Patav. 1709. — Winterim, Denkw. II. B. II. Theil. — Drescher, s. oben. — Siegel, Handbuch der christl. kirchl. Alterthümer, Leipzig 1836. (der jedoch fast wörtlich der Abhandlung Winterims gefolgt ist.)

Alles, um den Götzendienst zu stürzen und dem Kreuze die Herrschaft der Welt zu gewinnen. Noch unter seiner Regierung wurden mehrere heidnische Tempel wegen ihres unzünftigen Cultus zerstört, andere geschlossen und der Zerstörung der Elemente Preis gegeben, theilweise auch zu christlichen Kirchen oder zum Schmucke der neuen Hauptstadt des Reiches — Constantinopel — verwendet. Viele Götterbilder wurden ihres Schmuckes beraubt, heidnische Feste mit ausschweifenden Lustbarkeiten untersagt. Doch ging Constantin mit kluger Hand dabei zu Werke, und vermied es namentlich da, wo, wie in größeren Städten, besonders in Rom, die Herrschaft der alten Götter durch Festlichkeiten, Pomp und besondere Institutionen tiefer gewurzelt war und in der größern Masse der Bevölkerung, zumal der höhern Stände, eine besondere Stütze hatte, mit durchgreifender Gewalt gegen den heidnischen Cultus einzuschreiten. Seine Söhne, Constantianus und Constantius, konnten schon entschiedener gegen denselben auftreten. Constantius, der nach dem Tode seines Bruders und dem Siege über Magnentius Alleinherrscher geworden war, ließ im J. 353 die heidnischen Tempel schließen und gebot die Unterlassung der heidnischen Opfer bei Lebensstrafe. Viele Tempel wurden auf seinen Befehl, viele von den Christen eigenmächtig niedergedrückt. Doch konnten auch diese Edicte bei der großen Masse der Heiden nicht mit durchgreifendem Zwange durchgeführt werden. Vorherrschende Schonung wurde dabei immer noch dem Abendlande, vor allem Rom, zu Theil.

Einen vorübergehenden Sieg feierte das Heidenthum wieder unter der Regierung Julians. Dasselbe sollte einen neuen Aufschwung besonders dadurch nehmen, daß er den heidnischen Cultus mit erhöhtem Pomp zu umgeben und ihn durch christliche Institutionen zu veredeln suchte. Nach dem Vorbilde des christlichen Cultus wurde der heidnische Tempelgesang verschönert und öffentliche Vorträge mußten durch die Priester gehalten werden. Auch die christliche Bestattung der Todten und die kirchliche Bußanstalt wurde nachgeahmt. Götterbilder, Altäre, Tempel wurden mit grausamer Bedrückung der Christen wieder hergestellt. Die heidnischen Feste, feierliche Aufzüge voll unzucht-

tigen Leichtsinns wurden wieder begangen, die Drakel wieder befragt, und sogar der übermüthige Versuch gemacht, den jüdischen Opfercult durch Wiederaufbauung des Tempels zu Jerusalem gegen das Christenthum in die Schranken zu rufen. Durch das persönliche kaiserliche Beispiel sollte die Begeisterung noch erhöht werden. Um sein Amt als Pontifer Maximus zu üben, erschien Julian selbst bei den Opferfesten und der Opferung, bereitete selbst das Holz, schürte das Feuer, schlachtete das Opferthier und besah die Eingeweide; er opferte Morgens und Abends dem Helios, Nachts der Selene und der übrigen Sternenwelt.

Doch war dieser letzte Verzweiflungskampf des Heidenthums nur von vorübergehender Dauer. Julians Bestrebungen wurden durch seinen frühen Tod (363) vereitelt. Jovian und Valentinian I. sicherten dem Christenthum wieder das volle Recht freier Religionsübung, und schon Gratian (375—383) schritt wieder gegen den heidnischen Cultus beschränkend ein, zog die zur Opferung bestimmten Einkünfte ein und ließ sogar den Altar der Siegesgöttin aus dem Sitzungssaale des römischen Senats entfernen. Die heidnischen Senatoren, an ihrer Spitze Symmachus, machten Gegenvorstellungen; die christlichen, an ihrer Spitze Ambrosius, siegten. Noch entschiedener trat Theodosius I. (379—395) auf, besonders nachdem er zur Alleinherrschaft gelangt war. Im Oriente und in Aegypten mußten alle Tempel geschlossen werden und jede Art des heidnischen Cultus wurde verboten. Die Drakel waren größten Theils schon früher verstummt. Altäre, Götterbilder und Tempel wurden jetzt vielfach von den Christen selbst eigenmächtig, namentlich unter der Anführung der Mönche, zerstört. Auf den Trümmern der heidnischen Tempel erhoben sich in immer vermehrter Anzahl prächtige christliche Kirchen. Manche der schönsten Tempel wurden durch die Einweihung und Herichtung zu christlichen Kirchen gerettet. Unter Arcadius und Honorius (395—424) wurden die frühern Verbote erneuert. Der heidnische Cult erhielt sich jetzt vorzugsweise noch auf dem Lande (Pagani), wo er unbemerkbarer geübt werden konnte, und

wo noch viele Orte der christlichen Kirchen und der eigenen Priester entbehrten. Dahin flüchteten sich auch die heidnischen Mysterien. Daher erließ Honorius schon i. J. 399 die Verordnung, auch die heidnischen Tempel auf dem Lande zu zerstören. Dieser wiederholten und geschärften Maaßregeln ungeachtet erhielten sich doch immer noch im fünften Jahrhundert entschiedene Spuren des heidnischen Cultus, am längsten im Abendlande und vor Allem in Rom. Altväterliches Herkommen und Liebe zur Gewohnheit, verbunden mit der surruirösen Pracht des heidnischen Gottesdienstes machte es an einzelnen Orten ungemein schwer, den alten Götzendienst gänzlich zu vertilgen. Besonders schwer war es, die Gebräuche und Festlichkeiten zu verdrängen, die tief ins Volksleben eingriffen oder die sich als eigentliche Volksfeste darstellten. Noch um das J. 440 wurden die weissagenden Hühner für die Consuln gefüttert und der Flug der Vögel beobachtet. Noch am Ende des vierten und im Anfange des fünften Jahrhunderts fanden heidnische Spiele und Gastmahle statt, an denen nicht selten die Christen Theil nahmen. Erst dem Papste Gelasius gelang es gegen das J. 495, die Lupercalien in Rom gegen den Willen selbst christlicher Senatoren abzustellen, und Justinian I. schritt 529 gegen die letzten Ueberbleibsel des Heidenthums in Rom ein. Im Morgenlande war schon vor der Mitte des fünften Jahrhunderts der Götzdienst völlig verschwunden. Im Abendlande begegnen uns die letzten Spuren desselben an abgelegenen Orten italischer Inseln.

§. 44.

Die reichere Ausbildung des christlichen Cultus in seinen äussern Formen und Hilfsmitteln.

So hatte die christliche Kirche und in ihr der Cult des Einen wahren Gottes endlich den Sieg im römischen Weltreiche errungen.

Lag es schon an sich in der Natur der Sache, daß das Christenthum den errungenen Sieg namentlich durch einen reichern Ausbau und eine größere Verherrlichung seines Cultus feierte, so kam dazu der wichtige Umstand, daß, als jetzt die an litur-

gischen Pomp und rauschende Götterfeste gewohnten Heiden in Massen zum Christenthum übertraten, und zwar nicht immer aus freiem innern Drange, das Bedürfniß fühlbar wurde, auch deswegen den christlichen Gottesdienst mit mehr äusserer Würde und Pracht zu umgeben, um den Heidendriften für ihre zerstörten Altäre irgend etwas auch äusserlich Befriedigendes und Entsprechendes darin zu bieten. Das nächste Mittel dazu lag schon in der erlangten Freiheit der Kirche selbst. Denn mehr bedarf an sich die Kirche und das Christenthum nicht, als des heiligen Privilegiums unverkümmerter Freiheit; es entwickelt dann schon aus sich selbst alle jene herrlichen Früchte und Blüthen eines höhern Lebens, die sein göttliches Princip beurfunden, und alle jene Formen, die seinen Geist repräsentiren und seinem Bedürfnisse dienen. Schon deswegen beginnt jetzt eine reichere äussere Entfaltung des christlichen Cultus. Zugleich erlangte die Kirche aber auch theils durch Constantinus eigene sehr reiche Schenkungen, theils durch das Gesetz, das er erließ, und das Jedem gestattete, Kirchen Schenkungen und Vermächtnisse zu machen, reichliche Mittel, allen Bedürfnissen des Cultus zu steuern, und zur Bervollständigung und Verherrlichung desselben die Kunst zu Hilfe zu nehmen.

Dasjenige Bedürfniß, das sich vor Allem geltend machte, war die Errichtung neuer Kirchen. Sie erhoben sich jetzt allenthalben, zum Theil prachtvoll, zunächst in den größern Städten des Reiches. Es herrschte hierin eine ungemeine Regsamkeit. Constantin selbst ging mit der lebhaftesten Theilnahme, durch Befehl und Beispiel, durch Aufmunterung und Unterstützung voran; eine gleiche Theilnahme widmete dem Kirchenbau seine fromme Mutter Helena. Als die allein von Constantin und seiner Mutter Helena erbauten Kirchen werden von Eusebius die Kirchen zu Jerusalem, zu Bethlehem und auf dem Delberge, die Kirchen zu Nikomedien, zu Mambre, zu Heliopolis in Phönizien und andere in dieser Provinz, die Martyrer- und Apostelkirchen zu Constantinopel genannt. Zum Bau der christlichen Kirchen wurden auch, wie bereits bemerkt worden, Säulen und andere Zierrathen von heidnischen

Tempeln, auch theilweise diese selbst, mehr jedoch andere öffentliche Prachtgebäude, insbesondere die sogenannten Basiliken (nämlich öffentliche Gerichts- und Rathsgeläude, Kaufhallen, auch Prachtgebäude der Reichen) den Christen eingeräumt, daher auch die größern Kirchen überhaupt jetzt diesen Namen erhielten. Von jetzt an fand für den christlichen Kirchenbau mit Vorliebe die Kreuzform neben der des Schiffes Aufnahme. Die Baptisterien, die besonders zu den Collectivtaufen bestimmt waren und sich gewöhnlich in der Nähe der Hauptkirche befanden, hatten meistens die Form der Rotunden. Nach Constantin d. Gr. werden besonders der heilige Paulinus von Nola und der Presbyter Sulpicius Severus, vor Allen aber Justinian I., als Erbauer von Kirchen genannt. Vom Ende des sechsten Jahrhunderts an begegnen uns mehrere Altäre in einer Kirche.

Auch eine größere Mannigfaltigkeit liturgischer Symbole fand jetzt Aufnahme oder es traten diese doch mehr hervor. Oben an steht das Kreuz. Es war natürlich, daß mit dem Siege und Triumphe des Christenthums auch dieses sein eigenthümlichstes Symbol und Wahrzeichen öffentliche Sanction erhielt. Wir finden es seit Constantin in und außer den Kirchen aufgerichtet. Eine Periode noch innigerer Verehrung trat für dasselbe ein, als die fromme Kaiserin Helena das Kreuz des Erlösers in Jerusalem aufgefunden und mehrere Kirchen daselbst erbaut hatte.

Im vierten Jahrhundert zeigen sich auch schon Spuren des Crucifixes.

An den Wänden der Kirchen, besonders im Heiligthum, begegnen uns bald christliche Bildwerke. Das brennende Licht verherrlicht jetzt in vermehrter Anzahl den Gottesdienst am Tage. Wir finden im vierten Jahrhundert auch schon das ewige Licht. Die kostbaren Gefäße vermehren sich, und nach Hieronymus, Ambrosius und Chrysostomus wurden die Kirchen mit Gold, Silber und Edelsteinen fast bis zum Uebermaße beschenkt. Die Altäre, schon frühe mit weißer Leinwand belegt, wurden jetzt theilweise mit kostbaren Stoffen bedeckt,

auch mit Blumen und Blumengewinden geziert. Die besondere liturgische Kleidung, schon durch das natürliche religiöse Gefühl geboten, daher auch schon im jüdischen und heidnischen Cultus, und im christlichen frühe, jeden Falls schon vor dem dritten Jahrhundert, im Gebrauche, tritt jetzt mit größerem Reichthum und auszeichnendem Schmucke hervor. Die Farbe war durchaus die weiße, oft mit Gold, Silber und Purpur durchwirkt. Dem Gebrauche der Mönchstracht zum liturgischen Gebrauche suchte man ernstlich entgegen zu wirken (Euseb. Hist. Eccl. lib. 19. c. 12). Besonders war die bischöfliche Kleidung ausgezeichnet. Der Gebrauch des Weihrauchs und der Veräucherung, früher schon des Bedürfnisses wegen eingeführt, wird wahrscheinlich vom vierten Jahrhundert an als Symbol der Verehrung und Anbetung zunächst im Orient, der eigentlichsten Heimath des Rauchwerkes, allgemein, im Abendlande wahrscheinlich erst gegen das Ende des sechsten Jahrhunderts. Als man über das Heidenthum hinaus gekommen war, konnte man ohne Gefahr der Mißdeutung, selbst aus zarter Rücksicht für Heiden- und Judenchristen, derartige Symbole aufnehmen.

Besonders von dieser Periode an begegnen uns feierliche öffentliche Processionen, mit brennenden Kerzen begleitet, das Kreuz des Erlösers an der Spitze, theils zur Verherrlichung der Feier an hohen Festen, theils bei außerordentlichen Drangsalen und besonderen Anlässen. Auch Wallfahrten wurden vom vierten Jahrhundert an allgemeiner. Namentlich wurde, nachdem auch das Grab des Erlösers aufgefunden und die Kirche der Auferstehung von Constantin d. Gr. darüber erbaut war, das Land, wo einst der Fuß des Erlösers gewandelt, mit seinen Monumenten und heiligen Erinnerungen ein Gegenstand noch innigerer Verehrung, und es vermehrten sich seitdem die frommen Pilgerfahrten zum heiligen Lande, besonders jährlich in der Osterwoche, aus allen Ländern der christlichen Welt, nachdem dieselben schon im zweiten Jahrhundert begonnen hatten. Ausserdem finden wir noch besonders die Wallfahrten nach Rom zum Grabe der heiligen Apostel Petrus und Paulus und zu den

Gräbern der Martyrer, die uns gleichfalls schon in der vorigen Periode begegnen.

§. 45.

Die innern Beziehungen und Hauptbestandtheile des Cultus.

Durch diese erweiterte Ausbildung des Cultus in seinen mehr unwesentlichen Formen und Bestandtheilen wurde jedoch Wesen, Geist und Innerlichkeit desselben keineswegs beeinträchtigt. Das Gebet behält seine ausgezeichnete Stellung und Bedeutung wie seither. Die Gebete, die wir in den Liturgieen aus dieser Periode finden, sind voll Innigkeit, Geist, Fülle und Salbung. Neben den Gebeten der Liturgie, die bereits allgemein einen stehenden Charakter angenommen hatten, entstanden fortwährend neue Gebete, die sich im vierten Jahrhundert so vermehrten, daß man beschränkend dagegen einschreiten mußte (Conc. Carthag. 397.). Der heiligen Poesie und Musik wurde eine vorzügliche Theilnahme gewidmet. Als Hymnendichter zeichneten sich in dieser Periode im Oriente aus Cyrräm der Syrer und der Bischof von Ptolemais Synesius, Gregor von Nazianz; Basilus d. Gr. Im Abendlande erhält die heilige Poesie im vierten und fünften Jahrhundert besonders durch Ambrosius, Hilarius von Poitiers, Claudius Mameus, Prudentius, Paulinus von Nola, Solinus Sedulius, im sechsten durch Venantius Fortunatus einen hohen Schwung. Sie schließt sich an den Psalm an und ist meistens Hymnus. Der Kirchengesang, an einzelnen Orten in Künstelei und zum Theil theatralische Weichlichkeit ausgeartet, erhält eine wesentliche Verbesserung. Athanasius trat in Alexandrien, besonders aber Ambrosius in Mailand als Verbesserer desselben auf. Er führte zugleich den Wechselgesang der Gemeinde ein, der im Morgenlande bereits bestand. Der ambrosianische Gesang, mehr recitativartig, verbreitete sich bald im Abendlande, namentlich in Italien, Deutschland und Frankreich. Der Papst Gelasius führte ihn

in Rom, Augustin in Africa ein. Später wird Papst Gelasius als Verbesserer des Kirchengesanges genannt. Mit dem Hauptgottesdienste war, wie seither, Lesung der heiligen Schrift und Predigt, meistens in der Form der Homilie, verbunden, und die kirchliche Beredsamkeit erlangte jetzt in der griechischen Kirche durch Origenes, Athanasius, Basilus d. Gr., Gregor v. Naz., Gregor v. Nyssa, Cyrillus und Chrysostomus; in der abendländischen durch Zeno, Ambrosius, Augustin, Petrus Chrysologus und Leo d. Gr. einen hohen Grad oratorischer Ausbildung.

Der Mittelpunkt des ganzen Cultus, die eucharistische Opferfeier (Messe), behauptet fortwährend dieselbe primäre Stellung und Theilnahme. Mit der Zahl der kirchlichen Schriftsteller mehrt sich die Zahl der Zeugnisse für die katholische Lehre von der Eucharistie ihrem ganzen Umfange nach, und die ganze Ausprägung der eucharistischen Opferfeier auf ihrer seitherigen Basis, wie sie uns in dieser Periode in allen Liturgieen begegnet, entspricht sowohl den innern als äußern Hauptbeziehungen nach ganz unserer jetzigen Messfeier. Die Eucharistie ist Gegenstand der Anbetung (Ambros. August. die orient. Liturg.) Die Trennung der Missa Catechumenorum und Fidelium besteht wie in der frühern Periode fort. Man feiert das heilige Opfer fortwährend für Lebende und Todte, sowie zur Erhörng in besondern Anliegen (Motivmesse). Allgemein findet die Feier der Eucharistie an Sonn- und Festtagen und an den Martyrertagen statt; ausserdem auch an Wochentagen; zu Augustinus und Hieronymus Zeit in Rom und in den meisten Kirchen Africa's und Spaniens täglich; eben so zu Chrysostomus Zeit zu Constantinopel. Im sechsten Jahrhundert ist bereits für jeden Tag die eucharistische Feier angeordnet. Anfangs fand in jeder Kirche nur ein eucharistischer Gottesdienst statt. Als die Zahl der Gläubigen sich mehrte und die Kirchen die Gesamtzahl derselben auf einmal nicht mehr faßten, wurde es nach dem fünften Jahrhundert üblich, daß die eucharistische Feier von demselben Priester wiederholt wurde. Auch geschah dies, wenn sich eine mehrfache Feierlichkeit an einem Tage vereinigte (Prü-

dent.), und es mochte sich damit zugleich der Grund verbinden, daß häusliche Geschäfte nicht allen Gläubigen zu gleicher Zeit den Besuch des Gottesdienstes gestatteten. Es wurden jedoch dadurch bald, wie wir später sehen werden, Mißbräuche veranlaßt. Die Hauptgottesdienststunde ist an Sonn- und Festtagen Morgens neun, auch zehn Uhr; an strengen Fasttagen Nachmittags drei Uhr oder gegen Abend. An den übrigen Tagen findet der eucharistische Gottesdienst häufig um zwölf Uhr statt. In den Hauptkirchen wurde derselbe von den Bischöfen verrichtet, welchen ausser den ihn bedienenden Klerikern (Diakonen, Subdiakonen und Acoluthen) die Priester der Kirche zur Seite standen, das Opfer mitfeiernd. Die Zahl der Geistlichen an den Hauptkirchen vermehrte sich.

So groß auch immer noch der Eifer der Gemeinden in ihrer Theilnahme am Gottesdienste war, so war doch jetzt, nachdem die Heiden in Massen dem Christenthume zugeströmt waren, bei gar Manchen die Frische der Begeisterung der ersten Christengemeinden nicht mehr bemerkbar. Vom vierten Jahrhundert an finden sich schon mehrfache Ermahnungen an die Gläubigen, den öffentlichen Gottesdienst nicht zu versäumen, und bald auch die Androhung strenger Ahndung gegen die, welche denselben am Sonntage vernachlässigten. Besonders finden sich vom vierten und fünften Jahrhundert an Klagen über eine gewisse Lauigkeit vieler Christen im Empfange des heiligen Abendmahls bei der Darbringung des heiligen Opfers (Chrysost.). So bildete sich allmählig schon vom vierten Jahrhundert an der Gebrauch der Messe ohne die Communion der Gemeinde. Schon im Anfange des sechsten Jahrhunderts finden sich Synodalbeschlüsse, wenigstens dreimal im Jahre zu communiciren. Zu gleicher Zeit bildete sich der Gebrauch, das Abendmahl auch ausser der Messe zu empfangen, der schon durch die Krankencommunion, und den Genuß des Abendmahls auch zu Hause, eingeleitet war. Die ersten Spuren davon begegnen uns schon im 4. Jahrhundert.

Die Gläubigen bringen noch immer die Opfertgaben, Brod und Wein, selbst zur Kirche; ausserdem auch andere Gaben.

Unterscheidend in der Form der Abendmahlsfeier ist in der orientalischen Kirche die Verhüllung des Heiligthums mit einem Vorhange, der bei der Consecration weggezogen wurde.

Auch die übrigen Bestandtheile des Cultus bewegen sich auf der seitherigen Basis fort, werden jedoch theilweise auch durch die Aufnahme mehrerer Symbole bereichert.

Da jetzt die Presbyter die Taufe häufiger verrichteten, so war die Firmung nicht mehr, wie in der ersten Periode, immer mit derselben verbunden.

Nachdem jetzt die Gläubigen immer mehr im Schooße der Kirche geboren wurden, mußte die Kindertaufe zunehmen. Dies geschah daher besonders vom vierten und fünften Jahrhundert an. Mit der allgemeineren Einführung der Kindertaufe wurde auch nach alttestamentlichem und biblischem Vorgange die Sitte allgemeiner, dem Täuflinge einen besondern Namen zu geben, besonders den eines Heiligen. Von Vielen wird dagegen in dieser Periode die Taufe oft bis zum herannahenden Lebensende verschoben, größten Theils im Glauben, solcher Weise in vollkommener Seelenreinheit aus dem Leben zu scheiden.

Die Bußdisciplin erhielt sich aufrecht, wenn man auch mehr Milderungen (Indulgenzen) eintreten ließ. Man suchte mehr Gleichförmigkeit in der Verwaltung derselben einzuführen. Seitdem besonders seit Leo d. Gr. die geheime oder Privatbeichte allgemeiner wurde, minderten sich die öffentlichen Bekenntnisse.

Theodosius der Jüngere war der erste christliche Kaiser, der durch religiöse Weihe (Salbung) in sein Regiment eingeführt wurde, welcher Gebrauch sich von da in's Abendland verbreitete.

§. 46.

Die christliche Festfeier.

Durch die Emancipation des Christenthums mußte besonders die christliche Festfeier einen weit erhebenderen Charakter annehmen.

Von wesentlicher Wichtigkeit für die freie Oeffentlichkeit des christlichen Cultus war zunächst die bürgerliche Sanction, die Constantin d. Gr. dem Sonntage ertheilte. Alle weltliche Geschäfte mußten ruhen, nur dringende Feldarbeiten und die Freilassung der Slaven war gestattet. Da diese seither mit vielen Förmlichkeiten verbunden war, so erhielten, um sie zu erleichtern, Bischöfe und Priester das Recht, sie in den Kirchen vorzunehmen. Der Freilassungsact der Slaven erscheint also um diese Zeit als ein Bestandtheil des christlichen Cultus, und zwar mit allem Recht, indem gerade aus dem Christenthum jener Geist der Humanität, der persönlichen Gleichheit und Liebe und jene Achtung vor der hohen Würde des Christen hervorging, die den Slaven emancipirte, während die kirchliche Weihe jene höhere sittliche Kraft verlieh, die empfangene ungewohnte Freiheit recht zu gebrauchen.

Wenn es an sich schon nahe lag, daß sich jetzt mit der Periode der errungenen Freiheit der Kirche der Kreis der kirchlichen Feste erweiterte und ihre Feier erhöhet, so lag bei der leidenschaftlichen Liebe und Anhänglichkeit der Heiden für ihre religiösen Feste zugleich von Seiten der Kirche eine große Weisheit darin, daß sie jetzt, wo die Heiden in großer Masse übertraten, auf die Erweiterung der christlichen Festfeier besondern Nachdruck legte, sowie nicht minder darin, daß sie die beliebtesten heidnischen Feste, die am tiefsten im Volksleben wurzelten und am schwersten zu verdrängen waren, einigermaßen, um sie zu entfernen, in christliche verwandelte. Abgesehen davon, daß bei der Abrogation religiöser Institutionen gerade solche Feste das schwierigste Moment sind, war diese Rücksicht auch darum nöthig, weil manche heidnische wie jüdische Feste auf den natürlichen Gang der Jahreszeiten berechnet waren.

Um die Mitte des vierten Jahrhunderts finden wir das Weihnachtsfest in der römischen Kirche allgemein am 25. December; von da verbreitet es sich durch den heiligen Chrysostomus im Oriente. In diese Zeit wurde es verlegt, theils um gewisse heidnische Feste zu verdrängen, wohin die Saturnalien besonders zu rechnen sind, theils weil die Zeit der Sonnenwende für die Feier

des Weihnachtfestes symbolisch sehr geeignet war. (Gregor. v. Nyss. Aug. Leo d. Gr.) Die Epiphanie wurde jetzt als das Fest der Berufung der Heiden und des Universalismus des Christenthums gefeiert. Spuren von einer Vorbereitungszeit zum Weihnachtsfeste (Advent) finden sich gegen das Ende des vierten und im Anfange des fünften Jahrhunderts. Im Gegensatz zu den groben Ausschweifungen des Janusfestes beim Wechsel des bürgerlichen Jahres und dem damit verbundenen vielfachen Aberglauben begingen die Christen schon der ersten Jahrhunderte den Neujahrstag als einen Buß- und Trauertag. Dadurch und durch die Octav des Weihnachtfestes war schon die Feier des Neujahrstages eingeleitet. Als eigentlichen kirchlichen Festtag, und zwar als Fest der Beschneidung findet er sich jeden Falls im siebenten Jahrhundert. Als sich gegen das Ende des vierten Jahrhunderts die Quinquagesima im alten Sinne verlor, blieb bloß das Pfingstfest in unserm Sinne. Die vorbereitende vierzig tägige Fasten vor Ostern erhielt mehr Gleichförmigkeit. Der Palmsonntag eröffnet die Charwoche. Die Octave der Ostern wird feierlich begangen; am Schlusse derselben legten die am Ofterabend neu Getauften ihre weißen Kleider ab (weißer Sonntag). Für das Himmelfahrtsfest finden sich im Anfange des vierten Jahrhunderts ganz sichere Zeugnisse, und noch in demselben Jahrhundert begegnen uns die drei demselben vorangehenden Bettage (*rogationes*), schon früher bekannt, aber zuerst vom Bischöfe Marnertus von Bienne (474) fest geordnet. Das Fest der Kirchenweihe, schon durch die Tempelweihe im alten Bunde eingeleitet, durch die Natur der Sache geboten, offenbar schon früher im Gebrauche, wird jetzt, gleich im Anfange des vierten Jahrhunderts, mit großer Feierlichkeit begangen, desgleichen auch die Gedächtnistage der Kirchweihe. — Besonders vermehrten sich im vierten und fünften Jahrhundert die Feste der Heiligen, namentlich der Martyrer, der Apostel und der heiligen Jungfrau. Für diese Feste zeigte das christliche Volk besondere Vorliebe. Man errichtete Kirchen und Altäre über den Gräbern der Martyrer, brachte daselbst das heilige Opfer, hielt ihnen Lobreden (Chryf. Leo d.

Gr. Basil. Ambros. August.), flehete um ihre Fürbitte und speiste die Armen. Wir finden im vierten Jahrhundert die Feste der Apostel Petrus und Paulus, des heiligen Andreas, Johannes des Täufers, des Stephanus, Laurentius, und, da sich die Zahl der Martyrer zu sehr mehrte, bereits zuerst in der griechischen Kirche ein Fest aller Martyrer, das uns als Fest aller Heiligen im siebenten Jahrhundert im Abendlande begegnet, als durch Bonifacius IV. das Pantheon zur christlichen Kirche eingeweiht wurde (610.). Nach sichern Zeugnissen wurden seit dem vierten Jahrhundert die sogenannten Bekenner (confessores) verehrt, d. i. Gläubige, die sich, ohne zum Tode des Martyriums veranlaßt worden zu seyn, durch Frömmigkeit, Reinheit der Sitten und durch große Tugenden ausgezeichnet hatten. Auch für diese Verehrung zeigte das Volk eine besondere Theilnahme. Das Fest Mariä Himmelfahrt begegnet uns im fünften, allgemein im sechsten, Mariä Verkündigung im vierten, allgemein im siebenten Jahrhundert. Das Fest Mariä Reinigung oder Lichtmeß (von den Griechen *επιφάνεια*, Begegnung genannt, nach Luk. 1, 25. wo Simeon dem Jesuskinde begegnet und ihn als Messias anerkennt), das wahrscheinlich durch Gelasius in der lateinischen, durch Justinian in der orientalischen Kirche allgemein eingeführt wurde, setzte man den ausschweifenden heidnischen Festen entgegen, die im Monate Februar zusammentrafen. Das Fest der bethlehemitischen Kinder wird schon von Driegenes und Cyprian erwähnt. Auch werden fortwährend Gebete an die Engel gerichtet (Ambros.).

Die Vigilien, die man zur Vorbereitung zu den hohen Festen hielt, und die in Gebet, Gesang und Vorlesung der heiligen Schrift bestanden, bis tief in die Nacht, oft ganze Nächte hindurch dauerten, besonders über den Gräbern der Martyrer, sungen namentlich in dieser Periode an auszuarten, und die Kirchenväter des vierten und fünften Jahrhunderts eifern gegen Ausschweifungen, die dabei begangen wurden. Es wurde daher zuerst an einzelnen Orten den Personen weiblichen Geschlechts der Zutritt zu denselben untersagt (*Concil. Eliberit. 305.*). Spä-

ter, wo die Klagen noch allgemeiner wurden, stellte man die Vigilien entweder ganz ein, verwandelte sie auch theilweise in Frühmessen, oder, was meistens geschah, man hielt sie früher am Abend, woraus die Vorvespern entstanden, oder der das Fest einleitende Gottesdienst am Vorabend der Sonn- und Festtage, der noch jetzt sehr vielfach besteht.

Hohen Festen acht Tage lange eine Nachfeier zu halten, war schon jüdischer Gebrauch. Wir finden daher die s. g. Octaven auch schon frühe in der christlichen Kirche, namentlich finden sich Zeugnisse davon im dritten und vierten Jahrhundert.

In der Feier der christlichen Feste feierte der Geist des christlichen Glaubens und Lebens einen hohen Triumph. Denn sie war ausgezeichnet durch Würde und hohe Andacht, durch Werke der christlichen Barmherzigkeit und Liebe, sowie durch das Gepräge sittlicher Freudigkeit. Hierin erscheint das Christenthum als weise Vermittlerin zwischen dem Epikuräismus der heidnischen und dem Rigorismus der jüdischen Fest- und Sabbatsfeier. Keine rauschende Lustbarkeiten durften stattfinden: dagegen wurden Gefangene von den Fürsten begnadigt, Sklaven die Freiheit gegeben, Kranke und Nothleidende unterstützt.

§. 47.

Das leitende und bildende liturgische Princip in dieser Periode.

Wir sehen hiernach, welche reiche Ausbildung der christliche Cultus bereits in dieser Periode erlangt hatte, wie aber keine wesentliche Zuthat mehr hinzukam, sondern wie man sich im Gegentheile stets schon im vierten Jahrhundert auf die uralte, selbst apostolische Institution und Praxis berief¹⁾. Eben so sehen wir, wie sich auch in dieser Periode durch die ganze Kirche in allen Hauptbestandtheilen und in der ganzen Zusammensetzung

1) So sagt schon Tertullian von den Tauf- und Abendmahlsgebräuchen: *Harum et aliarum hujusmodi disciplinarum si legem expostules scripturarum, nullam invenies. Traditio tibi praetenditur auctrix, consuetudo confirmatrix, fides observatrix. De Coron. Milit. c. 4.*

der Liturgie eine und dieselbe Grundform findet, und wir erkennen auch daraus die Sorgfalt, welche von Seiten der Kirche auf die Erhaltung der von uraltester Zeit her bestehenden Hauptordnung des Gottesdienstes verwendet wurde. Es ist daher eine durchaus unrichtige Behauptung, wenn man mit einem Leichtsinne und einer Befangenheit ohne Maaß die Annahme ausspricht, als habe der Cultus jetzt mit einem Male eine ganz veränderte Gestalt angenommen, seine alte Einfachheit verlassen, und sey in äußerlichen Prunk ausgeartet. Schon aus der einfachen Anschauung der wirklichen Geschichte des Cultus, wie sie oben kurz dargestellt worden ist, widerlegt sich dieser Vorwurf von selbst. Wenn der Cultus in den ersten Jahrhunderten sich mehr seinen innern Beziehungen und seinen Grundformen nach ausbildete, so gehörte die jezige Periode allerdings besonders der Ausbildung seiner äußern Gestalt an, der Aufnahme oder Ausprägung einzelner Symbole und Formen, und der würdevollern und reichern Ausstattung mit dem, was seinen Bedürfnissen dient. Auch bedarf es kaum der Erinnerung, daß diese reichere und äussere Ausstattung des Cultus einer frühern Periode, so lange die Kirche ihre äussere Freiheit nicht hatte und die Verfolgungen wahrten, nicht anheim fallen konnte. Daß aber dabei die innere und geistige Seite des Cultus keines Weges vernachlässigt oder beeinträchtigt wurde, haben wir gesehen. Wie sehr man im Gegentheil überhaupt auch in dieser Periode bedacht war, den geistigen Gehalt des Cultus hervortreten zu lassen, und alle bewußtlose Werkhätigkeit, allen geistlosen Mechanismus fern zu halten, geht auch schon daraus hervor, daß Homileten und Katecheten, wie Chrysostomus, Cyrillus, Ambrosius und Augustinus alle Theile des Cultus zum beliebten Gegenstande der Belehrung machten.

Eben so irrig und befangen ist die Behauptung, daß in dieser Periode sehr viele Formen und Symbole aus dem heidnischen und jüdischen Cultus in den christlichen herübergenommen worden seyen, wobei man sich dann von Seiten protestantischer Geschichtschreiber nicht selten die Sache so denkt, als sey jetzt der christliche Cultus in einen förmlichen heidnisch-jüdischen Tem-

peldienst ausgeartet. Allerdings sind in dieser Periode einzelne Formen aus dem heidnischen und jüdischen Cultus vergeistigt und veredelt in den christlichen aufgenommen worden. Denn es war jetzt, wo man über das Judenthum und Heidenthum hinaus war, der Zeitpunkt gekommen, wo dies einer Seits leichter und ohne Anstoß geschehen konnte, anderer Seits durch Rücksichten der Klugheit und des Bedürfnisses sogar nahe gelegt war, wie dieses bereits gezeigt worden ist¹⁾. Indessen war der Einfluß des jüdischen und heidnischen Cultus auf den christlichen im Ganzen unbedeutend; dieser bildete sich frei aus dem christlichen Glauben und Leben hervor und selbstständig aus, und auch die einzelnen wenigen Gebräuche und Formen aus dem alttestamentlichen, noch weniger aus dem heidnischen Cultus nahm die Kirche frei auf. Gerade im Gegentheil hat dieselbe der Vermischung des Heidnischen und Jüdischen mit dem Christlichen stets entschieden entgegengewirkt, und namentlich hat die römische Kirche Judaisirungen vom Gebiete des Cultus sorgfältig fern zu halten gesucht; der heidnische Einfluß aber bestand vorzugsweise in der theilweisen Ausbildung der christlichen Festfeier, worin, wie wir gesehen haben, die Nachsicht und Umsicht der römischen Kirche ganz besondere Anerkennung verdient²⁾.

1) S. oben S. 64 ff. und S. 132.

2) Selbst ein Protestant, Augusti in seinen Denkwürdigkeiten IV. B. S. 394 und 395., sagt in den genannten Beziehungen: „Bei Beurtheilung der Einrichtungen und Gebräuche der ältesten christlichen Kirche darf man nicht übersehen, daß von jüdischen Gewohnheiten zwar Manches beibehalten, aber dennoch dem Judaismus oder der Verschmelzung mit dem Judenthum entgegengearbeitet wurde. Dasselbe gilt auch vom Heidenthum. Ferner, daß bei der ersten Verfassung der christlichen Gemeinden alles temporell und local, mithin provisorisch war, und daß von einer definitiven Organisation erst dann die Rede seyn konnte, als die Verfolgungen und Beschränkungen durch den Staat aufgehört hatten. Ohne Festhaltung dieser Gesichtspunkte kommt man in Gefahr, aus der Geschichte des Urchristenthums eine Menge unrichtiger Folgerungen zu ziehen. In den zahlreichen Gelegenheits- und Streitschriften, welche seit der dritten Säcularfeier der Reformation in Deutschland erschienen sind, zeigt sich historische Unkunde und Mangel an historischer Kritik auf eine auffallende

§. 48.

Freiheit und Beschränkung der Willkür auf dem Gebiete der Liturgie.

Zum Behufe der nähern Ausbildung des Cultus herrschte immer noch eine gewisse Freiheit. Die Bischöfe, selbst auch die Priester, konnten aus der Fülle ihres gottbegeisterten Herzens ein freies oder selbstverfaßtes Gebet sprechen; sie konnten Einzelnes ändern, umschreiben, erweitern oder abkürzen, einzelne neue Gebete und Formen aufnehmen, überhaupt die Liturgie immer mehr ihrer Vervollkommnung und Vollendung näher führen. In der abendländischen Kirche werden in dieser Beziehung für diese Periode besonders die Päpste Celestin, vorzugsweise Leo I. und Gelasius I., und der heilige Ambrosius, Bischof von Mailand, genannt; in der orientalischen besonders Basilus und Chrysostomus. Namentlich hatten die Bischöfe über die Reinheit und Einheit des Cultus zu wachen, und ohne ihre Genehmigung konnte keine Aufnahme neuer Gebete oder Symbole oder irgend eine Abänderung stattfinden¹⁾. Alle Willkür

Weise. Fast alles, was man über Kirchenzucht, Gemeindeverfassung, Presbyterial- und Synodalwesen, Kirchenregiment u. s. w. aus der ältesten Zeit vorbringt, ist, wenn auch nicht ohne Grund und Beweis, doch ohne Anwendung. Die Rechtsgelehrten haben den Grundsatz: *Minima circumstantia variat rem*. Wie vielmehr, wo seit dem vierten Jahrhundert nicht einzelne Umstände, sondern das ganze Verhältniß geändert wurde."

1) So erzählt Gregor v. Naz. von Basilus, daß er noch als Presbyter mehrere Gebetsformeln verfaßt habe, die mit Genehmigung des Bischofs Eusebius in der Kirche gebraucht worden seyen. *Greg. Naz. orat. 20. in laud. Basil.* — S. oben die Zeugnisse aus Ignatius S. 76 ff. Die dritte Synode zu Carthago verordnete: „*Quicumque sibi preces aliunde describit, non eis utatur, nisi prius eas cum instructoribus fratribus contulerit.*“ *Can. 23.* Bestimmter spricht sich das Concil von Carthago v. J. 407. aus: „*Ut preces, quae probatae fuerint in concilio, sive praefationes, sive commendationes ab omnibus celebrentur. Nec aliae omnino contra fidem proferantur, sed quaecunque a prudentioribus fuerint collatae (al. collectae) dicantur.*“ *C. 9.* Ganz so das Concil von Milevi in Africa um dieselbe Zeit: „*Placuit, ut preces vel orationes et missae, quae probatae fuerint in concilio, sive praefationes, sive commendationes ab om-*

musste ausgeschlossen bleiben und im vierten und fünften Jahrhundert begegnen uns mehrere desfallige beschränkende Verordnungen, wie denn auch jetzt, wo die Liturgie sich ihrer Vollendung näherte, weniger Freiheit als früher erforderlich war, indem sich das ganze reiche Leben der Kirche nach allen Beziehungen hin bereits in dem Cultus ausgeprägt hatte.

Eben weil sich die Liturgie auf der ursprünglichen apostolischen Grundlage unter der Leitung der Bischöfe frei ausbildete, so mußten sich bei aller Einheit im Wesentlichen und in den Hauptformen doch wieder bei den verschiedenen Kirchen Verschiedenheiten bilden, so daß dieselben Grundgedanken in verschiedenen Formen erschienen. Um sich jedoch der Einheit des Cultus möglichst zu nähern, trug man von jeher Sorge, daß in den einzelnen Provinzen und Diöcesen einer und derselbe Ritus im Gebrauche war, so zwar, daß die übrigen Kirchen im Besitze der Liturgie der Haupt- oder Metropolitankirche seyn mußten. Im fünften und sechsten Jahrhundert, wo durch die Einwanderung fremder Völker und die Gründung neuer Staaten eine größere Mannichfaltigkeit der Liturgieen und theilweise eine große Verwirrung entstehen mußte, begegnen uns daher in dieser Beziehung mehrere Concilienbeschlüsse, wie die Beschlüsse der Concilien zu Vannes (465), zu Agde (506) und zu Epaone (517) in Frankreich; zu Girona (517) in Spanien und zu Braga in Portugal (561) ¹⁾.

So bildeten sich die besondern Liturgieen oder Gottesdienstordnungen der römischen, der mailändischen, der spanischen, der gallicischen Kirchen, der Kirchen zu Alexandrien, zu Constantinopel u. a., welche uns in dieser Periode begegnen. Sie führen ge-

nibus celebrentur, nec aliae omnino dicantur in ecclesia, nisi quae a prudentioribus tractatae vel approbatae in synodo fuerint, ne forte aliquid contra fidem vel per ignorantiam vel per minus studium sit compositum.“
c. 12. Cf. *Conc. Hipp.* c. 21.

1) Die Synode von Vannes v. J. 465. verordnet: Rectum duximus, ut intra provinciam nostram sacrorum ordo et psallendi una sit consuetudo. c. 15. Cf. *Conc. Van.* c. 15. *Conc. Agath.* c. 3. *Conc. Gerund.* c. 1. *Conc. Brac.* c. 1—5.

wöhnlich den Namen des Gründers der Kirche oder des ausgezeichnetsten Bischofs derselben; so heißt die Liturgie der alexandrischen Kirche die Liturgie des heiligen Marcus, die der Mailändischen die ambrosianische.

§. 49.

Die stehenden und geschriebenen Liturgieen der verschiedenen Hauptkirchen.

Schon allein der Umstand, daß uns in den Liturgieen der morgen- wie der abendländischen Kirche sowohl in den dogmatischen Unterlagen und in allen Hauptbestandtheilen und Hauptformen des Cultus, als auch in der Reihenfolge der Gebete und heiligen Handlungen eine durchgreifende Uebereinstimmung und Einheit begegnet, zwingt unwiderlegbar zur Annahme eines gemeinschaftlichen bestimmten Urtypus zu einer Zeit, in welcher die Christen noch auf einen gemeinsamen Raum zusammengedrängt waren. Schon Clemens v. R. und Ignatius sprechen von einer bestimmten liturgischen Form, und wir sehen, mit welcher Sorgfalt man damals schon über die Einheit des Cultus wachte¹⁾. Die ganze Gottesdienstordnung und der Hauptinhalt der Gebete, wie beides Justin M. anführt, stimmt ganz mit dem Inhalte der auf uns gekommenen Liturgieen überein²⁾. Wenn daher auch im Anfange in der Gestaltung und weitem Ausbildung des Gottesdienstes die nöthige Freiheit herrschte und herrschen mußte, so mußte sich doch in Betreff des Haupttypus des Gottesdienstes auf der Basis der apostolischen Praxis bald eine bestimmte oder stehende Form gebildet haben, wie dann auch schon Paulus von bestimmten liturgischen Anordnungen spricht, die er getroffen hatte³⁾.

1) S. oben S. 75 und 76.

2) S. S. 84 ff.

3) 1 Cor. 11, 2. Daß diese Erscheinung mit der Annahme einer ursprünglichen freien Bewegung und Entwicklung des Cultus keineswegs freitet, bedarf kaum der Erinnerung. Diese Freiheit bestand eben in der freien Ausbildung der Grundgedanken und Grundformen des Cultus,

Wenn sich die Liturgie anfangs auch mündlich fortpflanzte, so muß man aus allen diesen Gründen doch auch bald im Besitze geschriebener Formularien gewesen seyn. Schon allein durch die bewunderungswürdige Uebereinstimmung aller alten Liturgieen der verschiedenen Hauptkirchen, zumal bei dem großen Umfange ihres Inhaltes, ist diese Annahme nahe gelegt. Auch finden sich wirklich schon bei Origenes¹⁾ Zeugnisse für das Daseyn einer geschriebenen Liturgie, und der im vorigen §. angeführte Canon der dritten Synode zu Carthago spricht ausdrücklich von geschriebenen liturgischen Gebetformularien. Athanasius erzählt in seinem Briefe an die Orthodoxen, daß die Arianer alle zum Gebrauche bei'm Gottesdienste verfaßten Bücher, welche sie finden konnten, weggenommen und verbrannt hätten. Ebenso ließ Genferich die africanischen Kirchenbücher vertilgen. Wie streng die nordafricanische Kirche am Ende des vierten Jahrhunderts auf geschriebene Formulare hielt, sehen wir aus den Beschlüssen des Conciliums von Carthago vom J. 407²⁾. Auch Augustin bezeugt dieses³⁾ und Gennadius berichtet vom Bischofe Voconius, daß er ein Sacramentarium verfaßt habe⁴⁾. Verordnungen, wie die oben angeführten aus dem dritten, vierten und fünften Jahrhundert lassen sich, ohne daß man geschriebene Formularien hatte, gar nicht denken. Aus der Geschichte der ältesten auf uns gekommenen Liturgieen der verschiedenen Hauptkirchen geht es ohnedies hervor, daß es geschriebene Formularien im dritten, wenigstens schon im vierten Jahrhundert

und folglich in der freien Ausbildung eben jenes Arttypus, sowie denn dieser selbst schon ein freies Erzeugniß des christlichen Geistes war. Man vergleiche oben S. 72. über die Ausbildung des christlichen Cultus.

1) Contr. Cels. Lib. 6.

2) S. den vor. §. 48. Anm. 1. S. 138.

3) *Sacra illa non sunt, quae pontificalibus conscripta sunt libris.* Libr. de Divin. c. 2.

4) *De viris illustr. c. 78.* Voconius war nach der gewöhnlichen Annahme um 460 Bischof zu Castellinum in Mauretanien.

gab¹⁾), wenn sich auch das Alter derselben überhaupt schwer mit voller Genauigkeit bestimmen läßt.

1) Selbst Bingham (l. l. 1. 13. c. 5.) sucht zu beweisen, daß man schon im zweiten Jahrh. im Besitze stehender geschriebener Liturg. Formulare war. Wenn sich aber auch aus den ersten Jahrhunderten keine ausdrücklichen Beweise mit voller Gewißheit anführen ließen, so lassen doch die eben angeführten Wahrscheinlichkeitsgründe keinem entschiedenen Zweifel Raum. Auch läßt es sich denken, mit welcher Sorgfalt man aus denselben Gründen, warum die Arcandisciplin in's kirchliche Leben der ersten Jahrhunderte Eingang fand, die Liturgischen Schriften geheim hielt. Offenbar streitet es wider alle Vermuthung und Geschichte, wenn man, wie es von Einigen geschieht, die ersten geschriebenen Liturgien bis gegen das Ende des fünften Jahrhunderts hinausrückt. Wenn sich schon im dritten Jahrh. in den Schriften der Kirchenväter Gebete aus der Liturgie angeführt finden, theilweise wörtlich so, wie sie auf uns gekommen sind, wie die *Präfation* bei Cyprian, so ist es kaum denkbar, daß es nicht besondere geschriebene Formularien gegeben haben soll. Daß nach der 137. Novelle des Coder Justinianus die Bischöfe und Priester vor ihrer Ordination die wesentlichsten Liturgischen Gebet- und Weihformeln auswendig wissen mußten, ist doch in der That kein Beweis, daß man im sechsten Jahrh. noch keine geschriebenen Liturgien hatte. Gerade das Gegentheil läßt sich daraus beweisen. Wenn man schon im fünften Jahrhundert geschriebene Liturgische Formulare selbst den Aposteln zuschreibt, so beweist dies doch wenigstens, daß es deren schon frühe gab. Uebrigens kommt es auf das frühe Alter geschriebener Liturgien eigentlich gar nicht an; sondern nur darauf, daß man schon frühe in Betreff der wesentlichsten Punkte der Liturgie stehende oder bestimmte Formulare hatte, oder, was dasselbe ist, daß der Grundtypus unserer Liturgie wirklich uralte ist, was doch keinem Zweifel unterliegen kann. Zum Beweise davon, welche grenzenlose Besessenheit in Betreff dieser Frage bei nichtkatholischen Schriftstellern herrscht, führe ich die nachfolgende Stelle aus Siegels Handbuch der christl. Kirchl. Alterth. an, wo es im III. B. S. 205. heißt: „Als später die ausgezeichnetsten Kirchenlehrer von dem Schauplatz ihres irdischen Wirkens abgetreten waren, und andere an ihre Stelle kamen, die nicht auf gleicher Stufe der Bildung standen; als Barbarei und Unwissenheit immer mehr über das Römerreich hereinbrach, . . . da sahen sich die Cleriker, welche nicht im Stande waren, die gottesdienstlichen Versammlungen durch eigenen Geist zu beleben, genöthigt, sich nach geschriebenen Anleitungen umzusehen, wozu sich dann auch bald dienstfertige Hände und Köpfe fanden, welche

Die Liturgieen der orientalischen Kirchen¹⁾.

Als die erweislich älteste aller auf uns gekommenen geschriebenen Liturgieen erscheint die im achten Buche der apostolischen Constitutionen enthaltene²⁾. Sie gehört ihrem größten Inhalte nach dem dritten, zum Theil sogar gewiß dem zweiten Jahrhundert an, mit einzelnen Zusätzen aus dem vierten und fünften, und stimmt beinahe ganz mit der Liturgie in den mystagogischen Katechesen des Cyrillus v. J. überein. Auch ihre langen Gebete, größten Theils voll Salbung und edler Einfachheit, weisen auf ihr hohes Alter hin. Sie scheint in Antiochien oder einer Kirche dieses Patriarchats im Gebrauche gewesen zu seyn³⁾.

dergleichen ausfannen und niederschreiben.“ Wie man nur einen solchen Unsinn ausfinden und niederschreiben und sich so compromittiren mag! Ueber das Alter der Liturgieen überhaupt s. die vortreffliche Abhandlung Renaudot's: *Dissertatio de Lit. Orient. orig. et auct.* als Einleitung zu seiner *Collect. Liturg.*

1) Außer den oben S. 25 ff. angeführten Werken s. besonders Vinterim's *Denkw.* IV. B. 2. und 3. Theil und Döllinger's *Lehrbuch der Kirchengesch.* 1836. I. B. S. 274 ff.

2) *Διατάξεις* oder *διατάξεις τῶν Ἀποστόλων*. S. *Opp. patrum, qui temp. Apostol.* Floruerunt von J. B. Cotellier. Par. 1672. — Die apostol. Constitutionen enthalten eine zweifache Liturgie, eine kürzere ohne Befügung der Gebete im II. B. C. 57; die andere, um die es sich vorzugsweise handelt, im VIII. B. C. 6–8. Sie enthält die vollständige Liturgie der eucharistischen Opferfeier, der Aufnahme der Catechumenen und der Taufe, der Ordination, der Gedächtnisfeier für die Verstorbenen, und die kirchliche Ordnung der untern Kleriker und Jungfrauen. Beide Liturgieen stimmen in den meisten Stücken miteinander überein. Diese Liturgie wurde früher unter dem Namen der Liturgie des heiligen Clemens v. R. angeführt.

3) Vergl. v. Drey's Untersuchungen über die apostol. Constit. in der *Züb. Quartalschr.* 1829; und dessen: *Neue Untersuchungen über die Constit. und Can. der Apost. Züb.* 1832. Krabbe, über den Ursprung der s. g. apost. Constit. des Clemens v. Rom. *Hamburg* 1829. *Vinterim, Denkw.* IV. B. II. Th. S. 214 ff. *Augusti Denkw.* IV. Th. S. 211 ff.

Auf das Engste verwandt mit dieser Liturgie ist die Liturgie der Kirche zu Jerusalem, die unter dem Namen der des heiligen Jakobus aufgeführt wird¹⁾. Sie stimmt daher auch größten Theils mit der von Cyrillus angeführten überein und reicht ihrem Hauptinhalte nach gleichfalls in's höchste Alterthum, wenn sie auch spätere Zusätze und Interpolationen erhielt, die jedoch alle in die Zeit vor Justinian fallen. Auch begegnen uns einige abgekürzte Liturgieen unter diesem Namen, und die Griechen führen fast ohne Unterschied ihre Liturgieen auf den heiligen Jakobus zurück²⁾. Ebenso behaupten die Syrer aus der unmittelbaren Uebersieferung des heil. Jakobus ihre Liturgie zu haben. Die unter diesem Namen bekannte syrische Liturgie ist aber von der eben angeführten theilweise verschieden. Ihr Alter darf indessen nicht unter das siebente Jahrhundert gesetzt werden, indem der Brief des Jakobus von Edessa als ein Commentar dazu betrachtet werden muß³⁾.

Die unter dem Namen des heiligen Markus bekannte Liturgie war offenbar die uralte Liturgie der alexandrinischen Kirche, wie sie vor der monophysitischen Spaltung (Mitte des fünften Jahrhunderts) eingeführt war, indem sich nichts von den monophysitischen Irrthümern in derselben findet, die in die koptischen Liturgieen übergegangen sind⁴⁾.

Als die orientalische griechischen Liturgieen bei dem sich mindernden Eifer der Gläubigen und den sich mehrenden heiligen

1) So der Patriarch Proclus zu Constantinopel aus der Mitte des fünften Jahrh. und die trullanische Synode v. J. 692. S. Winterim IV, II. S. 145.

2) Vergl. besonders A. A. Doutté in seinen Noten zu der 5. Catech. Mystag. des Cyr.; Leo Allat. de Liturg. S. Jacobi in den Opusc. Gr. et Lat. Col. 1653, und Winterim a. a. O. S. 144 ff., wo sich die ganze Liturgie abgedruckt findet.

3) S. Assemani Biblioth. Orient. T. I. p. 479 seqq.

4) S. darüber besonders Renaudot l. c. Dissert. de Copt. Alexandr. liturg. Sie erscheint auch unter dem Namen der Liturgie des heil. Cyrillus. Nach Renaudot war diese aber bei den monophysitischen Jakobiten, die s. g. Liturgie des h. Markus aber bei den Orthodoxen im Gebrauche.

Gebrauchen zu lang erschienen, so wurde von Basilius († 380) aus denselben eine kürzere bearbeitet¹⁾, die bald im Orient zu großem Ansehen gelangte²⁾.

Die Liturgie des heiligen Basilius, die auch in die Kirche von Constantinopel Eingang fand, wurde aus demselben Grunde, da sie immer noch zu lang war und das Volk seltener den Gottesdienst zu besuchen anfang, von Chrysostomus abermals abgekürzt³⁾. Die s. g. Liturgie des heiligen Chrysostomus kam bald fast allgemein und nur mit geringen Ausnahmen in der ganzen griechischen Kirche in Gebrauch.

Ausser diesen Hauptliturgieen finden sich im Oriente noch eine Menge anderer, die alle in der Hauptanlage mit jenen übereinstimmen⁴⁾. Sehen wir auf die allgemeine Tradition des

1) Für das Daseyn dieser basilianischen Liturgie s. besonders das Zeugniß des Patriarchen Proclus von Constantinopel (De tradit. Miss. Homil. 22.) und des h. Gregor's v. Naz. Orat. in S. Basilium. Auch des *Petrus Dia.* (6. Jahrh.) ep. ad Fulgent. c. 8. — In den Acten des Concils zu Nicäa finden sich Auszüge aus dieser Liturgie. — Die auf uns gekommene Liturgie des Basil. hat offenbar spätere Zusätze und Abänderungen erlitten.

2) *Petr. Dia.* l. c. Sie ist auch in einer syrischen und koptischen Nachbildung vorhanden.

3) *S. Procl.* l. c. cf. *Bona rer. lit.* Von der auf uns gekommenen Liturgie des heiligen Chrysostomus (bei *Goar Euchologium sive Rituale graecorum*) gilt übrigens ganz dasjenige, was Anm. 1. von der des h. Basilius gesagt worden ist. Erst seit dem achten Jahrhundert führt dieselbe den Namen des h. Chrysostomus. Ein besonderes Verdienst erwarb sich der Pariser Theolog *Claudius de Saintes* dadurch, das er aus den Werken des Chrysostomus alle darin enthaltene liturgische Fragmente zusammenstellte und als ein Ganzes ordnete, wodurch eine ganze Meßliturgie zu Stande kam.

4) In gedrängter Kürze findet sich das Wesentlichste darüber in *Döl. Linger's* Lehrbuch der Kirchengesch. I. B. S. 278. „Die ägyptischen Jakobiten gebrauchten ausser dieser (der Liturgie des heil. Marcus) noch zwei Liturgieen unter dem Namen des heil. Basilius und des heil. Gregors von Nazianz. Die Aethiopier nahmen ihre zwölf Liturgieen von den ägyptischen Jakobiten an; zwei derselben, die des *Dioskorus* und eine andere, genannt die Liturgie Jesu Christi, sind von hohem Alter,

Morgenlandes, so ist der heilige Jakobus der Urheber sämtlicher orientalisches griechischer Liturgieen.

§. 51.

Die Liturgieen der abendländischen Kirche.

Auch im Abendlande hatte man aus dem angeführten Grunde anfänglich bei den verschiedenen Hauptkirchen verschiedene Liturgieen.

Obenan steht die Liturgie der römischen Kirche. Nach einer Stelle aus dem Briefe Innocenz I. (402—417) an Decentius bestand schon um diese Zeit in der römischen Kirche ganz allgemein der Glaube, daß ihre Gottesdienstordnung von Petrus abstamme, und rein ohne willkürlichen Zusatz erhalten worden sey¹⁾. Durch dieses Zeugniß ist der Ursprung der römischen Liturgie wenigstens als etwas schon am Ende des vierten Jahrhunderts Unvordenkliches bezeichnet, und der Umstand, daß dieselbe in allen ihren wesentlichen Bestandtheilen, ihrer Anordnung und ihren dogmatischen Unterlagen mit allen alten Liturgieen übereinstimmt, beweist gleichfalls den apostolischen Ursprung ihres Grundtypus. Auch finden sich schon in den Schriften der Kirchenväter des vierten Jahrhunderts

und wahrscheinlich vor Ende des fünften Jahrh. geschrieben. Die Nestorianer haben drei syrische Liturgieen, die alte Liturgie der syrischen Kirche, genannt die der Apostel, die des Theodor oder der Kirche von Mopsuestia, welche auch von Leontius als eine durch die Irrlehren dieses Mannes entstellte angeführt wird; und die des Nestorius, d. h. die Liturgie der Kirche zu Constantinopel mit den im Interesse des Nestorianismus angebrachten Veränderungen des Nestorius oder Theodor. Auch die Armentier besitzen eine eigene an trefflichen Gebeten reiche Liturgie von hohem Alterthum.“

1) Quis enim nesciat aut non avertat, quod a principe apostolorum Petro Romanae ecclesiae traditum sit, ac nunc usque custoditur, in omnibus debere observari, nec superinduci aut induci aliquid, quod auctoritatem non habeat, aut aliunde accipere videatur exemplum. Epist. ad Decent. Eugubin. 25. Auch Bigilius in seinem Briefe an den spanischen Bischof Profuturus behauptet den apostol. Ursprung der röm. Liturgie. Vergl. die oben S. 135. angeführte Stelle aus Tertullian de Cor. mil. c. 4.

Stellen aus derselben, die wörtlich mit denen in unserer jetzigen Liturgie gleichlautend sind¹⁾. Es läßt sich schon aus dieser frühen Sorgfalt für unverfälschte Ueberlieferung schließen, daß man auch schon hier frühe geschriebene Formularien hatte, wenn auch keine Spuren davon aus den ersten Jahrhunderten auf uns gekommen sind. Wenn wir daher aus späterer Zeit mehreren Formularien unter bestimmten Namen begegnen, so folgt, wenn sie wirklich von den angeblichen Verfassern stammen, daraus nur dieses, daß einzelne Vervollständigungen von ihnen ausgegangen sind. Die verschiedenen Liturgieen der römischen Kirche erscheinen übrigens unter dem Namen *Sacramentarien*²⁾.

Sacramentarium Leonianum. Als das älteste der auf uns gekommenen Sacramentarien erscheint dasjenige, welches unter dem Namen des heiligen Leo I. (440—446) aufgeführt wird³⁾. Es ist aber jeden Falls älter und scheint, ausser einzelnen später erhaltenen Zusätzen, aus der constantinischen Periode zu stammen⁴⁾. Denn es wird darin nicht die Vulgata, sondern noch die alte Itala gebraucht; es findet sich darin noch kein Fest eines Con-

1) *Optat. Milev. Lib. 2. ad Parm.* — *Hieron. in Psalm. 72.* — *Aug. tract. 84. in Joan.* S. die Abhandl. über den Canon.

2) Unter Sacramentarium verstand man jenes Buch, das vorzugsweise die Gebete zur Messe, dann auch die Ausspendung der Sacramente enthielt. Es heißt auch bisweilen *liber mysteriorum.*

3) Es wurde zuerst von *Blanchini* im IV. B. seiner Ausgabe der Werke des *Anastasius* (Rom 1735) bekannt gemacht mit der Aufschrift: *Codex Sacramentorum vetus Romanae ecclesiae a S. Leone papa confectus.* Der gelehrte Dominicaner *J. A. Orsi* suchte in seiner *Epist. ad Blanchin.* zu beweisen, daß dieses Sacram. nichts anders als das gelafricanische sey. Dagegen ergeben die Untersuchungen anderer Gelehrten, besonders des *Muratorii* (*dissert. de reb. liturg. c. 3. p. 16 seqq.*), die oben angeführten Resultate. Wir finden übrigens in ältern oder gleichzeitigen Schriftstellern keine Spur davon, daß Leo die Liturgie verbessert oder neu geordnet habe. Nur der Bibliothekar *Anastasius* berichtet, daß er dem Canon die Worte *sanctum sacrificium, immaculatam hostiam* zugefügt habe, und nur die in einigen Gebeten herrschende Eigenthümlichkeit des Stils führte auf Leo.

4) Vergl. *Opp. Leon. ed. Ballerin. T. II. Praefat. ad Sacram.* — *Winter's Versuch z. Verb. der kath. Lit. S. 47.*

fessors; hinsichtlich der Feste stimmt es fast ganz mit dem alten *Calendarium* des *Aegidius Bucherius* überein, das in das vierte Jahrhundert gesetzt wird. Auch ist darin der alte Gebrauch erwähnt, nach welchem nach *Tertullian* und der Synode von *Carthago* v. J. 397 den Katechumenen Milch und Honig gereicht wurde und welcher später nicht mehr vorkommt. Die späteren Zusätze sind aus dem fünften Jahrhundert. Daß dieses Sacramentar öffentliches Ansehen gehabt habe, kann nicht erwiesen werden.

Mit mehr Gewisheit wird dagegen *Leo I.* eine Präfation mit dem Canon zugeeignet, die seiner Homilie über die acht Seligkeiten beigebracht sind, und die mit den unsrigen dem Sinne nach ganz, dem Worte nach ziemlich übereinkommen¹⁾.

Sacramentarium Gelasianum. Nach dem Zeugnisse des *Gennadius*, Priesters von *Marseille*, der ein Zeitgenosse des Papstes *Gelasius* (492—496) war, des *Anastasius*, des *Diacons Johannes* und des *Walafrid Strabo*, hat dieser Papst sich um Bervollständigung der römischen Liturgie großes Verdienst erworben, indem er namentlich die alte römische Gottesdienstordnung durch einzelne Zusätze erweiterte²⁾. Das von *Gelasius* solcher Weise revidirte *Sacramentarium* der römischen Kirche selbst indessen verlor sich später wieder; durch *Morinus* entdeckt wurde es von *Thomasi* zu Rom 1680 herausgegeben³⁾. Es wird nach dem Zeugnisse fast aller Cri-

1) *Vinterim* a. a. D. IV, III. S. 12. ff.

2) *Scriptis volumen sacramentorum climato sermone; — fecit et hymnos in similitudinem Ambrosii episcopi.* *Gennad.* de script. eccl. c. 94. — *Confecit sacramentorum praefationes et orationes cauto sermone, fecit et hymnos (al. sacramentarium) in modum S. Ambrosii.* *Anast.* in *Gelas.* I. u. s. w. Wir sehen aus diesen Stellen, daß *Gelasius* das röm. Sacramentar namentlich durch mehrere neue Präfationen, Collecten und mehrere neue Gesänge erweitert hat. *S. Vinterim* a. a. D.

3) *S. Muratori*, *Liturg. vet. Rom. Venet.* 1748. Es ist in drei Bücher getheilt. Das erste enthält die Gebete zur Taufe und Firmung, das Formular bei der Ordination des Bischofs, Priesters und Diacons und die Gebete der Messe; das zweite die Gebete auf die Festtage der Heiligen; das dritte die Gebete für die Sonntage, die Einsegnung der Ehe u. s. w. — Vollständiger als der von *Thomasi* herausgegebene

tiker für den wirklichen Gelasianischen Coder gehalten, der aber gleichfalls einzelne spätere Zusätze erhalten hat.

Die nordafricanische Liturgie. Die nordafricanische Kirche war nach unzweifelhaften Zeugnissen stets im Besitze der römischen Liturgie mit ganz geringen Modificationen. Die einzelnen Theile und die ganze Ordnung derselben, wie sie uns namentlich in den Schriften Tertullian's, Cyprian's und Augustin's begegnen, stimmen ganz mit dem Ritus der römischen Kirche überein, wie wir ihn jetzt noch besitzen¹⁾. Nur hatte sie bei der Abendmahlsliturgie auch Lectionen aus dem A. T. und einige besondere Gebete.

Die altenglische Liturgie. Nach Irenäus, Tertullian, Hieronymus, Chrysostomus u. a. hat bereits im zweiten Jahrhundert das Christenthum in Britannien herrlich geblüht, und nach Beda²⁾ führten unter dem Papste Eleutherius im zweiten Jahrhundert die römischen Missionäre Fugatus und Damianus mit der Predigt des Evangeliums die römische Liturgie daselbst ein. Im fünften Jahrhundert soll die gallicanische Liturgie Eingang gefunden, oder wenigstens eine Vermischung derselben mit der römischen stattgefunden haben³⁾. Bei dem Ausbruche des Pelagianismus nämlich kamen auf das Begehren der Britten die beiden gallischen Bischöfe Germanus und Lupus nach Britannien, um die neue Ketzerei zu ersticken. So konnte allerdings die gallicanische Liturgie leicht Eingang finden. Diese Nachrichten stimmen auch mit dem Berichte überein, den der angelsächsische Glaubensprediger Augustinus an Gregor d. Gr. erstattet, und in welchem er von gallicanischen Gebräuchen in Britannien spricht⁴⁾.

Coder sind die beiden von Gerbert in dem Kloster Reichenau und in St. Gallen entdeckte. S. Monum. Liturg. Alem. p. 1.

1) S. Winterim a. a. O. IV. III. S. 186 ff. Wir werden diese Stellen seiner Zeit da, wo von den einzelnen Theilen des Cultus die Rede ist, anführen.

2) Beda, histor. Angl. Lib. 1. c. 4.

3) S. Usserti Antiquit. Brit. eccl. Dublin 1639. p. 174.

4) S. weiter unten.

Die mailändische oder ambrosianische Liturgie. Die beständige Tradition stimmt darin überein, daß Ambrosius (340—398) die in Mailand vorgefundene Liturgie verbessert habe¹⁾. Ueber diese selbst läßt sich nichts ermitteln, sowie auch darüber nichts Näheres berichtet wird, worin diese Verbesserung bestanden hat. Wir wissen nur mit Gewißheit, daß er den Gesang verbessert, und nach dem Muster der orientalischen Kirche den Wechselgesang eingeführt hat, wie denn die ambrosianische Liturgie überhaupt der orientalischen näher steht und in manchen Punkten von der römischen abweicht. Sie ging auch theilweise in die germanischen und gallischen Kirchen über.

Die gallicanische Liturgie²⁾. Ueber die älteste Geschichte der Liturgie in Gallien wissen wir gar nichts Sicheres. Aus den Concilienbeschlüssen von Vannes, Agde und Epaone (s. oben) sehen wir nur, daß im fünften und im Anfange des sechsten Jahrhunderts in den Kirchen Frankreichs eine Verschiedenheit in der Liturgie stattfand. Bei der engen Verbindung

1) S. das oben angeführte Zeugniß des Gennadius. *Walafrid Strab. de rit. eccl. c. 22.* Sie hat natürlich später Zusätze und Abänderungen erfahren, hat sich aber ihrem Hauptinhalte nach erhalten. Die Annahme, daß die mailändische Kirche von Barnabas gegründet und daß von ihm oder seinem Schüler Anatholon die Liturgie herstamme, ist ohne allen Beweis. — S. *Ed. J. Pamel. Liturg. Lat. T. I. p. 293, Binterim a. a. D. VI. III.*

2) Die gallic. Liturgien sind zuerst herausgegeben von Thomafius, nachher von Mabillon. S. oben S. 26. Anm. 1. Besonders s. *Mabillon De liturg. Gallicana. Paris. 1729.* und dessen *Mus. ital. Binterim a. a. D.* Die erste hat den Titel *Missale Gothicum* (von *Mabill. Gothico-Gallicanum* genannt); die zweite *Missale Francorum*; die dritte *Missale Gallic. vetus.* Wir kennen die Merkmale der alten gallicanischen Liturgie bloß aus den alten gallischen Kirchenschriftstellern, besonders aus einem Auszuge aus einer im J. 555. bearbeiteten Erklärung der Messe von dem B. Germanus von Paris und aus mehrern Stellen in den Schriften des h. Gregor v. Tours.

der gallicanischen Kirche mit Rom spricht die stärkere Vermuthung dafür, daß anfangs die römische Liturgie daselbst Eingang gefunden hatte; besonders ist der Umstand bemerkenswerth, daß in der gallicanischen Kirche stets der römische Canon fast unverändert beibehalten worden ist. Dennoch hat die alte gallicanische Liturgie, wie wir ihre Merkmale aus spätern gallicanischen Kirchenschriftstellern kennen lernen, theilweise eine noch stärkere Annäherung an die orientalischen Liturgieen und ist in mehreren Stücken namentlich mit der ambrosianischen, verwandt. Sie scheint daher in spätern Jahrhunderten Abänderungen erlitten oder eine andere Gestalt angenommen zu haben. Besonders werden Hilarus, Bischof von Poitiers († 369), Musäus, Priester zu Marseille († 461) und fast um dieselbe Zeit Sidonius Apollinaris als diejenigen genannt, durch die Abänderungen in die altgallicanische Liturgie gekommen seyn sollen¹⁾. — Die Sacramentarien, die auf uns gekommen sind, sind 1) das gothisch-gallische, welches in dem narbonnensischen Gallien im Gebrauche war, das unter gothischer Herrschaft stand; es stammt aus dem siebenten oder dem Anfange des achten Jahrhunderts; 2) das fränkische aus der Mitte des achten Jahrhunderts; es hat mehrere römische Bestandtheile; 3) ein anderes gallicanisches aus dem Anfange des neunten Jahrhunderts, gleichfalls dem römischen Ritus sich nähernd, und endlich ein im Kloster Bobium aufgefundenes aus dem siebenten Jahrhundert, nach Mabillon ein altgallisches²⁾.

1) S. Binterim a. a. D. S. 139 ff.

2) Die zu Bobbio gefundene Liturgie ist wahrscheinlich die altirische, welche der h. Patricius von den gallischen Bischöfen Germanus und Lupus erhielt und mit nach Irland brachte, und die später noch von den Mönchen des von Kongall gestifteten Ordens und von den Anhängern des heiligen Columban beibehalten wurde, durch den sie nach Bobium gekommen zu seyn scheint. — Der protestantische Theolog Flacius Illyricus gab 1557 eine von ihm aufgefundenene lateinische Messe heraus (Missa latina, quae olim ante romanam etc.), von welcher er behauptete, daß sie vor Einführung der römischen in Frankreich und Deutschland, wie überhaupt im Abendlande im Gebrauche gewesen sey, und die besonders dazu

Die Liturgie der spanischen Kirche. Ueber die Liturgie in Spanien in den vier ersten Jahrhunderten finden sich ebenfalls gar keine sichere Spuren. Wahrscheinlichkeitsgründe sprechen indessen dafür, daß die altspanische Liturgie in ihrer Grundlage die römische gewesen ist¹⁾. Als im fünften Jahrhundert sich die Gothen, die den orientalischen Ritus hatten, des Landes bemächtigten, entstand in der Liturgie der verschiedenen spanischen Kirchen eine große Verwirrung und Verschiedenheit. In den von den Gothen eroberten Provinzen wurde der gothische, auch spanisch-gothische Ritus eingeführt, in denen, in welchen sich die alten Spanier behaupteten, der alte spanische Ritus beibehalten; auch mochte eine Vermischung beider vorkommen. Schon die Synode zu Girona im J. 517 beschäftigte sich daher mit der Regelung der Liturgie, und verordnete namentlich, daß der Messritus der Metropolitankirche auch in den übrigen Kirchen gebraucht werden solle, wie dies bereits oben bemerkt worden ist. Gleichfalls in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts wandte sich der spanische Bischof Profuturus mit mehreren Anfragen über die Liturgie nach Rom, und der Papst Vigilius schickte ihm mit der Antwort zugleich einen römischen Canon²⁾. Besonders aber bemüheten sich die Väter des Conciliums zu Braga i. J. 561 mehr Einheit im Cultus der spanischen Kirche herzustellen, und bestimmen namentlich, daß der von Vigilius an Profuturus übersandte Canon überall gebraucht werden solle³⁾. Dennoch griffen alle diese Bemühungen nicht durch, bis das Concilium von Toledo i. J.

dienen sollte, eine Abweichung der katholischen Kirche von der ältern Liturgie zu beweisen. Allein nach genauerer Prüfung ergab sich bald, daß diese Messe keine andere als die römische selbst war, nur interpolirt und mit vielen Gebeten, welche diese nicht hat, vermehrt. Auch scheint sie gar nicht zum kirchlichen Gebrauche gedient zu haben. S. Martene de antiqu. eccl. rit. Bona rer. liturg. Vinterim a. a. D. IV, III. S. 50 ff.

1) Cf. Pinius, f. v. S. 26. Anm. 1. Vinterim a. a. D.

2) S. Epist. Vigil. ad Profut. T. II. Conc. Hard. p. 1452.

3) Can. 4.

633 die Einführung einer Liturgie für ganz Spanien und das narbonnensische Gallien verordnete¹⁾, und zwar die der neu geordneten spanisch-gothischen. Besondere Verdienste erwarb sich dabei der heilige Isidor von Sevilla, weswegen auch das nun neu angeordnete Messbuch den Namen *Missa Isidoriana* erhielt²⁾. Als im achten Jahrhundert die Araber Spanien eroberten, nahmen die übriggebliebenen spanischen Christen den Namen *Mozaraber* an (eigentlich *Mostaraber*, von dem Arab. *Mostarab*, zu einem Araber gemacht, arabizirend, arabische Sitten und Gebräuche annehmend); diese Benennung ging auch auf die Liturgie über, so daß jetzt die spanisch-gothische Liturgie die *mozarabische* genannt wurde.

Die allemannische Liturgie. Wenn von der frühern Verbreitung des Christenthums in Deutschland die Rede ist, so kann dabei natürlich vorzugsweise nur an die Rheingegenden, namentlich das linke Rheinufer, gedacht werden. Nach den gründlichen Nachweisungen *Gerberts* war hier, namentlich in Oberdeutschland (*Germania prima*), von den ältesten Zeiten die Liturgie der römischen Kirche im Gebrauche, und zwar nach den verschiedenen Recensionen die *leoninische*, besonders die *gelaßianische*, allerdings mit einzelnen besondern Eigenthümlichkeiten. Nur selten findet sich hie und da ein Ritus aus der gallicanischen Liturgie. Die *ambrosianische* Liturgie, für deren Entfernung aus den deutschen Kirchen, wie wir sehen werden, sich *Carl d. Gr.* alle Mühe gab, scheint mehr in den Kirchen von Ober- und Niederpannonien, zu denen u. a. *Porch*, *Salzburg* gehörten, im Gebrauche gewesen zu seyn, da sie *Mailand* näher lagen. Was *Niederdeutschland* betrifft, so ist es zweifelhaft, ob der römische oder gallicanische Ritus daselbst stattfand. *Vinterim* spricht sich für den ersten aus³⁾.

1) *Can.* 2.

2) *S. Bona*, l. c. *Vinterim* l. c. IV, III. S. 105.

3) *Gerbert*. vet. lit. Al. f. oben S. 26. — *Vinterim* a. a. O. IV, III. S. 195 ff.

Die übrigen liturgischen Bücher.

Außer den Sacramentarien und Liturgieen hatte man anfangs noch andere Bücher zum liturgischen Gebrauche. Zunächst die verschiedenen Bücher der heiligen Schrift zum Vorlesen beim Gottesdienste, zu welchem Gebrauche man später die evangelischen und epistolischen Vorlesestücke aus hob und besondere Codices veranstaltete; für die ersten das sogenannte Evangelarium oder Evangelistarium, auch Synaxarium; für die letztern das Lectionarium, auch Epistolare, besonders apostolus, bei den Griechen auch *πραξαπόστολος* genannt ¹⁾. Die Zeit, wann diese Codices aufkamen, läßt sich nicht mit Gewißheit bestimmen. Es begegnen uns sichere Nachrichten von ihrem Daseyn im vierten Jahrhundert. Auch sie waren in den verschiedenen Hauptkirchen verschieden ²⁾.

Die Antiphonarien, wohl schon vor Gregor d. Gr. im Gebrauche, enthielten die bei der eucharistischen Feier gebräuchlichen Gesänge.

Bereits in dieser Periode begegnen uns auch schon Kirchencaledarien (Computus, später Directorium) oder Verzeichnisse der kirchlichen Feste. Das älteste, das wir besitzen, wird in die Mitte des vierten Jahrhunderts gesetzt ³⁾.

Als Kirchenbücher von Wichtigkeit erschienen in dieser Periode auch die Diptychen, aus denen der Diakon bei der Feier der Eucharistie die Namen derjenigen vorlas, derer dabei im Gebete besonders gedacht wurde, die aber nicht bloß eine liturgische, sondern auch eine statistische Bedeutung hatten. Man

1) Gewöhnlich Comes, und zwar entweder Comes minor, der ein bloßer Index war, in welchem die Anfangs- und Schlussworte der Vorlesestücke angemerkt waren; oder Comes major, die förmliche Sammlung derselben. Er ist gewöhnlich mit den Werken des heiligen Hieronymus abgedruckt; wenn er demselben aber auch irrig zugeschrieben wird, so gehört er doch spätestens dem 5. Jahrhundert an.

2) S. unten über die biblische Vorlesung.

3) S. unten Kirchenjahr.

hatte verschiedene Arten derselben. Die eine Gattung enthielt die Namen der Lebenden Glieder der Gemeinde oder der Kirche, namentlich der Bischöfe, des Kaisers, des Clerus, der am Opfer theilnehmenden Gemeindeglieder, besonders derer, von denen oder für die Opfergaben dargebracht wurden, auch der Wohlthäter der Kirche u. A., *διπτυχα ζώντων*, diptycha vivorum; die andern enthielten die Namen verstorbener Kirchenvorsteher und Gemeindeglieder, *διπτυχα νεκρῶν*, Necrologia¹⁾.

An die Calendarien und Diptychen schlossen sich die Martyrologien an, bei den Griechen Menologien, Synaxarien genannt. Sie waren nicht bloße Namensverzeichnisse, sondern enthielten zugleich kurz die wichtigsten Umstände des Leidens und Todes der Martyrer, und wurden am Jahrestage öffentlich bei'm Gottesdienste vorgelesen²⁾.

1) *Διπτυχα*, auch *ἱερὰ δέλτοι*, diptycha ecclesiastica, tabulae sacrae. Es waren doppelt zusammengelegte Schreiftafeln, gewöhnlich von Elfenbein oder Holz, die inwendig mit Wachs überzogen waren, in das man mit dem Griffel einschrieb. Die Diptychen waren überhaupt bei den Griechen, Römern und Juden als Schreib- und Brieffafeln sehr gewöhnlich. — Den Gebrauch der Diptychen bei'm Gottesdienste bezeugen schon Tertullian (de Coron. mil. c. 3.), Cyprian (Epist. 16. 62.); die apostol. Const., das Concil. Arelat. vom Jahr 314 c. 13.; Hieron. (in C. 18. Ezech. in Jerem. c. 11.); Epiph. n. (Haeres. 75. n. 7.); Chrysof. (hom. 41. in 1 Cor.)

2) Jede Kirche zeichnete sorgfältig ihre Martyrer und die Geschichte derselben auf (man hatte dazu sogar eigene Geheimschreiber), und theilte sie den andern Kirchen mit. S. oben S. 83. über den Tod des h. Ignatius. Solche Verzeichnisse hatte man zur Zeit des heil. Cyprian (ep. 12.) in Afrika, und die 3. Synode zu Carthago v. J. 397 gestattete den schon üblichen Gebrauch des öffentlichen Vorlesens (Can. 47.). In der Diocletianischen Verfolgung suchte man die Martyrologien zu vertilgen (303) wegen des begeisternden Einflusses auf die Gemüther, den die Vorlesung bewirkte. Eusebius (h. e. l. IV. c. 15.) spricht von einem Martyrologium, und nach dem Briefe Gregors d. Gr. an den Bischof Eulogius von Alexandrien bestanden solche zu seiner Zeit zum Kirchengebrauche in der Römischen Kirche (Libr. 8. ep. 29.). Als sich die Zahl der Martyrer zu sehr vermehrt hatte, auch die Verfolgungen aufhörten und so ein Hauptzweck des öffentlichen Gebrauches der Martyrologien ausgefallen

Die seither genannten liturgischen Bücher, wobei wir zunächst an die Sacramentarien und Liturgieen denken, enthielten bloß den Text der Gebete, Beicht- und Auspendungsformeln mit Ausschluß alles dessen, was den bloßen Ritus betraf. Diese Stelle vertraten in der abendländischen Kirche die *s. g. Ordines, Kirchenordnungen*,¹⁾ in der orientalischen das *s. g. Typikum (Τύπικον)*. Diese Bücher enthielten daher die Vorschriften über den rituellen Hergang. Auch solcher *Ordines* gab es für verschiedene Hauptkirchen verschiedene²⁾. Sie haben gleichfalls ein hohes Alter, vielleicht gleiches Alter mit den Sacramentarien.

war, wurde das Vorlesen allmählig bloß auf das Officium der Cleriker beschränkt. Verschieden von den Martyrologien waren wieder die *Martyrerenacten*, in denen die Gerichtsverhandlungen, das Leiden und der Tod der Martyrer umständlicher beschrieben wurden. — Als das berühmteste aller Martyrologien ist dasjenige bekannt, das nach Cassiodor (im Anfange des sechsten Jahrhunderts *Instit. div. lect. c. 32.*) dem *h. Hieronymus* zugeschrieben wurde und allgemein verbreitet war. *S. Binterim V. I. S. 42 ff.*

1) *Ordo, ordo ecclesiasticus.*

2) *Ordo Romanus, ordo Gallicanus.* Wie die Sacramentarien mit der Zeit Abänderungen erlitten, so auch die *Ordines*; daher begegnen uns aus einer Kirche mehrere *Ordines*, z. B. *Ordo Gregorianus, ordo Gelasianus.* Man unterscheidet gewöhnlich 12—14 *Ordines Romani.* Ueber die Herausgabe der *Ordd.* s. oben S. 25. In seinem *Mus. Ital.* hat *Maillon* 15 alte *Ordines* chronologisch geordnet herausgegeben. Der *Ordo I.* (*Gregorian.*) scheint schon vor *Gregor d. Gr.* verfaßt. *Binterim* setzt ihn in die Periode *Leo's d. Gr.* (*IV, III. S. 49.*) *S. Brenner, Geschichtl. Darstellung der Verrichtung und Auspendung der Eucharistie S. 108.* Der *Ordo II.* (*Gelas.*) gehört einer etwas spätern Zeit, die übrigen den zunächst folgenden Jahrhunderten an. — Nach der Tradition soll der heilige *Sabas* die erste Sammlung des *Typicum* in der orientalischen Kirche veranstaltet haben. Allein das jetzt bekannte *Typicum* gehört entweder ganz einer spätern Zeit, etwa dem achten Jahrhundert an, oder es hat jedenfalls spätere Zusätze und Abänderungen erlitten. — Eine ausführliche Darstellung des *Ordo Liturgiae Romanae veteris* gibt *Aug. Krazer* in seinem S. 28. angeführten Werke.

§. 54.

Die Uebereinstimmung aller alten Liturgieen. Die Sprache derselben.

Sehen wir auf den Inhalt aller seither genannten alten Liturgieen, wie sie auf uns gekommen sind, so begegnet uns wirklich in Allen, den occidentalischen und orientalischen, in der Hauptanlage und allen dogmatischen Grundgedanken, also im Wesen, eine durchgreifende Einheit. Ueberall ist der Gottesdienst auf den Glauben des Evangeliums so, wie er sich in der abendländischen und morgenländischen Kirche noch heutzutage findet, namentlich auf das Dogma von der Erlösung gegründet, und die eucharistische Opferfeier erscheint überall als der Mittelpunkt des Cultus. Diese Uebereinstimmung liefert den völlig unzweifelhaften Beweis, daß der Grundriß des christlichen Cultus, wie er sich bis jetzt in der Kirche ausgebildet hatte, apostolischen Ursprungs ist. Die Verschiedenheiten in den einzelnen Liturgieen beziehen sich immer nur auf Unwesentliches, auf äußere Gebräuche und die äußere Anordnung¹⁾. Die orientalischen Liturgieen haben bisweilen einen zu gehäuften und beweglichen Ritus und in den Symbolen hie und da eine zu grelle, zu sehr versinnlichende Anschauungsweise. Die allegorische Erklärungsweise der Bibel ist auch hierin nicht ohne Einfluß geblieben. Schon in ihren Gebeten begegnet uns hie und da ein gewisser Luxus der Sprachsymbolik. Die Liturgieen der abendländischen Kirche sind zugleich reiner und ohne die vielen Privat Zusätze der orientalischen auf uns gekommen.

Aus der Vielheit der Kirchenbücher kann man schließen, wie sehr dadurch der Altdienst erschwert und zugleich wie eine größere Anzahl von Clerikern bei dem Gottesdienste nöthig war.

1) S. Euseb. Renaudot, Dissertatio de lit. Orient. orig. et auctoritate, in dessen Collectio lit. Orient. t. I., wo er die Uebereinstimmung der orientalischen und occidentalischen Liturgieen nachweist. — Es kann nicht in der Aufgabe dieser übersichtlichen Geschichte des Cultus liegen, die einzelnen Verschiedenheiten näher zu bezeichnen. Bei den einzelnen Bestandtheilen des Cultus wird das Wichtigere bemerkt werden.

Uebrigens ist durchaus zum richtigen Verständnisse der alten Liturgieen und Ordines nicht zu übersehen, daß sich dieselben fast ausschließlich auf die bischöflichen liturgischen Verrichtungen und den feierlichen öffentlichen Gottesdienst beziehen.

Was die Sprache betrifft, in welcher die Liturgie in den ersten sechs Jahrhunderten gehalten wurde, so stimmen alle Zeugnisse darin überein, daß bis jetzt in der ganzen christlichen Welt der Gottesdienst nur in den drei Sprachen, der griechischen, der hebräischen (in ihren Tochttersprachen) und der lateinischen gehalten worden ist. Namentlich war die lateinische Sprache von jeher in der ganzen abendländischen Kirche gebräuchlich, und es können keine Spuren aufgewiesen werden, daß in Italien, Afrika, Deutschland, Frankreich, Britannien und Spanien je eine andere Sprache, als die lateinische beim Gottesdienste, die Predigt ausgenommen, stattfand.

§. 55.

Der Gottesdienst der Häretiker.

Ueber den Gottesdienst der häretischen Secten dieses Zeitraums sind nur äußerst wenige Notizen auf uns gekommen, und namentlich keine einzige ihrer liturgischen Schriften. Aus den wenigen Nachrichten, die wir in dieser Beziehung besitzen, ergibt sich indessen, daß der Cultus der Häretiker überhaupt höchst unvollkommen und dürftig war¹⁾. Fast Alle hatten ihre eigene Mysterosophie und Symbolik, auf die sie den Hauptnachdruck legten, und darüber den Dienst des Wortes vernachlässigten. Die meisten hatten überhaupt kein geordnetes Lehramt und ohnehin kein eigentliches Priesterthum. Nicht bloß Laien, sondern selbst Frauen war die Verrichtung heiliger Handlungen gestattet, wie bei den Marcioniten, Marciten, Priscillianisten und Montanisten. Ihre Hymnen waren in der Regel matt und schwülstig. Der Gebrauch der heiligen Schrift beim Gottesdienste fand entweder gar nicht statt, oder er war, wenn er stattfand, fehlerhaft und tadelnswerth. Nur den Ari-

1) S. Augusti, Dentw. IV. B. S. 400.

anern mögen einzelne Institute des Gottesdienstes, die sie den Katholiken nachahmten, besser gelungen seyn. Schon allein das Streben des Gegensatzes und Widerspruches gegen die katholische Kirche und ihre Institute mußte bei allen häretischen Secten nothwendigerweise einen dürftigen oder verzerrten Cultus oder beides zugleich hervorrufen¹⁾.

1) Es ist bei protestantischen Liturgisten eine sehr beliebte Behauptung, als hätte der katholische Cultus erst aus Veranlassung der häretischen Secten seine Vervollkommnung, theilweise sogar erst sein Daseyn erhalten. So spricht man von dem wohl eingerichteten Kirchengesange der Häretiker, namentlich von den Liedern des Bardesanes (Dr. Hahn Bardesanes gnosticus Syror. primus hymnologus Lips. 1819) und der Arianer. Als nämlich nach Socrates (h. e. I. VI.) und Sozomenus (I. VIII.) die Arianer in Constantinopel öffentliche Processionen mit feierlichen Gesängen hielten, die dem Volke wohlgefielen und dasselbe hätten verführen können, ließ auch Chrysostomus besondere Umzüge halten, dabei schöne Lieder singen, und brennende Wachsfackeln und Kreuze vorantragen. Dieser Umstand reicht nun hin, den Arianern die Entstehung der Processionen und des Kirchengesangs in Constantinopel zuzuschreiben. „Genau genommen ist darum der Kirchengesang in der katholischen Kirche durch die Häretiker veranlaßt worden,“ sagt Siegel bei dieser Gelegenheit ganz allgemein in seinem Handbuch der christlich-kirchlichen Alterthümer. II. B. S. 217. Genau genommen dürfte man so etwas nur dann niederschreiben, wenn einmal die archäologische Kritik völlig Bankerott gemacht hätte. Ohne hier über das weit frühere Daseyn der Processionen und der ganz allgemeinen begeisterten Pflege des Kirchengesanges in der katholischen Kirche, sowie von der Schönheit desselben etwas Näheres zu sagen, führe ich nur eine Stelle aus den Schriften eines sehr unterrichteten und weit redlichern Protestanten, aus Augusti's Denkw. an, wo er im IV. B. S. 402. sagt: „die Hymnen der Häretiker waren in der Regel mystische, schwülstige, unverständliche Gesänge, prunkvolle Phrasen, ohne Gedanken, und armselige Wortspiele, wie die wenigen noch vorhandenen Proben beweisen.“ Wenn aber auch Lieder einzelner Häretiker in der griech. Kirche, wie die des Bardesanes und Arius, wirklich wegen ihrer Schönheit gerühmt werden, wer wird ihnen denn nun gleich eine ganz allgemeine Beziehung zur Entwicklung des ganzen katholischen Kirchengesanges geben?

Zweiter Zeitraum.

Von Gregor d. Gr. bis auf das Concilium von Trient 1).

§. 56.

Gregor d. Gr. 590–604. Die Vollendung des christlichen Cultus in der römischen Kirche 2).

Die freiere Bewegung, der bisher auf dem Gebiete des Cultus zum Behufe seiner Ausbildung und Abrundung der erforderliche Raum gelassen worden war, hatte, wie wir gesehen haben, bei aller Einheit im Wesentlichen mancherlei Verschiedenheiten, nicht bloß in den verschiedenen Hauptkirchen, sondern auch im Fortschritte der Zeit Abänderungen, Zusätze, Modificationen in der Liturgie derselben Hauptkirche hervorgerufen. Die erlangte äußere Freiheit der Kirche, die bestimmtere Entwicklung und Ausprägung des kirchlichen Lebens, der sich mehrende Reichthum der Kirchen und die größere Theilnahme der Kunst am Cultus hatten in den letzten Jahrhunderten einen nicht unbedeutenden Einfluß auf die äußere Gestaltung desselben geübt, und wie er sich immer mehr ausbildete und verschönerte, so war es natürlich, daß auch manche weniger zu billigende Form Aufnahme fand. Wenn daher bisher, so lange auf dem Gebiete des Cultus mehr Freiheit gestattet war, stets von Zeit zu Zeit Revisionen der Liturgieen eintreten mußten, so war eine solche jetzt gewiß um so nöthiger. Diese Revision war aber durch einen noch umfassendern Gesichtspunkt geboten. Wenn auch der Kreis der liturgischen Handlungen und Formen nie als ganz und absolut geschlossen betrachtet werden kann, so daß gar keine freie Bewegung und gar keine Veränderung auf dem Gebiete des Cultus mehr möglich wäre, so mußte doch

1) Die Geschichte des Cultus beschäftigt sich in diesem Zeitraum fast ausschließlich mit dem der abendländischen Kirche, da der der orientalischen bereits mit Chrysoström im Ganzen seinen Abschluß erhalten hatte. Es wird daher genügen, im dritten Zeitraum noch einmal bloß einen Rückblick auf denselben zu thun.

2) Es wird sich aus dem Verlaufe von selbst ergeben, daß sich dieser Zeitraum besser zur Unterabtheilung nach Gegenständen und Personen, als nach streng geschiedenen Perioden eignet.

im Ganzen einmal der Schlusspunkt zu seiner Entwicklung eintreten, und derselbe solcher Weise einmal eine feste Form annehmen. Diese Periode, wo die Entwicklung des christlichen Cultus ihrem definitiven Abschlusse im Allgemeinen nahe gerückt war, schien jetzt gekommen. Das kirchliche und christliche Leben hatte bis jetzt alle Situationen durchlaufen, die zur Gestaltung des Cultus eine wesentliche Beziehung darbieten können. Drei Jahrhunderte lang hatte man nach seinen innern, gleichfalls drei Jahrhunderte nach seinen äußern Beziehungen hin seiner freien Entwicklung Raum gelassen, und was namentlich für seine äußere oder ästhetische Seite oder für den Festcyclus in den kommenden Jahrhunderten noch zu geschehen hatte, war ohne Einfluß auf den eigentlichen Bau desselben. Es waren keine Abänderungen, sondern nur Erweiterungen und Verschönerungen der bereits bestehenden Institute des Cultus. Ja, sollte von den großartigen und ächtchristlichen Instituten und Formen des Cultus mit dem hohen Geiste, der in ihnen waltete, und wie sie der christliche Geist in der Ursprünglichkeit seines Lebens, wie sie die fromme Begeisterung, die glühende Andacht, der ungeschwächte Glaube der ersten Jahrhunderte geschaffen hatte, Nichts untergehen, so war es nöthig, demselben jetzt, wo man den ersten Jahrhunderten immer mehr entrückt zu werden anfing wo sich zumal die Kirche nach außen so sehr erweiterte, eine stehende Form zu geben. Zu diesem Behufe war es aber erforderlich, noch einmal den ganzen Zeitraum der freien Entwicklung des Cultus zu überschauen, das, was verderbter Geschmack oder eine falsche Symbolik eingeschoben hatte oder was sich nicht als zweckmäßig erprobte, abzustreifen, das, was allen Liturgieen gemeinsam und ächtchristlich war, beizubehalten, und das Ganze abzurunden und auszugleichen. Diese endliche Hauptrevision der Liturgie wurde durch Gregor d. Gr. vorgenommen. Denn Rom war nicht allein seiner hierarchischen Stellung nach als Mittelpunkt der Kirche, sondern auch als der Hauptsitz der Bildung des Abendlandes und als der Ort, wo sich das kirchliche Leben bis jetzt am Vollständigsten entwickelt hatte, dazu berufen; Gregor aber, in dem sich überhaupt die ganze Richtung des

Zeitalters vollendete, durch seine hohe Frömmigkeit und Bildung, seinen freimüthigen Charakter und seine praktische Richtung vor Allen dazu berechtigt.

Nach den wenigen auf uns gekommenen Nachrichten über die nähere Art und Weise der von Gregor vorgenommenen neuen Recension der Liturgie bestand diese darin, daß er einzelne alte Gebräuche wieder aufnahm, einzelnes Neue hinzufügte, in Einzellnem die Ordnung änderte und Manches ausschied oder abkürzte, indem durch den sich mehr ausbildenden Kirchengesang, auch durch die theilweise Erweiterung des eigentlichen Ritus, sowie bei dem sich mindernden Eifer der Gemeinden der Gottesdienst zu lang geworden war ¹⁾. Vorzugsweise bezog sich seine Revision auf die Feier der Eucharistie.

So entstand das Gregorianische Sacramentarium, dem das Gelasianische oder die zu Gregor's Zeit in der römischen Kirche bestehende Gottesdienstordnung zu Grunde gelegt war ²⁾. Doch beachtete Gregor dabei auch umsichtig

1) Gregor wurde dadurch für die abendländische Kirche das, was Basilius und namentlich Chrysoström für die morgenländische in diesem Punkte geworden waren. Der Biograph Gregors d. Gr., Johannes Diaconus, sagt von ihm: Sed et Gelasianum Codicem de missarum solemnibus multa subtrahens, pauca convertens, nonnulla superadjiciens in unius libelli volumine coarctavit. Libr. 2. c. 17. Cf. *Walafrid Strabo de exord. et incr. rer. eccl.* Gregor selbst sagt von sich in seinem Briefe an den Bischof Johannes von Syracus, in dem er sich über die von ihm vorgenommene Revision des Gottesdienstes rechtfertigt, namentlich auch gegen den Vorwurf vertheidigt, daß er den Gebrauch anderer Kirchen nachgeahmt habe, unter anderm: „Veteres nostras consuetudines reparavimus, novas et utiles constituimus“ Epist. 12. l. 9. Nach *Vinterim a. a. D. IV. B. 3. Th.* würde die von Gregor vorgenommene Recension in's Jahr 591 fallen.

2) Unter den von *Jamellius*, *Angelus Rocca*, *Hugo Menard* und *Muratori* besorgten vier verschiedenen Ausgaben dieses Sacramentars (s. oben S. 26.) sind die beiden von dem letztern herausgegebenen, von *Bianchini* entdeckten Handschriften, die *Dttoboniana* und *Batlicanische*, die besten. Die Richtigkeit derselben kann ohnehin nicht bezweifelt werden. (S. darüber selbst *Augusti Denkw.*

den Gebrauch anderer Kirchen, worüber er sich selbst freimüthig ausspricht¹⁾. Ueberhaupt ersehen wir daraus, daß sich die römische Liturgie in einigen unwesentlichen Punkten, die allen übrigen Liturgiien gemeinsam sind, unterscheidet, daß sie sich am freiesten entwickelt und ausgebildet hat.

Ganz besonders trug Gregor noch zur Verschönerung des Gottesdienstes durch die Verbesserung des Kirchengesanges bei, der nach ihm der Gregorianische genannt wird, durch seine großartige Einfachheit, seine feierliche Würde und melodisch ergreifende Musik der wahrhafte Ausdruck ächt-christlicher Gefühle ward, und sich bei allem Wechsel der übrigen Musik seiner Grundlage nach bis auf uns erhalten hat. Er errichtete eiaene Sängerschulen zu Rom, in denen die Subdiaconen, Lectoren und andere Cleriker Unterricht erhielten und ertheilten²⁾.

Gregor d. Gr. ist aber hiernach nicht der eigentliche Schöpfer des Gottesdienstes der römischen Kirche: sondern er hat denselben, wie er sich bis jetzt aus seinem apostolischen Grundrisse und dem christlichen Geiste gestaltet hatte, nur nä-

IV. B. S. 267.) Daß jedoch kein Exemplar ganz rein auf uns gekommen ist, darf uns nicht befeunden. Einzelne Zeste, Namen von Bischöfen und Regenten aus der Zeit nach Gregor d. Gr., die sich in den angeführten Codices finden, sind Zusätze, die durch den kirchlichen Gebrauch nothwendiger Weise veranlaßt werden mußten. Uebrigens ist gerade die Abendmahlsliturgie (*Liber Sacramentorum*) am reinsten, nur einige Wörter ausgenommen, auf uns gekommen. S. M. C. *Lilienthal*, Sched. de Canon. *Missae Gregoriano*. Lugd. Bat. 1740. Mehr spätere Bestandtheile enthalten die Formulare für den Festcyclus. S. *Zaccaria* *Dissert. de antiphon. et Sacrament. Gregoriano* auctore in der *Bibl. rit.* Tom. III. Man vergleiche das, was oben über die römischen Ordines gesagt worden ist.

1) Am Schlusse des oben angeführten Briefes an den syrakusanischen Bischof Johannes heißt es: „Siquid boni vel ipsa Constantizopolitana vel altera ecclesia habet, in bono imitari paratus sum. Stultus est enim, qui in eo se primum existimat, ut bona, quae viderit, discere contemnat.“ S. gleich unten den Brief an Augustin.

2) S. unten über den Kirchengesang.

her abgerundet. Aus allen Zeugnissen geht dieses unwiderlegbar hervor¹⁾.

Und so, wie er durch Gregor d. Gr. seine Abrundung erhalten hatte, war er jetzt ausgezeichnet durch großartige Einfachheit und Ruhe, durch feierliche Würde und Hoheit, und zugleich ergreifend durch die geheimnißvolle Weihe, die er von seinen sacramentalen Elementen empfing.

Nach dem Zeugnisse aller Gelehrten ist unser heutiger römischer Ritus noch der alte gregorianische, welches sich durch eine Vergleichung vollkommen bestätigt²⁾.

§. 57.

Die allgemeine Einführung der römischen Liturgie im Abendlande.

Wir haben gesehen, wie man bereits schon im vorigen Zeitraum in den einzelnen christlichen Ländern nach möglichster Einheit des Cultus strebte. Wie man aber bisher schon in so fern diese Einheit herzustellen suchte, daß man die Liturgie der Hauptkirche auf die ganze Nationalkirche ausdehnte, so entstand jetzt das Streben nach einer noch allgemeinem Einheit des Cultus, namentlich das Streben, der römischen Liturgie, nachdem sie eine so hohe Ausbildung erreicht hatte, eine allgemeine Ausdehnung über die ganze abendländische Kirche zu geben. Denn sowie die Unbequemlichkeit, welche die Verschiedenheit der Culte bei aller Uebereinstimmung in den Grundformen darbot, immer fühlbarer wurde, so kam auch der Gedanke von dem moralischen Gewichte der Einheit des Cultus immer mehr zum Bewußtseyn. Auch war jetzt der Zeitpunkt gekommen, wo man dieser Einheit im Cult zustreben konnte. Denn er hatte einer-

1) Bei protestantischen Schriftstellern ist fast durchgehends die Ansicht herrschend, als habe Gregor d. Gr. jetzt den ganzen römischen Cultus neu geschaffen. Aus Henke's (Allgem. Geschichte der Christl. Kirche 1. Th. S. 307—14.) lernen wir sogar, daß Gregor bloß seiner großen Ceremonienliebe wegen der Große genannt worden ist.

2) S. Vinterim a. a. D.

seits im Ganzen die Periode seiner freien Entwicklung durchlaufen, während andrerseits jetzt das kirchliche Leben auch im Uebrigen immer mehr der Einheit zustrebte. Und sowie der Eine Geist des Christenthums das Leben der Völker mehr und mehr durchdrang und die christliche Welt- und Lebensanschauung sich allgemeiner ausbildete, so konnte und mußte auch die Form für den Ausdruck und die symbolische Darstellung des christlichen und kirchlichen Geistes und Lebens eine allgemeinere werden. Zugleich lag diesem Streben auch der Wunsch zum Grunde, aller Willkür auf dem Gebiete des Cultus bestimmte Schranken gesetzt zu sehen.

Indessen ging man mit der allgemeinen Einführung der römischen Liturgie nur langsam und allmählich zu Werke. Rom selbst zeigte hierin mit tiefer Einsicht in das Wesen und den Zweck des Cultus eine große Liberalität¹⁾. Das Streben nach der allgemeinen Einführung der römischen Liturgie ging zunächst von den Einzelkirchen, den Bischöfen und Fürsten aus, wozu sie außer den angedeuteten Gründen durch die hohe Ausbildung und Schönheit der durch Gregor verbesserten römischen Liturgie selbst veranlaßt wurden. Besonders war es in dieser Hinsicht der Gregorianische Gesang, in dessen Besitz man zu seyn strebte, und zu welchem Zwecke dann bald Zöglinge der

1) Dies that vor Allem Gregor selbst. Der von ihm nach Britannien gesandte Glaubensapostel Augustinus fragte bei ihm an: „Quare, cum una sit fides, sint ecclesiarum consuetudines tam diversae: et altera consuetudo missarum est in Romana ecclesia, atque alia in Galliarum ecclesiis tenetur.“ Darauf erwiederte Gregor: „Novit fraternitas tua Romanae ecclesiae consuetudinem, in qua se meminit enutritam. Sed mihi placet, ut, sive in Romana, sive in Galliarum seu in qualibet ecclesia aliquid invenisti, quod plus omnipotenti Deo possit placere, sollicito eligas, et in Anglorum ecclesia, quae adhuc in fide nova est, institutione praecipua, quae de multis ecclesiis colligere potuisti, infundas. Non enim pro locis res, sed pro bonis rebus loca amanda. Ex singulis ergo quibusque ecclesiis, quae pia, quae religiosa, quae recta sunt, selige, et tunc quasi in fasciculum collecta apud Anglorum mentes in consuetudinem deponere. Epist. 64. Auch in andern Stellen seiner Briefe spricht Gregor diese Grundsätze aus.

durch Gregor in Rom gegründeten Sängerschulen mit römischen Antiphonarien in fast alle abendländische Kirchen ausgingen, wodurch dann die Einführung der römischen Gottesdienstordnung, wenn auch nicht gerade bedingt, doch sehr begünstigt war.

§. 58.

Fortsetzung. Bonifacius. Carl d. Gr.

Zunächst wurde die durch Gregor verbesserte römische Liturgie allmählig in Rom und Italien eingeführt. In England befolgten dieselbe Augustin's Nachfolger, die Bischöfe Laurentius und Melitus; unter dem Erzbischofe Theodor von Canterbury erhielt sie das Uebergewicht und wurde endlich durch die Synode zu Clarnshof im Jahre 747 für ganz England angenommen und eingeführt.

In Deutschland und Frankreich fand der Gregorianische Ritus gleichfalls sehr frühe Eingang. Bonifacius fand ihn, als er nach Deutschland kam, theilweise schon vor. Wie er aber überhaupt bei der Wildheit der Zeiten das deutsche Kirchenwesen in großer Verwirrung fand, so auch den Cultus, namentlich eine bizarre Vermischung christlicher und heidnischer Gebräuche. Es gab christliche Priester, die zugleich dem Thor opferten, und mit den christlichen Festen waren heidnische Lustbarkeiten verbunden ¹⁾. Der unermüdblichen Anstrengung des Apostels der Deutschen gelang es, durch die neu errichteten Bisthümer und die wiederholten Concilien bald eine bessere Gestalt der Dinge in's Leben zu rufen. Die heiligen Bäume verschwanden, und es erhoben sich bald allenthalben christliche Kirchen. Um der großen Verschiedenheit und Verwirrung in Betreff der Liturgie zu begegnen, wurde die allgemeine Einführung der durch Gregor verbesserten römischen Gottesdienstordnung ernstlich in's Auge gefaßt. Auch die übrigen Glaubensprediger Deutschlands erwarben sich hierin großes Verdienst.

Besonders aber wurde die Einheit des Cultus und die Einführung der verbesserten römischen Liturgie in Deutschland

1) S. Seite 119 und 120.

und Frankreich, nachdem schon Pipin daran gearbeitet hatte¹⁾, durch Carl d. Gr. gefördert, der sich überhaupt der Verbesserung des Gottesdienstes in seinem Reiche auf das Eifrigste annahm. Carl ließ sich von Hadrian I. ein ächtes Gregorianisches Sacramentarium schicken, ließ davon selbst und durch die Bischöfe zahlreiche Abschriften machen, und dieselben an die Hauptkirchen vertheilen, und verordnete dann die allgemeine Einführung des Gregorianischen Ritus²⁾, der jetzt bald allenthalben Eingang fand. Es mußten sogar auf Carl's Befehl die ambrosianischen Ritualbücher in Deutschland aufgesucht und verbrannt werden³⁾. Nur einzelne besondere Gebete und Gebräuche wurden beibehalten.

Eine ganz besondere Sorgfalt widmete Carl d. Gr. der Verbesserung des Kirchengesanges und des Predigtwesens in Deutschland und Frankreich. Er ließ Singschulen nach dem Muster der römischen errichten, und verordnete die Einführung des Gregorianischen Gesanges, den er in Rom selbst hatte kennen lernen. Seinen angestregten Bemühungen gelang es endlich, in seinen Ländern einen bessern Kirchengesang in's Daseyn zu rufen.

Da es dem größern Theile der Priesterschaft in Frankreich und Deutschland in jenen Zeiten der Verwilderung nicht möglich war, die Predigt oder Homilie, die von jeher in der römischen Liturgie auf die evangelische Vorlesung (Evangelium, folgte, selbst zu halten, so mußte auf Carl's Befehl der Diaconus Paul Warnefried ein Homiliarium (Predigtbuch) Postille) verfassen, in welchem nach der Anzeige der biblischen Lectionen (post illa, sc. evang. verba) darauf bezügliche Homilien, aus den Kirchenvätern zusammengetragen und in die Landessprache übersetzt, folgten, die beim Gottesdienste vorgelesen werden mußten. Nach diesem Beispiele wurden jetzt bald

1) Er hatte i. J. 758 junge Kleriker nach Rom geschickt, um den Gregorianischen Ritus und Gesang kennen zu lernen.

2) Capp. L. 1. c. 371. L. 5. c. 219. etc.

3) Durand. l. 5. c. 2.

auch noch andere Postillen verfaßt, deren Gebrauch in den Kirchen lange Zeit fortbauerte.

Auch wurden mehrere Verordnungen erlassen, durch welche das Volk zum fleißigen und würdigen Besuche des Gottesdienstes und der Predigt angehalten wurde¹⁾.

Um der Willkühr und Unordnung desto bestimmtere Grenzen zu setzen und die Einheit des Gregorianischen Ritus desto besser zu erhalten oder zu erreichen, wurde ein besonderes Augenmerk auf die liturgischen Bücher gerichtet. Schon nach den Statuten der Kirche zu Nantes (wahrscheinlich aus dem 7. Jahrhundert) mußte jeder Pfarrer ein liturgisches Handbuch (Manuale, unsre *Agende*) haben²⁾.

Gleiche Vorschriften finden sich in den Verordnungen des Bischofs Chrodegang von Metz († 766) und in den Statuten des Bischofs Hatto zu Basel (820)³⁾. Durchgreifendere Vorschriften wurden in dieser Beziehung durch die durch Bonifacius veranlaßten Concilien und durch Carl d. Gr. erlassen. Die Geistlichen mußten sich hiernach sorgfältig abgeschriebene Kirchenbücher verschaffen, mußten die Mess- und übrigen Ritualbücher zuvor dem Bischöfe zur Einsicht vorlegen; über ihre liturgischen Amtsverrichtungen jährlich Bericht erstatten, und die Bischöfe hatten bei ihren Visitationen die liturgischen Bücher, sowie überhaupt die liturgische Amtsthätigkeit der Geistlichen zu prüfen⁴⁾.

1) Capp. l. 6. c. 205. S. unten über den deutschen Kirchengesang.

2) Martene Thes. Anecd. t. IV. c. 934.

3) Nach den beiden letzten Verordnungen sollen die Geistlichen folgende Ritualbücher haben: das Sacramentar, das Evangelienbuch, das Lectionar, das Antiphonar, den Kirchenkalender, das Taufbuch, den Bussritus (Pönitentiale), den Psalter und das Homilienbuch. Cf. Mansi Suppl. Conc. t. I. p. 1168.

4) So das Conc. Germ. Can. 3. Das Concil zu Aachen v. J. 816 c. 28.; und verschiedene Verordnungen Karls d. Gr. v. J. 760. Capit. 1. c. 8. und in dem Capitular v. J. 789.

S. 59.

Fortsetzung. Gregor VII.

Was Spanien betrifft, so haben wir oben schon gesehen, wie durch den Bischof Profuturus im sechsten Jahrhundert dasselbst in einzelnen Provinzen der römische Canon eingeführt, und wie später durch das vierte Concilium zu Toledo i. J. 633 für ganz Spanien nur eine Liturgie, die mozarabische, vorgeschrieben worden ist. Zugleich wurde für ächte Abschriften von Ritualien gesorgt. Die mozarabische Liturgie blieb im Gebrauche bis auf Gregor VII. Nachdem einzelne Interpolationen in derselben zu Streitigkeiten Veranlassung gegeben hatten, versuchte schon der i. J. 1064 nach Spanien gesandte Cardinallegat Hugo Candidus die römische Liturgie einzuführen. Da sich jedoch mehrere Bischöfe widersetzten, blieb der Versuch ohne Erfolg. Gregor VII. aber verpflichtete die spanischen Bischöfe bei dem Antritte ihres Episcopats zur Einführung des römischen Ritus, der dann, begünstigt durch Alphons VI., durch die Synode zu Burgos für ganz Spanien angenommen wurde. Da theilweise der niedere Clerus und das Volk damit unzufrieden waren, so wurde in sechs Pfarrkirchen in Toledo der mozarabische Ritus beibehalten, bis gegen das Ende des dreizehnten Jahrhunderts auch dieser Gebrauch erlosch. Neue Begünstiger fand derselbe am Ende des fünfzehnten Jahrhunderts an dem Erzbischofe zu Toledo, Petrus de Mendoza und besonders an seinem Nachfolger, dem Cardinal Ximenez, der ihn wieder, aufs Neue von Rom bestätigt, ins Leben rief. Noch jetzt wird nach der mozarabischen Liturgie täglich in einer der Domkirche zu Toledo angebauten Kapelle und an gewissen Festen in einigen andern Kirchen Spaniens der Gottesdienst gehalten.

Auch in Mailand wurde die ambrosianische Liturgie bis jetzt in verschiedenen Pfarr- und Collegiatkirchen beibehalten. Ihr Gebrauch wurde, nachdem Eugen IV. vergeblich den Versuch zur Herstellung der Einheit und zur Einführung der römischen Liturgie gemacht hatte, von Alexander VI. durch eine besondere Bulle förmlich bestätigt. Sie hat indessen im Laufe der Zeit

einzelne Aenderungen erhalten, durch welche sie der römischen näher gebracht wurde.

Den unirten Griechen ist gleichfalls bei ihrer Wiedervereinigung mit der römischen Kirche der Gebrauch ihrer Liturgie belassen, und den slavischen Völkern die von den beiden Glaubenspredigern Cyrillus und Methodius eingeführte slavische Sprache gestattet worden. Auch in der St. Marcuskirche zu Venedig ist eine vom Gregorianischen Ritus theilweise abweichende Liturgie unter dem Namen des heiligen Marcus gebräuchlich, über deren Ursprung die Ansichten getheilt sind. Nach der einen Meinung ist dieselbe griechischen Ursprungs, hat aber im Laufe der Zeit solche Modificationen angenommen, daß sie sich jetzt der gregorianischen nähert; nach der Ansicht anderer Archäologen ist sie der altrömische Ritus¹⁾.

Mit diesen geringen Ausnahmen wurde die durch Gregor d. Gr. verbesserte Liturgie allmählig im ganzen Abendlande eingeführt, jedoch so, daß überhaupt den einzelnen Diöcesen, selbst einzelnen Hauptkirchen immer besondere Freiheiten und Eigenthümlichkeiten, welche die allgemeine Einheit des Cultus nicht beeinträchtigten, belassen wurden. Man kann die Periode dieser allgemeinen Einführung der römischen Liturgie im Abendlande mit Gregor VII. als geschlossen betrachten²⁾.

1) *S. Marc. Foscarini, Della Letteratura Veneziana. Padova 1752.*

2) Wir sehen zugleich aus der Geschichte der Aufnahme der römischen Liturgie im Abendlande, wie dabei keinerlei hierarchische Zwecke in Aussicht gestellt waren. Im Gegentheil sehen wir, wie man von Seiten Roms sogar mit großer Liberalität zu Werke ging, und wie die Bestrebungen zur Einführung des römischen Ritus zunächst gar nicht von Rom ausgingen, sondern wie dieselbe entweder von selbst hauptsächlich durch die Glaubensprediger zu Stande kam, oder von den Fürsten ausging, die dabei das wahre Interesse der Religion, Einheit des Glaubens und Förderung des religiösen Sinnes und Lebens, Ordnung und die Verbesserung und Milderung der Sitten durch einen veredelten Cultus im Auge hatten. Dazu empfahl sich aber der römische am meisten durch seine hohe Ausbildung, Schönheit und Würde, und außerdem durch die hierarchische

Aus dem, was oben über die Sprache im Cultus gesagt worden ist, ergibt es sich, daß mit der Einführung des gregorianischen Ritus im Abendlande die lateinische Sprache nicht eingeführt, sondern nur beibehalten wurde¹⁾.

§. 60.

Die übrigen Schicksale des christlichen Cultus durch das Mittelalter hindurch.

Da der Cultus mit Gregor d. Gr. im Ganzen eine so hohe Vollendung erhalten hatte, so hatte die Kirche selbst von da an wenig mehr hinzuzufügen oder abzuändern. Diejenigen Modificationen, welche jetzt eintraten, und die theils in der fortschreitenden Entwicklung der Kunst, theils in der Eigenthümlichkeit und dem Bedürfnisse des kirchlichen Lebens im Mittelalter, sowie theils auch in der Natur der Sache ihren

Stellung der römischen Kirche. So verwendeten sich, um nur ein Beispiel anzuführen, für die Aufnahme des nicäno-constantinopolitanischen Symbolums in die Messe vier weltliche Fürsten, in der griechischen Kirche der Kaiser Justin, in der spanischen der König Reccared, in der deutschen und französischen Carl d. Gr. und selbst für die Kirche zu Rom Kaiser Heinrich II. Wenn übrigens später die Päpste selbst strenger auf die Einheit des Cultus und die Einführung der römischen Liturgie dringen, so hatten sie dazu nicht bloß das Recht, sondern sogar die Pflicht. Denn einer Seits hatte der Cultus die Periode seiner Entwicklung durchlaufen und in der römischen Kirche seine höchste Ausbildung erlangt; andrer Seits was wäre aus dem Cultus im Mittelalter geworden, welche Verzerrungen und Auswüchse des Ungeschmacks und Aberglaubens würde er angenommen haben, wenn der Willkühr nicht Schranken gesetzt worden wären? Deswegen erscheint der Abschluß der freien Entwicklung des Cultus und die Einführung der römischen Liturgie in der bezeichneten Periode gerade an ihrer rechten historischen Stelle, sowie dieselbe überhaupt vorzugsweise mit der ganzen Geschichte der Entwicklung des Cultus in nothwendige Beziehung gesetzt werden muß.

1) Ueber die ganz gewöhnliche Behauptung protestantischer Schriftsteller, daß mit der Einführung der römischen Liturgie die in allen Kirchen des Abendlandes bisher gebräuchlichen Landessprachen verdrängt und die lateinische ihnen aufgedrungen worden sei, s. unten die Abhandlung über die Sprache im Cultus.

Grund hatten, gingen größten Theils nicht von kirchlichen Bestimmungen, sondern vom kirchlichen und Volksleben von selbst aus.

Wie das Abendmahl überhaupt der Culminationspunkt des christlichen Denkens und Lebens im Mittelalter war, so blieb der Abendmahls cult fortwährend auch der Mittel- und Höhepunkt des Cultus, der jetzt mit der höchsten Innigkeit des Glaubens und der Andacht gepflegt wurde. Derselbe erhielt jedoch, zwar nicht in seiner kirchlich=bestimmten Anlage, sondern in seiner Ausführung, bald mannichfache Modificationen. Als seit dem sechsten Jahrhundert mit der allgemeineren Verbreitung des Christenthums die Gläubigen immer mehr im Schooße der Kirche geboren wurden und die Kindertaufe allgemeiner wurde, mußte das alte Katechumenat und mit ihm die Arcandisciplin aufhören. Auf den eucharistischen Cult insbesondere mußte dieses den Einfluß üben, daß der Unterschied der Katechumenen= und Gläubigenmesse im alten Sinne verschwand, und die Messe ein gemeinsames Ganze für Alle wurde, die öffentlichen Sünder und Ungläubigen ausgenommen.

Der Gebrauch, daß die ganze Gemeinde bei der eucharistischen Opferfeier das heilige Abendmahl mitempfing, verlor sich von dieser Periode, trotz aller Verehrung für das heilige Sacrament, immer mehr, jedoch an verschiedenen Orten zu verschiedener Zeit. Während von der Theilnahme der ganzen Gemeinde an der Communion in den römischen Ordines noch wie von einer gewöhnlichen Sache die Rede ist, wird die Verordnung der Synode zu Agde v. J. 506, daß jeder Gläubige wenigstens dreimal im Jahre communiciren solle, von der Synode zu Tours v. J. 813 wiederholt. Zuerst beschränkte sich die allgemeine Communion der Gemeinde auf den feierlichen Gottesdienst der Sonn- und Festtage; hierauf auf die höchsten Festtage; dann communicirten nur noch die Frömmern, die allmählig aber auch dem Beispiele der Laien folgten. Das vierte lateranensische Concilium v. J. 1215 verordnete endlich, daß jeder Gläubige wenigstens einmal im Jahre communiciren solle, welche Verordnung durch das Concilium von Trient wiederholt

wurde. An die Stelle der wirklichen trat die s. g. geistliche Communion. Indessen finden sich im siebenten und achten Jahrhundert sogar Solche, welche an einem Tage mehrere Male, bei jeder Messe, der sie bewohnten, das heilige Abendmahl empfingen (Walafr. Strab.)

Vom zwölften Jahrhundert beginnt der Gebrauch, das Abendmahl dem Volke unter einer Gestalt zu reichen. Er bildete sich aus der tiefen Ehrfurcht für das heilige Sacrament ohne Gebot von selbst, wurde gegen das Ende des dreizehnten Jahrhunderts immer allgemeiner, und endlich auf den Concilien zu Kostniz und Trient von der Kirche selbst bestätigt.

Vom neunten Jahrhundert kam auch die immer unbequemer werdende Opferung der Gemeinde allmählich in Abnahme, obschon sich einzelne Spuren derselben noch im dreizehnten Jahrhundert und sogar noch später finden. Es wurden jetzt die Geldopfer allgemeiner, die theilweise schon in den ersten Jahrhunderten gefunden werden, und von denen sich die s. g. Messstipendien herschreiben. Von jetzt an bildete sich auch allmählig die jetzige Form unsrer Oblaten, die von frommer und unschuldiger Hand bereitet werden. Um dieselbe Zeit und theilweise mit dem Aufhören der Opferung der Gemeinde in Verbindung stehend verschwand auch die öffentliche Vorlesung der D i p t y c h e n, an deren Stelle nun allgemein das s i l l e M e m e n t o trat.

Nach dem gregorianischen Ritus war die Gemeinde bei der Feier der Eucharistie überall mit hineingezogen. Außer der Opferung und Communion erhielt sie den Friedensfuß, sang oder sprach mehrere Hymnen und Gebete, sie wurde vom Priester mehrfach begrüßt und zum Gebete und zur Theilnahme aufgefordert; sie beantwortete die Aufforderung des Priesters, bestätigte seine Gebete mit A m e n, und auf die Lesung des Evangeliums folgte die Predigt. Diese äußere Theilnahme und Thätigkeit der Gemeinde erhielt sich auch jetzt noch, und aus allen Jahrhunderten des Mittelalters begegnen uns dafür Zeugnisse, obschon sie theilweise zurücktreten mußte, sowie das Verständniß der lateinischen Sprache zurücktrat oder Mangel an Volksbildung es nöthig machte.

Sowie die Opferung und die allgemeine Communion der Gemeinde anhörte, auch die einzelnen Pfarrkirchen zumal auf dem Lande sich weiter ausdehnten, mußte die größere Anzahl der diensthuetenden Kleriker bei'm heiligen Opfer verschwinden. Längere Zeit hindurch, namentlich noch im neunten Jahrhundert, mußten aber die Ministranten wenigstens Kleriker seyn. Man begnügte sich aber bald auch mit Laien.

Durch alle seither bezeichneten Momente begünstigt, wurden die Privatmessen, die, wie wir bereits gesehen haben, ins hohe Alterthum hinaufreichen, bald allgemein. Wenn dieselben auch größtentheils aus der innigen Verehrung gegen das heilige Sacrament und seine heilsame Kraft hervorgingen, so arteten sie doch bald in Mißbrauch aus, so daß ein und derselbe Priester, auch ohne das oben bezeichnete Bedürfniß, mehrere, ja bisweilen fünf-, sieben- und gar neunmal das heilige Opfer darbrachte. Daraus entstand der weitere Mißbrauch, daß man mehrere Messen in einer Kirche zu gleicher Zeit hielt. Concilien schritten gegen den einen wie den andern Mißbrauch im zehnten, elften, dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert ein, und schon Carl d. Gr. eiferte gegen die zu große Vermehrung der Altäre in den Kirchen.

Ein sehr naheliegendes Bedürfniß wurde es bei dem Allen, die Kirchenbücher bequemer einzurichten. Schon Gregor d. Gr. hatte, wie wir gesehen haben, die drei Bücher des Gelasianischen Sacramentars in eines zusammengefaßt. Vom neunten Jahrhundert fing man an, die Episteln und Evangelien, auch zum Theil schon die andern Bestandtheile der Messe dem Sacramentarium einzuverleiben. Eine besondere Thätigkeit wird hierin Alcuin und Grimwald, dem Kanzler Ludwigs d. Fr. zugeschrieben. Wir finden darin eine große Annäherung an unser Messbuch, welche Bezeichnung wir schon von Bonifacius und noch früher in dem Tabularium des Erzbischofs Remigins von Rheims erwähnt finden.

Durch diese neue Einrichtung der Kirchenbücher indessen, sowie durch das vielfältige Abschreiben derselben, auch durch die Willkür einzelner Bischöfe und Priester wurden wieder mancher-

lei Abänderungen und Zusätze in das Gregorianische Sacramentar gebracht.

Von jeher fand bei der Feier der Eucharistie die Anbetung des heiligen Sacramentes Statt. Die innige allgemeine Verehrung des Zeitalters fand endlich auch außer der eucharistischen Feier einen angemessenen verherrlichenden Ausdruck in einem eigenen Feste, dem vorher schon in mehreren Kirchen gebräuchlichen, von Urban IV. i. J. 1264 und Clemens V. 1311 bestätigten und allgemein angeordneten Frohnleichnamsfeste, und besonders darin, daß das heilige Sacrament, wenn wo nicht gleich Anfangs mit diesem Feste in Verbindung, doch jedenfalls schon am Ende des 13. Jahrhunderts zur Verehrung ausgesetzt und in einem feierlichen Umzuge mitgetragen wurde (Concil von Sens 1320). Die Monstranz (monstrare) kam im nämlichen Jahrhundert in Gebrauch. Der Gebrauch, bei der Wandlung ein Zeichen mit der Schelle zu geben, scheint im 11. Jahrhundert entstanden zu seyn. Wenigstens erscheint derselbe im 12. und 13. als etwas Bekanntes. Die Ertheilung der Segnung der Gemeinde mit dem Allerheiligsten begegnet uns erst im 16. Jahrhundert.

Diese ganze neue triumphartige Darstellung des Glaubens an die wirkliche substantielle Gegenwart Christi im heiligen Sacramente und in seiner Kirche, sowie unsrer Gemeinschaft mit ihm, gab dem ganzen öffentlichen Gottesdienste ein neues göttliches und geheimnißvolles Gepräge, und die eucharistischen Gottesdienste wurden jetzt immer mehr besondere Lieblingsandachten des Volkes. Classische Hymnen wurden dazu aus gottbegeisterter Seele gedichtet. Manches mochten zu der erhöhten Andacht zum Altarsacramente auch die Irrlehren Berengar's im 11. Jahrhundert beitragen.

§. 61.

Fortsetzung.

Wie auf der einen Seite das sacramentale oder mystische Element des Cultus mit gläubiger Hingebung und Innigkeit gepflegt wurde, eben so trat die Anbetung und innigste Ver-

ehrerung des Heiligen als ein auszeichnendes Moment im Cultleben des Mittelalters hervor. Die Form des Gebetes selbst betreffend, so war es in einer Zeit voll kindlichen Glaubens und tiefer Religiosität, wo das Volk gern, oft und lang betete und nach kirchlichen Andachten verlangte, eine große Aufgabe, die Verlegenheit zu bestegen, die dabei die Uncultur der Sprache und des Volkes, sowie der Umstand, daß die Buchdruckerkunst noch nicht erfunden war, bereiteten. Das nächste und natürlichste Auskunftsmittel war die Wiederholung solcher Gebete und Gebetformeln, die dem Volke leicht behältlich und geläufig waren.

Dahin gehören außer andern Gebetsprüchen besonders das Kyrie eleison und das Gebet des Herrn. Diese Wiederholungen erhielten endlich ihre vollständige Ausprägung im s. g. Rosenkranze, von dem uns die ersten Spuren schon im 5. Jahrhundert (Sozom.) begegnen, der sich besonders vom 10. Jahrhundert allgemein verbreitete und dessen spätere Form dem heiligen Dominicus im Anfange des 13. Jahrhunderts zugeschrieben wird. Er gelangte bald nicht bloß als Anhaltspunkt des Gebetes, sondern auch als Symbol des Glaubens zu hohem Ansehen. Im 11. Jahrhundert fing man zuerst in den englischen Klöstern an, den s. g. englischen Gruß dem Gebete des Herrn beizufügen.

Eine ganz besondere Theilnahme wurde durch das ganze Mittelalter hindurch dem Kirchengesange gewidmet. Wie früher an Carl d. Gr., so fand er an Carl dem Kahlen einen eifrigen Beförderer. Die lateinische Hymnologie, durch alle Jahrhunderte mit Liebe und Auszeichnung gepflegt, erreichte im 12., 13. und 14. Jahrhundert ihre höchste Blüthe. Die ersten Spuren deutscher Kirchenlieder begegnen uns im 8. und 9. Jahrhundert. Sie vervielfältigten sich vom 12. Jahrhundert an, und in sehr zahlreicher Weise im 14., 15. und im Anfange des 16. Jahrhunderts, so daß dem deutschen Kirchenliede in dieser Periode eine ausgezeichnete Theilnahme gewidmet wurde, und daß uns gleich nach der Erfindung der Buchdruckerkunst und vor dem Ausbruche der Kirchentrennung deut-

sche Gesangbücher in Menge begegnen. Zu den lateinischen Hymnen und deutschen Liedern werden herrliche Melodien, erhaben und lieblich, erfunden. Einen neuen Aufschwung und eine größere Bestimmtheit erhielt der Kirchengesang durch den Benediktiner Guido von Arezzo im 11. Jahrhundert, der die Tonleiter (Solmisation) erfand, sowie ihm auch noch andere wesentliche Vervollkommnungen des Gesanges und der Musik zu verdanken sind. Neben dem einfachen Choral entwickelte sich vom 13. Jahrhundert an, nachdem durch die Erfindung des Zeitmaßes und der Harmonie der Figuralgesang begründet worden war und der mehrstimmige Gesang häufiger wurde, zugleich auch in der Kirchenmusik ein höherer complicirter Kunstgesang, und es finden sich namentlich vom 14. Jahrhundert in den Hauptkirchen Italiens, Deutschlands, Frankreichs und Englands bei höhern Festen musikalische Aufführungen, die aber bald in Künstelei und in weltliche Richtung ausarteten. Päpste und Concilien schritten dagegen ein.

Die besondern Sängerschöre (Chorsänger), die wir schon in den ersten Jahrhunderten entstehen sehen (Cyprian), wurden in diesem Zeitraum allgemein.

Eine wesentliche Verschönerung des Cultus trat mit der Einführung der Orgel in die Kirchen ein. Papst Vitalian († 671) soll sie zuerst in Italien, Carl d. Gr. und Ludwig d. Fr. in Deutschland und Frankreich eingeführt haben. Sie war Jahrhunderte lang sehr unvollkommen und verbreitete sich darum sehr langsam. Die Hauptperiode ihrer Vervollkommnung beginnt erst vom 14. Jahrhundert an. Nach dem 13. Jahrhundert findet auch die übrige Instrumentalmusik in die Kirchen Eingang, jedoch mit mannichfchem Widerspruch.

Die Predigt zählt von Gregor d. Gr. bis auf Carl d. Gr. immer noch berühmte Namen. Von den Verdiensten Karls d. Gr. um das Predigtwesen haben wir schon geredet. Nach ihm sehen wir Rhabanus Maurus, Haimo, Flaccus, Walafrid Strabo, Notker und besonders Dttfried für das Predigtwesen sich auszeichnen. Dennoch

musste dasselbe unter der Barbarei des 10. und 11. Jahrhunderts sehr leiden, obgleich mehrere Synodalbeschlüsse aus dieser Periode auf die Predigt an Sonn- und Festtagen dringen. Einen neuen Schwung erhielt das Predigtwesen jedoch im 12. Jahrhundert, der sich bis ins 16. forterhielt. Viele ausgezeichnete Prediger begegnen uns in dieser Periode. Der Orden der Dominicaner (Predigerorden), der im Anfange des 13. Jahrhunderts entstand, hatte die Predigt zu seiner Hauptbestimmung.

Es lag in der Natur der Sache, daß in einer Zeit voll des kindlichen Glaubens, wo sich das Gemüth ganz dem Ewigen zugewendet hatte, sich die Zahl der Feste, besonders der Heiligenfeste ungemein vermehrte. Außer dem schon genannten Fronleichnamfeste und dem Feste aller Seelen im 10. Jahrhundert entstanden besonders bei der innigen Hineigung zur Verehrung der heiligen Jungfrau mehrere Marienfeste, unter denen das Fest Mariä Empfängniß besonders erwähnt zu werden verdient, das im 12. Jahrhundert entstand und vorzugsweise durch die Franciscaner verbreitet wurde. Mit der Verehrung der Heiligen, die theilweise mit vieler Uebertreibung gepflegt wurde, erhöheten sich die Reliquienverehrung, besonders seit den Kreuzzügen; ebenso mehrten sich Wallfahrten zu Gnadenorten und Gnadenbildern, Gelobungen und fromme Widmungen. Um den Uebertreibungen des Volkes und einzelner Kirchen in Betreff der Vermehrung der Heiligen und Heiligenfeste zu steuern, hatte schon Carl d. Gr. verordnet, daß dieselbe von der Genehmigung der Bischöfe abhängig seyn solle, und um dem größern Unfuge zu steuern, zogen endlich die Päpste die Bestimmung darüber an sich (Canonisation 993).

Was die Verehrung der Bilder insbesondere betrifft, so hatte sich Gregor d. Gr. für die Zulässigkeit derselben bei rechtem Gebrauche ausgesprochen. Ebenso in der morgenländischen Kirche Gregor v. Nyssa und Gregor v. Nazianz. In der letztern erhob sich aber im 8. Jahrhundert der Bilderstreit, der durch den rohen kriegerischen Kaiser Leo III. den

Isaurier i. J. 726 zum Theil unter dem Vorwande, daß die Muhamedaner durch die Bilder vom Christenthum abgeschreckt würden, eröffnet, über 100 Jahre mit ungemeinem Vandalismus fort dauerte, und im Interesse der Kunst wie des Cultus durch die beiden Kaiserinnen Irene und Theodora 842 entschieden wurde. Die römische Kirche zeigte dabei viel Würde und Mäßigung, und bezeichnete die rechte Mitte zwischen vandalischer Bildervernichtung und abergläubischer Bilderverehrung. Aus Mißverständnis hatte man sich auch im fränkischen Reiche gegen die Bilder erklärt. (Synode zu Frankfurt 794 und zu Paris 825.) Die bessere Ansicht siegte jedoch bald.

Einen wesentlichen Antheil an der Verschönerung des Cultus hatte vorzugsweise in diesem Zeitraume die Kunst. Im Carolingischen Zeitalter war in der Baukunst noch der byzantinische Styl vorherrschend, und die kirchlichen Bauwerke waren größtentheils unbedeutend. Eine neue ungemaine Regsamkeit entwickelte sich jedoch vom 11. Jahrhundert an. Der deutsche oder gothische Styl, der die höchste Blüthe im 13., 14. und 15. Jahrhundert erreichte, rief unter der Hand deutscher Künstler Schöpfungen in's Daseyn, die den christlichen Geist am eigenthümlichsten repräsentirten, deren tiefe Ideen wir kaum fassen können und deren Symbolik sie zu einem Bestandtheil des Cultus machte. Die deutsche Bauart verbreitete sich auch besonders nach Frankreich, Italien und England.

Eben so hatte sich seit dem 11. Jahrhundert für Bildhauerei und Malerei in Italien und dem südwestlichen Europa eine neue Periode gebildet. Die Malerei namentlich erreichte im 15. und dem Anfange des 16. Jahrhunderts durch Leonardo da Vinci, Perrugino, Michel Angelo und Rafael ihre höchste Blüthe. Gleichfalls ausgezeichnet ist die deutsche und die niederländische Schule.

Von der heiligen Musik und Poesie haben wir oben schon geredet.

Außer den ächten Erzeugnissen der Kunst begegnen uns aber auch in den Kirchen des Mittelalters sehr vielfach kunstwidrige und

geschmacklose Statuen, Gemälde und Zierrathen und namentlich nicht selten eine zu gehäufte, in's Kleinliche gehende Symbolik.

Nach dem 9. Jahrhundert fing man an außer der weißen auch die andern Farben bei den Kirchenkleidern anzunehmen. Von besonderer Bedeutung für den Zweck und die Verschönerung des Cultus war auch die Einführung der Glocken, die theils dem heiligen Paulinus von Nola in Campanien, theils dem Papste Sabinian im Anfange des siebenten Jahrhunderts zugeschrieben wird. Im achten Jahrhundert sind dieselben verbreitet. Sie brachten außerdem ein neues poetisches Element in die kirchliche Architektur, indem sie die Kirchenthürme veranlaßten.

Noch im zwölften Jahrhundert war bei der Taufe das Untertauchen Regel, und die Taufe durch Uebergießung immer noch (S. oben S. 102.) gestattet. Erst vom dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert an wird der Gebrauch derselben allmählig allgemein. Im fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert findet sich das Untertauchen nur noch als Ausnahme.

Schon von der Synode zu Lüttich i. J. 710 wird die östliche Beicht und Communion vorgeschrieben, und nach den Capitularien soll man wenigstens dreimal im Jahre, an Ostern, Pfingsten und Weihnachten, zur Beicht gehen. Die Verordnung der 4. lateranensischen Synode, daß jeder Gläubige wenigstens einmal im Jahre bei seinem Pfarrer oder mit Erlaubniß desselben bei einem andern Priester beichten solle, beweist, daß später eine Lauigkeit hierin eingetreten war.

Die öffentliche Kirchenbuße besteht getrennt von der sacramentalischen Buße für Verbrecher und offene Sünder fort, und erscheint förmlich gerichtlich geordnet. Die derselben Verfallenen können durch den weltlichen Richter dazu angehalten werden. Die frühern Bußgrade nehmen aber eine veränderte Gestalt an, und die Büßenden dürfen, namentlich früher, dem öffentlichen Gottesdienst beiwohnen. Die öffentliche Kirchenbuße wurde aber allmählich durch Ablässe und Verwandlung in andre Bußübungen seltner; namentlich sehen wir sie

vom zwölften Jahrhundert an verschwinden; im dreizehnten hörte sie in den meisten Kirchen auf, und nur einzelne Spuren erhielten sich, zum Theil bis in's achtzehnte Jahrhundert, in veränderter Gestalt in einzelnen Kirchen.

Die aus der heidnischen Zeit herstammenden Gottesurtheile (Orbalien) wurden Anfangs von der Kirche heftig bestritten (Agobard, Erzbischof zu Lyon, gest. 840) und von Stephan V. (gest. 817) verworfen, behaupteten sich aber deanoch, durch die allgemeine Gesinnung getragen, und wurden mit kirchlichen Weihungen und Ceremonien umgeben.

Ueberhaupt blieb die eigenthümliche Bildung und Richtung der Zeit auch nicht ohne manchen nachtheiligen Einfluß auf die Gestaltung und Ausbildung des Cultus, wie wir dieses theilweise schon gesehen haben, so daß manches Willkürliche, Abergläubische, manches Geschmacklose, Spielende und selbst Barocke, und eben so auch in Betreff einzelner seiner an sich zulässigen Institute manches Uebertriebene in denselben Aufnahme fand¹⁾.

1) Als die höchste Ausschweifung auf dem Gebiete des Cultus im Mittelalter bezeichnet man gewöhnlich die f. g. Narrenfeste, die aber keines Wegs dem Gebiete des Cultus angehören, die überhaupt keine kirchliche, sondern Volksfeste waren, und nur das Heiligthum der Kirche und ihrer Umgebung entweihten. Das Wesentlichste von ihnen beschränkt sich auf die nachstehenden Notizen.

Die f. g. Narrenfeste finden wir besonders vom zwölften Jahrhundert an in ihrer größten Entartung vorzugsweise in Frankreich, in Deutschland besonders am Rhein. Sie wurden gewöhnlich um Weihnachten und Neujahr gefeiert, namentlich in der Zeit von Weihnachten bis den letzten Sonntag nach Epiphanie. Man hielt in den Kirchen Mahlzeiten, führte Tänze auf, spielte und sang weltliche Lieder. Die wesentlichste Ausschweifung dieser Feste aber bestand darin, daß man die Würde der Aebte, Bischöfe und Priester, die abwesend waren, auch andere hohe Würden, Könige und Fürsten nachahmte, was meistens durch die untern und angehenden Kleriker von den Subdiaconen an geschah. Es wurde in den Klöstern ein Abt, in den übrigen Kirchen ein Bischof oder Erzbischof gewählt, der unter närrischen und lächerlichen Ceremonien eingeweiht wurde, und, von einem in geistliches Costüme auf die seltsamste Weise verkleideten Haufen umgeben, die kirchlichen Ceremonien auf die scurrilste Weise nachahmte. Lustige Schwänke und Possenreißerei fanden dabei auf die mannich-

Fortsetzung. Rückblick auf die Entwicklung des Cultus im Mittelalter.

Wie die Kritik überhaupt nie schärfer und hochfahrender sein wird, als wenn von heiligen Dingen die Rede ist, so hat man

sachliche Weise statt und der Muthwille und Leichtsinne erreichte den höchsten Grad bei'm Rückzug aus der Kirche. Man nannte diese Feste Feste der Narren, der Kinder oder der Unschuldigen, der Unterdiaconen, auch die Decemberfreiheit, Calenda. Sie hatten an verschiedenen Orten verschiedene Modificationen. An manchen Orten wurden sie unter Zelten in der Nähe der Kirchen gehalten. Besonders in französischen Kirchen fand auch die irreligiöse und abgeschmackte Sitte statt, daß dabei ein Aufzug mit einem Esel, der mit kirchlichen Ornamenten bedeckt war, spottweise unter verschiedenen Ceremonien und der Absingung eigens dazu verfaßter Lieder gehalten wurde. — Alle diese Feste waren keine religiösen und kirchlichen Feste; sie waren bloße Volksbelustigungen, die in den Kirchen und ihren Umgebungen gehalten wurden. Offenbar waren sie Ueberbleibsel aus der heidnischen Zeit, in Italien der alten Saturnalien, von denen man sie theilweise als ein Spottfest betrachten will, in Deutschland und Frankreich der alten Götterfeste und Göttermahlzeiten, die man in veredelter Weise, anlehnd an die alten Agapen, anfangs den neubekehrten Germanen und Franken gestattete, wie wir oben in der Abhandlung über die Liebesmahl gezeigt haben, und mit denen sich später bei ihrer Entartung die italienischen Maskeraden verbanden. Sie sind ein Beweis, wie ungern sich das Volk hergebrachte Feste und Belustigungen nehmen läßt, sowie ihre Entartung in der angegebenen Periode zugleich ein Beweis für die Noth und den Ungeschmack der Zeiten ist. Die Verkleidungen und narrenhaften Nachäffungen schreiben sich offenbar von den alten Saturnalien her, bei denen die Sklaven die Rolle der Herren übernahmen und deren Grundgedanke überhaupt in der momentanen komischen Mischung und Verkehrung aller Stände und Verhältnisse bestand. Daß man gerade vorzugsweise Geistliche und geistliche Würden nachahmte, mochte darin seine Veranlassung haben, daß die Geistlichen Anfangs den alten kirchlichen Mahlzeiten beiwohnten. Als es ihnen durch kirchliche Verordnungen untersagt wurde (s. oben den Artikel über die Liebesmahl), ahmte man ihr Daseyn in jenen Maskeraden nach, was besonders auch durch das Kirchenlocal selbst, den Ort der geistlichen Amtswirksamkeit, nahe gelegt wurde. Es lag eben so nahe, daß die angehenden Kleriker die ersten waren, die dazu benützt wurden. — Wir haben bereits oben schon gesehen, wie die Kirche sich alle Mühe gab, schon den ersten Entartungen der Lie-

auch in Bezug auf diese Schattenseiten des Cultus im Mittelalter stets gewisse stehende Phrasen in Bereitschaft, um ihn überhaupt als ein Institut des Aberglaubens, der Geschmacklosigkeit, der mechanischen und bloß äußern Wertheiligkeit im höchsten Grade zu bezeichnen. Um von andern Quellen zu schweigen, aus denen diese Urtheile stammen, erscheint es wenigstens als eine ganz rücksichtslose Einseitigkeit, über einen so umfangreichen Zeitraum des christlichen Lebens und ein so wesentliches Moment desselben den Stab zu brechen, ohne dasselbe aus der ganzen Richtung und dem Bedürfnisse der Zeit zu würdigen, nur die Schattenseiten einseitig aufzugreifen und diese zu übertreiben, dabei aber all' das Gute, Schöne und Große, das uns auf dem Gebiete des Cultus jener Zeit und in seinem Gefolge begegnet, zu übersehen. Gerade der Cultus wird bei aller Objectivität dennoch immer Spuren der Zeit an sich tragen, da er stets einer Seits zwischen dem Princip des Christenthums und andrer Seits zwischen der Zeit und dem Menschen, der in der Zeit lebt, in der Mitte steht und theilweise ein Ausdruck des Lebens der Zeit ist.

besmahle zu begegnen; eben so und noch mehr diesen spätern Ausschweifungen. Prediger und Schriftsteller traten dagegen auf, Bischöfe, Päpste und Concilien untersagten sie gleich vom zwölften Jahrhundert an, und diese Verbote wiederholten sich unausgesetzt. Den nächsten ernstlichen Schritt that Rom, das die Narrenfeste schon im J. 1191 in Paris und in andern französischen Kirchen durch die Bischöfe aufheben ließ. Sie verschwanden indessen größten Theils erst im fünfzehnten und theilweise erst im sechzehnten Jahrhundert, nachdem auch die Sorbonne 1444 und das Concil zu Basel gegen dieselben aufgetreten waren. Am längsten erhielten sich Spuren davon in England.

Indessen haben die Narrenfeste, merkwürdig genug, auch wieder zu ihrer Zeit einzelne Vertheidiger gefunden. Die Gründe, die man für dieselben anführte, waren hauptsächlich: „daß es dem Menschen Bedürfnis sei, einmal der ihm angeborenen Lust und Narrheit zu fröhnen, um ihn vor stehenden Verirrungen zu bewahren. Wenn es dem Menschen aber einmal Bedürfnis sei, so könne es auch vor den Schranken der christlichen Moral nicht als unstatthaft erscheinen. Dann sei es aber besser, sie unter den Schutz und die Controle der Religion zu stellen.“

Cf. *Du Fresne* Gloss. v. *Cerula* Kalend. *Tillot*, memoires pour servir à l'histoire de la fête des foux. Laus. 1751. — *Dürr*, Commentatio histor. de Epise. pueror. Mogunt. 1755.

Im Mittelalter, zumal bei der ersten Entwicklung des germanischen Völkerlebens, das erst durch sein Knaben- und Jünglingsalter hindurch schreiten mußte, im Mittelalter, wo das ganze Leben eine überwiegend starke Richtung auf das Äußere hatte, wo man dabei aber kindlich glaubte und kräftig fühlte, wo Alles Gefühl und That war, war es natürlich, daß zunächst auch das Christenthum mit dem Gefühl und zugleich mehr äußerlich gefaßt wurde. Erst durch die äußern Formen und Hülfsmittel der Religion mußte in den Gauen halbbarbarischer Völker das innerliche fromme, christlichveredelte Leben gebildet, der Geist der Religion und die christliche Weltanschauung vermittelt werden. Wie daher nach dem ganzen Charakter der Zeit im christlichen Leben des Mittelalters der Cultus das vorherrschende Moment seyn, und das christliche Leben fast ausschließlich Cultus werden mußte, so hat dieser gerade im Mittelalter auch zur ganzen Entwicklung des christlichen Lebens seine besonders einflussreiche Beziehung. Denn die Wildheit und rohe Kraft kann nur durch Religion und Frömmigkeit gemildert und veredelt, durch sie muß die Sitte in barbarischen Zeiten ganz besonders gestützt werden. Gerade durch seine eigenthümliche Richtung und Ausprägung aber hat der christliche Cultus im Mittelalter diesem Berufe entsprochen. Durch das überwiegende Moment der Anbetung, der innigen Verehrung des Heiligen sowie des mystischen oder sacramentalen Elementes, durch seine gemüthvolle Symbolik, durch die besondern Volksandachten und die religiösen Weihungen, die das ganze Leben umgaben, wurde jene hohe Frömmigkeit, jene tiefgefühlte innige Andacht und Pietät ins Leben gerufen, von der die spätere Zeit kaum mehr eine Ahnung hat, und die allmählig das übermüthige Gefühl roher Kraft in Demuth und Selbstverleugnung verwandeln half. Durch die Wallfahrten und religiösen Volksfeste wurde zugleich socialer Sinn und christliche Humanität verbreitet, sowie die hohen und edeln Formen des Cultus in Verbindung mit dem Allen die Sitten veredeln halfen. Die innige Verehrung der Heiligen mußte in einer Zeit, wo man mehr in der Anschauung als im Gedanken lebte, mächtig zur Nachahmung begeistern.

Wer an diesem Allem noch zweifelt, der sehe nur auf die

Schöpfungen selbst, die auf dem Gebiete des Cultus im Mittelalter entstanden sind und bis zu uns heraufreichen. Oder wann hat die ächtchristliche Kunst ihre höchste Blüthe erreicht? Wann sind die Dome in Mailand, Ulm, Köln, Freiburg und Straßburg gebaut worden? Was hat die Leonardo's da Vinci, die Michel Angelo's, die Raphael und Palästrina's gebildet? Was hat den Andachtsbüchern aus jener Zeit jene hohe Andacht, jene ächte tiefsinnige Mystik, was den alten Kirchenliedern jene seelenvollen, ergreifenden, rührenden Melodien eingehaucht, nach denen wir stets zurückgreifen, wenn wir wieder die wahre christliche Kirchenmusik in unsre Gesänge einführen wollen? Was hat den heiligen Gemälden und Statuen aus jener Periode jenen lebenvollen Ausdruck der innigsten Frömmigkeit und Demuth, der Andacht und Anbetung aufgeprägt, der uns unwillkürlich ergreift? War es der Abergabe, die Werkheiligkeit, der ertödtende Mechanismus des Cultus? Die ächten Werke der Kunst sind Erzeugnisse ächter Begeisterung, jede wahre große Begeisterung aber stammt nur aus dem lebendigen Glauben, aus dem innern Leben, aus der Fülle und Tiefe gewaltiger reiner Liebe. Ueber gar Manches ferner spricht die Flachheit ab und bezeichnet es als ein Denkmal des Barbarismus, des Aberglaubens und geisttödtenden Mechanismus, was es entweder nicht war oder doch nicht seyn mußte. Der Rosenkranz war in den Händen der gläubigen Väter der frühern Zeit ein Anhaltspunkt innigerer und tiefer gefühlter Andacht, als das matte Geklingel gar mancher unsrer jetzigen deutschen Andachtsbücher. Die Muttersprache und das verständigende Wort überhaupt hatte am Cultus der Vorzeit weniger Antheil; aber dennoch stand der Geist desselben durch die vermittelnde Macht des Glaubens dem Bewußtseyn des Volkes nahe; er war darum ein Anhaltspunkt und Träger der innigsten und innerlichsten Andacht, und verfehlte seinen Gesamteindruck weit weniger als manche Moral- andacht späterer Zeit.

Und wenn der christliche Cultus der Vorzeit neben seinen großartigen Schöpfungen und wohlthätigen Resultaten auch wirklich wieder seine einzelnen Schattenseiten darbietet, so trägt er

hierin das Gepräge des ganzen Mittelalters, dessen großartigem Gedanken auch wieder seine Unvollendung zur Seite geht. Wie sich das Princip der christlichen Gestirung und Bildung nur allmählich und in verschiedenen Stufengängen durch die Wildheit der Zeit hindurchkämpfen konnte, so auch der christliche Cultus. Auch selbst diese Schattenseiten daher müssen wieder aus dem ganzen Gedanken und Gepräge der Zeit beurtheilt werden. Denn daß man in einer Zeit, wo man kindlich glaubte, tief fühlte und voll der kindlichsten Hingebung an Gott, voll der innigsten Ehrfurcht für das Heilige und vom Geiste des Opfers durch und durch erfüllt war, daß man in dieser kindlich frommen, tiefgemüthlichen Zeit, wo Alles Gefühl und That war und wurde, auch jedem frommen Gefühle seinen äußern plastischen Ausdruck gab, und daß solcher Weise die religiösen Symbole und heiligen Gebräuche, die Andachtsübungen und frommen Widmungen sich mehrten, ist eben so natürlich, als daß sich bei der Bildung der Zeit auch manches Spielende, Gehäufte, Uebertriebene und eben so auch manches Abergläubische beimischte. Außerdem, daß es in jener Zeit auch selbst dem Erleuchtetsten schwer war, die Grenze zwischen Glauben und Aberglauben ganz genau zu ziehen, war es dieselbe Richtung der Zeit, die mit scholastischem Scharfsinn Alles subtil zergliederte und in Distinctionen und das kleinste Detail auflöste, die allen Formen des Denkens und den ernstesten Fragen der Wissenschaft ihren eigenthümlichen spielenden Witz einverleibte, die die Verzierungen in die Werke der Baukunst brachte, — sie war es, die auch den religiösen Gedanken und das religiöse Gefühl in seine Details auflöste, für jedes ein äußeres Symbol erfand, und manchen Schnörkel, selbst in aller Anschuld des Glaubens, manchen barocken Witz in's heilige Gebiet des Cultus einführte. Alle diese Symbole und Andachtsweisen der frühern Zeit gingen aus der Zeit und daher größtentheils aus dem Leben des Volkes selbst hervor und dienten dem Bedürfnisse der Zeit. Man beurtheilte sie nicht mit dem mathematisch berechnenden Verstande, sondern faste sie mit dem Gefühle und dem Glauben auf. Sie waren eben so viele

Organe und Mittel, den Glauben und die Andacht der Zeit auszusprechen, als der Zeit auf ihrer Stufe zu dienen.

Indessen ist hier auch stets das im Auge zu behalten, daß der Cultus in seiner Ausführung auch an äussere Hilfsmittel gebunden ist, die nicht in jeder Zeit vollständig zu Gebote stehen. Man denke hier nur daran, daß die Erfindung der Buchdruckerkunst einer späteren Zeit angehört, und daß durch das Nichtvorhandenseyn derselben in Verbindung mit dem größern Mangel äusserer Volksbildung die Ausführung des Cultus gerade in seinen volksthümlichen Beziehungen ungemein erschwert war.

Dritter Zeitraum.

Vom Concilium von Trient bis auf unsere Zeit.

S. 63.

Das Concilium von Trient.

Wenn auch bisher Bischöfe, Päpste und Concilien von Zeit zu Zeit den Auswüchsen entgegengetreten waren, die der Ungeschmack oder der Aberglaube der Zeit in das Gebiet des Cultus eingeführt hatten, so konnte eine durchgreifende und nachhaltige Verbesserung hierin doch erst dann eintreten, nachdem die ganze Bildung und der ganze Charakter der Zeit, von der jene Auswüchse getragen waren, eine andere Gestalt zu gewinnen anfing. Dies geschah mit der Periode des Conciliums von Trient, das daher den Cultus und dessen Herstellung in seiner ursprünglichen Reinheit zum besondern Gegenstande seiner Berathungen machte. Mit einer ungemeinen Umsicht, Sachkenntniß und Freimüthigkeit sprach sich das Concil über die hohe Wichtigkeit und den Zweck, sowie über die ächten Grundgesetze des Cultus und alle seine einzelne Bestandtheile aus, über die Messe, die Predigt, den Kirchengesang und die Kirchenmusik, die Festfeier, die Heiligenverehrung, über den Gebrauch der Bilder und Reliquien, über den Zweck der äussern liturgischen Gebräuche, die Ausspendung der heiligen Sacramente und über die Sprache der Liturgie. Wie dasselbe auf der einen Seite die durch die Protestanten angefochtenen oder verworfenen Institute und Grundlehren des kirchlichen Cultus neu begründete und bestätigte, so trat es auf der andern Seite mit eben so entschiedenem Ernste aller willkürlichen

und abergläubischen Beimischung und allen Mißbräuchen entgegen, befahl, sich an den allgemeinen kirchlichen Cultus streng zu halten, das Volk darüber gründlich zu belehren, und denselben im Geiste der Kirche würdig zu verwalten. Den Bischöfen wurde dessfalls strenge Aufsicht empfohlen und dringend an's Herz gelegt. Ein besonderes Augenmerk richtete das Concilium noch auf die liturgischen Bücher, da man sich namentlich in Betreff der Messe in den einzelnen Diöcesen und Klöstern mancherlei, zum Theil sehr tadelnswerthe, Abweichungen erlaubt hatte. Schon in der achtzehnten Sitzung war mehreren Vätern des Conciliums selbst die Revision der Kirchenbücher aufgetragen worden. Da die Arbeit aber zu schwierig und langwierig war, wurde in der fünf und zwanzigsten Sitzung im J. 1563 beschlossen, daß die Vorarbeiten dem Papste übergeben und hiernach eine Revision der liturgischen Bücher von ihm veranstaltet werden sollte. Demgemäß wurde der Gegenstand nach dem Tode Pius IV. von Pius V. mehreren gelehrten Theologen übertragen. 1570 erschien das Messbuch zu Rom im Druck, wurde aber einer weitem Revision durch Clemens VIII. 1604, der letzten durch Urban VIII. 1634 unterworfen, nachdem sich abermals Abweichungen eingeschlichen hatten. Dasselbe ist aber überhaupt nur eine Revision des Gregorianischen Sacramentars, des alten kirchlichen Antiphonariums, Lectionariums, Evangelariums und der römischen Kirchenordnungen, in ein Buch zusammengefaßt. Clemens VIII. gab 1596 das Pontifical, oder das Handbuch für die bischöflichen liturgischen Verrichtungen, größtentheils aus dem Sacramentar Gregors d. Gr. und den römischen Ordines ausgehoben; Paul V. 1614 das römische Ritual (Agende, Manual) heraus, nach dessen Grundlagen in den einzelnen Diöcesen die Ritualien revidirt wurden, so daß jede Diöcese hierin wieder ihr Eigenthümliches hat. Denn das römische Ritual wurde von Paul V. nur zur Einführung empfohlen, die Einführung nicht befohlen. Strenger mußte die Kirche auf die Einheit in Betreff des öffentlichen Gottesdienstes, namentlich des wesentlichsten und primären Theils desselben, der Messe, halten. Der römische Mespritus nach der neuen Revision mußte überall, wo

die römische Liturgie eingeführt war, befolgt werden und zwar in Rom innerhalb eines Monates, diesseits der Alpen innerhalb drei, jenseits derselben binnen sechs Monaten. Der päpstliche Stuhl behielt sich allein das Recht vor, Abänderungen hierin zu treffen. Nur solche abweichende Gebräuche einzelner Kirchen, die bereits 200 Jahre hindurch mit kirchlicher Genehmigung oder aus Gewohnheit ununterbrochen bestanden, konnten, wenn man wollte, beibehalten werden. Auch von dem Pontificale dürfen Abweichungen nicht stattfinden. Im Uebrigen blieb unter der leitenden Hand und Obhut der Kirche freiere Bewegung.

Um die Einheit des Cultus zu überwachen und zugleich um einzelne Abänderungen oder die Aufnahme neuer Formen und Bestandtheile zu leiten, auch um Anfragen in Betreff des Cultus zu erledigen, wurde die noch jetzt bestehende s. g. Congregatio rituum von Sixtus V. im J. 1587 zu Rom niedergesetzt.

Durch die entschiedene wissenschaftliche Thätigkeit, die namentlich vom sechszehnten Jahrh. an dem Gebiete des Cultus zugewendet, besonders auch dadurch, daß der Liturgik eine Stelle in den Pastoralwerken angewiesen wurde, wurde der Belehrung des Volkes über Gegenstände des Cultus und der würdigen Verwaltung desselben von Seite der Geistlichen viel Vorschub geleistet.

§. 64.

Von der letzten Hälfte des achtzehnten Jahrh. bis auf unsre Zeit. Neuerungen im Cultus, besonders in Deutschland.

Während sich so der Cultus nach den Bestimmungen des Concils von Trient fortbewegte, trat mit dem Schlusse des achtzehnten Jahrhunderts in einzelnen Theilen der Kirche eine neue große Regsamkeit auf dem theoretischen wie praktischen Gebiete desselben ein, und namentlich begegnet uns das Bestreben, den Cultus im Sinn und Geiste jener Zeit durch und durch zeitgemäß zu reformiren. Zunächst bemühte man sich mit ungemeinem Eifer, die lateinische Sprache möglichst zu verdrängen, namentlich die Messe durch deutsche Gesänge und Gebete dem Volke zugänglicher zu machen, und ohnehin ausser der Messe in den übrigen Gottesdiensten die deutsche Sprache ausschließend einzu-

führen, auch dergleichen neue Gottesdienste zu schaffen. In der katholischen Hofkapelle zu Stuttgart wurde i. J. 1786 sogar die ganze Messe in deutscher Sprache eingeführt, welcher Neuerung sich jedoch das katholische Kirchenoberhaupt kräftig widersetzte. Mit fast noch stürmischerm Eifer bearbeitete man deutsche *Missa*. Das Streben dabei ging nicht allein auf das deutsche Sprachidiom, sondern man bemühte sich dem Verstande überhaupt einen größern Antheil am Cultus zuzuwenden. Zu gleicher Zeit suchte man die besondern Volksandachten, Processionen, Wallfahrten und Bruderschaften zu beschränken, Bilder, die theils an sich geschmacklos waren, wie bekleidete Figuren, theils dem modernen Geschmacke nicht zusagten, und Gegenstände frommer Widmung aus den Kirchen zu entfernen; einzelne Symbole und Gebräuche der Vorzeit, wie Weihnachtskrippchen und heilige Gräber, das Auffahren und Herablassen des Bildes des Erstandenen und der Taube am Himmelfahrtstage und Pfingstfeste wurden untersagt. Insbesondere wurde die Zahl der Feste vermindert, wozu schon *Benedict XIV.* das Beispiel gegeben hatte. Mehr oder weniger nahm man von dieser Periode an Reformen im Cultus vorzugsweise durch ganz Deutschland vor, namentlich in Oestreich unter *Joseph II.*, durch den Chursfürsten *Erthal* in der Erzdiocese Mainz, wo auf der für das Jahr 1792 vergeblich projectirten Diocesansynode die Verbesserung des Cultus ein Hauptgegenstand der Berathung seyn sollte; in dem Erzbisthum Salzburg, dann besonders in Baden und Württemberg. Das moralische Utilitätsprincip, von dem in Deutschland in blinder Nachahmung der Zeitphilosophie die theologische Moral beherrscht war, hatte an diesen Bestrebungen nicht geringen Antheil. Außer Deutschland fanden ähnliche Bestrebungen im Großherzogthum Toskana durch den Großherzog *Leopold* und den Bischof *Ricci* von Pistoja, in Frankreich schon früher durch die Jansenisten statt, die besonders für die Einführung der Landessprache beim Gottesdienste eiferten.

Es kann bei ruhiger, vorurtheilsfreier Beurtheilung nicht verkannt werden, daß einzelne Verbesserungen auf dem Gebiete des Cultus durch das wirkliche und wahre Interesse seines reli-

giöfen und sittlichen Zweckes mit dem Eintritte der neuern Zeit, wenn auch nicht geboten, doch nahe gelegt waren. Es lag in der Absicht der Kirche selbst, theilweise die durch das Concilium von Trient angeordneten Reformen nicht mit stürmischer Hand in's Leben einzuführen, sondern nur allmählig, wie dieses zumal durch die Natur liturgischer Reformen geboten ist. Auch hat die Kirche im Bewußtseyn, daß der Cultus zwar der allgemeine Ausdruck des Glaubens und Lebens der Kirche, aber auch zugleich der individuelle Ausdruck des religiösen Lebens der Gemeinden in Zeit und Ort ist, selbst, wie wir gesehen haben, in Einzellnem stets eine gewisse Accomodation an das besondere Bedürfniß der Zeit und die Aufnahme besonderer volksthümlicher Formen und Andachtsweisen zugelassen. Mit dem herannahenden Schlusse des achtzehnten Jahrhunderts traten in so weit nun wirklich einzelne neue Bedürfnisse ein. Gewisse Formen und Symbole, an denen sich der kindliche Glaube, die fromme Einfalt der Vorzeit erbaut hatte, wollten der verständigen Richtung der neuern Zeit nicht zusagen. Wie sich überhaupt die fromme Innigkeit des frühern Gefühls- und Gemüthslebens, wo die Religion unmittelbar aus dem Glauben zum Gefühle sprach, mehr verlor, und der Verstand mehr Antheil an der Religion erhielt, so war es natürlich, daß das verständigende Wort auch auf dem Gebiete des Cultus mehr Antheil gewinnen wollte. Was den Gebrauch der Volkssprache betrifft, so war die Kirche, insofern er sich auf die äussere thätige Theilnahme des Volkes am Gottesdienste bezog, ohnehin nicht dagegen, überdies war die Volkssprache in den alten Gesangbüchern und Kirchenagenden veraltet, und die Feiertage der Vorzeit waren für die neuere Zeit zu zahlreich. Auch mochte hie und da mancher Mißbrauch abermals sich eingeschlichen haben.

So sehr indessen auch einzelne Reformen auf dem Gebiete des Cultus nahe gelegt waren, und so gut auch einzelne Verbesserungen gemeint seyn mochten, so treffen doch die Reformatoren jener Zeit im Ganzen schwere Vorwürfe, theils wegen der Flachheit und Einseitigkeit der Ansichten, von denen sie geleitet wurden, theils wegen der Uebertreibung, die sie sich zu Schulden kommen ließen, theils wegen der stürmischen und frivolen Art,

mit der man zu Werke ging. Statt in den hohen Geist des kirchlichen Cultus einzubringen, mit Ehrfurcht und schonender Hand den ehrwürdigen großen Bau desselben von dem leichten Staube der Jahrhunderte zu reinigen und ihn im Uebrigen unangetastet zu lassen, wick man oft geflissentlich von jenem Geiste ab, und bemühet sich, den kalt docirenden, flach moralisirenden Geschmack der Zeit auch dem Cultus einzuverleiben. Die Anbetung, das sacramentale Moment, die Symbolik, in den Kirchengesängen die Lyrik wurden zurückgedrängt oder sollten zurückgedrängt, und das moralische Utilitätsprincip an die Spitze gestellt werden. Den meisten liturgischen Schöpfungen jener Zeit fehlt es an religiöser Salbung und Tiefe, an Wärme, Hoheit und Würde, an Glauben und Andacht. Wir finden fast durchgehends mehr Moral als Glauben, mehr Erbauung als Anbetung, mehr Schule als Kirche, mehr — ich möchte sagen — Calvinismus als Katholicismus. Wie sehr überhaupt jener Zeit ein tieferes Studium des Cultus und seines Geistes abging, und wie sehr sich gar Mancher dem Glauben und der Kirche innerlich entfremdet hatte, wird namentlich aus der Frivolität und Flachheit bemerkbar, mit der man hie und da über das ganze Gebäude des kirchlichen Cultus den Stab brach, während es sich doch eigentlich nur um einzelne, mehr äussere und unwesentliche Momente handelte, die man entfernt oder geändert wissen wollte; ferner aus den Huldigungen, die man auch hier dem modernen Zeitgeiste glaubte darbringen zu müssen, und aus der ungemessenen Sucht und — man sagt nicht zu viel — Erbitterung, mit der man zu vereinfachen, d. h. zu verflachen und niederzureißen suchte. Wäre es den Männern jener Schule gelungen, die Principien ihrer flachen Lichtmacherei auf dem Gebiete des Cultus wirklich einzuführen, es würde alle Sacramentlichkeit und heilige Mystik, aller Geist und alle Salbung, alle höhere Weihe und Göttlichkeit, alle Poesie aus demselben gewichen seyn, wir würden keinen katholischen, keinen christlichen Cultus mehr haben.

Tadelnswerth war besonders auch die stürmische Eile, mit der man auch selbst die im Allgemeinen gutgemeinten Reformen in's Leben einzuführen suchte, was Mißtrauen und Unzufrieden-

heit bei'm Volke, und selbst hie und da Widerseßlichkeit veranlaßte. Dies begegnete unter Anderm dem neuen Mainzer Gesangbuche, bei dessen Einführung man, um der Widerseßlichkeit des Volkes zu begegnen, sich sogar der bewaffneten Macht bedienen zu müssen glaubte, was aber das Uebel nur noch ärger machte. Das Vicariat war endlich genöthigt, seine erste Verfügung zurückzunehmen und den Seelsorgern die allmälige Einführung zu empfehlen.

Wenn auch diese einseitig negirende Richtung eine zeitlang fortwährte und sogar in ganze theologische Schulen überging, so wurde sie durch die Wachsamkeit der Kirche, durch die literarische Thätigkeit der besser Gesinnten und Einsichtsvollern, und besonders durch den standhaften gläubigen Sinn des katholischen Volkes selbst im Ganzen doch bald überwunden.

Das Wichtigste, was wirklich aus dieser Periode in Deutschland in den öffentlichen Gottesdienst bleibend übergegangen ist, sind die deutschen Volksliturgieen oder Volkseritiale, wie man sie nennen könnte, so daß die Gemeinde zur ganzen Messe deutsch singt, und daß ohnehin die übrigen Gottesdienste in deutscher Sprache gehalten werden.

§. 65.

Fortsetzung. Die französische Revolution.

Zu derselben Zeit wurde in Frankreich der Cultus in die Gräuel der Revolution hineingezogen. Nachdem einmal der Glaube an das höchste Wesen in dem System der neuen Republik keine Stelle gefunden und das Christenthum ohnedies der Vernichtung, dem Hasse oder Spotte eines philosophischen Pöbels preisgegeben war, konnten diesem Schicksal seine äusseren Denkmale und namentlich der christliche Cultus um so weniger entgehen. Wie man die Priester verfolgte und das Priesterthum zu vernichten suchte, so plünderte und entweihete man die Kirchen, riß sie zum Theil nieder oder verwandelte sie in Vernunfttempel; die heiligen Gegenstände, Symbole und Geräthe wurden mit Füßen getreten und auf eine empörende Weise entweihet. Man hielt zur Verhöhnung des christlichen Glaubens und Cultus öffentliche Umzüge, wo man alles Heilige dem gemeinsten Spotte

preis gab. Der Sonntag mit den christlichen Festtagen wurde abgeschafft. Indessen gab die junge Republik zu gleicher Zeit den Beweis, daß kein Bekenntniß, auch das des frivolsten Unglaubens nicht, des Cultus entbehren kann. Denn an die Stelle des christlichen Cultus trat der Götzendienst der Vernunft, an die Stelle der christlichen Feste Naturfeste und das der Vernunft. Feile Dirnen erhob man zu ihren Priesterinnen. Am Feste der Vernunft führte man dieselben auf einem Triumphwagen, ein Crucifix unter den Füßen, begleitet von den Gesetzgebern und Philosophen, in Procession in die Kirche, stellte sie auf den Altar, sang Hymnen und umgab sie mit Weihrauchwolken. Das Beispiel der Hauptstadt ahmte man in den Provinzen nach. Und während man die kirchlichen Symbole mit dem gemeinsten Spott mit Füßen trat, wurden Haare aus dem Pelzrocke *Voltaire's*, *Rousseau's* Perücke und Dose, *Mirabeau's* Degen als theure Reliquien verehrt. Nachdem der Nationalconvent das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele decretirt hatte, feierte man dem höchsten Wesen 1794 ein Nationalfest, geschmacklos und närrisch. Indessen wurde schon im J. 1795 die Ausübung des katholischen Cultus in den noch zu Gebote stehenden Kirchen gestattet. Um den Deismus festzuhalten und doch das Bedürfniß einer geordneten Gottesverehrung zu befriedigen, veranstaltete i. J. 1796 die Secte der Theophilanthropen einen eigenthümlichen Cultus. In zehn Pfarrkirchen zu Paris, deren Mitgebrauch ihnen das Directorium gestattet hatte, versammelten sie sich zuerst an den Decaden, dann an den Sonntagen, nach beendigtem katholischen Gottesdienste zur Gottesverehrung, Belehrung und Erbauung durch Gebete, Reden, moralische Vorträge und Gesang. Die Tempel hatten ihre eigenthümlichen Verzierungen. Außer einem antiken Altar und einer Kanzel sah man religiöse und moralische Inschriften, allegorische Gemälde und Fahnen mit Inschriften und Symbolen. Auf dem Altar stand ein Korb mit Blumen als Opfer für das höchste Wesen. Man hatte Tempelvorsteher, Redner und Leser, die beim Gottesdienste eine blaue Unterkleidung und darüber einen weißen Talar mit buntem Gürtel trugen. Eine Einweihung durch eine

Ermahnungsrede an Eltern und Vathen sollte die Stelle der christlichen Taufe vertreten, die der ersten heiligen Communion und Firmung eine mit Gelübden verbundene Aufnahme. Die Ehe wurde durch Uebergabe der Ringe und um die Hände geschlungene Bänder geschlossen. Eine Menge Neugieriger wohnte anfangs den kirchlichen Versammlungen der Theophilanthropen bei. Ihr Cultus verbreitete sich auch hie und da in die Provinzialstädte. Trotz des ungemainen Eifers der Häupter aber, den Theophilanthropismus an der Stelle des Christenthums zur National- und Weltreligion zu erheben, ging derselbe, selbst von den Indifferentisten verlassen und vom Spotte verfolgt, dennoch bald unter, besonders nachdem 1802 ihre Versammlungen in den katholischen Kirchen durch den ersten Consul untersagt worden waren.

§. 66.

Die neueste Zeit.

In der neuesten Zeit, wo der Unglaube und Indifferentismus so mächtig ihr Haupt erhoben haben und auch die eigenthümliche Bildung der Zeit ihre besondere Ansprüche macht, ist das Bedürfniß fühlbarer geworden, zur Hebung der Religion und des religiösen Lebens den Cultus in allen seinen Bestandtheilen um so gewissenhafter und mit ganz besonderer Würde zu verwalten. Und das ist dann auch die eigentliche Reform des Cultus, die noch immer vielfach noththut, daß derselbe nämlich von dem Priester auf eine recht sorgfältige, wahrhaft erhebende und erbauliche Weise mit Geist und Würde, mit Glauben und eigener Frömmigkeit, und ganz im Geiste der Kirche ausgeführt, und ebenso, daß zugleich auf den liturgischen Unterricht mehr Nachdruck gelegt und der Geist des katholischen Cultus dem Volke mehr zum Bewußtseyn gebracht werde. Vieles ist in diesen Beziehungen bereits in neuester Zeit geschehen. Der Gottesdienst wird vielfach mit erhöhter Feierlichkeit gehalten, die Predigt mit Eifer gepflegt; für den Volkskirchengefang ist besonders durch die Theilnahme der Volksschulen in Deutschland viel geschehen; die Sonntagsfeier wird selbst von Seite der weltlichen Behörde, namentlich gleichfalls in Deutschland, strenger gehandhabt. Zugleich ist in

der neuesten Zeit die Verwaltung des Cultus wieder mehr Gegenstand der kirchlichen Aufsicht und der kirchlichen Visitationen geworden. In einzelnen Diöcesen ist von den Bischöfen und Ordinariaten eine Revision der seitherigen Gottesdienstordnungen, Ritualien und öffentlichen kirchlichen Andachtsbücher vorgenommen worden. So ist i. J. 1838 die neue Gottesdienstordnung, und in demselben Jahr das neue Gesang- und Gebetbuch für das Bisthum Rottenburg, i. J. 1839 ein neues katholisches Gesangbuch für die Erzdiocese Freiburg, i. J. 1840 für die Diocese Mainz eine Revision des alten Mainzer Gesang- und Gebetbuches erschienen; desgleichen für die Diöcesen Passau, Linz, Limburg und Freiburg neue Ritualia. Auch in Hinsicht der Festtage hat man bei der Gründung der neuen Diöcesen in Deutschland eine Gleichstellung zu bewirken gesucht. Seit der Beendigung des Kriegs mit Frankreich nehmen die kirchlichen Stiftungen und Vermächtnisse in zahlreicher Weise zu, und an vielen Orten erheben sich neue Gotteshäuser, die theils durch die Zunahme der Population nöthig geworden sind. Auch hat gerade in der neuesten Zeit der katholische Gottesdienst aufs Neue seine besondere Kraft erprobt; denn wir sehen, wie besonders da, wo er mit Eifer und Würde gepflegt wird, die katholischen Kirchen angefüllt sind und wie der Besuch des Gottesdienstes sogar in der letzteren Zeit auf eine erfreuliche Weise zugenommen hat, während anderwärts über die Verödung der Kirchen laute Klagen geführt werden. — Vieles indessen, sehr Vieles muß noch geschehen! Gar mancher Geistliche hat weder Begriff, noch Sinn und Taft für die würdevolle Begehung eines katholischen Gottesdienstes. Das Studium der Liturgik war ohnehin bis in die letzten Zeiten an den theologischen Bildungsanstalten fühlbar vernachlässigt und man kennt nur zu häufig weder Geschichte noch Geist des Cultus seiner Kirche und seiner liturgischen Berufsthätigkeiten. Darin vorzugsweise müssen wir auch den Grund suchen, warum sich auch in der neuern Zeit noch Stimmen um Reformen im Gebiete des katholischen Cultus erhoben, ähnlich denen, wie wir sie oben erwähnt haben, namentlich von einzelnen Geistlichen in der Erzdiocese Freiburg, im Bisthum Trier und in

Schlesien. Spuren dieser Richtung finden sich sogar in einzelnen der oben bezeichneten neu erschienenen gottesdienstlichen Anordnungen und liturgischen, zum öffentlichen Gebrauche bestimmten Bücher. Ueberhaupt aber ist unsre Zeit aus naheliegenden Gründen zu neuen Schöpfungen auf dem Gebiete der Liturgie und heiligen Kunst nicht sonderlich geeignet, und es wird daher nur große Billigung finden, wenn selbst von den kirchlichen Behörden mit neuen Einführungen und Revisionen mit großer Behutsamkeit und ohne Uebereilung zu Werke gegangen wird. Das indessen ist unter Andern besonders nothwendig, daß die kirchlichen Behörden mit Energie dem Unfuge steuern, der von den einzelnen Geistlichen mit dem Gebrauche von Ritualien, theilweise mit ihren eigenen derlei Compositionen getrieben wird.

Der Gebrauch, daß die Gemeinde die Messe des Priesters mit Gesängen und Gebeten in der Volkssprache begleitet, ist in Deutschland jetzt fast allgemein geworden, und hauptsächlich nur an den Cadethralen ist der lateinische Choral geblieben. Da diese Volksliturgieen nicht immer eine durchgreifende Einheit mit der des Priesters bilden, so ist hie und da ein gewisser Dualismus der Liturgie eingetreten, und ohnehin ist durch die stürmische Eile, mit der man jene deutschen Volksrituale eingeführt hat, zugleich der alte Choral fast ganz aus den Kirchen verdrängt worden. Auch ist dadurch, daß man in jeder Diöcese ein besonderes Gesang- und Gebetbuch, eine besondere Fest- und Gottesdienstordnung eingeführt hat, in soweit die alte Einheit des katholischen Cultus in der neuesten Zeit theilweise zerrissen worden, wenn auch dadurch nicht gesagt werden soll, daß man alle besondern Ortsitten und Andachtsübungen entfernen soll.

S. 67.

Der Cultus der griechischen Kirche.

In der griechischen Kirche kam, wie wir bereits gesehen haben, diejenige Liturgie, die unter dem Namen des heiligen Chrysostomus bekannt ist, sehr frühe in allgemeinen Gebrauch, in dem sie sich mit einzelnen unwesentlichen Veränderungen bis jetzt erhalten hat. Von den übrigen alten orientalischen Liturgieen sind einzelne nur für einzelne Kirchen und da meistens nur noch

für bestimmte Tage und Feste bis jetzt beibehalten worden. So ist die Liturgie des heiligen Basilus nur noch am Feste desselben und an den Vigilien der hohen Feste und der Sonntage in der Fasten im Gebrauche geblieben; die Liturgie des heiligen Jacobus zu Jerusalem und der Umgegend, in Kephalonien und Morea, auf Korsu und zu Venedig an dem Feste des heiligen Jacobus und einigen andern Festtagen; die des heiligen Markus und Clemens zu Alexandrien, Antiochien und der Umgegend.

Der Cultus der griechischen Kirche ist mit dem der römisch-katholischen sowohl hinsichtlich seiner dogmatischen Grundlagen, wie seiner Hauptformen, ganz identisch. Dieselbe hat mit der römischen gemein die Lehre vom Messopfer, das gleichfalls den Hauptgegenstand des Gottesdienstes bei den Griechen ausmacht und täglich stattfindet; die Ausspendung der sieben heiligen Sacramente mit der Privatbeichte; den sonn- und feiertäglichen Gottesdienst mit seinen Gesängen und Gebeten, mit seinen liturgischen Kleidern und Geräthen; die Verehrung der Heiligen und den Gebrauch der Bilder; das Gebet für die Verstorbenen. Sie hat zur Vollziehung des Cultus das Priestertum (Popen und Protopopen).

Die Eigenthümlichkeiten, durch welche sich der griechische Cult hauptsächlich von dem römischen unterscheidet, bestehen in Folgendem. Bei der Taufe findet immer noch das dreimalige Untertauchen statt. Die Firmung ist mit der Taufe verbunden und kann darum auch vom Priester gespendet werden. Eben so wird auch das Abendmahl Kindern gereicht. Die Communion findet unter zwei Gestalten statt, so daß das Brod (gesäuertes) in einem mit Wein gefüllten Löffel gereicht wird. Die besondern Weihungen und Segnungen sind sehr zahlreich und beziehen sich auf fast alle Situationen und Erzeugnisse des Lebens und der Natur. Bei dem öffentlichen Gottesdienste ist Anbetung und Opfer das Hauptmoment. Die öffentliche Aussetzung des eucharistischen Sacramentes und Processionen, wo dasselbe mitgetragen wird, sind nicht gebräuchlich. Die Predigt ist äußerst selten und wird nur von der höhern Geistlichkeit gehalten. Der griechische

Cult hat überhaupt viel mehr äusseres Gepränge und bleibt fast nur bei äussern Gebräuchen stehen. Die Selbstbefreuzungen und zumal die Kniebeugungen, das Niederwerfen auf beide Kniee und die Berührungen des Bodens mit der Stirn, das Küssen und Begrüssen der Heiligenbilder und die Veräucherungen sind unendlich vielfältig. Ein Element, das mit Vorliebe gepflegt wird, ist besonders die Heiligen- und Bilderverehrung. Die Bilder sind gemalt, öfters mit Edelsteinen künstlich ausgelegt; gehauene, geschnitzte oder gegossene Bilder werden nicht geduldet. Nur die russische Kirche macht hierin eine Ausnahme. Die Bilder sind meistens nach steifer byzantinischer Art handwerksmäßig gefertigt. Die Sprache des Gottesdienstes ist die altgriechische, in Rußland die (alt) slavonische. Bestimmte Sängerschöre, die sich aber keineswegs in allen Kirchen, ja in der Regel nur in den Hauptkirchen finden, und deren Mitglieder größtentheils castrirt sind, leiten den ganzen Gesang; die Gemeinde selbst singt nicht. Ihre ganze Theilnahme am Gottesdienste ist eine stille, und besteht im Uebrigen in den äussern oben bezeichneten Gebräuchen, den Befreuzungen und Kniebeugungen. Der Gottesdienst hat darum viel weniger Volksthümliches als in der römisch-katholischen Kirche, wozu dann auch gehört, daß das Sanctuarium, in welchem der griechische Priester das Opfer verrichtet, durch die Ikonostasis (die Bilderwand) und durch Vorhänge vom Schiffe der Kirche und also auch von der Gemeinde geschieden ist, und nur bei einzelnen Haupttheilen sichtbar wird. Uebrigens wird dennoch die heilige Stille und andächtige, devote Haltung des griechischen und russischen Volkes bei'm gewöhnlich mehr als zweisündigen Gottesdienste gerühmt, was nur den großen Ideen, die demselben zu Grunde liegen (Anbetung, Opfer und Sacrament), zugeschrieben werden kann. Die liturgische Kleidung ist alterthümlicher geblieben, reich und prachtvoll. Die Instrumentalmusik, und also auch die Orgel, ist völlig aus den Kirchen verbannt. Der Gesang ist Psalmengesang oder nähert sich demselben. Ueberhaupt zeichnet sich der griechische Cult bei all seinem Reichthum an oft in's Kleinliche gehenden Symbolen und symbolischen Handlungen, sowie seiner Pracht,

doch hinsichtlich der Kunst durch eine gewisse Strenge und steife Nüchternheit aus.

Nichtchristen dürfen der Gläubigenmesse nicht beizubehören, und zur Verfluchung der Ketzer, sogar politischer, finden jährlich besondere Feierlichkeiten statt.

Wir sehen, wie als die eine Hauptregel bei dem griechischen Cult das unbedingte Festhalten an das höchste Alterthum gilt, und wie fast alle seine Verschiedenheiten vom römischen darin ihren Grund haben. Darin liegt aber auch ein Hauptgebrechen desselben. Denn so sehr an sich auf dem Gebiete des Cultus das Streben, sich an das Alterthum zu halten, eine Grundregel bleiben muß, so kann es dem ethischen und überhaupt dem praktischen Zwecke des Cultus doch nur nachtheilig werden, wenn dieses auf eine so absolute Weise geschieht, wie in der griechischen Kirche, und namentlich in solchen Formen, die entweder ganz unwesentlicher Natur sind, oder durchaus nur in vorübergehenden Bedürfnissen beruhen. Wie kleinlich die Griechen von jeher in diesem Punkte waren, wissen wir ohnehin aus der Geschichte des griechischen Schisma's. Deswegen ist auch der griechische Cultus in vielen Beziehungen in sich versteinert. Es fehlt ihm die freie Bewegung, welche die römisch-katholische Kirche mit dem Festhalten an den Geist und die Formen des Alterthums mit so vieler Weisheit und Mäßigung zu verbinden wußte. Uebrigens beruhen die Gebrechen des griechischen und griechisch-russischen Cultus und seiner Ausführung theilweise auch in dem großen Mangel an geistiger Bildung der Geistlichen wie des Volkes¹⁾.

§. 68.

Der Cultus der protestantischen Kirchen.

Es lag schon in der ganzen Hauptrichtung, die der Prote-

1) Außer den oben S. 34. angeführten Schriften über den griech. und griech.-russ. Gottesdienst und den von Leo Allatus, Goar, Affeman, Renaudot und Morinus herausgegeb. Liturgieen (S. 26. Anm. 1.) s. noch: die Liturgie des Chrysostomus mit kurzen Anmerkungen begleitet, herausgegeben von Jasnowsky, Propst an der griechisch-russischen Kirche zu Weimar, 1823; und Müllers Lexicon des Kirchenr. und der römisch-kath. Liturgie. III. B. Art. griechische Kirche.

stantismus von vornherein verfolgte, und die auf Vernichtung alles Dessen gerichtet war, was man in seiner Weise als «Werkheiligkeit» und «unbiblische Sägung» bezeichnete, und namentlich in der protestantischen Rechtfertigungslehre, sowie in dem entschiedenen feindseligen Gegensätze gegen die katholische Kirche und ihre Institute überhaupt, daß mit der Trennung von derselben der alte kirchliche Cultus nicht beibehalten werden konnte. Das vernachlässigte Studium der Liturgik und der gänzliche Mangel unbesangener archäologischer Kritik begünstigte das Abwerfen der alten Cultinstitute noch mehr. Durch den Umstand insbesondere, daß man vor Allem auf die Verkündung der neuen Lehre bedacht war, und daß die Predigt an einzelnen Orten seither, ganz gegen den Geist des katholischen Cultus und die entschiedenen Bestimmungen der Kirche, vernachlässigt worden war, brachte gleich Anfangs ein vorherrschendes Uebergewicht des doctrinalen Princip's, der Predigt, in den protestantischen Cultus. Dazu kam, daß einzelne Lehren der katholischen Kirche, in welchen einzelne Institute des Cultus ihre Wurzel haben, von den Protestanten verworfen wurden. Aus der katholischen Lehre vom Abendmahl ging der alte christliche Abendmahls cult, die Messe, hervor, als die subjective Vollziehung des Opfers Christi und seines ganzen Werkes in jedem einzelnen Moment der Zeit und des Ortes, als die Gesammtfeier der in Christus der Menschheit zu Theil gewordenen Segnungen und als die lebendig wirkliche ewige Repräsentation des höchsten Momentes im Daseyn des Erlösers. Als nun von protestantischer Seite die Lehre von der Verwandlung und der bleibenden Gegenwart Christi im Abendmahl und der eucharistische Opferbegriff verworfen wurde, mußte die Messe im katholischen Sinne vom Cultus der Protestanten nothwendiger Weise getrennt werden, obschon es consequenter Weise in der protestantischen Rechtfertigungslehre, vermöge welcher die Versöhnung und Sündenvergebung allein im Blute und Verdienste Christi zu suchen ist, gelegen hätte, gerade die Messe, als das vorzüglichste Medium zur Gemeinschaft mit Christus und zur Theilnahme an der Erlösung, beizubehalten. Theils mit der protestantischen engen Auffassung der Kirche,

theils gleichfalls in der Lehre von der Rechtfertigung, dem Verdienste Christi und den guten Werken, auch mit der Trennung von der Kirche selbst, die in ihrem Schooße die Heiligen erzeugt hatte, hing es zusammen, daß man bald die Verehrung der Heiligen aus dem protestantischen Cultus entfernte, obschon sich Luther selbst anfangs noch sehr günstig, nicht bloß für die Fürbitte, sondern auch für die Anrufung und Verehrung der Heiligen ausgesprochen hatte. Ebenso mußte das Gebet für die Verstorbenen ausfallen, sobald sich die Rechtfertigungslehre und mit ihr die Lehre vom Reinigungsorte bestimmter ausgebildet hatte.

Das Gefährliche für die Gestaltung des protestantischen Cultus war, daß man nicht, wie dies oben schon angedeutet wurde, von bestimmten Principien ausging oder denselben aus dem Leben der Kirche gleichsam von selbst sich hervor bilden ließ, wie dieses mit dem katholischen geschehen war, sondern daß man dabei im ersten Sturm der Leidenschaft fast einzig nur den Gegensatz gegen die katholische Kirche zum Maasstabe nahm. Das damit in Verbindung stehende andere Motto der protestantischen Kirche, die sogenannte «*evangelische Freiheit*», war gleichfalls der Gestaltung des protestantischen Cultus, der Aufnahme fester Principien und bestimmter äusserer Handlungen und Symbole hinderlich¹⁾. Ganz im Anfange, namentlich nach den Vergleichsverhandlungen zu Augsburg hatten sich die Protestanten noch bereit erklärt, die äussern Ceremonien beizubehalten, und auf dem Convent zu Schmalkalden hatte man beschlossen, gleichför-

1) Wir lassen hierüber selbst einen protestantischen Theologen sprechen: „In Luthers Verhältnissen war diese Vorsicht (die Rücksicht auf die protestantische Freiheit) auch ganz an ihrem Orte. Denn wie konnte man einem Volke, das eben erst das Joch der Satzungen gebrochen hatte, so gleich wieder ein anderes auflegen? Allein rein an sich genommen hinderte doch dieser Umstand die Gestaltung des evangelischen Cultus nach einem festen Princip, und man vergaß, um einer äussern Nöthigung zu entgehen, einer innern klar gedachter Principien zu folgen, was sich durch die ganze evangelische Kirche Deutschlands bis auf diese Stunde gerächt hat.“ *Z. S. üffel*, über das Wesen und den Beruf des evangelisch-christlichen Geistlichen. Gießen 1831. II. Th. S. 17.

mige Gebräuche einzuführen. Allein in demselben Jahre wurde auf einem Convent zu Frankfurt dieser Beschluß wieder zurückgenommen, weil er «der evangelischen Freiheit» widerspreche.

Eben so war Luther selbst anfangs dem Cultus der katholischen Kirche überhaupt gar nicht abgeneigt; er wollte nur, wie er sich ausdrückt, «die Mißbräuche abthun», im Uebrigen aber ihn beibehalten¹⁾. Doch sehen wir, wie schwankend Luther über die ganze Form des Gottesdienstes ist, wie wenig auch er von bestimmten Principien geleitet wird, und wie ängstlich er überall dem Vorwurfe entgegen will, daß er die neue Kirche mit neuen Satzungen belaste²⁾. Im Jahr 1526 gab er seine

1) In einigen Stellen seiner Schriften spricht sich Luther für die Messe ganz im katholischen Sinne aus. „Was ist das Brod und Wein für Abraham geopfert? Das deutet auf das Priestertum Christi in dieser Zeit bis auf den jüngsten Tag, da er das verborgene Sacrament des Altars, nämlich seines heiligen Leichnams und theuern Blutes opfert in der Cristenheit.“ Opp. Jen. I. 1. p. 96. „Auf daß Christus sich bereitet ein angenehm liebes Volk, hat er aufgehoben das ganze Gesetz Moses, und daß er nicht Ursach den Sekten und Trennungen dafür gebe, hat er nicht mehr denn eine Weise und Gesetz seinem Volk eingefest, das ist die heilige Mess. Denn wiewohl die Taufe auch eine äußerliche Weise ist, so geschieht sie doch nur einmal, und ist nicht eine Übung des ganzen Lebens wie die Messe, wo diese also recht geübt wird, das ist der wahre Gottesdienst im neuen Bund.“ I. 1. p. 330.

2) In einer Schrift von dem äußerlichen Gottesdienste oder von der Ordnung des Gottesdienstes vom Jahr 1523 sagt er: „Der Gottesdienst, der jetzt allenthalben gehet, hat eine chrstliche keine Abkunft, gleichwie das Predigtamt. . . Nur die Mißbräuche abzuthun ist aufs erste zu wissen, daß die chrstliche Gemeinde immer soll zusammen kommen, es werde dann daselbst Gottes Wort gepredigt und gebetet. Also ist aber zugangen unter den Christen zur Zeit der Apostel, und sollte auch noch so zugehen, daß man täglich Morgens eine Stunde, frühe um vier oder fünfe, zusammen käme, und daselbst Lesen liesse, es seye Schüler oder Priester oder wer es sey, gleichwie man jetzt noch die Lection in der Metten lieset. Das sollen thun einer oder zween, oder einer um den andern, oder ein Chor um den andern, wie das am besten gefällt. Darnach soll der Prediger hervortreten und von der Lection ein Stück auslegen. Diese Lection soll aber seyn aus dem alten Testament, und sofort bis die ganze Biblia ausgelesen ist. Wenn nun die Lection und Auslegung eine halbe Stunde gedauert hat,

«deutsche Messe oder Ordnung des Gottesdienstes» heraus, nach welcher zwar namentlich der katholische Sonntagsgottesdienst so unverändert als möglich beibehalten werden sollte, wobei aber Luther zugleich in der Vorrede bemerkt, «ja kein Gesetz daraus zu machen, sondern die christliche Freiheit zu gebrauchen, wie, wo, wenn und wie lange es die Sachen schicken und fordern.» Hauptsächlich war es die Opferung, Wandlung und Communion, freilich also die eigentliche Seele, was in der deutschen Messe Luthers ausgefallen war. Nach diesem Vorbilde entstanden bald noch andere Gottesdienstordnungen. Indessen kam es durch die Unsicherheit, mit der sich Luther über den Cultus und das Neussere darin aussprach, und über die Willkür, die man gestattete, sehr bald dahin, daß die Messe in der angegebenen Weise und alles Neussere verschwand und der Gottesdienst fast nur auf die Predigt beschränkt wurde. Was den deutschen Kirchengesang der Protestanten betraf, so bestand die Wirksamkeit Luthers in dieser Beziehung hauptsächlich darin, daß er den lateinischen Choral entfernte, alte deutsche katholische Lieder mit Melodie und hie und da in verändertem Text herübernahm und sie mit neuen

soll man darauf insgemein Gott danken. Dazu soll man brauchen der Psalmen und etlicher guten Responsorien, Antiphon; kurz so, daß Alles in einer Stunde ausgerichtet werden, oder wie lange sie wollen. Des Sonntags aber soll solche Versammlung für die ganze Gemeinde geschehen, und daselbst, wie bisher gewohnt, Messe und Vesper singen, also daß man zu beyder Zeit predige der ganzen Gemeinde, des Morgens das gewöhnliche Evangelium, des Abends die Epistel. Will nun Jemand das Sacrament empfangen, dem lasse mans geben. Die täglichen Messen sollen abseyn aller Dinge; denn es am Wort, und nicht an der Messe liegt; doch ob etliche auffer dem Sonntage begehren das Sacrament, so halte man Messe. Das Gesänge in den Sonntagsmessen lasse man bleiben; denn sie sind fast gut und aus der Schrift gezogen; doch mag mans mindern oder mehren. Aller Heiligen Fest sollten abseyn, doch das Fest Purificationis, annunciationis Mariae ließ ich bleiben.“ Luthers Werke B. A. B. X. S. 236. — In der Vorrede zu seiner deutschen Messe oder Ordnung des Gottesdienstes heißt es unter Anderm: „da lassen wir die Messgewand, Altar, Lichter noch bleiben, bis sie alle werden oder uns gefällt zu ändern. Wer aber hie und da anders will fahren, lassen wir geschehen.“ B. X. S. 279.

vermehrte, die meistens Uebersetzungen alter katholischer Hymnen und der Psalmen waren. Noch in der Vorrede zu seinen «Begräbnißgesängen» vom Jahr 1542 spricht dieses Luther selbst aus¹⁾. Das lutherische Gesangbuch erhielt jedoch bald eine reiche Ausstattung.

Die Reformirten gingen gleich Anfangs weiter. Die Messe, die ursprünglich Zwingli in gleicher Weise wie Luther noch beibehielt, verschwand sehr bald; kein Gesang, keine Musik, keine Orgel und Glocken sollten geduldet werden. Alles wurde fast nur auf die Predigt reducirt, und alles Aeußere als unchristlich verworfen.

Wie beim öffentlichen Gottesdienste, so wurde auch bei dem Cult der Sacramente, die auf Abendmahl und Taufe beschränkt wurden, außer dem Brot und Wein bei dem erstern, der Aufgießung mit Wasser bei der letztern, alle Symbolik entfernt. Aus diesen Gründen konnte auch der Kunst in den protestantischen Kirchen, den Gesang ausgenommen, keine Theilnahme zugewendet werden. In Betreff der Beichte wollte Luther ein besonderes Bekenntniß derjenigen Sünden, «die am meisten drücken», beibehalten wissen; weßwegen sich auch die Privatbeichte in Sachsen wenigstens theilweise noch findet.

Da auch bei den Lutheranern der öffentliche Gottesdienst bald fast einzig auf die Predigt beschränkt worden war, so machte bei der in letzterer Zeit an mehreren Orten erfolgten Union der Lutheraner mit den Reformirten der Cultus keine besondere Schwierigkeiten. Man wählte nur für das Abendmahl eine allgemeinere Form.

Um dem in neuerer Zeit allgemein gefühlten Bedürfnisse in Betreff des Cultus in der protestantischen Kirche abzuhelfen, ließ der verstorbene König von Preußen schon im Jahre 1798 eine Commission von lutherischen und reformirten Theologen zur Abfassung einer neuen Liturgie niedersetzen. Im J. 1816 wurde zuerst in der Hof- und Garnisonskirche zu Potsdam eine solche eingeführt. 1821 erschien die «Kirchenagende für die königlich preussische Armee»; 1822 eine zweite veränderte Auflage derselben unter dem Titel: «Kirchenagende für die Hof- und Domkirche zu Berlin.» In einer Cabinetsordre erklärte nun der

1) S. unten Geschichte des deutsch-katholischen Kirchenliedes.

König, daß er es bei der Unbestimmtheit und Willkür in liturgischen Dingen mit besonderm Wohlgefallen sehen würde, wenn diese Liturgie in Preußen allgemein eingeführt würde. Dieselbe fand jedoch große Widerseßlichkeit und erregte eine starke Bewegung unter den protestantischen Theologen. Man fand darin eine Anlehnung an Glaubenslehren, die man großen Theils bereits aufgegeben hatte, zu viel Annäherung an den katholischen Ritus, wie man glaubte, und in dem Ganzen einen der «evangelischen Freiheit» widerstrebenden Zwang. 1829 erschien eine neue abermals veränderte Auflage, zum Theil mit besondern Bestimmungen für einzelne Provinzen des preussischen Landes. Das Charakteristische an der preussischen Agende ist, daß sie in den Cult mehr Handlung und Aeußeres zu bringen sucht, daher eine Messe (Liturgie) in der oben angegebenen Weise und einige Symbole hat, namentlich «Altar, Kreuzifix, Leuchter mit brennenden Wachskerzen und dem priesterlichen Ornat» des Geistlichen. Die ganze Agende ist eigentlich nur, wie es auch in der Vorrede heißt, eine revidirte Ausgabe der alten Kirchenordnungen, von denen oben die Rede war, «gegründet auf den uralten Formen der christlichen Kirche» (S. IV.).

In der neuesten Zeit ist das Bedürfniß eines bessern Cultus unter den Protestanten noch fühlbarer geworden, und fortwährend werden desfalls Versuche und Vorschläge gemacht¹⁾, namentlich auch zu einem gemeinschaftlichen Cult der Protestanten, woran aber gerade in der neuesten Zeit der Mangel eines gemeinschaftlichen Glaubens wesentlich hinderlich ist. Traurig ist es dabei, daß die polemische Richtung gegen den katholischen Cult, die sich gleich anfangs gegen denselben, trotz dem, daß man Einzelnes beizubehalten suchte, mit einem aus Unglaublich grenzenden Fanatismus erhoben hatte, und sich in wahren Blasphemieen, namentlich gegen das katholische Mesßopfer aussprach²⁾,

1) Zu den achtungswertheften Erscheinungen der Art gehört der Entwurf einer Agende für den Synodalbereich der Grafschaft Mark von Bäumler, Raushenbusch und von Dven, Essen 1829. Dann die Liturgie für die evangelische Kirche von G. A. Wimmer, Leipz. 1829.

2) Dahin gehört unter anderm die bekannte Bezeichnung, welche der katholischen Messe im Heidelberger Katechismus beigelegt wird, als „eine

sich immer noch nicht aus den liturgistischen Schriften der Protestanten verlieren konnte¹⁾ — eine Polemik, die an dem protestantischen Cult selbst bis heute sich so sehr gerächt hat.

Die englische Liturgie (Book of common-Prayer)²⁾, von Cranmer und Ridley verfaßt und von Eduard VI. eingeführt, mit mehrern später erhaltenen Veränderungen, sucht sich in der Reihenfolge der Gebete, Responsorien und Vorlesungen der katholischen Liturgie zu nähern und ist aus alten katholischen Formularien zusammengetragen. Dasselbe gilt von der schwedischen Liturgie³⁾.

Das, was nach katholischer Anschauung an dem protestantischen Cultus überhaupt zu tadeln ist, ist zunächst dieses, daß er sich fast ausschließlich an den Verstand wendet, und daher fast alle Symbolik und Theilnahme der Kunst ausschließt. Wenn Verleugnung des einigen Opfers Christi und eine vermaledeyte Abgötterei, welche noch in den neuesten Ausgaben beibehalten worden ist. — Nach einem Artikel in einem der letzten Hefte der evang. Kirchenzeitung in Berlin kann der gothische Baustyl deswegen auch in die protestantische Kirche Eingang finden, weil er „keineswegs katholisch zu nennen ist, nichts in ihm auf das eigenthümliche Princip des Katholicismus hinweist, und er sogar aus den antipapistischen und antihierarchischen Bestrebungen der Baukünstler des Mittelalters hervorgegangen ist.“

1) S. oben S. 34. Anm. 2. ff. Außer den dort angeführten Schriften sind noch zu erwähnen: Theorie des christlichen Cultus von Friedrich Ehrenfeuchter. Hamb. 1840. Verunglimpfung des katholischen Cultus, Mangel aller christlichen Grundanschauung des Cultus, Verschrobenheit der Begriffe und eine wahre Taschenspielererei mit dialektischen Formen sind das Charakteristische dieses Buches. Weit beachtungswerther ist die Liturgik oder Theorie der stehenden Cultusformen in der evangelischen Kirche nebst practischen Beilagen, verfaßt von J. W. Köpper. Leipz. 1841. Ganz besonders verdient aber hier rühmlich erwähnt zu werden J. C. Horst's *Mysteriosophie*, oder über die Beredlung des protestantischen Gottesdienstes durch die Verbindung eines einfach-erhabenen innern Aktes des Cultus mit der Predigt u. s. w. Frankf. a. M. 1817.

2) Deutsch von J. H. W. Küper. Leipz. 1826. — Dr. Fr. E. K. Schubert, der Ritus der anglicanischen Kirche u. s. w. nebst einer historischen Einleitung. Neustadt 1842. — Dr. V. Gäbler, die vollständ. Liturgie und die 39 Art. der Kirche von England. Altenburg 1843.

3) Fr. W. v. Schubert, Schwedens Kirchenverfassung und Unterrichtsweisen nach seinem frühern und gegenwärtigen Zustande. Greifswalde 1821.

diese Erscheinung schon in seinem Princip gelegen ist, so wurde dieselbe durch die rationalistische und oben bezeichnete moralisirende Richtung der letztern Zeit noch mehr begünstigt, so daß man sogar die zum Theil ausgezeichneten protestantischen Kirchenlieder der frühern Zeit durch Umbildung der Lyrik zu entkleiden und zu verwässern gesucht hat. Tiefer liegt es indessen, daß aus dem protestantischen Cultus fast ganz das Moment der Anbetung und das sacramentale oder mystische Element verschwunden ist. Denn die Grundlage des christlichen Cultus bilden zwei Factoren, eine göttliche und eine menschliche Thätigkeit. Der Mensch hat zu geben und zu empfangen, und jedenfalls mehr zu empfangen als das bloße Wort.

§. 69.

Rückblick.

Wenn wir den Blick nun noch einmal auf die ganze Geschichte der Entwicklung des christlichen Cultus und seiner Schicksale zurückwenden, so sehen wir, wie sich der ursprüngliche christliche Cult seinem ganzen Wesen, seinen dogmatischen Grundlagen und allen seinen Hauptformen nach allein in der römisch-katholischen und griechischen Kirche erhalten, und in der ersten am Vollkommensten ausgebildet hat. Ein großes, heiliges Ganze, ein feierlich geordnetes Institut zur Anbetung, Erleuchtung und Heiligung, umschließt er immer noch die Bestandtheile, Grundformen und Symbole, — Opfer und Sacrament, Anbetung und Gebet, Predigt, Gesang und Segnung, — in ihrer Folge und Zusammensetzung, die schon an der Wiege des Christenthums ihr Daseyn empfingen; Bestandtheile und Formen, die eine innere nothwendige Beziehung zum christlichen Glauben und Leben haben, und die alle Elemente der christlichen Heilsoekonomie ebenso, wie alle Bedürfnisse des menschlichen Geistes umfassen; die im Grundrisse von Christus und den Aposteln ausgegangen sind, schon in den ersten Jahrhunderten ihre Ausbildung erhalten haben, auf denen der Geist des urchristlichen Lebens ruht. Diejenigen Verschiedenheiten, die der christliche Cultus, so wie er uns jetzt in der katholischen Kirche begegnet, im Verhältnisse zu dem alten Cult der ersten Jahrhunderte darbietet, beziehen sich nur auf einzelne

Formen, nicht auf sein inneres Wesen und seine Grundform, und sind durch die natürliche Entwicklung des christlichen Volkslebens und seine äussern Zustände selbst bedingt worden. Das Bedeutendste davon sind die Modificationen, die durch das Zurücktreten der lateinischen Sprache als lebender Volkssprache veranlaßt worden sind; ferner einzelne Abkürzungen, das Nichtopfern und Nichtcommuniciren der Gemeinde bei der Messe, welches letztere aber keineswegs durch die Kirche aufgehoben worden ist.

Zugleich sehen wir, wie sich der katholische Cultus in seiner weitem Entwicklung auf der Grundlage seiner ursprünglichen Elemente aus dem christlichen Geiste und Leben gleichsam von selbst hervorgebildet hat, und nicht Improvisationen und statutarischen Satzungen sein Daseyn verdankt. Eine Apologie für den katholischen Cultus, wenn es derselben bedürfte, ist auch die Erscheinung, daß er zu allen Zeiten und unter allen Himmelsstrichen der fruchtbarste Anhaltspunkt und Leiter der ächt christlichen Anbetung und Erbauung gewesen ist und noch ist, und daß sich an ihm und durch ihn eine Innigkeit, Innerlichkeit und Tiefe der Andacht, ein Geist des Opfers und der Gottseligkeit entwickelt hat, von dem nur der das vollkommene Bewußtseyn haben kann, der inmitten des Glaubens und Lebens seiner Kirche aufgewachsen ist und das Cultleben derselben mitgelebt hat.

Zweiter Abschnitt.

Die allgemeinen Principien des katholischen Cultus oder nähere Prüfung des Wesens und der Form desselben.

Erstes Hauptstück.

Wesen und Zweck des katholischen Cultus.

S. 70.

Der Zweck des katholischen Cultus.

Wenn auch in den Grundprincipien des christlichen Glaubens und Lebens und in den von Christus und den Aposteln angeordneten Instituten des Cultus der allgemeine Maassstab für den christlichen Cultus überhaupt und also auch der Maassstab zur Beurtheilung desselben so, wie er sich allmählich in der katholischen Kirche ausgebildet hat, im Allgemeinen gegeben ist, auch das ächte kirchliche Daseyn desselben selbst schon ein wesentlicher Anhaltspunkt dabei ist, so ist es doch, um über Object, Form und Ausführung desselben ganz sichere Normen zu erhalten, erforderlich, vorerst vom Grunde jener Unterlagen aus allgemeine leitende Principien festzustellen, und namentlich die Momente näher principiell zu beleuchten, von deren richtiger Auffassung die ganze Fassung und Behandlung des Cultus in allen seinen Verzweigungen durchweg abhängig ist.

Zunächst haben wir in dieser Beziehung die Frage über den Zweck des Cultus in's Auge zu fassen, die sich von selbst als die Grundfrage der ganzen Liturgik darstellt.

In den seitherigen liturgischen Schriften begegnen wir selten einer vollständigen und allseitig richtigen Darstellung des Zweckes des Cultus. Namentlich hat man gewöhnlich zu wenig den öffentlich gemeinsamen vom privaten Cult der Sacramente unterschieden, und meistens nur den ersten, diesen aber häufig auch nur einseitig aufgefaßt, indem man dabei bald seine sacramentale oder mystische, bald seine kirchliche, bald seine latentische Seite übersehen hat¹⁾.

1) So gibt Schenk (Institutiones theol. pastor.) als den Hauptzweck des Cultus die Erweckung und Förderung der innern Religion und Frömmigkeit an; Reichenberger (Pastoralanweisung) Belehrung des

Wir beschäftigen uns zuerst mit der nähern Bestimmung des Zweckes des öffentlich gemeinsamen Cultus.

§. 71.

Erster Hauptzweck des öffentlichen Gottesdienstes.

I. Ausdruck des religiösen Lebens der Kirche, der Gemeinde und ihrer einzelnen Glieder.

Der erste Zweck des gemeinschaftlichen Gottesdienstes ist offenbar Ausdruck oder Darstellung der innern Religion, der innern Religiosität und Andacht, Ausdruck und Gesamtausdruck des der Kirche, der Gemeinde und ihren einzelnen Gliedern inwohnenden religiösen Lebens. Dieser Zweck ergibt sich als der primäre und zunächstliegende schon

Verstandes, die eigene und fremde Erbauung, und die gemeinschaftliche Aeußerung christlicher Ueberzeugungen und Gesinnungen; ganz so H interberger (Handbuch der Pastoraltheologie). Sailer (neue Beiträge zur Bildung des Geistlichen) gibt als Zweck des Cultus an Ausdruck der innern Religion und Erbauung; dagegen spricht P owondra (Systema theol. pastoralis et artis paedag.) von der Gottesverehrung, Erbauung und Zuwendung der göttlichen Gnade als Zweck des Cultus, wenn man auch mit der nähern Bezeichnungswiese desselben nicht zufrieden seyn kann. Auch S ch mid (Liturgik der christkath. Religion) scheint in der 3. Ausgabe diese dreifache Bestimmung des Cultus anzunehmen, wenn er auch nicht im Zusammenhange davon spricht. Dieser faßt S taudenmaier (Encyclopädie der theol. Wissenschaften) den Zweck des Cultus auf, wenn er sagt: „der Cult ist nicht etwa bloß eine gewisse Form der Gottesverehrung, sondern der Act der Religion selbst oder die Religion als Act“ (§. 1154. 1. Aufl.). — „Die absolute Beziehung im Culte ist daher das Eins werden des menschlichen Geistes mit dem göttlichen Geiste“ (§. 1155.). — „Die Liturgie als Verwirklichung des Cultus ist die durch den Priester vermittelte wirkliche Feier der höchsten Momente des göttlichen in Christus ruhenden Lebens der Menschheit in heiligen Handlungen.“ (§. 1148.). — §. 1146. wird die Verwirklichung der Versöhnung und Vereinigung des Menschen mit Gott als Zweck des Cultus bezeichnet. In dem neuen liturg. Werke von H n o g e l (christkath. Liturgik) wird dagegen der Zweck des Cultus angegeben: Verstärkung der Wahrheiten der Religion und Förderung der Tugend und Glückseligkeit! — Bei protestantischen Schriftstellern ist der sacramentale Zweck fast durchgängig, der der Gottesverehrung oft übersehen. Vergl. N. G r a f, zur pract. Theologie S. 43 ff. S. unten S. 225 ff.

aus der Bestimmung der Religion und dem eigenthümlichen Wesen des Menschen. Die Religion hat mit der bloßen gläubigen, ich möchte sagen, intellectuellen Aufnahme, mit der bloßen Erleuchtung ihre Bestimmung am Menschen und der Menschheit noch nicht erfüllt. Ihre Bestimmung ist, im Menschen zum Leben zu werden und zum Leben zu führen. Ist die Religion, die göttliche Wahrheit mit lebendigem Bewußtseyn und gläubiger Gewißheit vom Menschen erkannt und aufgenommen, so muß sie von ihm lebendig ergriffen werden und ihn ergreifen. Sie muß nicht nur den Menschen erleuchten, sondern auch in den tiefen Grund seines Geistes eindringen und den ganzen Menschen in alle Andern seines geistigen Seyns und Lebens erfüllen.

Der eigentliche Mittelpunkt des geistigen Lebens des Menschen aber ist das Gemüth. Hier wird eben der Gedanke, die Idee, die Wahrheit durch das wirkliche subjective Ergreifen derselben zum Gefühl, zum eigentlichen Leben vermittelt. Hier finden sich Licht und Wärme, Bewußtseyn und Leben, die intelligente und ästhetische Potenz des menschlichen Geistes in einem Grundelemente vereinigt, von welchem dann die ganze Richtung des Geistes, seines Strebens und seiner Thätigkeiten ausgeht.

Daher ist auch das Gemüth das eigentliche Centralelement, der eigentliche Focus des religiösen Lebens. Hier kommt die Religion, die göttliche Wahrheit zu ihrer eigentlichen Menschwerdung. Hier wird der religiöse Glaube zur Liebe, zur Frömmigkeit; der Glaube an Gott zum Gefühle von Gottes Größe und Unendlichkeit, Heiligkeit und Majestät, zum Gefühle der Liebe, der Andacht, der Anbetung, des Vertrauens, der Sehnsucht nach Gott, seinem Geiste und seiner Gnade.

Dadurch ist aber von selbst die Nothwendigkeit der äussern Darstellung und Offenbarung der Religion im Cultus dargethan. Denn so wie die religiöse Wahrheit durch das Ergreifen derselben mit dem Gefühle zum Leben vermittelt wird, so ist das Gefühl auch wieder die vermittelnde Instanz zwischen dem innern und äussern Leben des Menschen, der Träger und das Organ des Wechselrapportes zwischen der Geistes- und der Sinnenwelt. Der menschliche Geist hängt durch das Gefühl, oder vielmehr,

es hängt dieses selbst mit dem sinnlichen Element des Menschen auf das Engste und Unmittelbarste zusammen. Daher liegt es in der Eigenthümlichkeit des Gefühlslebens, daß das Gefühl, besonders das bewegte, lebendig ergriffene, sich nach aussen zu offenbaren und äusserlich darzustellen sucht, und seiner Natur nach in äussere Objectivität herausstrebt; daher auch die Erscheinung, daß jedes eigenthümliche besonders stark bewegte Gefühl sogar auch seine eigenthümliche äussere Ausprägung hat, und daß jede Gemüthsbewegung nach ihrem gegenständlichen Charakter und intensiven Grade von selbst auch die ihr entsprechende Ausdrucksweise erzeugt, wie unter andern die Gefühle der Liebe, der Freude, der Rührung, des Hasses, der Wehmuth, des Schmerzes, des Zorns, die nicht bloß ihr inneres Daseyn, sondern auch ihre Eigenthümlichkeit im Aeussern des Menschen kund geben, wie denn auch schon die ganze äussere Anlage und Haltung des Menschen gleichsam eine natürliche Symbolik seines innern Lebens ist. Auch schon in der Thierwelt kündigt sich der Schmerz und die Freude durch hörbare Laute und äussere Bewegung aus.

Diesem Streben des Gefühlslebens, sich auszusprechen und äusserlich darzustellen, liegt zugleich der Drang zum Grunde seine ganze Stärke und Tiefe bethätigen zu wollen, und die psychologische Wahrheit, daß der Mensch durch diese Entäußerung zur lebendigern Selbstanschauung seines innern Lebens und zum tiefern eigenen Genuße der Realität seines Gefühls gelangt. Auch darum bezeigt sich schon in menschlichen Dingen die Freundschaft, Liebe und Dankbarkeit in äussern Zeichen und Widmungen; die Freude bricht in Jubel, der Schmerz in Thränen und laute Klagen aus, und man fühlt sich befriedigter, beruhigter, wenn man seinem Gefühle diese, nach menschlichem Maaße höchstmögliche, Genüthung gegeben hat. Ja, nicht bloß was Gegenstand des bewegten Gemüthes und Gefühles, sondern schon, was Gegenstand wirklicher und lebendiger Ueberzeugung des Menschen ist, will und kann er nicht in seinem Innern verschlossen halten: es drängt ihn, es auszusprechen, mitzutheilen und zu bethätigen.

Wenn es nun aber in der Natur des innern Lebens des Menschen und zumal in der Natur einer jeden tiefen und lebendigen Gefühls- oder Gemüthsbewegung überhaupt schon gelegen ist, daß sie ihr Daseyn und ihre Stärke durch äussere Erscheinung und Thätigkeit offenbart, um so viel weniger kann sich die Religion unbezeugt lassen und das religiöse Gefühl im Innern verschlossen bleiben, da gerade die Religion und die religiösen Gefühle das Tiefste im Menschen sind, die tiefsten Saiten im Gemüthe berühren und den Menschen mit größerer Gewalt ergreifen.

Aus allen diesen Gründen erklärt sich nun von selbst auch die Erscheinung, daß der Mensch, auf welcher Stufe der geistigen Bildung er auch steht, sich befriedigter und beruhigter fühlt, wenn er zu seinem innern frommen Gefühle noch den äussern Act der Pietät und Widmung hinzufügt, oder jenes durch diesen ausspricht. Diese Erscheinung kommt eben daher, weil es ihm Bedürfnis ist, die innere Glut der Andacht auszuströmen; weil das Gefühl seinen naturgemäßen Ausdruck und seine Entäußerung sucht; weil diese Entäußerung die eigentlichste unmittelbare Sprache des Gefühllebens ist; weil der Mensch durch dieselbe zugleich zum deutlicheren Bewußtseyn, zum vollen Genusse und zur lebendigen Selbstanschauung seines frommen, andachtsvollen Innern gelangt; weil er den Drang fühlt zu zeigen, daß es ihm mit seinem Glauben, seiner Andacht, mit der innern Anbetung und Widmung Ernst ist, und weil er, um dies zu zeigen, sein ganzes Kraftmaaß und daher auch seine äussere Thätigkeit aufbieten muß.

Eben weil der Cultus als ein naturgemäßer Act, als der psychologisch nothwendige Ausdruck des innern religiösen Lebens erscheint, finden wir auch überall, wo das religiöse Leben erwacht ist, Cultformen und religiöse Gebräuche. Schon das erste Brüderpaar in der Urgeschichte der Menschheit brachte Gott Opfergaben als Ausdruck der Gefühle seiner Dankbarkeit, Abhängigkeit und Anbetung dar, und bis in die innersten Steppen der Heidenwelt stoßen wir auf Tempelruinen und Opferaltäre.

Ja es beweist sich der Cultus, als Ausdruck des Innern, als eine psychologisch nothwendige Erscheinung nicht bloß aus

seiner Universalität, sondern auch aus der allgemeinen Identität seiner allgemeinsten und wesentlichsten Formen unter allen Völkern. Wenn auch die dogmatische Vorstellungsweise, wenn Bildung, nationale Eigenthümlichkeit und Institution eine große Mannigfaltigkeit und Modification der Cultformen bedingt haben, so gibt es hier doch eine gewisse Muttersprache, die sich nur in verschiedenen Mundarten ausspricht. Ueberall löste sich von jeher das Andachtsgefühl im Gebet und Gesang auf, erhob der Betende Blick und Hände zum Himmel, senkte vom Gefühl seiner Nichtigkeit, Abhängigkeit, Unwürdigkeit und von Gottes Größe und Nähe durchdrungen das Haupt, oder warf sich in noch lebendigerem Andachtsgefühl auf seine Kniee oder zur Erde nieder, suchte überhaupt für die Wahrheit, die ihn mächtig ergriff, in heiligen Handlungen und Symbolen einen angemessenen Ausdruck, und huldigte durch irgend eine äussere Thätigkeit und Widmung der Gottheit.

Diese Identität des Ausdruckes aber, auch ohne Präjudiz der Erziehung und Institution, kann nur in der psychologischen Wahrheit ihren Grund haben, daß das innere Leben, das bewegte Gefühl seiner Natur gemäß nach Entäußerung strebt.

S. 72.

F o r t s e t z u n g.

Wenn dies Alles schon von der Religion überhaupt gilt, um wie viel mehr muß die äussere Darstellung der Religion sich als das Ergebnis eines psychologisch nothwendigen Dranges auf dem Gebiete des Christenthums deswegen darstellen, weil dieser Drang hier durch das ganze persönliche Verhältniß des Christen zur Gottheit, durch die innige Liebe, die den Christen an seinen Gott fesselt, durch die lebendigere Blut der Andacht und frommen Begeisterung ganz besonders bedingt ist. Dieser Geist der innigsten Frömmigkeit, Liebe und religiösen Begeisterung, der Hingebung und des Opfers, der in der katholischen Kirche die großartigsten Stiftungen und wohlthätigsten Institute in's Daseyn gerufen hat, haucht auch der Kunst zur Ehre des Allerhöchsten eine höhere Schöpferkraft ein, und drängt den Christen, zur innern Andacht die äussere Bezeugung und Widmung hinzuzufügen.

Wie aber nach dem natürlichen Proceſſe des geiſtigen Lebens und ſeiner Entwickelung der Einzelne, ſo muß auch eine glänzende Gemeinſchaft, ſo muß auch die Kirche den Drang fühlen, den ihr inwohnenden lebendigen Glauben, das ihr inwohnende Leben, die gemeinſchaftliche Ueberzeugung, die gemeinſame Blut der Andacht und frommen Begeiſterung auszusprechen und äußerlich darzuſtellen. Ja hier wird dieſe äußere Darſtellung um ſo nothwendiger und unerlaßlicher, weil das Daſeyn des gemeinſamen Glaubens und Lebens ohne dieſe äußere Darſtellung ſich ſchlechthin gar nicht zum gemeinſamen Bewußtſeyn bringen läßt. Deſwegen läßt ſich auch eine religiöſe Gemeinſchaft ſchlechthin gar nicht ohne Cultus, d. i. ohne den gemeinſchaftlichen Ausdruck ihres Glaubens und ihrer frommen Gefühle denken.

Und wenn nach der obigen Entwickelung der Menſch ſich auch deſwegen zur äußern Darſtellung ſeiner innern Religion gedrungen fühlt, um dadurch ihr inneres Daſeyn und ihre Inтенſität zu bethätigen; wenn er ſich zur Aufbietung ſeines ganzen Kraftmaaßes gedrungen fühlt, um einem innern Bedürfniſſe zu entſprechen und zu zeigen, daß es ihm mit ſeiner Religion und der innern Frömmigkeit Ernſt iſt: ſo muß ſich auch der Einzelne zum öffentlichen und gemeinſchaftlichen Ausdruck ſeines innern frommen Glaubens und Lebens gedrungen fühlen, eben weil jene Darſtellung als vollkommener und ſtärker erſcheint, wenn ſie öffentlich und gemeinſam im Angeſichte der Brüder, die eine gleiche Ueberzeugung und Geſinnung theilen, im Angeſichte aller Welt geſchieht, damit alle Welt das Daſeyn, die Tiefe und Stärke des frommen Glaubens und der innern Pietät erkenne, erblicke.

So beruht alſo auch der gemeinſchaftliche Ausdruck der innern Religion und Religioſität gleichfalls auf einer psychologiſchen und moralischen Nothigung. Dazu kommt aber auf dem Gebiete des Chriſtenthums noch ein anderer weſentlicher Grund, der in dem Weſen der chriſtlichen Gemeinſchaft, in dem Grundgedanken der Kirche beruht. Denn auf dem Boden des Chriſtenthums iſt eben die Kirche, die Gemeinſchaft, die Gemeinſchaft Aller unter ſich und Aller mit Chriſtus die nothwendige Form des chriſtlichen Lebens. Wir ſollen, durch Einen Glauben und

Eine Hoffnung, durch den Einen Geist der Liebe innig vereint, gemeinsam unser Heil wirken und Gott dienen. Dadurch ist aber in Verbindung mit der obigen Entwicklung von selbst auch die Nothwendigkeit des gemeinsamen Ausdruckes des Glaubens und Lebens der Kirche ausgesprochen.

Die weitem Beweise, namentlich aus der Schrift und Tradition, werden in der nachfolgenden Entwicklung berührt, wo von dem bezeichneten Zwecke des Cultus in seinen einzelnen Verzweigungen die Rede ist.

Nach dieser Darstellung erscheint demnach der äussere Cult zunächst als der unmittelbare, psychologisch und moralisch nothwendige Ausdruck des Innern, als der Ausdruck der innern Religion, der Andacht und Frömmigkeit, der innern gläubigen und frommen Seelenstimmung. Er ergänzt und beschließt den innern Cult und ist die sinnliche Vollendung desselben. Er ist die aus dem innersten Lebensgrunde des Geistes herausgetretene Religion und Andacht selbst in ihrer äussern sinnlichen Hülle. In ihm stellt sich die Religion unmittelbar als Act dar.

Durch diese einfache Darlegung ist aber nicht bloß der Satz, daß der primäre Zweck des öffentlichen Cultus Ausdruck der innern Religion ist, hinlänglich begründet, sondern es ist auch die Nothwendigkeit des Gottesdienstes überhaupt erwiesen. Denn hiernach beruht dieser selbst auf einer psychologischen und moralischen Nothigung. Der äussere Mensch erscheint nach einem ganz naturgemäßen Prozesse im Dienste des Innern. Die gläubige Gesinnung, das andächtige Gefühl wird gleichsam von selbst Wort und Handlung und der Cultus ist sonach mit der Religion gegeben.

Daraus ergibt es sich nun auch von selbst, daß die Ansicht derjenigen, die den öffentlichen Cultus nur als Mittel zur Erbauung betrachtet wissen wollen, eine verkehrte und durch und durch unrichtige ist, eine Ansicht, die kaum der Widerlegung bedarf, und die nicht minder als eine irreligiöse und frivole bezeichnet werden muß. Ich werde in der nachfolgenden Darstellung, wo von der Anbetung die Rede ist, auf diese seichte Ansicht zurückkommen.

Der erste Hauptzweck des öffentlichen Gottesdienstes in seinen einzelnen Verzweigungen. a. Anbetung und Verehrung Gottes. Begriff und Wesen der christlichen Anbetung.

Wenn bisher von der äußern Darstellung des religiösen Lebens, des fromm bewegten Gemüthes, als dem einen Hauptzwecke des öffentlichen Gottesdienstes bloß im Allgemeinen die Rede war, so ist nun näher zu bezeichnen, welches das Object, der Inhalt jener äußern Darstellung ist, welches die religiösen Gefühle sind, die den Gegenstand derselben ausmachen. Denn das religiöse Leben bietet eine solche Fülle von Pflichten und Thätigkeiten dar, daß jene allgemeine Bezeichnungsweise noch keineswegs genügende concrete Anhaltspunkte darbietet. Es ist daher im Nachstehenden von dem Ausdrücke der innern Religion als dem ersten Hauptzwecke des öffentlichen Gottesdienstes in seinen einzelnen Verzweigungen insbesondere die Rede.

Als das erste Moment desselben, und somit als der nächste Zweck des öffentlichen Gottesdienstes selbst, stellt sich die Anbetung und Verehrung Gottes dar. Sie ist die unendliche Huldigung, die wir Gott als dem Unendlichen darbringen, der begeisterte Ausdruck unsers lebendigen bewussten Glaubens an Gottes unendliche Größe, Vollkommenheit und Erhabenheit. Durch den öffentlich gemeinsamen Gottesdienst und unsre thätige Theilnahme an demselben wollen wir vor allem unsern Glauben an Gott, als den Unendlichen, öffentlich bekennen, ihm, als dem Schöpfer und höchsten Herrn des Weltalls und des Lebens unsre tiefste demuthvolle Unterwerfung und Abhängigkeit, und im Bewußtsein seiner unendlichen Größe und Majestät, Hoheit und Heiligkeit unsre tiefste Ehrfurcht bezeigen, bezeigen, daß Alles, was ist, war und seyn wird, Alles, was wir sind und haben, ein Ausfluß aus der unendlichen Fülle seiner Kraft und seines Lebens ist, daß wir „in ihm leben, weben und sind,“ und daß er der unendlichen Verehrung würdig ist. Innere Unterwerfung, Demuth, Gehorsam und Ehrfurcht im Bewußtseyn, von Gottes unendlicher Größe und Würde und unsrer Endlichkeit und Abhängigkeit sind daher die Grundgedanken im Begriffe der Anbetung,

weshwegen sie auch nur Gott allein zukommen kann ¹⁾. Verehrung und Verherrlichung, Lob und Preis des

1) Das deutsche Wort Anbetung ist die eigentliche absolut ausschließende Bezeichnung für die Gott schuldige und ihm allein gebührende Puldigung. In der griechischen Kirche bediente man sich von der ältesten Zeit her des Wortes λατρεία, Dienst; so wurde das Wort, jedoch nicht ausschließend, schon bei den alten Griechen gebraucht. S. Plato Phaedr. 49. Apol. Socr. 9. In dem ausschließenden Sinne wurde die latinisirte Bezeichnung Latria, cultus latraiae, später auch in die lateinische Kirchensprache übertragen, wo sie sich bis jetzt in diesem ausschließenden Sinne noch erhalten hat. Indessen konnte man, so bestimmt und klar hier der Begriff der Anbetung gefaßt war, gleich anfangs einen eben so ausschließend bezeichnenden Ausdruck dafür nicht finden. „Illo cultu,“ sagt Augustin, c. Faust. l. 20. c. 21., „quae graece λατρεία dicitur, uno verbo dici non potest, cum sit quaedam proprie divinitati debita servitus, nec colimus nec colendum docemus, nisi unum deum.“ Das Wort adorare, adoratio, wurde zwar in der lateinischen Kirche hauptsächlich für anbeten und Anbetung gebraucht, aber es wurde auch bisweilen in einem allgemeinen Sinne für verehren, Verehrung, honorare, venerari, überhaupt genommen. S. Paulin. Nat. 9. Diese Unbestimmtheit schreibt sich hauptsächlich von dem griechischen προσκυνεῖν her, welches bekanntlich diesen weitem Begriff zuläßt, und selbst in der Vulgata mit adorare im Sinne einer untergeordneten Verehrung und selbst bürgerlicher Ehrerbietung an unzähligen Stellen übersetzt wird. Auch in der classischen Latinität wird adorare für anreden, zu Jemand reden, bitten, Ehrerbietung beweisen, gebraucht. Später hat sich in der Kirchensprache der Ausdruck Adoratio für bloß göttliche Verehrung und Anbetung festgestellt. „Et nos quidem non quasi ante divinitatem ante illam (imaginem) prosternimur, sed illum adoramus, quem per imaginem, aut natum aut passum, sed et in throno sedentem recordamur.“ Gregor. M. l. 9. Epist. 52. Nur der Ausdruck adoratio crucis, Adoration (nicht Anbetung) des heiligen Kreuzbildes, zur Bezeichnung des Aktes der Ehrerbietung, ist als ein stehender aus den frühern Jahrhunderten noch beibehalten worden. Zur Bezeichnung der Heiligen- und Engelsverehrung bediente man sich in der Kirchensprache später des Wortes δουλεία, dulia, (in einem verstärkten Sinne hyperdulia, υπερδουλεία, von der Verehrung der heiligen Jungfrau), cultus duliae, von δούλος, der Diener, δουλεία, Dienst, um so die Anbetung Gottes, Cultus latraiae, von der Verehrung der Heiligen, die nur Diener Gottes sind, recht fühlbar und scharf zu unterscheiden. Das griechische προσκυνεῖν behielt auch später noch seine

EWIGEN sind die nothwendigen Formen derselben und und mit ihr einigermassen identisch.

Das, wodurch sich die christliche Anbetung eigenthümlich auszeichnet, ist, daß sie, wie sie von Christus selbst bezeichnet wird, eine Anbetung im Geiste und in der Wahrheit seyn muß¹⁾, d. h. daß sie gegenüber dem Heidenthume eine Anbetung des wahren Gottes, gegenüber dem Judenthum eine vollkommene, ihrer Idee im höchsten Sinne derselben entsprechende Anbetung, überhaupt also eine wahre Anbetung des wahren Gottes ist, nämlich eine in dem rechten Bewußtseyn von Gott und unserm Verhältnisse zu ihm begründete, nicht aus seltvischer Furcht²⁾, sondern aus wahrer Ehrfurcht, Demuth und freier Liebe hervorgehende, und namentlich auch eine nicht bloß äußere, sondern im innern Heiligthum des Geistes vollzogene Anbetung.

§. 74.

Die Anbetung in ihrer nothwendigen Beziehung zum öffentlichen Cultus. Die Anbetung und Verehrung Christi.

Die Anbetung ergibt sich als nothwendig und als die erste Thätigkeit der Gemeinde im Cultus schon von selbst aus dem Grundgedanken der Religion, oder aus dem, was oben über den ersten Zweck des Cultus überhaupt gesagt worden ist. Derselbe ist Manifestation der innern Religion und Religiosität. Die Centralidee der Religion aber und deren Ausgangs- und Mittelpunkt ist Gott, und die erste Thätigkeit, welche die gläubige lebendige Erkenntniß Gottes im menschlichen Geiste erzeugt, was unsern Geist mit unwiderstehlicher Gewalt und heiligen Schauern ergreift und was uns vor Allem erfül-

ausgedehnte Bedeutung, und wurde noch im zweiten Concil von Nicäa zur Bezeichnung der Verehrung der Heiligen und Heiligenbilder gebraucht, was bekanntlich auf der Synode zu Frankfurt v. J. 794 große Mißverständnisse erregte. S. unten über den Gebrauch der Bilder im Cultus und die Heiligenverehrung.

1) Joh. 4, 24.

2) Röm. 8, 15. Vgl. Galat. 4, 6. 7. 1 Joh. 4, 18.

len muß, wenn wir das Heiligthum des Tempels betreten, ist eben das Gefühl von Gottes Unendlichkeit und Würde, und diesem Gefühl entsprechend das unsers unendlichen Abstandes und unsrer Abhängigkeit von ihm, also das Gefühl der tiefsten Huldigung und Ehrfurcht. Diese Ehrfurcht wird auch überall in den Schriften des neuen Testaments als eine religiöse Grundthätigkeit dargestellt und empfohlen ¹⁾. Die Manifestation aber dieser innern Huldigung und Pietät des endlichen Geistes vor dem unendlichen Geiste der Geister ist die Anbetung.

Ebenso ergibt sich die Anbetung als der primäre Zweck des Cultus schon von selbst aus dem Grundprincip der christlichen Moral, was aber in dem eben Gesagten eigentlich schon ausgesprochen ist. Das Grundgesetz jeder echten Moral und der christlichen insbesondere ist der in lebendiges Gefühl und in That umgesetzte Glaube an Gott, als den absoluten Herrn der Welt, als das Princip, die Quelle und Seele alles Lebens, oder mit andern Worten die bewusste und freie Unterwerfung unsers Geistes unter den Willen Gottes. Diese innere Unterwerfung, Huldigung und Selbsthingebung an Gott hat die äußere Verehrung und Anbetung zu ihrer nothwendigen und unmittelbarsten Form. Deswegen wird auch das ganze christliche Leben uneigentlich oft ein Gottesdienst, eine Gottesverehrung genannt.

In der Anbetung liegt daher eine große sittliche Bedeutung. Sie ist das Moment, das an der Spitze aller religiösen und sittlichen Thätigkeiten steht; sie ist der Ausdruck der Centralidee des christlichen Lebens, der Höhe- und Mittelpunkt desselben, die Gesamttätigkeit, in welcher es sich offenbart; und wo man der Anbetung und Verehrung Gottes in den liturgischen Thätigkeiten der Gemeinde die absolut erste Stelle angewiesen hat, wo sie mit Begeisterung gepflegt wird, da ist dies ein tatsächlicher Beweis, daß man die Religion zur Unterlage und

1) Matth. 4, 10, 5, 16, 15, 8. Mark. 7, 6. Joh. 5, 23, 8, 49. 1 Petr. 3, 15. Röm. 3, 18. 1 Cor. 10, 31. 2 Cor. 7, 1. Col. 3, 22. 1 Tim. 1, 17. Hebr. 12, 28. 1 Petr. 1, 17. 2, 17. Offenb. 7, 11. 12. Luf. 2, 13. 14.

Wurzel der Moral hat, daß man da im Besitze des ächten Principis der christlichen Moral, und daß dieses Princip wirklich ins Leben der Kirche übergegangen ist.

Was insbesondere das Verhältniß der Anbetung und Gottesverehrung zum gemeinschaftlichen und öffentlichen Gottesdienste betrifft, so ist es, wenn ein öffentlich-gemeinsamer Cult durch eine Beziehung nothwendig wird, gerade der Akt der Anbetung, der diese Nothwendigkeit bedingt, indem gerade die Anbetung und Verehrung Gottes nach menschlichen Begriffen und menschlichem Maasstabe ohne die Oeffentlichkeit ihrer Darstellung vor sichtbaren Zeugen, gegenüber aller Welt, vollkommen gar nicht denkbar ist, vorausgesetzt, daß sich der Mensch gebrungen fühlen muß, aus der ganzen Fülle menschlicher Kraft dem Allerhöchsten seine gläubige Huldigung auszusprechen. Wie Gott selbst in der Natur und Geschichte äußerlich und sichtbar seine Größe offenbart und Alles seinen Ruhm verkündet, so muß auch der Mensch den Drang fühlen, ihm die Gefühle seiner Huldigung öffentlich auszusprechen, laut seinen Namen zu preisen, und auch als Priester und Stellvertreter der Natur und sprachlosen Schöpfung die Ehre des Herrn zu verkünden.

Aus allen diesen Gründen begegnet uns auch die Anbetung als die eine vorherrschende Grundthätigkeit des öffentlichen Cultus durch den ganzen Verlauf der Geschichte der Religion und des religiösen Lebens schon außerhalb des Christenthums. Sie erscheint als der Grundgedanke nicht bloß im Cultus, sondern im ganzen religiösen Leben der alten Welt, so daß Religiosität und Götterverehrung (Cultus Deorum) bei den Alten gleichbedeutend sind¹⁾. Auf dem Gebiete der Offenbarung ist die Anbetung gleichfalls als der eine vorherrschende Zweck des Cultus vorgezeichnet. Wie uns die Einschärfung der Pflicht und die Thatsache der Anbetung auf jedem Blatte des A. T. begegnet, und sich der Höchste selbst einen „eifersüchtigen“ Gott nennt, der die Anbetung und den Preis für sich allein verlangt, indem er zu Moses spricht: „Ich bin der Herr, dein Gott: du sollst keine

1) S. Seite 38, Anm. 1.

fremde Götter neben mir haben,“ und „du sollst Gott, deinen Herrn anbeten und ihm allein dienen¹⁾“, so zeichnet auch Christus, der selbst kein höheres Ziel kennt, „als den Willen dessen zu thun, der ihn gesandt hat, und ihn vor den Menschen zu verherrlichen,“ die Anbetung als die eine vorherrschende Grundthätigkeit des christlichen Cultus schon dadurch aus, daß er den ganzen Cult des N. B. als eine Anbetung bezeichnet²⁾. Ebenso wird die Anbetung und Verehrung von den Aposteln empfohlen³⁾, und schon in den ersten Christenversammlungen erschallen Lob- und Preisgesänge des Allerhöchsten⁴⁾.

Dieser Zweck ist auch zu jeder Zeit, so weit die geschichtlichen Zeugnisse in der nachapostolischen Zeit reichen⁵⁾, stets in Bezug auf die Thätigkeit der Gemeinde als der vorherrschende betrachtet, und in der ganzen Anlage und Ausführung des kirchlichen Cultus durchgreifend behandelt worden. Er hat in den herrlichen Lobgebeten und Hymnen, die uns in allen alten Liturgieen begegnen, in der christlichen Opferfeier, in der Feier des Sonntags und der christlichen Feste überhaupt sowie in den liturgischen Symbolen, von der Entblößung des Hauptes, der Kniebeugung und dem brennenden Lichte, von der Ausschmückung des Allerheiligsten bis zur erhabenen Symbolik der heiligen Architektur stets seinen vielseitigen, begeisterten Ausdruck gefunden, und ist bis jetzt gerade eine besondere auszeichnende Eigenthümlichkeit des katholischen Gottesdienstes geblieben. Der Gedanke der sakramentalen Gegenwart Gottes, wie diese in demselben lebendig repräsentirt ist, hat wesentlich dazu beigetragen, hier das Moment der Anbetung und Gottesverehrung zu seiner höchsten Potenz zu steigern.

1) Exod. 20, 2 ff. Deuter. 6, 13 ff. vergl. Luk. 4, 8.

2) Joh. 4, 23. 24. S. Seite 49. Anm. 6.

3) Ephes. 5, 19. Apostelg. 13, 2. 24, 11.

4) Apstlg. 2, 47.

5) S. Seite 77. die Zeugnisse aus Ignatius und Seite 85. 86. und 87. aus Justinus M. Die Doro-logie, mit der die Gebete, die Psalmen und Hymnen geschlossen wurden, reicht in's höchste Alterthum hinauf. S. die folgende Anmerkung.

Wenn übrigens auf dem Gebiete des christlichen Cultus vom Zwecke der Anbetung und Verehrung die Rede ist, so versteht es sich von selbst, daß sich dies auf die Trinität¹⁾ überhaupt bezieht, und daß namentlich die gläubige Huldigung, die Anbetung und Verehrung mitbegriffen ist, die wir Christus, dem Sohne Gottes, darzubringen haben, wie es der rechte Glaube an Christus fordert, Schrift, Tradition und Kirche es lehren, die Apostel selbst es thun²⁾.

1) Ich erwähne hier vor Allem des uralten dogmatischen Gebetschlusses, der uns schon zu Ignatius und Polycarp's Zeit und bei Justin M. begegnet. S. unten die Abhandlung vom Gebete. Die Anbetung des dreieinigen Gottes galt schon in den ersten Jahrhunderten als unterscheidendes Merkmal des Christenthums. *Tertull. adv. Prax. c. 31. De praesc. c. 20. Cypr. Ep. 73.* Besonders *Basil. de spir. s. ad Amphil. c. 25—29.* In den alten Liturgieen sind die Gebete fast ohne Ausnahme an den dreieinigen Gott gerichtet. S. *Bingham. Orig. T. V. p. 67.*

2) Auch richtet der Vater über Keinen, sondern er hat das ganze Gericht dem Sohne übergeben, Joh. 5, 22.; auf daß Alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren. Wer den Sohn nicht ehrt, der ehrt den Vater nicht, der ihn gesandt hat. 23. „Darum hat Gott ihn erhöht und ihm einen Namen gegeben, der über alle Namen ist, so daß im Namen Jesu alle Kniee sich beugen, derer, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind; — und alle Zungen bekennen, daß Jesus Christus der Herr sey, zur Verherrlichung Gottes des Vaters.“ *Phil. 2, 9. 10. 11.* Vergl. *Hebr. 1, 6.* „Und es trug sich zu, indem er sie segnete, schied er von ihnen und ward in den Himmel erhoben. — Da beteten sie ihn an, und kehrten mit großer Freude nach Jerusalem zurück.“ *Luk. 24, 51. 52.* „An Alle, welche den Namen unsers Herrn Jesu Christi anrufen, — Gnade Euch und Friede von Gott, unserm Vater, und von Jesu Christo, dem Herrn.“ *1 Cor. 1, 2. 3.* „Von ihnen stammt dem Fleische nach Christus, welcher Gott über Alles ist, gepriesen in Ewigkeit. Amen.“ *Röm. 9, 5.* „Der Gott des Friedens — — vollbringe in euch, was euch wohlgefällig ist, durch Jesum Christum, welchem sey Ehre von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.“ *Hebr. 13, 20. 21.* Vergl. *2 Tim. 4, 18. 1 Petr. 3, 15. 4, 11. 2 Petr. 3, 18. Matth. 10. 32.* Die Schriften des N. T. haben selbst Gebete an Christus aufbewahrt. S. *Apslg. 1, 21. 7, 58.* vergl. *Joh. 14, 13. 14.* — Dies war denn auch der ständige Gebrauch und die übereinstimmende Lehre der Kirche zu allen Zeiten. S. S. 78. die Stelle aus *Plinius (Carmenque Christo quasi deo dicere).* In dem Briefe der Kirche zu Smyrna über den Mar-

a) Fortsetzung. Widerlegung einiger hierher gehörigen Einwürfe.

Nur eine kalte, falsche Moral, welche die Tugend in der einseitigsten Auffassung des Wortes an die Stelle der Religion gesetzt hatte, und der Hochmuth einer Philosophie, welcher Gott ein bloßes unpersönliches Abstractum war, konnte die Anbetung und Verehrung Gottes, als Zweck des Cultus betrachtet, aus der Sittenlehre desselben streichen, und das moralische Utilitätsprincip in den Cultus einführen, indem man den irreligiösen und frivolen Satz aufstellte, daß dem ganzen, auch christlichen Cultus nur eine sogenannte moralische Tendenz unterliege, und daß man ihn nur als Mittel zur Erweckung und Belebung frommer und sittlicher Gesinnungen zu betrachten und zu behandeln habe, so daß auch die Liturgik zu einer bloßen Utilitäts- und Klugheitslehre herabgewürdigt wurde 1). Bei einer Religion da-

tertob des heiligen Polykary heißt es: „Diesen beten wir an (προσκυνοῦμεν) als den Sohn Gottes, die Märtyrer aber verehren wir liebend.“ Bei Euseb. H. E. IV, 15. (Siehe unten über die Heiligenverehrung.) Das Gebet des Polykarpus vor seinem Tode schließt daselbst: „Deswegen lobe, beneide und preise ich dich, mein Gott, sammt (σὺν) deinem ewigen geliebten Sohn Jesus Christus. Dir, ihm und dem heiligen Geiste sey Ehre, nun und in Ewigkeit. Amen.“ Aehnlich schließt der Brief selbst. Ebenso die Märtyreracten des heiligen Ignatius. Cf. Hefele, Patr. apost. opp. ed. II. Tübing. 1842. p. 215. und 221. 192. — Origenes spricht in seiner Schrift gegen Celsus an mehreren Stellen von der Verehrung und Anbetung Christi, als welche bei den Christen Vorschrift und Gewohnheit sey. L. V. VIII. S. die Masse Zeugnisse in Bingh. Orig. T. V. p. 31—59. und die oben angeführten Zeugnisse Anm. 7. a). Man vergl. dazu alle alten Liturgieen.

1) Das ganze Unheil ging eigentlich von dem Kantischen Satze aus: „Es gibt keine besonderen Pflichten gegen Gott.“ Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft. S. 217. Note. Vergleiche Mutschelle, Moraltheologie. 1. Th. S. 214. Wie man nun in Folge dieses Satzes die Tugend, d. h. wie man sie einseitig auffaßte, die Vereblung und Bildung des Menschen und das Rechtthun, als den höchsten Zweck des ganzen religiösen und sittlichen Lebens betrachtete, und daher die Religionspflichten oder die Pflichten gegen Gott nur als Tugendmittel zur Verwirklichung dieses Zweckes

gegen, wie dem Christenthum, wo die Lehre vom allein wahren Gotte und seinem wahren Verhältnisse zur Welt und zum Menschen zum lebendigen Bewußtsein gekommen ist, von einem Gotte, dessen Name unser Innerstes erbeben macht und zwischen dem und dem Menschen doch wieder eine lebendige Gemeinschaft und persönliche Beziehung besteht, wo der Geist des Opfers, die innigste Selbsthingebung in bewußter freier Liebe die ganze Moral durchdringt, da schämt sich auch der Mensch nicht, seine Abhängigkeit vom höchsten Wesen zu fühlen und zu bekennen; da fühlt sich das fromme, gottbegeisterte Gemüth, von den Schauern heiliger Ehrfurcht ergriffen, von selbst gedrungen, sich anbetend vor dem Unendlichen niederzuwerfen; da erbaut sich der Glaube von selbst ein Allerheiligstes, um vor dem großen Geiste der Geister anzubeten und seinen Namen zu preisen.

Eine weitere Veranlassung zu einem Zweifel über die sittliche Ausgab, so stellte man auch den ganzen Cultus nur als ein Tugendmittel dar. Am deutlichsten findet sich dieser Idengegang ausgesprochen in W. A. Winter's „Erstem deutschen kritischen Messbuche,“ München 1810, wo es unter Anderm heißt: „Denn die Tendenz des äußern Gottesdienstes ist, unsre Begriffe über Tugend zu wecken, zu berichtigen und zu erweitern, analoge Gefühle aufzuregen und zu veredeln, unser Herz für gute Vorsätze empfänglich zu machen, und so dem rein sittlichen Lebenswandel Vorschub zu thun.“ S. 21. Und doch wollten gerade diese Moralisten, im Gefühle eines gewissen Horrors gegen das Wort Gottesdienst, den ganzen Gottesdienst Gottes verehrung genannt wissen! Hiernach wäre der ganze Cultus eine wahre Spiegelfechtere, eine mit vollem Bewußtseyn geübte Uebersinnerei und Blasphemie, und durch und durch eine Lüge. Man würde dem höchsten Wesen Altäre bauen, Lobgebete und Preisgesänge an dasselbe richten, aber dies Alles wäre eigentlich nur Verstellung; es geschähe nicht, um das höchste Wesen zu loben und zu preisen, sondern nur, um dem Menschen etwas zu Gehör zu sagen und seinem Lebenswandel Vorschub zu thun! Um unfertwillen würde dann Gott verehrt. Der ganze öffentliche Cultus würde solcher Weise von vornherein auf einem unsittlichen Grunde ruhen, während man verkehrter Weise gerade durch jene seichte Ansicht geglaubt hat, seine Sittlichkeit retten zu müssen! Vergleiche auch Sailer, neue Beiträge zur Bildung des Geistlichen 2. Bd. S. 100 ff., wo er sich sehr nachdrücklich gegen dieses Utilitätsprincip des Cultus ausspricht.

Zulässigkeit oder Pflicht der Anbetung und Verehrung Gottes als Zweckes und primären Zweckes des öffentlichen Gottesdienstes gab auch der Gedanke an den Gegensatz zwischen der Geistigkeit Gottes und der Materialität äußerer gottesdienstlicher Handlungen, und wiederum der Abstand zwischen der Niedrigkeit der Creatur und der absoluten Größe und Majestät Gottes. Wie soll der Mensch, sagte man, der endliche, unvollkommene, sich anmaßen wollen zu glauben, durch den Tribut äußerer Huldigung den Unendlichen verherrlichen und ihm einen Dienst erweisen zu können?

Abgesehen davon, daß es sich bei der Anbetung und Gottesverehrung um eine bloß äußere Huldigung und eben so um eine Dienst erweisung keineswegs handelt, widerlegt sich der leichte Einwurf ganz einfach schon dadurch, daß der Charakter der Handlung und Außerlichkeit im Cultus überhaupt als ein natürlicher und nothwendiger psychologischer Akt, als die natürliche Form der innern Pietät und Anbetung erscheint, und daß, wie der Einzelne, eben so auch die Kirche als Gemeinschaft wesentlich den Drang hat, das ihr inwohnende Leben äußerlich darzustellen. Das Wesen, die Seele der Anbetung und diese selbst ist die innere, die im Geiste, im innern Heiligthum des Menschen vollzogene. Aber diese Anbetung im Geiste spricht sich nach dem Gesetze der menschlichen Natur und dem Bedürfnisse der Gemeinschaft in einem äußern Akte aus. So lange man freilich über diese einfache psychologische Thatsache im Unklaren war, konnte man es auch nicht erklärlich finden, daß die Handlung, das Äußere im Cultus zunächst einen Selbstzweck haben und zunächst um seiner selbst willen da seyn könne.

§. 76.

b) Ausdruck unserer frommen Seelenstimmung und Andacht überhaupt.

An die Pflicht der eigentlichen Anbetung und Verehrung Gottes reiht sich unmittelbar der Ausdruck derjenigen frommen Gefühle, die weiter aus dem lebendigen Bewußtseyn von Gott, seinem Wesen, seiner Wirksamkeit und besonders seiner unendlichen Liebe einer Seits, und aus dem lebendigen Bewußtseyn unsrer eigenen

Würde, Bestimmung und Hoffnungen anderer Seite hervorgehen, also der Ausdruck der Gefühle der Liebe, der Freude in Gott und Christus, unsrer Zufriedenheit mit der göttlichen Weltregierung, unsrer Ergebenheit und frommen Hingebung an Gott, unsrer Gemeinschaft und unsers innern Umganges mit ihm, unsrer Begeisterung für ihn, unsers Vertrauens und unsrer ewigen Hoffnungen, überhaupt der Ausdruck der frommen Empfindungen und religiösen Ahnungen, von denen eine christliche Gemeinde noch außer der directen Anbetung erfüllt und bewegt ist und seyn soll. Dieser Zweck des öffentlichen Gottesdienstes ist mit dem der Anbetung auf das Engste verwandt, ergibt sich aus dem lebendigen Glauben an Gott und dem lebendig erkannten und gefühlten Verhältnisse einer christlichen Gemeinde zu Gott und Christus von selbst, und es bedarf daher auch hier keiner weitem Beweisführung, als der über die psychologische Nothwendigkeit der äußern Darstellung des religiösen Glaubens und innern bewegten frommen Gefühles überhaupt. Das N. T. scheint auf diesen Zweck besonders da hinzuweisen, wo außer dem Dank- und Bittgebete und der Fürbitte noch vom Gebete überhaupt die Rede ist ¹⁾. Ja gerade das Christenthum, indem es uns das Wesen Gottes und seine Eigenschaften, seine Wirksamkeit für uns und die Welt und seine unendliche Liebe zum Geschlechte der

1) „Vor Allem ermahne ich nun, daß Bitten (obsecrationes, δεήσεις), Gebete (orationes, προσευχαι), Fürbitten (postulationes, ἐντεύξεις) und Dankfagungen (gratiarum actiones, εὐχαριστιαί) geschehen für alle Menschen, für Könige und alle Obrigkeiten.“ 1 Tim. 2, 1. Die Tendenz des Schreibens und der ganze Zusammenhang beweist zunächst, daß Paulus in dieser Stelle vom öffentlichen Gottesdienste redet. Vergl. B. 8—12. Ferner ist es unzweifelhaft, daß, wie einige wenige ältere und neuere Exegeten wollen, die verschiedenen Bezeichnungsweisen nicht synonym vom Gebete überhaupt zu verstehen sind. Es ist gegen allen Sprachgebrauch, vier Synonyma zusammenzuhäufen, um einen einfachen Sinn auszudrücken, zumal wenn diese Bezeichnungsweisen wirklich einen verschiedenen Sinn ihrer Natur nach ausdrücken, und der liturgische Gebrauch im N. T. und im apostolischen Zeitalter auch die verschiedenen Gebetarten wirklich aufgenommen hat. Der Ausdruck Gebete, orationes, προσευχαι, wird gewöhnlich für Gebet überhaupt, besonders Lobgebet zur Verherrlichung Gottes gebraucht, worin dasjenige, von dem wir hier handeln, mitbegriffen ist.

Menschen in so klares Licht gesetzt, eine so innige Gemeinschaft mit Gott gestiftet und zum innigsten geistigen Umgange mit ihm den Grund gelegt hat, hat eben dadurch auch für diese Art von Gebet eine neue unerschöpfliche Quelle geöffnet. Dasselbe ist zugleich eines der vorzüglichsten Mittel, zur Vereinigung mit Gott zu gelangen.

In dem Cultus der katholischen Kirche hat dieser Zweck stets neben der Anbetung eine vorzügliche Stelle und einen reichen vielseitigen Ausdruck gefunden, einen Ausdruck, der mit seiner Innigkeit und Wärme, mit seiner Salbung und Tiefe, in Verbindung mit der Anbetung und Lobpreisung, eine hohe sittliche Weihe, einen göttlichen Hauch über den ganzen katholischen Cultus von jeher verbreitet hat.

§. 77.

c) Ausdruck des Gefühls unsrer Sündhaftigkeit und Hülfbedürftigkeit; unsrer Sehnsucht nach Gott und seiner Gnade.

Ein weiterer Zweck des gemeinschaftlichen Cultus, der gleichfalls mit dem Wesen der Anbetung und dem eben bezeichneten Zwecke innig verwandt ist, ist der Ausdruck unsrer Sündhaftigkeit, unsers Schuldbewußtseyns und unsrer Hülfbedürftigkeit, und in Folge davon der Ausdruck unsrer Sehnsucht nach Gott und Vereinigung mit ihm; das Flehen um Gottes Geist und Gnade, — um Erleuchtung, um die Kraft des Glaubens, um den Beistand zum Guten, um Vergebung der Sünden; — ferner um die Güter des äußern Lebens, um Trost und Errettung in Noth und Gefahr, mit einem Worte, das Flehen um die Gaben der Gnade und der Natur, das von jeher mit dem Namen des Bittgebetes bezeichnet wurde.

Das Bittgebet hat seinen Grund einer Seits in dem Bewußtseyn, daß der Mensch sein Daseyn und Leben, sein geistiges wie sein äußeres, nicht aus sich selbst hat; daß er seine Erleuchtung und Heiligung aus sich allein ohne göttlichen Beistand weder anfangen noch vollenden kann, und das Reich Gottes stets im Werden begriffen ist: mit einem Worte in dem Bewußtseyn

und Gefühl unsrer Sündhaftigkeit, unsrer Hilfsbedürftigkeit und unsrer Abhängigkeit von Gott, andrer Seits in dem Bewußtseyn von der göttlichen Weltregierung, Liebe und Güte; namentlich in dem Gedanken, daß alles Leben und alle Kraft von Gott in ewigem Ergusse ausströmt, daß aber der Wille Gottes ein freier ist, und daß er mit unendlicher Allmacht und Weisheit, aber auch mit freier Liebe und Gnade aus der unendlichen Fülle seines Lebens mittheilt und die Welt regiert.

Namentlich auf christlichem Gebiete beruht das Bittgebet in dem Glauben, daß die unvollkommene Weihe und Kraft des Menschen durch die göttliche Gnade ergänzt werde, daß wir zur Vereinigung mit Gott durch die Versöhnung gelangen, die uns durch Christus vermittelt worden ist, weshwegen auch das Gebet im Namen Jesu als Bedingung der Erhörbarkeit bezeichnet ist¹⁾. Das christliche Bittgebet, als der Ausdruck der christlichen Hoffnung, beruht sonach wesentlich im Wesen der Erlösung und der Gnade.

Ebenso wird das christliche Bittgebet durch das ganze Verhältnis Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott bedingt, wie sich dasselbe im Christenthum darstellt, und vermöge dessen eine lebendige, persönliche Wechselwirkung zwischen Gott und den Menschen stattfindet. Gott ist dem Christen ein persönliches Wesen von unendlicher Liebe, ihm stets nahe und gegenwärtig, ein Vater der Menschen, zu dem wir mit Vertrauen aufblicken und vor dem wir in kindlicher Liebe alle unsre Wünsche aussprechen dürfen.

Von diesem Bewußtseyn aus trat das Bittgebet, nachdem es von Christus und den Aposteln wiederholt und dringend empfohlen und selbst geübt, und ihm, wenn es in der rechten Weise geschieht, ausdrücklich die Erhörung verheißen worden ist²⁾, gleich anfangs mit einem Nachdrucke, einem Vertrauen und einer Kindlichkeit in's christliche Leben und in den Cultus ein, wie man es bisher nicht gekannt hatte.

1) S. Seite 49. Anm. 2.

2) S. Seite 49. Anm. 1. 2. 3. 4. und Seite 52. Anm.

Besonders wird von Christus das gemeinschaftliche Bittgebet empfohlen¹⁾, eben weil die Gemeinschaft eine nothwendige Form des christlichen Lebens und eine Bedingung unsrer Gemeinschaft mit Christus ist, außerdem, daß wir Alle ein Bedürfnis haben, das uns zum Bittgebete antreibt, und daß der Eine an der Andacht und Inbrunst Aller seine eigene stärkt und erhöht.

So klar dadurch die nothwendige Beziehung des Bittgebetes zum gemeinschaftlichen Cultus herausgestellt ist, so hat man demnach in der Sphäre des mathematisch zerlegenden Verstandes von seher den Einwurf erhoben, daß Gott bei seiner unendlichen Weisheit, Borsehung, Allwissenheit und Güte des Bittgebetes nicht bedürfe, daß er schon ohne das Gebet das wisse und gebe, was uns Noth thue und wir verdienen, und daß auch die Ansicht von der Gebetserhörnung mit dem Glauben an die Unveränderlichkeit Gottes und des von ihm bestimmten Weltplanes streite. Was den letztern Einwurf zunächst betrifft, so kann man, sowie er überhaupt zu allgemein ist, dagegen erwidern, daß, wie unser ganzer Freiheitsgebrauch, so auch die Gebetserhörnung in den allgemeinen Weltplan Gottes mit aufgenommen ist; daß in Gott keine Zeit und daß ihm Alles zugleich gegenwärtig ist; daß er daher auch nichts durch die Erhörnung unsers Gebetes ändert; daß endlich eine entgegengesetzte Annahme ebenso mit der Freiheit Gottes streiten würde.

Der erste Einwurf widerstrebt nun gar allem natürlichen Gefühl, aller wahren Auffassung der Natur des Menschen und seines Verhältnisses zu Gott, und ist durch die oben gegebene Darstellung bereits widerlegt. Wir fügen derselben nur noch die nachstehenden Andeutungen bei. Nicht das Bedürfnis Gottes, sondern der Wille Gottes bestimmt die Pflichten des Menschen. Dagegen ist das Bittgebet dem Menschen selbst Bedürfnis. Der Mensch, der abhängige, sündhafte, gnade- und hülfbedürftige Mensch, fühlt sich von selbst gedrungen, aus den Tiefen seines geistigen Elendes, seiner Bedrängnis und Noth seine Augen stehend zum freien Lenker seiner Schicksale, zum Vater des Lichtes und der

1) Matth. 16, 19. 20.

Gnade, zum Geber «aller guten und vollkommenen Gabe,» hinaufzurichten. Das Bittgebet erscheint hiernach, wie bereits bemerkt worden ist, als der natürliche Ausdruck unsers Abhängigkeitsgefühls und unsrer Hilfsbedürftigkeit, als der natürliche Ausdruck des religiösen Vertrauens und der christlichen Hoffnung, und beruht sonach schon auf einem unabweißbaren Bedürfnisse des Menschen.

Würde man die Zulässigkeit und Pflicht des Bittgebetes läugnen, so würde man alle freie und persönliche, alle lebendige Wechselwirkung in dem Verhältnisse des Menschen zu Gott aufheben.

Gott spendet seine Gaben und Gnaden dem Menschen mit freier Liebe. Sowie das Flehen um dieselben davon das tatsächliche Anerkenntniß ist, so kann er eben darum die Mittheilung seiner Gaben und Gnaden auch von Bedingungen abhängig machen. Zu diesen Bedingungen gehört es wesentlich, daß der Mensch der Mittheilung der göttlichen Gnade und Wohlthat würdig und für sie empfänglich sey, welche Empfänglichkeit wesentlich mit durch das Bittgebet erlangt wird. Denn durch dasselbe wird im Menschen stets das Bewußtseyn seiner Abhängigkeit und überhaupt seines wahren Verhältnisses zu Gott und zur göttlichen Weltordnung erhalten. Es ist ein Mittel, uns in der fortwährenden demuthvollen Selbsterkenntniß zu üben, uns fortwährend zu Gott hinzuziehen und in der Lebensgemeinschaft mit ihm zu erhalten. Es stärkt uns im Vertrauen und vermittelt die Ergebung, in der allein schon ein unverkennbarer Segen von oben und eine fühlbare Erhörung gelegen ist.

§. 78.

a) Ausdruck unsrer gegenseitigen frommen Theilnahme.
Die christliche Fürbitte.

In dem Bittgebete überhaupt, und eben so in dem Wesen der kirchlichen Gemeinschaft und unsrer Gemeinschaft mit Christus, ist die weitere Pflicht eingeschlossen, daß alle Glieder der Kirche auch für einander beten. Die Fürbitte ist der Ausdruck der gegenseitigen innigen Liebe und Theilnahme, und wurzelt zunächst

in dem Gedanken, daß die ganze Kirche und alle einzelne Glieder derselben ein gemeinsames Ziel haben, und daß Alle als ein engverbundenes Ganze gemeinschaftlich zu diesem gemeinsamen Ziel hinstreben; daß jedes Glied der Gemeinschaft den Wunsch haben muß, daß es allen Gliedern wohl ergehe, und daß kein Glied am Leibe Christi leide oder krank sey, ohne daß alle mit-leiden; in dem Bewußtseyn, daß im Ganzen der Kirche und in dem Fortschritte des Lebens der Gemeinschaft Jeder sich selbst und den Fortschritt seines eigenen Lebens findet; daß überhaupt jede Gemeinschaft als solche eine Wechselwirkung und reciproke Thätigkeit darbieten muß. Ist daher einmal die sittliche Zulässigkeit und Pflicht des Bittgebetes, zumal des gemeinschaftlichen, überhaupt dargethan, so ergibt sich bei dem Gedanken an die kirchliche Gemeinschaft die sittliche Zulässigkeit und Pflicht der Fürbitte von selbst. Sie ist nur eine besondere Art des Bittgebetes und in dem gemeinschaftlichen Bittgebete eigentlich schon mitbe-griffen. Ja gerade die Fürbitte erscheint ganz insbesondere als ein nothwendiger, christlicheigenthümlicher Bestandtheil des christlichen Cultus, sowie auch der Geist der universellen Liebe und Gemeinschaft, wie beides im Christenthum hervortritt, und wovon eben die Fürbitte der Ausdruck ist, etwas Christlicheigen-thümliches ist.

Damit verbindet sich noch eine andere Betrachtung, die gleichfalls aus dem Wesen der kirchlichen Gemeinschaft herge-nommen ist und sich insbesondere zugleich auf die besondere Kraft der Fürbitte der «Gerechten» bezieht. Wenn die Kirche wirklich eine innig verbundene Gemeinschaft ist, wenn das Leben der Ein-zelnen an die Totalität und den Fortschritt des Lebens der Ge-meinschaft gebunden ist und Alle in dem Einen großen Leben der Kirche begriffen sind, so wird, je mehr das Ganze selbst ge-deiht, je mehr vollendete Elemente die Kirche in sich aufgenom-men hat, jemehr diese wieder bildend auf die einzelnen Glieder der Gemeinschaft zurückwirken, jemehr durch die gegenseitige Für-bitte die Gemeinschaft als solche gewinnt, und die Liebe, die das Ganze bindet, erhöht wird, desto mehr auch der Allbarm-herzige, der Liebe seiner Kinder und des Fortschrittes und der

Einigung des Ganzen sich freuend, das Wechselgebet für einander und für das Ganze zu erhören geneigt seyn. Ohne diese Auffassung und Annahme hätte die Stelle bei Jakobus, «daß das Gebet der Gerechten viel bei Gott vermag»¹⁾, und ähnliche Stellen im A. T. gar keine Bedeutung. Ganz besonders aber empfängt noch die christliche Fürbitte in dieser Beziehung ihre eigenthümliche Bedeutung und mystische Kraft durch unsre Gemeinschaft mit Christus. Denn in der Gemeinschaft mit Christus kommen wir zur Theilnahme am Werke Christi und seinen Früchten, und indem daher die Gläubigen, als lebendige Glieder an dem einen mystischen Leibe Christi, für einander beten, ist die christliche Fürbitte in's Werk und die Fürbitte Christi selbst mit hinein gezogen. Mit darin beruht der Glaube der katholischen Kirche an die Wahrheit der eben angeführten Stelle aus Jakobus, daß das Gebet der Gerechten viel bei Gott vermag, und an die besondere Kraft der Fürbitte der Heiligen. Denn je inniger die Gemeinschaft mit Christus ist, desto größer ist auch die Theilnahme am Werke Christi. In der innigsten Gemeinschaft mit ihm sind aber die «Gerechten,» und ihr Gebet wird um so mehr, wie wir glaubend hoffen, bei Gott vermögen, jemehr sich in ihnen selbst das Werk Christi in seinen Wirkungen Gott darstellt²⁾.

Aus allen diesen Gründen ist auch die Fürbitte gleich Anfangs als ein wesentlicher Bestandtheil des öffentlich gemeinsamen christlichen Cultus in allen Liturgieen mit besonderm Nachdrucke hervorgetreten. Christus selbst betet für seine Jünger und die Kirche, und die Apostel empfehlen wiederholt die Fürbitte und derselben sich selbst³⁾, sowie denn schon der ganze Grundgedanke des Christenthums auf dem Gedanken und der mystischen Kraft der Fürbitte beruht, indem sich der ganze Akt der Erlösung eigentlich nur als eine thatsächliche Fürbitte darstellt.

1) Jak. 5, 16.

2) S. unten über die Heiligen verehrung. Das ist dann eigentlich auch wesentlich die ganze katholische Ansicht vom Verdienste der Heiligen, die sich aber hiernach nicht bloß auf die bereits vollendeten, sondern ebenso auf die noch auf Erden lebenden Gerechten bezieht.

3) S. Seite 52. Anm.

§. 79.

e) Dankfagung.

Von dem Gedanken der Anbetung und des Bittgebetes gar nicht zu trennen ist die Dankfagung, die wir dem Allerhöchsten für die, aus der Fülle des in ihm ruhenden Lebens und der in ihm ruhenden Kraft, empfangenen geistigen und leiblichen Gaben darbringen, sey es, daß uns dieselben auf oder ohne unser Flehen mitgetheilt worden sind. Alles, was der Anbetung und dem Bittgebete zum Grunde liegt, dieselben motivirt und deren sittliche Nothwendigkeit herausstellt, bedingt auch die Sittlichkeit und sittliche Nothwendigkeit des Dankgebetes, und namentlich ist dasselbe mit der Anbetung auf das Engste verwandt. Wie Gott mit freier Liebe die Gaben der Gnade und der Natur mittheilt, und wie unser ganzes Leben ein unausgesetztes Empfangen aus der unendlichen Fülle seines Lebens ist; wie er in Christus mit unendlicher Liebe das Heil uns geschenkt hat und fort und fort schenkt, so muß sich auch der Mensch, die Gemeinde, die Kirche von selbst gedrungen fühlen, vor dem Altar des Unendlichen dessen Preis und Dank öffentlich und unausgesetzt auszusprechen¹⁾.

Alle diese seither bezeichneten Bestandtheile des Gottesdienstes, namentlich die Anbetung, die Dankfagung, die Sehnsucht nach der Gemeinschaft mit Gott, sowie der Ausdruck unsrer frommen Seelenstimmung und Begeisterung überhaupt sind so innig mit einander verwandt, daß sie sich im Cultus gewöhnlich gegenseitig durchdringen und nicht leicht trennen lassen. Sie erscheinen in ihrer Gesammtheit als der unmittelbare Ausdruck des in lebendiges Gefühl umgesetzten Glaubens und der innern Religiosität überhaupt, oder auch als der Ausdruck unsers uns zum lebendigen Bewußtseyn gekommenen und zum Leben vermittelten Verhältnisses zu Gott und Christus.

§. 80.

n) Öffentliche Bezeugung unsrer Hochachtung für die Religion.

Der öffentliche Gottesdienst hat ferner den Zweck, auch zum Ausdrucke und thatsächlichen Bekenntniß zu dienen, daß wir

1) S. Seite 51. u. 52. Anm. 3.

Religion haben, und um der Religion, dem Heiligen öffentlich unsere Achtung und Pietät zu bezeugen. Die Religion umschließt die erhabensten Wahrheiten, die höchsten Güter des Lebens; sie ist das Höchste, das Wesentlichste, was es für den Menschen auf Erden gibt, was Jedem in seinem tiefsten Wesen, in seinen heiligsten Bedürfnissen, in der Wurzel seines geistigen Lebens berührt. Sie ist das nothwendige Mittel zur Erreichung des höchsten Ziels des Menschen und der Menschheit. Nur durch sie und in ihr vermag der Mensch sich selbst zu begreifen und den Sinn seines Daseyns zu erfüllen. Denn sie erleuchtet mit höherem Licht das Dunkel des irdischen Lebens und verknüpft den Menschen mit Gott und einem höhern Daseyn; sie löst und versöhnt den Zwiespalt im Innern des Menschen, lehrt ihn, sich selbst mit Hochachtung betrachten, führt ihn zur Gemeinschaft mit Gott, und gebietet Ehrfurcht vor einem Höhern im Leben; sie gibt Kraft zum Guten, Trost im Leiden und ist überhaupt die nothwendige Grundlage und Wurzel des sittlichen Lebens. Das Heil der Einzelnen wie der Welt, und schon die Erhaltung der bürgerlichen Ordnung ist daher an die Religion und die Hochachtung und Pietät geknüpft, die sie auf Erden findet. Deswegen hat der Mensch ein wesentliches und nothwendiges Verhältniß zur Religion, und schon von Natur ist darum unser Geist zur Religion organisiert; und wie der Trieb zur Religion auf einem unabweisbaren Grundbedürfnisse unsers Geistes und dem höhern uns inwohnenden religiösen Bewußtseyn beruht, so wurzelt in unserm Geiste auch schon von Natur der Trieb zur Verehrung des Heiligen, zur Hochachtung und Pietät für die Religion und die höhern Wahrheiten und Güter, welche sie umschließt und vermittelt.

Hiernach muß sich also der Mensch, und zumal eine religiöse Gemeinschaft, schon von selbst gedrungen fühlen, der Religion, wie sie eine universelle Bedeutung hat, auch öffentlich ihre Achtung zu bezeugen. Es bedarf aber keines weitern Beweises, daß gerade der öffentliche Gottesdienst seiner Natur nach das geeignetste Institut auch zur Vollziehung dieses Zweckes ist, sowie denn schon sein Daseyn, seine würdevolle Handhabung und die gewis-

senhafte Theilnahme der Gemeinde an demselben von selbst als der thatsächliche Ausdruck jener Pietät erscheint.

§. 81.

g) Ausdruck des kirchlichen Geistes und Gemeinschaftsgeistes.

Wenn ferner auf dem Gebiete des Christenthums die Kirche und die kirchliche Gemeinschaft die nothwendige Form ist, um den Segen der Religion an der Menschheit zu verwirklichen; wenn die ewige Erziehung des Einzelnen nur in der Totalität des Lebens der Kirche gedeihen kann, wenn also die Kirche und die kirchliche Gemeinschaft etwas so absolut Nothwendiges, etwas so wesentlich Wichtiges ist, wenn das sociale Princip, das dem Menschen schon angeboren ist, durch das Christenthum seine höhere göttliche Weihe empfangen hat, so müssen auch die Glieder der Kirche das Bedürfnis fühlen und die Pflicht haben, sich als solche, so muß Jeder, vom Gefühle seines nothwendigen Zusammenhanges mit der Kirche, und vom Geiste der kirchlichen Gemeinschaft getrieben, den Drang fühlen, sich als Glied der Kirche öffentlich darzustellen. Als das eigenthümliche und geeignetste Institut dazu erscheint gleichfalls der öffentliche Cultus, indem derselbe zugleich als die sichtbare und lebendige Repräsentation der Kirche selbst sich darstellt¹⁾.

Der gemeinschaftliche Cultus hat sonach auch in Bezug auf die einzelnen Glieder der Kirche die Bestimmung, ihnen als Organ zu dienen, sich als solche zu manifestiren und darzustellen, den kirchlichen Gemeinschaftsgeist, den Geist der innigen, gegenseitigen Bruderliebe, sowie ihre treue Anhänglichkeit an die Kirche und ihre Begeisterung für dieselbe, wovon sie erfüllt sind, und die ein wesentliches Moment im christlichen Leben bilden, äußerlich und öffentlich durch ihre Theilnahme am gemeinschaftlichen Cultus auszudrücken.

Auf das entschiedenste trat diese kirchlich=soziale Tendenz gleich anfangs im apostolischen Cultus hervor²⁾.

1) S. den zweitnächsten §.

2) Apftlg. 2, 42. 46. Vergl. Seite 59 und 76.

II. Ausdruck des der Kirche und ihren Gliedern inwohnenden gläubigen Bewußtseyns.

Es geht schon aus allem dem, was oben über den Ausdruck der innern Religion als ersten Grundzweck des öffentlich gemeinsamen Gottesdienstes gesagt worden ist, von selbst hervor, daß dahin auch der Ausdruck des der Kirche und ihren einzelnen Gliedern inwohnenden gläubigen Bewußtseyns gehört. Denn der Glaube ist gleichfalls schon ein Bestandtheil des christlichen Lebens, und die erste Huldigung, die wir dem Unendlichen, die wir der Religion und dem religiösen Gedanken des Lebens darzubringen haben, ist eben die, daß wir an ihn und das Göttliche glauben, und daß wir diesen Glauben freudig und feierlich bekennen. Wir fügen aber speciell über dieses Moment noch Folgendes bei.

Wenn die Erleuchtung durch den Glauben einen wesentlichen Bestandtheil unsrer Bestimmung ausmacht, wenn der Glaube der Grund und die Wurzel des ganzen christlichen Lebens und unsrer höchsten und seligsten Hoffnungen, wenn er das innere zusammenschließende Band der kirchlichen Gemeinschaft ist; wenn gerade das Christenthum der Wahrheit, die den Inhalt des Glaubens bildet, ihre volle und ausgezeichnete Stellung zum Leben angewiesen hat und es gerade die auszeichnendste Eigenthümlichkeit der christlichen Kirche ist, daß in ihr der Menschheit das reine volle Licht der Wahrheit und das rechte Bewußtseyn des höhern Lebens aufgegangen ist, und daß sie von ihrem Stifter selbst als ein Reich des Lichtes und der Wahrheit bezeichnet wird; wenn es eben unsre ganze Bestimmung ist, die als Christen uns obliegt, daß wir Kinder des Lichtes sind und daß unser Wesen immer mehr aufhört, Finsterniß zu seyn: so muß es die Kirche mit ihren einzelnen Gliedern und Gemeinden als eine ihrer wesentlichsten Pflichten erkennen und sich schon von selbst gedrungen fühlen, das, was ihre gemeinschaftliche beseligende Ueberzeugung, was die Wurzel ihres Lebens, ihr inneres geistiges Band und den ganzen Grund ihres Daseyns ausmacht, ihr religiöses Bewußtseyn, ihren gemeinschaftlichen Glauben öffentlich mit freudiger Begeisterung zu bekennen.

Durch dieses Alles ist denn auch schon die nothwendige Beziehung dieses Zweckes zum öffentlich = gemeinsamen Gottesdienste ausgesprochen. Denn es ist eben der gemeinschaftliche Glaube Aller, der bekannt wird, sowie das Bekenntniß selbst durch die Oeffentlichkeit und Gemeinschaftlichkeit an Intensität und Bedeutung gewinnt und schon seiner Natur nach den Gedanken der Isolirung ausschließt. Zudem ist der Glaube das nothwendige Medium unsrer Gemeinschaft mit Christus, die eben durch den öffentlich = gemeinsamen Cultus vermittelt werden soll.

Die Kirche hat auch von jeher dieses Ziel im Auge gehabt, und schon in der ältesten Kirche begegnen uns Zeugnisse von dem Gebrauche des Glaubenssymbolums bei dem öffentlichen Gottesdienste ¹⁾.

§. 83.

III. Manifestation der Religion an sich und Darstellung der Kirche als einer sichtbaren und universellen.

Im Cultus und durch denselben soll aber nicht bloß die Religion in ihrer subjectiven Erscheinung, d. h. es soll durch denselben nicht bloß die subjective Andacht und Pietät, der der Kirche und ihren einzelnen Gliedern und Gemeinden inwohnende religiöse Glaube und kirchliche Gemeinschaftsgeist, sondern auch die Religion an sich ihren Ausdruck, ihre öffentliche feierliche Manifestation erhalten. Sie soll durch denselben und in demselben zur objectiven Erscheinung kommen, so daß der christliche Cultus allen den Momenten ihren öffentlichen Ausdruck zu geben hat, die das Wesen und die Eigenthümlichkeit des christlichen Glaubens und Lebens constituiren. Er hat daher das Christenthum in seinen objectiven Grundideen und Mysterien, in seinen göttlichen Thatfachen und seinem ganzen geschichtlichen Ausbau, insofern die historischen Momente dem allgemeinen Leben der Kirche angehören und wirkliche Ausprägungen des christlichen Geistes sind, zu repräsentiren.

Was das christliche Leben insbesondere betrifft, so bildet sich in jeder Gemeinschaft, zumal einer religiösen, allmählig ein eigen-

1) S. unten Messe. Art. Credo.

thümliches, in ihr tiefstes Daseyn und Leben eingehendes Gepräge, eine den innersten Geist der Corporation repräsentirende Gesamttform ihres Lebens, ein Gesamtgeist, der sich in allen den verschiedenen Momenten ihres Lebens ausspricht und offenbart, der, wenn auch aus dem subjectiven Leben hervorgehend, doch bald etwas Objectives wird, gleichsam als der plastisch erscheinende, leitende Geist der Gemeinschaft und als der Typus ihres Lebens sich traditionell fortpflanzt und so wieder seinen rückwirkenden Einfluß auf die einzelnen Glieder übt. Ein solches eigenthümliches Gepräge hat sich auch, und hier besonders, im Leben der katholischen Kirche ausgebildet, und auch diesen Gesamtgeist hat der Cultus zu repräsentiren, und zur Anschauung zu bringen.

Daß der Cultus diese Aufgabe, die Religion auch in ihren objectiven Ideen und Thatsachen öffentlich zur Erscheinung zu bringen und ihren Geist zu manifestiren, wirklich hat und haben muß, darüber kann kein Zweifel bleiben. Dieser Zweck hängt mit der ganzen Form des Lebens der gegenwärtigen Welt und mit dem Bedürfnisse und der Natur des Menschen wesentlich zusammen. Das Innere, Geistige bedarf auf Erden zu seiner vollkommenen Existenz auch der äußern Manifestation. Besonders ist es dem Menschen Bedürfnis, das, was sein Höchstes und Heiligstes auf Erden und den Gegenstand seiner innigsten Ueberzeugung und Liebe ausmacht, auch in objectiver Wirklichkeit ausgeprägt, auch äußerlich verklärt und verherrlicht zu sehen, und zumal will und muß das, was die geistigen Interessen und Unterlagen einer Gemeinschaft betrifft, in irgend einer Weise objectiv manifestirt werden. Auch war es das Streben aller Religionen von jeher, ihre Grundideen äußerlich darzustellen und ihr Daseyn äußerlich zu feiern, und namentlich hatte der katholische Cultus von seinem ersten Ursprunge an die Tendenz, eine würdige und vollständige Offenbarung und Repräsentation der Grundgedanken des christlichen Bewußtseyns und Geistes zu seyn, wie dann auch wirklich in dem katholischen Cult, in seinen Gebeten und heiligen Gesängen, in seinen heiligen Gebräuchen und kirchlichen Festen, in dem ganzen eigenthümlichen Ausdrucke der Andacht und in dem ganzen Umkreise seiner Symbolik sich der Geist des katholischen Glaubens und Lebens ausgeprägt hat.

Ganz besonders hängt ferner dieser Zweck des Cultus mit seiner ethischen Aufgabe zusammen, wie wir gleich unten näher sehen werden.

Und wie den christlichen Geist und Glauben an sich, so hat der öffentlich gemeinsame Gottesdienst auch die Kirche selbst, als die Trägerin des christlichen Bewußtseyns, Geistes und Lebens, ihrem Grundwesen nach als eine allgemeine und sichtbare darzustellen. Gerade der öffentlich gemeinsame Cult ist es vorzugsweise, durch welchen die Kirche ihrer Totalität nach als solche erscheint, und durch den sie sich als sichtbare Gemeinschaft darstellt. Weder durch das Band des gemeinschaftlichen Glaubens, noch durch das christliche Leben ihrer Glieder, noch auch durch das hierarchische Regiment tritt die Kirche als eine sichtbare und als Gemeinschaft in so unmittelbarer Beziehung auf ihren Zweck hin und so concret hervor, als im Cultus.

Dieser ganze Zweck des Cultus bietet demnach zwei Seiten dar, eine dogmatische und eine kirchliche, und er erscheint in erster Beziehung als der Ausdruck der objectiven Ideen, Mysterien und Thatsachen der Religion und als deren öffentliche feierliche Manifestation, als die in die Erscheinung eingetretene Ausprägung und Vollendung der Offenbarung und Menschwerdung: in letzter Beziehung als der nothwendige und eigenthümlich unterscheidende Ausdruck des Daseyns, Wesens und Zweckes der Kirche, als ihr eigenthümlichstes Abzeichen, als die wirkliche Erscheinung und lebendige Repräsentation der Kirche als einer sichtbaren, in ihren einzelnen Gliedern und Gemeinden und dem eigenthümlichen Gepräge ihres Lebens, und als einer allgemeinen, die ihr Universalitätsprincip über Vergangenheit und Gegenwart, Zeit und Ewigkeit ausdehnt.

II. Hauptzweck des öffentlichen Gottesdienstes
was die Kirche, die sie zu dem Zweck hat, zu thun
 S. 84. *von dem Zweck des öffentlichen Gottesdienstes*

Zweiter Hauptzweck des öffentlichen Gottesdienstes.

Ethischer Zweck. Vermittelung, Erhaltung und Fortführung des christlichen Glaubens und Lebens.

Als der zweite Hauptzweck des öffentlichen Gottesdienstes stellt sich die Erhaltung und Fortführung des christ-

lichen Glaubens, Geistes und Lebens, oder mit andern Worten die Verwirklichung der christlichen Offenbarung und Erlösung dar. So wie die äußere Gottesverehrung zunächst die unmittelbare Offenbarung und Darstellung der innern Religion oder des der Gemeinde inwohnenden christlichen Glaubens, Geistes und Lebens ist, so soll durch den äußern Cult zugleich wieder die innere Religion, Glaube, Frömmigkeit und Tugend erzielt und gefördert werden. Wir können diesen Zweck mit einem Gesamtausdrucke als den ethischen bezeichnen, das Wort in seinem allgemeinen Sinne genommen. Dieser Zweck des öffentlichen Gottesdienstes ist schon durch die Bestimmung der Kirche und das Bedürfnis geboten, und von jeher so wenig bestritten worden, daß man ihn sogar nicht selten als den primären und Einen Hauptzweck des Cultus aufgestellt hat.

Soll die Kirche ihre göttliche Mission auf Erden wirklich erfüllen, so bedarf sie eines Institutes, durch welches sie den rechten Glauben und den ächten Geist des christlichen Lebens in dem Leben der Gemeinden erhält, den bei ihr hinterlegten Inhalt des christlichen Glaubens und Lebens fortwährend und immer mehr in das Bewußtseyn und Leben der Gemeinden vermittelt, und Religion und religiöses Leben in aller Weise fördert. Dieses Institut ist vorzugsweise und eigenthümlich der öffentliche Cultus, und würde sich nicht durch das eigene Bedürfnis der Kirche und den Drang des religiösen Geistes gleichsam von selbst, wie wir gesehen haben, ein gemeinschaftlicher Cultus gestalten, so müßte sich die Kirche zur Vollziehung jener Mission ein eigenes Institut gründen. Aber gerade der gemeinschaftliche Cult zum Ausdruck der innern Religion und frommen Seelenstimmung ist auch zur Erzielung jenes ethischen Zweckes seiner ganzen Natur nach eigenthümlich geeignet, indem beide Zwecke sich einander gegenseitig bedingen und überhaupt in der innigsten Beziehung zu einander stehen. Gerade durch die Vollziehung des primären Zweckes des Cultes, dessen Gipfelpunkt die Anbetung und Gottesverehrung ist, wird der ethische schon von selbst gefördert, so zwar, daß sich dieser schon als ein natürliches und nothwendiges Resultat von jenem darstellt, während wieder die Thätigkeiten des primären Zweckes des Cul-

tes nicht selten erst durch die ethischen Bestrebungen desselben vorbereitet und erhöht werden und werden müssen. Beide Zwecke des Cultus sind daher ihrer Tendenz und Natur nach gar nicht von einander zu trennen, wie sich dieses aus der nachfolgenden speciellen Darstellung näher ergeben wird.

Die Schrift bezeichnet diesen Zweck bündig mit den Worten: «Belehret und erbauet einander mit Psalmen, Gesängen und geistvollen Liedern, dankbar in euern Herzen Gott singend»¹⁾. Eben so ist dieser Zweck in der ganzen Einrichtung schon des apostolischen Cultus faktisch ausgesprochen, und von der Kirche als der andere Hauptzweck des katholischen Gottesdienstes stets bezeichnet und behandelt worden²⁾.

Wenn wir den ethischen Zweck des Cultus näher in's Auge fassen, so stellen sich uns auch hier mehrere einzelne Thätigkeiten dar, in welche derselbe sich auflöst, und die sich gegenseitig bedingen und durchdringen. Wir gehen daher jetzt zur nähern Entwicklung dieser einzelnen Momente über.

§. 85.

Der zweite Hauptzweck des öffentlichen Gottesdienstes in seinen einzelnen Verzweigungen. a) Erbauung.

Einen wesentlichen Bestandtheil im ethischen Zwecke des socialen Cultus macht diejenige Thätigkeit aus, die wir Erbauung nennen, das heißt, die innere Erhebung des Geistes und Ge-

1) Koloss. 3, 16. (docentes et commonentes vosmet ipsos, διδάσκοντες καὶ κοινονοῦντες ἑαυτοὺς.)

2) S. Concil von Trident, 22. Sitzung, 9. Kap. von dem Opfer der heiligen Messe: „Da die Natur des Menschen so beschaffen ist, daß sich dieselbe nicht leicht ohne äußere Hülfsmittel zur Betrachtung göttlicher Dinge erheben kann, so hat die Kirche zu diesem Zwecke einige Gebräuche angeordnet nach der apostolischen Lehre und Ueberlieferung, damit sowohl das große Opfer verherrlicht, als die Gemüther der Gläubigen durch diese sichtbaren Zeichen der Religiosität und Frömmigkeit zur Betrachtung der erhabenen Dinge erweckt werden.“ Ueberall, wo vom Gottesdienste die Rede ist, ist als Zweck desselben vom Concil die Verherrlichung Gottes und die Erbauung des gläubigen Volkes bezeichnet.

müthes zu Gott und dem Göttlichen oder auch das zum lebendigen Glauben, zur Frömmigkeit und Liebe, zum Leben gewordene christliche Bewußtseyn. Die Gemeinde soll nämlich im Glauben gestärkt und mit frommen Gedanken und Regungen erfüllt, es soll ihr inneres, geistiges, religiös-sittliches Wachsthum, der innere Anbau des Reiches Gottes in ihr gefördert werden; es sollen die lebendigen Gefühle der Anbetung, der Andacht, der Ehrfurcht und Liebe gegen Gott, des Vertrauens, der demuthvollen Hingebung an ihn, der Sehnsucht nach Versöhnung und Vereinigung mit ihm und nach seiner Gnade; es soll die Pietät für das Heilige, das Bewußtseyn unsrer höhern, ewigen Beziehungen, mit einem Worte, es soll die fromme heilige Seelenstimmung, christliche Frömmigkeit, durch den gemeinschaftlichen Gottesdienst eigenthümlich gepflegt werden; sie soll, wo sie vorhanden ist, durch denselben unterhalten, genährt und erhöht, wo sie nicht vorhanden ist, erweckt werden. Alles Weltliche soll hier schweigen, alle Zerstreungen der Außenwelt sollen zurücktreten, der Mensch soll seiner höhern Beziehungen, seiner ewigen Bestimmung und Hoffnungen fühlbar inne werden, auf's Neue Eindrücke und Empfindungen höherer Art empfangen, und Stunden seines höhern Daseyns feiern.

Was die Heiligung und die Stärkung des Willens insbesondere betrifft, so schließt dieselbe der Zweck der Erbauung als einen wesentlichen Bestandtheil, wie dieses bereits angedeutet ist, in sich, wie denn die Frömmigkeit überhaupt den Mittelpunkt des christlichen Lebens bildet, auf den die Erleuchtung hin und von dem die ganze sittliche Richtung des Menschen ausgeht. Und so soll der Mensch dann durch seine Theilnahme am gemeinsamen Gottesdienste zugleich auf's Neue auch sittliche Kraft, fromme Begeisterung für Gott und den Glauben, für Wahrheit und Tugend, für das Gute und Heilige empfangen. Er soll zum lebendigen Bewußtseyn und Gefühl seiner Sündhaftigkeit und sittlichen Unvollkommenheit erhoben, es soll die Sehnsucht nach Heiligung, nach Versöhnung mit Gott in ihm geweckt und genährt und diese Versöhnung und Heiligung wirklich vollzogen werden, so daß er, auf's Neue versöhnt, geheiligt und gestärkt, mit erneuetem Geiste und verjüngter sittlicher Kraft sein Leben in Gott neu beginne.

Daß die Erbauung ein Grundzweck des gemeinschaftlichen Cultus sey und seyn müsse, bedarf kaum eines weitern Beweises. Gerade darauf hauptsächlich zielen die kürz vorher angeführten Beweise¹⁾, sowie dann der öffentliche Gottesdienst von seinem Ursprunge an, und durch alle Zeiten hindurch der Kirche wirklich als das vorzüglichste Institut galt, das Christenthum in's Bewußtseyn und Leben der Gemeinden zu vermitteln und das Reich Gottes auf Erden zu verwirklichen. Denn gerade zunächst die Erbauung ist es, die mit der ganzen Natur des Cultus in nothwendiger Beziehung steht und schon als das natürliche Resultat seiner Gesamtwirksamkeit erscheint; zunächst schon, indem man den Cultus als den Ausdruck des frommen Glaubens und Gefühls überhaupt in's Auge faßt. Indem man betet und anbetet, Gott preist und verherrlicht, versenkt sich der Geist immer mehr in die heiligen Tiefen des Göttlichen, wird desselben immermehr inne, von demselben immer mehr erfüllt. Indem man das Gefühl seiner Sündhaftigkeit, seiner Sehnsucht nach Gott und seiner Gemeinschaft ausspricht, wird das Gefühl und Bewußtseyn unsrer Sündhaftigkeit und unsrer Sehnsucht nach Gott zugleich mehr und mehr in uns erweckt und erhöht. Auch kommt jedes Gefühl, indem es sich entäußert oder überhaupt seine angemessene Ausdrucksweise findet, dadurch zur deutlichern Selbstanschauung, zur größern Bestimmtheit, zum klarern Bewußtseyn. So wie sich daher auf diese Weise sein sittlicher Charakter erhöht, so gewinnt es auch an Kraft und Stärke, an Wärme und Lebendigkeit.

Auch liegt in dem Ausdrucke an sich schon eine reflectirende Kraft. Wie das Innere sich entäußert, so wirkt das Aeußere naturgemäß auf das Innere erregend zurück. Die Sprache, in welcher der Geist, das bewegte Gefühl sich ausspricht, wird daher auch wieder zur Sprache, die zu dem Geiste, dem Gefühle spricht. Wie der lebendige Glaube, das Andachtsgefühl im lebendigen Worte, im Gebete, im Gesange, in den heiligen Handlungen und Symbolen seinen Ausdruck sucht und findet, so wird

1) S. die beiden vorangehenden Anmerkungen.

das Wort, das Gebet, der Gesang, die heilige Handlung auch wieder zum belebenden Widerhall im Innern.

Dieser Gedanke gewinnt besondere Bedeutung, wenn wir den Cultus als einen gemeinschaftlichen, als den religiösen Gesamtausdruck der Gemeinde betrachten, und die moralische Kraft, die in dem Gedanken der Gemeinschaft liegt, den erweckenden Geist, der aus der Gesamtheit auf den Einzelnen übergeht, in's Auge fassen. Die Pietät, die Huldigung, die hier dem Glauben, dem Heiligen von einer ganzen Gemeinde dargebracht wird, erfüllt nothwendiger Weise mit Achtung und Ehrfurcht gegen das Heilige. Der Anblick der zu einem Zwecke versammelten Menge erinnert lebhaft an unsrer Aller höhere Bestimmung. Die gemeinsame Andacht Aller weht schöpferisch erregend zu uns herüber, weckt in uns gleiche Gefühle, erhebt und erbaut uns.

§. 86.

a) Fortsetzung. Nähere Nachweisung der im katholischen Cultus gelegenen erbaulichen Elemente.

Betrachten wir den öffentlich-gemeinsamen christlichen Cultus in seiner Wirklichkeit, wie er von den frühesten Zeiten bestand und sich in der katholischen Kirche noch findet, so sehen wir, wie er auch wirklich in hohem Grade geeignet ist, durch alle seine Thätigkeiten und Formen die Erbauung zu erzielen. Schon die majestätische Musik der Glocken, die zur Kirche rufen, schon der Eintritt in eine Kirche als das Haus des Herrn, das uns von allem irdischen Verkehr des Lebens absondert und uns gleichsam in die heilige Stille einer höhern Welt hineinführt; besonders der Eintritt in einen ehrwürdigen, über den Maßstab und die Bedeutung eines gewöhnlichen Gebäudes erhabenen Dom, die Majestät und heilige Mystik seiner Wölbungen und Formen; der Ausdruck der höchsten Ideen der Menschheit, der uns hier in der Hieroglyphensprache ehrwürdiger Symbole überall begegnet; der Anblick einer Gemeinde, die mit äußeren Bezeugungen und mit Ehrerbietung die Gefühle ihrer Anbetung, ihrer Pietät und Ehrfurcht vor dem Heiligen ausspricht; der Anblick des Priesters und das lebendige, aus begeisterter Brust, am heiligen Orte, vor

Allen, in höherem Auftrage verkündete Wort des Evangeliums; der Gedanke, daß hier Alles zum Dienste des Ewigen durch die Weihe der Kirche geheiligt ist; besonders aber das Bewußtseyn der heiligen Nähe der Gottheit selbst; — überhaupt der ganze göttliche Hauch, der durch das Gotteshaus weht, die ganze heilige Atmosphäre, die uns da umgibt, Alles muß unwillkürlich den Geist zu Gott und dem Göttlichen emporheben, das Gemüth mit heiligen Gefühlen erfüllen. Und wenn gar die heiligen und höchsten Mysterien des Glaubens vollzogen werden; wenn der Priester zum Altare tritt und in Einem heiligen Gefühle alle Herzen zusammenschlagen; wenn Alle in Andacht, Inbrunst und Glauben den Blick zum heiligen Sacramente erheben, oder in demuthvolle Anbetung und in das Gefühl ihres Nichts versunken sich in Staub beugen, wer könnte da vom Geiste des großen Opfers unerfüllt, von dem fühlbaren Wehen des Geistes, der vom Allerheiligsten ausgeht, von dem erleuchtenden und erwärmenden Strahl, der sich aus der Höhe in unsre Seele senkt, unberührt bleiben?

Wenn wir ferner oben von dem ethischen Einflusse des öffentlichen Cultus geredet haben, insofern er als der Gesamtausdruck der Gemeinde erscheint, so gewinnt dieser Einfluß an Stärke besonders auf dem Gebiete des katholischen Cultus noch weiter dadurch, daß sich derselbe, wie wir gesehen haben, nicht bloß als der Ausdruck der betenden und anbetenden concreten Gemeinde, sondern zugleich als der eigenthümliche Ausdruck des Geistes, der Andacht und Frömmigkeit der Kirche darstellt, und in seinen Gebeten und Gesängen, seinen heiligen Handlungen, Festen und Gebräuchen, in seiner ganzen heiligen Symbolik und eigenthümlichen Ausprägung als die lebendige, von aller Willkür und Subjectivität befreite Repräsentation des katholischen Glaubens, Geistes und Lebens erscheint. Er steht daher mit dem ganzen System unsrer ewigen Erziehung, mit unserm innersten Bewußtseyn und Leben im harmonischen Einklange. Wir finden hier den eigenthümlichsten, den wahrsten Ausdruck unsers Glaubens, unsrer religiösen Betrachtungsweise, unsrer Andacht. Hier fühlen wir uns daher heimisch. Hier ist unsre Andacht eben

deswegen ihres innigsten, höchsten Ergusses fähig. Hier wird also auch die Rückwirkung auf uns, der sittlich-religiöse Einfluß des Cultus ein mächtigerer seyn.

Dazu kommt der ethische Einfluß, den die dem Cultus einverleibten geschichtlichen Elemente üben. Indem in den Festen und heiligen Zeiten die Offenbarungen und Erscheinungen der göttlichen Gnade und Versöhnung, sowie der Ausdruck des idealen christlichen Lebens in der Geschichte Jesu und der Apostel gleichsam in unmittelbarer Nähe und Anschauung an uns vorübergeführt werden, muß dies den Glauben ganz besonders stärken, müssen die Gefühle der Andacht, der Verehrung, der Liebe und Dankbarkeit mehr Nahrung, Innigkeit und Wärme erhalten. Die geschichtlichen Elemente des Cultus erhalten aber noch vorzugsweise ihre Bedeutung dadurch, daß in der Geschichte Jesu und der Entwicklung des urchristlichen Lebens der Typus der Bildung und fortschreitenden Entwicklung des religiösen und sittlichen Bewußtseyns und Lebens überhaupt für alle Zeiten gegeben ist. Indem uns daher die Kirche jährlich durch die Urgeschichte des Christenthums hindurchführt, soll sich die Geschichte des urchristlichen Lebens und seiner Gestaltung thatsächlich in uns selbst erneuern. Wir sollen seiner Entwicklung und zumal dem Leben des Erlösers Schritt für Schritt nachgehen, und es in uns selbst reproduciren und aufnehmen. Herrlich ist dieser Gedanke in dem katholischen Kirchenjahr und seiner Fortbewegung, sowie in der ganzen poetischen und symbolischen Entwicklung und scharfen Zeichnung desselben ausgeprägt, und indem so der Cultus unwillkürlich in der Gemeinde und ihren einzelnen Gliedern die Stimmung hervorruft, die in dem kirchenjährlichen Abschnitte selbst gelegen ist, kann er auch in dieser Beziehung seine große ethische Wirksamkeit nicht verfehlen.

Diese Wirksamkeit wird noch erhöht durch die übrigen historischen Erinnerungen, die im Cultus niedergelegt sind. Gerade vorzugsweise zum dankbaren Andenken und zur Stärkung und Erbauung für die Nachwelt sind die erhabensten Momente aus der Geschichte des christlichen Lebens und seiner Offenbarungen in bleibenden Denkmälern im Cultus repräsentirt. Hier spricht

der Geist der Geschichte und die Macht des Beispiels zugleich zu uns mit dem ganzen Zauber der Anregung, der in ihnen gelegen ist; der Cultus wird dadurch gleichsam zur lebendigen Tradition der tiefsinnigen Andacht und Frömmigkeit, der religiösen Empfindungen der Vergangenheit, jener Zeiten, in denen der Geist des christlichen Glaubens und Lebens seine reinste und höchste Entwicklung, in denen die fromme Begeisterung und die wahre Mystik der Andacht ihre höchste Blüthe erreicht hatte. Der fromme Geist der Vorzeit wird so gleichsam festgehalten, wird zum Typus und zur stehenden Predigt für die Nachwelt, und weht mächtig erregend zu uns herüber ¹⁾.

Welche erhebende Kraft liegt dabei schon in dem Gedanken unsers innigen Zusammenhangs mit der ganzen Kirche in Gegenwart und Vergangenheit, in Zeit und Ewigkeit, der durch die Aufnahme aller jener geschichtlichen Elemente gleichsam lebendig versichtbar ist?

So ist eine unendlich reiche Fülle religiöser und sittlicher Kraft und Anregung im öffentlichen Gottesdienste schon von selbst gelegen, von welcher Seite wir ihn betrachten. Er ist das in jeder Weise geeignetste Institut, um das Christenthum in's Leben des Volkes und der Völker zu vermitteln. Vom Cultus geht namentlich alle volksthümliche Religiosität aus; ohne ihn kommt keine Frömmigkeit in's Herz, in's Leben der Gesamtheit. Er beherrscht das Gemüth des Volkes, und nur die kirchliche Frömmigkeit ist die Frömmigkeit des Volkes. Wären einmal die Kirchen allgemein verlassen, hätten wir keinen öffentlich-gemeinsamen Cult mehr, oder würde sich dieser in einen einseitigen durchsichtigen Verstandescult verwandeln, es würde auch bald die Pietät für das Heilige, alle volksthümliche Frömmigkeit sich verlieren. Man täusche sich hierüber ja nicht. Deswegen hat die katholische Kirche auf die lyrische Seite des Cultus einen so großen Nachdruck gelegt, und gerade er vor Allem war es, der jene hohe und innige kirchliche Frömmigkeit und Andacht der Vorzeit zur Vollendung und Ausprägung gebracht, und dieselbe in der

1) S. unten über die Heiligenverehrung.

katholischen Kirche, trotz alles Indifferentismus der jüngsten Zeit, wenn auch nicht überall mehr in jener Intensität und Allgemeinheit, bis jetzt erhalten hat.

§. 87.

b) Die Vermittelung des christlichen Bewußtseyns, oder die Erleuchtung, die Stärkung und Befestigung der Gemeinde im Glauben.

Obgleich die Frage über die Nothwendigkeit der Vermittelung des christlichen Bewußtseyns in und durch den öffentlichen Gottesdienst in dem Begriffe und Umfange der Erbauung schon mitbegriffen ist, so verdient diese Frage doch noch eine besondere Erwägung, theils deswegen, weil sich diese Vermittelung auch noch außerdem an und für sich als nothwendig darstellt, theils weil in Betreff jener Frage überhaupt bisher mannigfache Mißverständnisse, wenigstens Mißdeutungen stattgefunden haben. Man hat sogar einen Unterschied zwischen Gefühls- und Verstandescult zu machen gewußt, ohne zu bedenken, daß man durch diese Unterscheidung auf der Seite, wo man sie macht, eben so wohl über den Cult seiner eigenen Kirche den Stab bricht, als man dadurch eine Verkennung und Unkenntniß des anderer Kirchen und des Begriffes des Cultus überhaupt beurfundet.

Vor Allem müssen wir hier die Bedeutung des Glaubens und christlichen Bewußtseyns in's Auge fassen. Der Glaube ist zunächst der Grund und die Wurzel des ganzen christlichen Lebens und eine wesentliche Bedingung und das nothwendige Medium unserer Gemeinschaft mit Christus. Gerade das Christenthum hat der Wahrheit ihre volle Bestimmung und ihre nothwendige Beziehung zum Leben angewiesen. Es ist eine Religion des Geistes und sein erster Beruf bei seinem Eintritte in die Welt war, mit dem Strahl des himmlischen Lichtes das Dunkel des Lebens zu erleuchten, in der Menschheit das Bewußtseyn einer höhern Weisheit zu entzünden, und sie durch die Wahrheit frei zu machen.

Eben so kann nur der Thätigkeit des Menschen sittlicher Werth und Verdienst zuerkannt werden, die mit Bewußtseyn,

Freiheit und frommer Gesinnung im innern Heiligthum des Geistes vollzogen wird. Gilt dies vom christlichen Leben überhaupt, so gilt es insbesondere da, wo es sich, wie im Cultus, um die höchste That der Religion, um das Geistigste handelt. Die wahre Anbetung ist nur da, wo sie in der lebendigerkannten Wahrheit und im Geiste vollzogen wird, wo sie aus dem lebendigen gläubigen Bewußtseyn von Gott und unserer Verhältnisse zu ihm hervorgeht. Gerade darin beruht wesentlich die Sittlichkeit des Cultus, der Grundcharakter des christlichen Cultus. Von seinem Allerheiligsten muß aller leere Formalismus, aller gedankenlose Mechanismus ausgeschlossen bleiben; er soll kein bloßes Phantaststück zur Vermittelung dunkler Ahnung und Gefühligkeit seyn. Und ebenso ist die wahre Erbauung nur da, wo vom Grunde des lebendigen Bewußtseyns aus das Gemüth erhoben, für das Ewige erregt und für das Gute gestärkt wird. Die Erbauung geht weder das Gefühl allein, noch den Willen allein, sondern den ganzen innern Menschen an, und erst dann, wenn er zum lebendigen Bewußtseyn über sich selbst und seine Bestimmung, über sein Verhältniß zu Gott und zur höhern Welt gekommen ist, erst dann hat er die Quelle seiner frommen Erhebung und Begeisterung gefunden. Erst der lebendige Gedanke an das Heilige wird das Gemüth mit Ehrfurcht erfüllen.

Es wäre aber durchaus unrichtig, und es ist nur zu oft eine Verkennung der ganzen vollen Bestimmung des Glaubens, wenn man die religiöse Wahrheit, die seinen Inhalt bildet, bloß als die Wurzel und Unterlage des christlichen Lebens auffassen wollte. Denn schon die Erkenntniß der Wahrheit an sich und ihre gläubige Aufnahme, schon das Seyn des Geistes im Lichte der Wahrheit ist ein Bestandtheil des christlichen Lebens, und die erste Bestimmung der Wahrheit ist schon die, daß sie den Menschen erleuchte. Die Wahrheit und ihre gläubige Erkenntniß hat sonach außerdem, daß sie die Unterlage der Frömmigkeit und Tugend ist, auch einen Selbstzweck.

Nach diesem Allen ist es klar, daß auch der denkende und sinnende Geist einen wesentlichen Antheil am Cultus haben; daß dieser so organisirt seyn muß, daß in allen seinen Berrichtungen

und Symbolen das Bewußtseyn in Anspruch genommen wird und alle seine Handlungen mit lebendigem Bewußtseyn vollzogen werden; und daß ferner dann die besondere directe Vermittlung des religiösen, des christlichen Bewußtseyns, oder die Erleuchtung, die Stärkung und Befestigung der Gemeinde und ihrer einzelnen Glieder im Glauben, die Erhaltung derselben im rechten Glauben wesentlich zu den Zwecken des öffentlichen Cultus gehört. Selbst die Erweckung und Wiedererweckung, die Pflanzung des christlichen Glaubens, welche die eigentliche Aufgabe der Katechese ist, kann und soll, je nach dem geistigen Bedürfnisse Einzelner, durch den öffentlichen Gottesdienst bewirkt werden, wenn dies im ethischen Zwecke des Cultus auch nicht das erste Moment ist.

Hier wendet sich der Cultus also an das Bewußtseyn, an den Verstand. Er erscheint als das Institut zur fortschreitenden Vermittlung der christlichen Offenbarung in's Bewußtseyn der Gemeinden. Und so ist der öffentliche Gottesdienst zugleich das vorzüglichste und eigenthümliche religiöse Bildungsinstitut der Menschheit. Wo sollte auch die Kirche diese ihre Bestimmung erfüllen, wenn es nicht in und durch den Cultus geschähe, der ohnehin seiner ganzen Natur nach eigenthümlich geeignet ist, diese Thätigkeit der Kirche in aller Weise zu unterstützen? Gerade schon durch die Anbetung, die Andacht und das Gebet überhaupt wird dem Menschen sein Verhältniß zu Gott, die höhere Natur und Bestimmung seines Geistes fühlbar, so wie ihm durch den ganzen Ausdruck der Religion, wie er im Cultus sich darstellt, diese gleichsam von selbst schon zum Bewußtseyn gebracht und im Bewußtseyn erhalten wird.

Der christliche Cult hat sich auch gleich Anfangs durch die Aufnahme des doctrinalen oder didaktischen Zweckes¹⁾, wenn wir ihn so nennen wollen, und durch seine geistige Richtung überhaupt ausgezeichnet. Deswegen hat gleich Anfangs die Sprache, das lebendige Wort, als das eigentlichste Vermit-

1) Belehret und erbauet einander mit Psalmen, Gesängen und geistvollen Liedern. Kol. 3, 16.

telungsorgan des Gedankens, einen wesentlichen Antheil am christlichen Cultus erhalten, indem namentlich dem Gebete ein größerer Umfang eingeräumt ¹⁾, und die Lesung der heiligen Schrift und die Predigt als Bestandtheile des Cultus aufgenommen wurden. Eben so bildet dieses Ziel immer noch auch im Zwecke des katholischen Gottesdienstes einen grundwesentlichen Bestandtheil und zieht sich durch seinen ganzen Organismus hindurch. Durch den größern Umfang, der immer noch dem Gebete eingeräumt ist, durch die Aufnahme der Predigt und des Symboliums, durch die Lesung der heiligen Schrift und außerdem durch die reichhaltige Vertheilung des Bibelstoffes im ganzen Umfange des Cultus; durch die dogmatisch-psychologische Construction des Kirchenjahres, durch seine geistvollen Gesänge, seine sinnvolle populäre Symbolik und seine übrigen aus dem innersten Wesen des Christenthums hervorgenommenen heiligen Handlungen ist der katholische Gottesdienst eine fortgehende lebendige Repräsentation, Darstellung und Auslegung des Gedankens des Christenthums, eine fortwährende Vermittelung seines Inhaltes und Geistes.

S. 88.

b) Fortsetzung. Ueber das Verhältniß des didaktischen zum lyrischen Element des Cultus insbesondere.

Wir sehen demnach, wie sich der Cultus an das Gefühl und den Verstand zugleich wendet, und in so fern zwei Grundthätigkeiten in sich schließt, von denen wir die eine die lyrische, die andere die didaktische oder doctrinale nennen können. Es entsteht aber nun die Frage, in welcher Beziehung beide Zwecke zu einander stehen, welcher von beiden der zunächstliegende und vorhergehende ist, und ob es die nächste und umfassendste Aufgabe des Cultus ist, den Verstand, oder die, das Gemüth in Anspruch zu nehmen.

Im Ganzen genommen hat diese Frage schon im vorhergehenden ihre Erledigung gefunden, und sie wird sie überhaupt bei jedem Unbefangenen leicht finden. Zunächst kann darüber,

1) Joh. 4, 23. 24. Matth. 15, 8. 9. Ephes. 5, 19. 6, 18. (Betet unter allen Umständen stets mit Bitten und Flehen im Geiste u. s. w.)

wie wir gesehen haben, kein Zweifel entstehen, daß der öffentliche Gottesdienst der Ausdruck der innern religiösen Gesamttätigkeit des Menschen seyn und den ganzen innern Menschen in allen seinen geistigen Thätigkeiten umfassen soll. Wie bei'm Menschen in Bezug auf That und Leben überhaupt an keine Zersplitterung seiner Seelenkräfte und der Thätigkeiten seines Geistes gedacht werden kann, so soll auch im Cultus keine Kraft und keine Thätigkeit zurückgedrängt oder verkürzt werden; er soll als ein wohl organisirtes Ganze alle umfassen, und den ganzen Menschen erziehen und zu seiner Bestimmung führen helfen.

Dennoch muß es, wie in der Entwicklung und Gestaltung des innern Lebens, so auch im genetischen Prozesse des Cultus einen Ausgangs- und Höhepunkt, und so also auch einen Mittelpunkt geben, auf den die einzelnen Thätigkeiten hinielen und in dem sie, als in dem höchsten Ziele, sich concentriren. Es ist aber klar, daß die doctrinale oder didaktische Seite des Cultus, die Erweiterung unsrer religiösen Erkenntniß und die Befestigung unsrer religiösen Ueberzeugung nicht jener Höhe- und Mittelpunkt des Cultus seyn kann. Zunächst ist und bleibt schon der primäre Zweck des Cultus die Anbetung und Verehrung des Allerhöchsten, also der Ausdruck des schon in lebendiges Gefühl umgesetzten religiösen Bewußtseyns und Glaubens. Ist es freilich dadurch schon ausgesprochen, daß das lebendige Bewußtseyn, die Geistigkeit eine nothwendige Form und eine Grundbedingung der ächten Anbetung und Gottesverehrung seyn muß und daß es ohne lebendiges Bewußtseyn und erleuchteten Glauben keine wahre christliche Anbetung geben kann, so wäre es doch eine höchst verkehrte Ansicht, wenn man denken wollte, daß dieses Bewußtseyn immer erst vorher geweckt werden, daß sich der Cultus immer zuerst direct an den Verstand wenden müßte, und daß das fromme, gläubige Gefühl, wenn es sich bei'm öffentlichen Gottesdienste aussprechen will, nur durch die Schule zum Altar gelangen könne. Die Gemeinde ist, wenn sie zur Kirche kommt, zur Anbetung im Geiste und in der Wahrheit schon vorgebildet. Der fromme Gedanke, der gläubige Sinn ist es schon, der sie zur Kirche treibt; sie will vor Allem ihr frommes Innere aus-

sprechen, ihren Glauben bethätigen. Auch liegt in dem Ausdrucke der Andacht und Anbetung selbst schon wesentlich eine Thätigkeit des denkenden Geistes; eben so stellen sich die liturgischen Handlungen und Symbole, an denen sich das fromme Gefühl entwickelt und durch welche es sich ausdrückt, auch dem gläubigen Bewußtseyn dar, und besonders ist es das Gebet und der Gesang, von denen alle heilige Handlungen begleitet sind, die sowohl den ihnen inwohnenden Gedanken dem Geiste aufschließen, als sie das innere fromme Gefühl, indem es sich durch sie ausdrückt, zugleich geistig vermitteln und in's klarere tiefere Bewußtseyn erheben.

Was ferner den ethischen Zweck des Cultus betrifft, so soll durch denselben fromme Erhebung des Gemüthes und sittliche Stärkung des Willens auf dem Grunde des erleuchteten Glaubens erzielt werden. Also ist auch hier der Gedanke, die Belebung und Erweiterung des christlichen Bewußtseyns nicht das Höchste, was erzielt werden soll; und eben so ist zur Erzielung jener frommen Gemüths- und Willensstimmung eine directe Vermittelung des christlichen Bewußtseyns, auf dem sie ruht, keineswegs immer erforderlich. Der Weg zur frommen Erhebung geht zwar durch das Bewußtseyn, aber nicht so, als müßte jedem frommen Aufschwunge erst eine moralische Vorlesung oder die verständige Durchsichtigkeit einer Predigt vorangehen. Die Erbanung kann auch erzielt werden schon durch das der Gemeinde bereits inwohnende christliche Bewußtseyn; ferner durch den Ausdruck der individuellen und gemeinschaftlichen Andacht selbst und durch die Gesamthätigkeit des Cultus überhaupt. Und wenn auch die Erleuchtung an und für sich, wie wir gesehen haben, einen Selbstzweck hat, so ist dies doch keineswegs die einzige Bestimmung der Wahrheit. Die Haupttendenz der Religion bleibt immer das auf dem Grunde des erleuchteten Glaubens sich fortbauende Leben.

Die directe Vermittelung der geistigen Anschauung und Ueberzeugung, des bloßen Gedankens ist also im Cultus weder das Einzige, noch das Höchste, noch die Thätigkeit, von welcher der ganze Proceß des Cultus ausgeht und ausgehen muß.

Sie knüpft sich erst an das der Gemeinde schon von vornherein inwohnende Gefühl, das die Gläubigen zur Kirche treibt, das vor Allem vor den Altären des Allerhöchsten seinen Tribut fodert, seinen Ausdruck feiern will. Dann erst beginnt der Cultus jene weitere Vermittelung, wozu die Gemeinde selbst Drang und Bedürfnis fühlt, und sucht nun diese Aufgabe in ihrem ganzen Umfange zu lösen, den in der Gemeinde schon vorhandenen frommen Glauben, das in ihr lebende und sich offenbarende fromme Gefühl immer mehr geistig zu durchdringen, ihm selbst seinen vollkommenen Ausdruck zu geben, den ganzen Inhalt des christlichen Glaubens allmählig vor ihrem Geist zu entfalten, in seine Höhen und Tiefen immer mehr einzuführen, die Gemeinde im Glauben zu erhalten, zu stärken und zu befestigen, und auf dem Grunde der erhöhten, geistigen Anschauung und erleuchteten gläubigen Erkenntnis auch ihre Andacht, ihre fromme Begeisterung zu erhöhen.

Auf eine classische Weise liegt diese Auffassung und diese Fortbewegung des Cultus schon gleich in dem Gottesdienste der ersten Christengemeinden thatsächlich ausgesprochen. Derselbe eröffnete sich mit Gebet und Lobpreisung, also mit lyrischen oder eigenthümlich liturgischen Thätigkeiten im engerm Sinne; dann erst folgte die biblische Vorlesung und Predigt, und hierauf setzte sich der eigenthümlich liturgische Cult fort, aber mit erhöhtem Ausdruck der Andacht, und es folgte jetzt erst, nachdem die Gemeinde in die Tiefen des christlichen Glaubens auf's Neue eingeführt und dazu gleichsam geistig vorbereitet und eingeweiht war, die Feier der höchsten Mysterien des Glaubens, der höchsten Momente des Cultus.

Und dies geschah schon in der ersten Periode des Christenthums, wo das christliche Bewußtseyn erst neu gegründet und befestigt werden mußte.

Mit dieser Ansicht stimmen auch alle biblische Stellen über den Gottesdienst überein¹⁾, und diese Anlage hat der katholische Cultus noch immer.

1) S. S. 49 ff.

So erscheint daher der didaktische Theil des Cultus oder die Vermittelung, Erweiterung und Erhöhung des christlichen Bewußtseyns zwar als ein integrierender und innerlich notwendiger Bestandtheil des socialen Cultus, aber nicht als dessen Höhe- und Mittelpunkt. Der Mittelpunkt vielmehr, auf den die Erleuchtung hin- und von dem die Bewegung des Willens ausgeht, ist das fromm bewegte und zu bewegende Gemüth. Wie der Cultus kein Erzeugniß der bloßen Reflexion, sondern des Lebens ist, so ist auch der ganze Cult That und Leben und geht auf das Leben. Eben deswegen erscheint auch die Vermittelung des Gedankens und Bewußtseyns im katholischen Cultus nicht als eine isolirte Thätigkeit, sondern sie ist in den ganzen Organismus des Cultus verwebt.

Diese ganze einfache Auffassung des didaktischen Theils des Cultus und seiner Stellung zum lyrischen sowie zum Cultus überhaupt ist durchaus gleich von vornherein richtig in's Auge zu fassen, um aus dem Cultus das zu machen, was er seyn soll und seyn muß, um namentlich nicht die Kirche in eine Schule, das «Bethaus»¹⁾ in einen Hörsaal zu verwandeln.

§. 89.

c. Vermittelung des christlichen Trostes und der religiösen Freude.

Ein wesentlicher Bestandtheil der frommen Erbauung, die der Cultus bezweckt, ist insbesondere auch noch der, daß wir uns hier über die Unvollkommenheiten und Leiden des Lebens erheben, und auf's Neue Trost und Seelenfrieden, Muth und Vertrauen in Gott gewinnen; daß das niedergebeugte Herz durch die Kraft des frommen Glaubens neu gestärkt werden soll.

Innig verwandt mit diesem Zwecke und ihn fördernd ist der weitere, daß der Mensch durch seine Theilnahme am öffentlichen Gottesdienste seines Glaubens froh werden, daß er dadurch zugleich zum Genuße seines Glaubens, seiner Andacht und Frömm-

1) „Mein Haus ist ein Bethaus.“ Matth. 21, 13. Vergl. Isai. 56, 7. Jer. 7, 11.

migkeit kommen, daß er seiner Gemeinschaft mit Gott und seines hohen Berufes freudig inne, und überhaupt jener hohen Freudigkeit und Seligkeit des Geistes theilhaftig werden soll, zu welcher gleichfalls der Geist der christlichen Moral den Menschen erhoben wissen will, und zu der uns allein das Leben in Gott und im Glauben erheben kann. Es kann kein Zweifel darüber seyn, daß der öffentliche Gottesdienst auch diesen Zweck zu erzielen hat, da er mit der ganzen Thätigkeit desselben unzertrennlich zusammenhängt, und jener innere fromme Genuß, jene erhebende freudige Stimmung unsers Geistes sich gleichfalls schon als ein natürliches Ergebniß der Gesamtwirksamkeit des Cultus darstellt. Die innere Genugthuung, die der Mensch durch den wirklichen Vollzug seiner gläubigen Andacht empfängt; die dadurch bewirkte innere Ausgleichung mit sich selbst und die Befriedigung der tiefsten Bedürfnisse seines Geistes; die Erhebung über das niedere Leben zu dem Gedanken an Gott und dem Bewußtseyn unsrer höhern Hoffnungen; die geheimnißvolle, erhebende Kraft des lebendigen Glaubens und unsrer Gemeinschaft mit Gott, die der Cultus zu vermitteln strebt; die Einsenkung der göttlichen Gnade in unsre Seele; das brüderlich Gemeinsame des Gottesdienstes und das ganze harmonische, göttlich-menschliche Zusammenwirken desselben bewirkt von selbst zugleich jene hohe innere Beglückung, jene hohe fromme Freudigkeit des Geistes, die wir schon Alle selbst unwillkürlich durch unsere Theilnahme an einem würdig ausgeführten Gottesdienste empfunden haben, die ein Vorgeschmack künftiger Seligkeit ist, und die zugleich eine große sittliche Bedeutung hat, indem sie dem Menschen Noth thut, um sich bei der Unvollkommenheit des zeitlichen Lebens und bei den vielen dunkeln Stellen desselben aufrecht zu erhalten, und stets mit Freudigkeit und unverkümmerter sittlicher Kraft seinem Berufe auf Erden zu obliegen.

Es kann über die Aufnahme dieses Zweckes um so weniger ein Zweifel entstehen, da derselbe eben so wesentlich mit dem Geiste des christlichen Lebens zusammenhängt, das der Cultus in allen seinen Elementen zu fördern hat. Nicht mit finstern Trübniß, sondern voll hohen Gottvertrauens und freudiger Glau-

benzuverficht, zwar mit heiligem Ernste, aber auch mit inniger Freudigkeit des Geistes und Herzens in Gott soll der Christ nach dem Geiste des Evangeliums durch das Leben gehen, dem Herrn dienen¹⁾, sowie schon in dem ganzen Grundgedanken des Christenthums, der Erlösung, dem Siege der Gnade und des Lebens über die Sünde und den Tod, etwas Hochfreudiges, Triumphartiges liegt.

Schon in den ersten Kirchenversammlungen hatte der Cultus dieses Gepräge²⁾, und namentlich hat der katholische Gottesdienst dasselbe zu allen Zeiten auf eine auszeichnende Weise beibehalten. In allen seinen Institutionen und Formen liegt zugleich etwas Sieghaftes, Freudiges und zur heiligen Freude Erhebendes, und die Sonn- und Festtage der katholischen Kirche waren immer zugleich Freudentage. Man betrachte nur die ganze feierlich-freudige Stimmung einer katholischen Gemeinde nach einem würdig abgehaltenen festlichen Gottesdienste, um sich durch die That zu überzeugen, wie sehr es die Kirche verstand, dieses Ziel durch die Anlage der Liturgie zu erreichen.

§. 90.

d) Erhaltung und Vermittelung des kirchlichen und christlichsocialen Sinnes und Lebens.

Zu den ethischen Zwecken des socialen Cultus gehört namentlich auch noch der, daß wir durch unsere Theilnahme an demselben in die innige concrete Verbindung mit der Kirche kommen sollen; daß derselbe das vorzüglichste kirchliche Bindungsmittel seyn; und daß durch ihn unsre treue und gewissenhafte Anhänglichkeit an die Kirche, überhaupt der kirchliche Sinn und Gemeinschaftsgeist erhalten und genährt werden soll.

Bei der großen Bestimmung der Kirche und der nothwendigen Beziehung, die Jeder zur Kirche hat, sowie bei der Bedeutung der kirchlichen Gemeinschaft kann um so weniger ein Zweifel darüber entstehen, daß die Kirche den bezeichneten Zweck durch den Cultus zu erzielen hat, da derselbe durch das ganze Da-

1) Philipp. 3, 1. 4, 4. 1 Thess. 5, 16. u. f. w.

2) Apstlg. 2, 46.

seyn eines gemeinschaftlichen Gottesdienstes, der durch die Kirche vollzogen wird, ebenfalls gleichsam schon von selbst gefördert und erreicht wird.

Im Begriffe der Kirche haben wir übrigens zwei Seiten wohl zu unterscheiden, eine Seite nach Oben und eine in die Peripherie; die regierende, lehrende und priesterlichoperative Kirche, und die Gemeinschaft der Gesamtheit der Gläubigen oder der Glieder der Kirche unter sich. In dieser letzten Beziehung hat der Cultus noch die besondere Aufgabe, das Band der brüderlichen Gemeinschaft, den Geist jener innigen herzerweiternden Bruderliebe zu erhalten und zu fördern, die mit als ein Grundgesetz des christlichen Lebens erscheint, und die den milden Geist der Humanität, der gegenseitigen aufopfernden Theilnahme, der Friedfertigkeit und Veröhnlichkeit, der Sanftmuth, der gegenseitigen Achtung, der Feindesliebe und Keufseligkeit, des Mitleids und der Barmherzigkeit mit dem Erscheinen des Christenthums auf eine bisher noch nicht gekannte Weise siegreich in's Leben eingeführt hat. Das Christenthum kennt nur eine Liebe, die in Gott und Christus ihren Mittelpunkt hat und sich von Gott zu den Brüdern wendet. Gerade der gemeinschaftliche Gottesdienst ist vorzugsweise geeignet, diesen Geist der Liebe und christlichen Humanität zu unterhalten und zu nähren. Im Leben sind die Menschen durch viele abstufoende und sondernde Verhältnisse geschieden: der gemeinschaftliche Gottesdienst soll Alle in einen Kreis von liebenden Brüdern vereinigen. Hier gibt es keinen Hohen und keinen Niedern; Alle haben einerlei Vorzug. Alle sind in einem Glauben, in einem Geiste, zu einem Ziel, zum höchsten gemeinschaftlichen Zwecke des Daseyns vereinigt. Dieses Brüderlichgemeinsame erinnert fühlbar an die Gleichheit unsers Wesens, unsrer Würde und Bestimmung, und muß nothwendig den Geist der Liebe, der Socialität und socialen Achtung wecken und unterhalten. Alle fühlen sich in einem Mittelpunkte zu lebendiger Brüderschaft vereint: es ist eine Vereinigung Aller mit Allen, und Aller in Gott und Christus. Entschieden trat auch dieser Zweck als ein liturgischer gleich in der ersten Periode des Christenthums hervor¹⁾.

1) S. oben §. 51. Seite 117.

§. 91.

e) Erhaltung und Förderung des Glaubens und der Religion an sich und ihres öffentlichen Ansehens.

Durch den öffentlichen Gottesdienst will aber die Kirche Glauben, Frömmigkeit und christliche Sitte nicht bloß in das concrete Leben der Gemeinde vermitteln, sondern dieselben auch an und für sich erhalten. Die concrete Gemeinde in ihren einzelnen Gliedern ist etwas Wandelbares. Sie kommt und geht, tritt wieder vom Schauplatze des Lebens und des Lebens der Kirche ab, und eine andere an ihre Stelle. Auch entfremden sich einzelne Glieder der Kirche der Religion. Der Indifferentismus und Unglaube zieht sie von der Theilnahme am öffentlichen Gottesdienste ab. Die Kirche aber fährt unablässig fort zu beten, anzubeten und das Wort Gottes zu verkünden, damit angebetet und das Wort Gottes verkündet, damit die Anbetung und die rechte Anbetung, damit das Wort Gottes in der Menschheit erhalten wird. Sie gibt der Religion ihren öffentlichen objectiven Ausdruck, damit die Religion und Kirche, die Frömmigkeit und christliche Sitte auf Erden durch die ganze Reihe der Geschlechter ein dauerndes gesichertes Daseyn hat.

Eben deswegen hat der öffentliche Gottesdienst zugleich den Zweck, die öffentliche Achtung und das Ansehen der Religion in Kirche und Staat, in der Menschheit zu erhalten und zu fördern. Wenn diese öffentliche Achtung an sich schon der Religion gebührt¹⁾; wenn sie durchaus nothwendig ist, um das Daseyn der Religion zu erhalten und ihre Wirksamkeit für die Welt möglich zu machen und zu unterstützen, so ist es auch erforderlich, daß für die Aufrechthaltung und Förderung dieses Ansehens die möglichste Vorsorge getroffen werde, und gerade das vorzüglichste und seiner ganzen Natur nach am eigenthümlichsten dazu geeignete Institut ist der öffentliche Cultus. Hier erhält die Religion ihren öffentlichen Ausdruck. Der ganze Cultus ist Eine Anbetung Gottes, der der Mittelpunkt der Religion ist, Eine Huldigung, die dem religiösen Gedanken des Lebens, Eine

1) S. oben §. 80. S. 235.

Berehrung, die dem Heiligen dargebracht wird. Und wenn der öffentliche Cultus würdig verwaltet und gewissenhaft gehandhabt wird, wenn Alle, Hohe und Niedere, dem gemeinschaftlichen Gottesdienste ihre Theilnahme gewissenhaft widmen, wenn Sonn- und Festtage öffentlich geheiligt werden, dann wird nichts geeigneter seyn, das öffentliche Ansehen der Religion zu fördern. Und im Gegentheil heben wir den öffentlichen Gottesdienst auf, streichen wir den Sonntag aus dem Tagebuch des bürgerlichen Lebens, oder geben wir die öffentliche Feier des Sonntags und den öffentlichen Gottesdienst der Entweihung und Vernachlässigung preis, es wird sich bald mit dem Ansehen der Religion die Religion selbst verlieren, wie denn jene Entweihung und Vernachlässigung selbst schon aus Nichtachtung der Religion und ihrer Pflichten hervorgeht.

§. 92.

Ueber den Ausdruck und die Vermittelung unsrer Gemeinschaft mit der jenseitigen Kirche insbesondere.

Wie wir gesehen haben, so hat der christliche Gottesdienst wesentlich auch die Aufgabe, den christlichen Geist, wie er sich in dem geschichtlichen Leben der Kirche ausgeprägt hat, sowie unsern Zusammenhang mit der ganzen Kirche, und diese selbst ihrer ganzen univervellen Peripherie nach zu repräsentiren. Dadurch ist von selbst die nothwendige Beziehung der jenseitigen Kirche, der triumphirenden wie leidenden, zum katholischen Cultus ausgesprochen. Zu den Zwecken desselben gehört demnach auch der Ausdruck des Gedächtnisses, der Pietät und fortdauernden Liebe der diesseitigen Kirche für die bereits vollendeten Glieder derselben und für die höhern Geister überhaupt, so wie die Vermittelung ihrer Liebe und Theilnahme für uns (Berehrung und Anrufung der Heiligen); und ebenso der Ausdruck unserer Liebe und Theilnahme für die der diesseitigen Kirche entnommenen, aber noch nicht vollendeten Brüder (Gebet für die Verstorbenen). Man sieht, wie diese beiden Bestandtheile des öffentlichen Gottesdienstes mit dem ersten und zweiten Hauptzwecke desselben zusammenfallen. Auch sind dieselben am gehö-

rigen Orte angedeutet worden. Allein da beide wieder mehrfache besondere Beziehungen darbieten, so bedarf dieser Theil des Gottesdienstes noch einer besondern Darlegung und nähern Entwicklung.

Ich handle zunächst von der Verehrung der Heiligen, und werde vor Allem die Lehre der katholischen Kirche vom Heiligendienste, sowie dessen geschichtliche Entstehung und Ausbildung in gedrängter Kürze darlegen, und dann die Nothwendigkeit und den Zusammenhang desselben mit dem christlichen Cultus entwickeln. Ohne die Beleuchtung des dogmatischen und geschichtlichen Momentes kann ohnehin hier das liturgische nicht fixirt werden.

Ob schon die Pietät für die sterblichen Ueberreste frommer Volendeter (Reliquienverehrung) nur als eine Form und als ein bloßer nur theilweiser Ausdruck der Heiligenverehrung erscheint, so muß doch auch davon das Geschichtliche hier mitbegriffen werden, da sich beides geschichtlich gar nicht trennen läßt.

§. 93.

A) Die Verehrung der Heiligen. Begriff.

Im N. T. werden bekanntlich alle Christen Heilige, *ἀγιοι*, *sancti*, genannt, theils weil jeder Christ als solcher vermöge seiner göttlichen Berufung zur Heiligkeit verpflichtet ist, theils weil die ersten Christengemeinden wirklich durch Heiligkeit des Sinnes und Wandels ausgezeichnet waren. Ob schon diese Bezeichnung auch noch im nachapostolischen Zeitalter fortbauerte, so wurde doch jetzt bald der Name Christen, Christianer allgemein, und mit dem Namen Heilige wurden dann bald nur jene hingeschiedenen Glieder der Kirche benannt, die sich durch Standhaftigkeit und christlichen Heldenmuth, wie die Martyrer, oder überhaupt durch ihre Begeisterung für Christus, durch ausgezeichnete Wirksamkeit für das Evangelium, durch Frömmigkeit und sittliche Reinheit im Leben ausgezeichnet hatten. Daß der Gebrauch des Wortes Heilige in diesem Sinne schon den ersten Jahrhunderten anheimfällt, wird sich aus den nachfolgenden Zeugnissen von selbst ergeben.

Dieser Begriff ist dann noch jetzt der herrschende; nur kann jetzt, nachdem die Kirche die Bestimmung darüber näher vor ihr Forum gezogen hat, nur solchen Vollendeten der Name Heilig kirchlich beigelegt und eine kirchliche Verehrung gewidmet werden, welche die Kirche oder das Oberhaupt der Kirche als solche und als solcher Ehre würdig erklärt hat (Canonisation).

Eine in die älteste Zeit des Christenthums hinaufreichende Unterscheidung der Heiligen ist in der Kirchensprache die der Martyrer, μαρτυρες, Zeugen, Blutzengen¹⁾, weil sie ihren Glauben an Christus mit ihrem Blute bezeugten, und Bekenner, Confessores²⁾, solche, die entweder zur Zeit der Verfolgung den Glauben an Christum nur durch Kerker, Lebensgefahr oder irdische Verluste bekannnten, ohne getödtet zu werden, oder sich, auch ohne an der Verfolgung überhaupt Theil zu haben, nur durch begeisterten Glauben, hohe Frömmigkeit und sittliche Vollendung auszeichneten. Auch findet man häufig die Unterscheidung in Apostel, Martyrer und Bekenner.

Unter Heiligenverehrung, das Wort im allgemeinen Sinne genommen³⁾ oder Heiligendienst (Cultus duliae), zum Unterschiede vom eigentlichen Gottesdienste oder der Anbetung (Cultus laetiae), versteht man demnach in der katholischen Kirche

1) S. schon Apostl. 22, 20. Apokal. 17, 6. Hebr. 11, 39. 12, 1. Cf. Matth. 24, 14. u. s. w.

2) Matth. 10, 32.

3) Statt der Bezeichnung Heiligendienst, die mehr auf wissenschaftlichem Gebiete im Gebrauche ist, ist der Name Heiligenverehrung, das Wort in einem allgemeineren Sinne genommen, für das Leben geläufig geworden, so daß man mit dem Worte Heiligenverehrung Alles begreift, was der Heiligendienst in sich schließt, die Verehrung im engern oder eigentlichen Sinne, die Anrufung der Heiligen um ihre Fürbitte und das Streben der Nachahmung. In einem noch weitern, aber ganz gewöhnlichen Sinne umfaßt man mit der Bezeichnung Heiligenverehrung die Verehrung der höhern Geister überhaupt, also auch die Verehrung der Engel. Ich bediene mich dieses Ausdruckes gleichfalls in seinem allgemeineren Sinne.

den Ausdruck der fortdauernden Gemeinschaft und frommen Hochachtung für diejenigen vollendeten Glieder der Kirche, die durch hohe Frömmigkeit und fleckenlose Tugend, durch heldenmüthiges Bekenntniß des Glaubens oder durch ihre enge Beziehung zur Gründung, Erhaltung und Fortführung des christlichen Glaubens und Lebens in der Geschichte der Kirche ausgezeichnet dastehen, verbunden mit dem Gebete um ihre Fürbitte bei Gott (Anrufung der Heiligen) und dem Streben, ihnen nachzuahmen.

In einem allgemeineren Sinne ist in der Bezeichnung Heiligenverehrung die Verehrung der höhern Geister (Engel) mitbegriffen.

S. 94.

Biblische Unterlagen der Heiligenverehrung.

Die Heiligenverehrung hat so, wie sie eben bezeichnet worden ist, in der Kirche zu allen Zeiten bestanden, und reicht bis zu den ersten Anfängen derselben hinauf. Sie hat ihre Anknüpfungspunkte in der Schrift, ihre Wurzeln im Wesen der kirchlichen Gemeinschaft, und schon im natürlichen sittlichen Bewußtseyn und im natürlichen Gefühle des Herzens; sie hat daher auch Analogieen in der Geschichte aller Völker, so daß sich eine Heiligenverehrung in ihrer Weise durch die ganze Geschichte hindurchzieht. Denn überall und zu allen Zeiten begegnet uns im Leben der Völker die dankbare und ehrende Erinnerung an große historische Personen; überall stoßen wir auf den Trümmern der alten wie in der neuen Welt auf Monumente, welche die Pietät den Manen derer gesetzt hat, die sich durch sittliche oder politische Größe, durch Heldennuth oder Intelligenz ausgezeichnet, und sich um ihre Nation oder die Menschheit große Verdienste erworben haben. In China beruht die Verehrung frommer und großer Alvordern auf einer Grundlehre des Confutius. Ohnehin hatte das Heidenthum seine Apotheosen, und wenn diese auch einen abgöttischen Charakter annahmen, und namentlich in letzter Zeit aus gemeiner Schmeichelei hervorgingen und zum Spotte wurden, so hatten sie doch, wie die Geschichte zeigt, ursprünglich ihren innern Grund in dem natürlichen Gefühle der Ehrfurcht und Dankbarkeit.

Im N. T. lebte gleichfalls im Herzen des Volkes eine hohe Verehrung für Abraham und die übrigen Patriarchen, für Moses und die Propheten, sowie auch für andere große Männer der Nation, wenn auch diese Verehrung wegen der Nähe des Heidenthums und der Gefahr des Polytheismus nicht in den Cultus der Juden überging. Namentlich war schon im A. B. der Glaube vorhanden, daß die Verdienste der Väter den Söhnen zu statten kommen; daß die vollendeten Gerechten als Vermittler für die Lebenden bei Gott thätig sind, und ausdrücklich ist von der Anrufung ihrer Namen im Gebete zu Gott und von ihrer Fürbitte die Rede¹⁾. Eben so finden sich im A. B. Beispiele von Pietät, die man den sterblichen Ueberresten vollendeter Gerechten bezeugte²⁾, und besonders fand eine Verehrung der Engel statt³⁾.

Im N. T. begegnen uns mehrfache Anknüpfungspunkte und Andeutungen über den Heiligencult. Dahin gehört zunächst schon die Verehrung der Engel oder der höhern Geister überhaupt, von der sich Spuren finden⁴⁾. Es wird vom Gebete der Vollendeten

1) Erod. 32, 13. betet Moses: „Denk' an Abraham, Isaak und Jacob, deine Diener!“ Daniel. 3, 35. betet Azarias: „Nimm auch wegen Abrahams, deines Geliebten, Isaaks, deines Dieners, und Israels, deines Heiligen, deine Barmherzigkeit nicht von uns!“ Nach 4 König. 19, 34. will Gott Jerusalem beschirmen, „wegen seiner selbst und seines Dieners David.“ Vergl. auch 3 König. 11, 34. Jerem. 15, 1. heißt es: „Und der Herr sprach zu mir: wenn gleich Moses und Samuel vor mir stünden, so ist mein Herz doch nicht für dieses Volk.“ 2 Macc. 15, 12. 13. sieht Judas in einer Vision den Hohenpriester Onias, wie er für das ganze Volk Israel inbrünstig betet, und noch eine andere Gestalt, von der Onias sagt: „Dieser ist der Freund seiner Brüder und des Volkes Israel; dieser ist es, der für das Volk und die ganze heilige Stadt viel betet, Jeremias, der Prophet Gottes.“ B. 14.

2) 2 König. 23, 16. wird lobend erwähnt, daß Josias den Gräbern und Gebeinen der Propheten Ehrfurcht erwies (vergl. 1 König. 13, 2. 30.), und 2 König. 13, 21. werden durch die Gebeine des Propheten Elishäus Wunder gewirkt. Vergl. Sir. 48, 14. 15. Schon die Const. Apost. l. 6. c. 29. und Cyrill. Hier. Cat. 18. n. 16. berufen sich auf diese Beispiele. Sir. 46, 12. 49, 12. werden die Gebeine der Propheten gepriesen.

3) S. unten die Verehrung der Engel.

4) S. die vorige Anm.

im Allgemeinen geredet¹⁾. Eben so ist von der Theilnahme der Vollendeten am Reiche Gottes und ihren Brüdern auf Erden die Rede²⁾, und daß sie mit Christus herrschen³⁾; ferner von der engen Verbindung der Vollendeten mit den Brüdern und der Liebe, die niemals aufhört⁴⁾, und daß, wer Christi Diener ehrt, ihn selbst ehrt⁵⁾. Jacobus weist auf das Beispiel der Propheten hin und preist sie selig⁶⁾, und die heilige Jungfrau sagt im prophetischen Vorgefühl von sich selbst, daß sie «von nun an werde selig gepriesen werden von allen Geschlechtern»⁷⁾.

In diesen mehrfachen Andeutungen und Anknüpfungspunkten, besonders aber in dem Geiste der Gemeinschaft und Brudersliebe, der sich besonders in der ersten Kirche mit so hoher Innigkeit und Begeisterung offenbarte; in dem lebendigen Glauben an ein seliges unsterbliches Leben, an die Verherrlichung der Vollendeten und ihre enge Beziehung zu Christus; in dem sich schon aus diesem Allem von selbst hervorbildenden Glauben an den Fortbestand jener innigen Gemeinschaft mit den hinübergegangenen Brüdern, der gleichfalls schon in der ersten Kirche lebendig und entschieden hervortrat⁸⁾; namentlich auch in dem Umstande, daß sich schon durch die Begehung der Feste Christi der Grundsatz ausgesprochen hatte, auch die Feier geschichtlicher Erinnerungen in den Umfang des Cultus aufzunehmen, — war gleich in der ersten Kirche Grund genug zur Verehrung der Heiligen und diese selbst gegeben. Es lag aber zugleich in der Natur der Sache, daß in den Schriften des N. B. die Verehrung, Fürbitte

1) Apocal. 5, 8 ff. 8, 3. 4. Vergl. Luc. 16, 19 ff.

2) Luc. 15, 10. Joh. 8, 56. 4, 36. Luc. 16.

3) 2 Timoth. 2, 11. 12. Vergl. Luc. 22, 29. 30. Matth. 19, 28.

4) 1 Kor. 13, 8.

5) Matth. 10, 40. 41.

6) Jacob. 5, 10. 11.

7) Luc. 1, 48.

8) *Orig. in Lev. Hom. 4. n. 4. Orat. n. 11. Cypr. Epist. 57. August. de civ. D. 20, 9. n. 2.*: „Die Seelen der verstorbenen Gerechten werden nicht von der Kirche getrennt. Sie sind Glieder am Leibe Christi.“ S. die ff. Zeugnisse.

und Anrufung der Heiligen nicht ausdrücklich bestimmt und erwähnt und der Heiligencult nicht förmlich angeordnet werden konnte. Wer denselben aus diesem Grunde als unzulässig oder verwerflich erklären wollte, der müßte eben so gut die Feste Christi verwerfen. Es konnte von einer Erinnerungsfeier der Vollendeten erst dann die Rede seyn, als sich der Himmel mit Vollen deten der neuen Kirche zu bevölkern angefangen, und ein geschichtliches kirchliches Leben, eine kirchliche Gemeinschaft in größerm Umfange und eine geschichtliche Vergangenheit für dieselbe sich gebildet hatte.

§. 95.

Geschichtlicher Verlauf der Heiligenverehrung. Periode der apostolischen Väter. Zeugnisse über die Verehrung der Apostel und Martyrer.

Diese Periode konnte indessen um so eher bald eintreten, da gerade die erste Kirche für geschichtliche Erinnerungen eminenten Stoff darbot und Männer aufzuweisen hatte, die, wie die Apostel, Martyrer und Kirchenväter, das dankbare, ehrende Andenken der Nachwelt in hohem Maße in Anspruch nehmen.

Wie frühe auch wirklich dieses ehrende Andenken an große historische Personen der Kirche oder die Verehrung der Heiligen in dem Cultus Aufnahme fand, beweist der Umstand, daß schon aus der Periode der apostolischen Väter vom Ende des 1. Jahrhunderts Zeugnisse davon erhalten worden sind. Sie beziehen sich hauptsächlich auf die Verehrung der Martyrer, die mit entschiedener Vorliebe gepflegt wurde, und auf die sich überhaupt außer der Verehrung der Apostel der Heiligencult zunächst beschränkte.

Das älteste auf uns gekommene Beispiel solcher Verehrung ist aus der Geschichte des Martyriums des heiligen Ignatius¹⁾, der, ein Apostelschüler und Bischof zu Antiochien,

1) S. Hefele Patr. Apost. Opp. I. c. Martyrium S. Ignatii. An der Richtigkeit dieser Martyreracten, die von Augenzeugen niedergeschrieben sind, kann nicht gezweifelt werden. S. in dem eben angeführten Werke die Pro-

im J. 115³⁾ zu Rom den Martyrertod starb. Die Gläubigen priesen seine Tugenden und feierten das Jahrgedächtniß seines Todes, zum Ausdrucke « ihrer fortwährenden Gemeinschaft mit ihm²⁾ und um in seinem Gedächtnisse Christum zu priesen. » Die übrig gebliebenen Gebeine des Heiligen wurden sorgfältig gesammelt und als « theure Kleinodien » aufbewahrt « zur Erinnerung an die ihm inwohnende Gnade³⁾. » Nachdem Ignatius gestorben war, sahen ihn seine Freunde in einem Traumgesichte für sie beten⁴⁾.

Eben so ersehen wir aus den Martyrerakten des heiligen Polycarpus⁵⁾, Bischofes von Smyrna, der, gleichfalls ein Apostelschüler und Freund des heiligen Ignatius, i. J. 169 auf dem Scheiterhaufen starb. Die Gläubigen sammelten ebenfalls seine Gebeine, bewahrten sie sorgfältig, schätzten sie höher als « Gold und die kostbarsten Edelsteine, » und begingen « an dem Orte, wo dieselben aufbewahrt wurden, die Gedächtnißfeier seines Todes » mit Jubel und heiliger Freude, sowohl zum Andenken an die Martyrer, als zum Vorbilde für die Nachkommen⁶⁾. Der Tag dieser Gedächtnißfeier wird hier schon Geburtstag genannt⁷⁾. Der Bericht, der über den Martertod des heiligen

legomena in act. Martyr. S. Ignat. Und: *Mamaehius*, Orig. et Antiquit. christ. T. 4, p. 401. 404. S. oben S. 28. Ann.

1) Nach andern i. J. 107. S. *Hefele* l. c. Proleg.

2) Ἰνα, κατὰ τὸν καιρὸν τοῦ μαρτυρίου συναγόμενοι, κοινῶμεν τῷ ἀθλητῇ. Martyr. n. 7.

3) μόνα γὰρ τὰ τραχύτερα τῶν ἁγίων αὐτοῦ λευφάνων περιλείψετε, ἅτινα εἰς τὴν Ἀντιόχειαν ἀπεκομισθή, καὶ ἐν λίμφῃ κτετέθη, θησαυρὸς ἀτίμητος, ὑπὸ τῆς ἐν τῷ μάρτυρι χάριτος τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ καταλειφθέντα. n. 6. S. oben S. 83.

4) Οἱ δὲ πάλιν ἐπευχόμενοι ἡμῖν ἐρωδοῦμεν του μακάριου Ἰγνατίου. VII.

5) Sie sind bei *Euseb.* H. E. IV. 15. unter der Aufschrift enthalten: Epistola eccles. Smyrnenensis de martyrio S. Polycarpi. Auch diese Martyrerakten werden allgemein als ächt anerkannt. S. *Hefele* l. c. in Prolegom. Cf. *Möhl*'s Patrologie. 1. B. S. 410.

6) Ep. eccles. Smyrn. de Mart. S. Polyc. n. 18.

7) Τὴν τοῦ μαρτυρίου αὐτοῦ ἡμέραν γενέθλιον. Dieser Ausdruck, dies natalis, natalitia, γενέθλια τῶν μαρτύρων, wurde bald allgemein. S.

Polykarp von Augenzeugen niedergeschrieben wurde, wurde von den Gläubigen in Smyrna auch noch an andere Kirchen zum Vorlesen versendet¹⁾. Ausdrücklich wird schon hier die Verehrung der Heiligen von der Anbetung unterschieden und gegen Mißdeutungen vertheidigt, und wir sehen auch daraus, wie geläufig der Begriff und die Thatsache der Verehrung der Heiligen bereits schon gewesen seyn muß²⁾. Wenn daher zufällig die eben bezeichneten Spuren der Heiligenverehrung, die übrigens ohnehin den Incunabeln der Kirche angehören, auf uns gekommen sind, und wenn wir namentlich die große allgemeine Begeisterung ins Auge fassen, mit der man das Andenken der Martyrer jetzt schon beging, so muß man daraus den Schluß ziehen, daß selbst jene Spuren nicht die erste Entstehung der Heiligenverehrung bezeichnen, und daß diese Verehrung gewiß schon den Aposteln zugewendet wurde. Als Ignatius auf seiner Reise nach Rom in die Nähe von Puteoli

die ff. Zeugnisse. Man ging eben von dem sinnvollen Gedanken aus, daß der Tag des Todes der Anfang des wahren Lebens sey. Schon Ignatius sagt in seinem Briefe an die Römer: „Es ist gut, daß ich die Welt verlasse und zu Gott gehe, auf daß ich in ihm neu geboren werde.“ „Wenn Ihr, Geliebte,“ sagt Petrus Chrysologus, „vom Geburtstage der Heiligen höret, so glaubet nicht, daß es der Tag ist, an dem sie im Fleische auf die Erde, sondern aus dem Fleische für den Himmel, aus den Mühseligkeiten zur Ruhe, aus den Versuchungen zum Frieden, aus dem Kreuz und Leiden zur ewigen, unwandelbaren Seligkeit, aus dem irdischen Tand zur Krone und Glorie der Unsterblichkeit geboren werden.“ Sermon. 129. in S. Cypr. M. Vergl. In Job. 1. 3. inter Opp. Orig. Clem. Alex. Strom. I. 6. Dieser allgemeinen Auffassung gegenüber scheut sich Schöne, Geschichtsforschungen (S. S. 35.) I. 356. nicht, die flache und widersinnige Ansicht aufzustellen, daß man in der Feier der Sterbetage der Martyrer die Sitte der Griechen nachgeahmt, die das Geburtsfest ihrer Helden und Weisen gefeiert hätten, daß man aber den Sterbtag deswegen gefeiert, weil man den eigentlichen Geburtstag der Martyrer nicht gewußt habe. Sing dann nicht die Feier des Sterbetags mit der ganzen Bedeutung der Martyrerfeste zusammen? S. Murator. de SS. Martyr. natalibus.

1) N. 20.

2) Mit Bezug darauf, daß die bei dem Tode Polykarp's gegenwärtigen Juden aufpafsten, als die Christen den Leichnam aus dem Feuer nehmen wollten und man dies zu verhindern suchte, „da mit sie nicht Chri-

kam, wünschte er auszustiegen, und den Weg, wo einst Paulus gewandelt war, aus Pietät für denselben zu Fuß zu gehen¹⁾; und in seinem Briefe an die Trallianer muntert er die Gläubigen zur Folgsamkeit gegen die Bischöfe auf «zur Ehre des Vaters, Jesu Christi und der Apostel²⁾.» Diese Annahme ist um so unzweifelhafter, da in der unmittelbar folgenden Periode die beiden Apostel Petrus und Paulus schon als die gefeiertsten Martyrer erscheinen, und ihr Gedächtniß mit besonderer Auszeichnung im Abendlande namentlich gefeiert wurde.

Eben so unbezweifelt geht es aus den angeführten Zeugnissen hervor, daß diese Verehrung gleich anfangs eine liturgische und mit dem gemeinschaftlichen Cultus verbunden war.

§. 96.

Fortsetzung. Vom 3. bis zum 6. Jahrhundert.

Vom 3. Jahrhundert an, von welcher Periode die kirchliche Literatur sich mehrt, begegnet uns eine Masse von Zeugnissen über die Verehrung der Heiligen. Oben an stehen die Apostel. Der römische Presbyter Gajus am Ende des 2. Jahrhunderts gedenkt schon der Grabstätten der Apostel Petrus und Paulus zu Rom³⁾, und von der ausgezeichneten Verehrung, die ihnen zu Theil wurde, finden sich bald mehrfache Zeugnisse⁴⁾. Nach

stum beiseite setzen und Polykarp verehren möchten,“ (*μη, φησιν, ἀφέντες τὸν ἱστασθῆναι, τοῦτον ἀρξῶνται σέβασθαι*) bemerkten die Gläubigen: „Sie wissen nicht, daß wir Christum, der für das Heil Aller gestorben ist, niemals verlassen werden, um einen Andern zu verehren. Denn ihn beten wir als den Sohn Gottes an; die Martyrer aber ehren wir liebend (*τοῦτον μὲν γὰρ, υἱὸν ὄντα τοῦ Θεοῦ, προσκυνοῦμεν· τοὺς δὲ μάρτυρας ἀγαπῶμεν ἀξίως*) als Jünger des Herrn und seine Nachfolger, wegen ihrer großen Liebe zu ihrem König und Meßter, daß wir ihnen ähnlich und ihrer Gemeinschaft theilhaft werden möchten.“ N. 17.

1) Mart. S. Ignat. n. 5. Vrgl. Apftg. 28, 13. 14.

2) N. 12.

3) Lib. adv. adv. Procl. bei Eus. 2, 23.

4) „Es gehörte sich, den Gedächtnistag so großer Martyrer, wie

den Aposteln wird fortwährend den Martyrern die innigste Verehrung gewidmet. Es ist bekannt, welche innige Liebe und Verehrung denselben schon zugewendet wurde, während sie noch lebten. War es gestattet, sie im Kerker zu besuchen, so mußten Diakone sie bedienen; man küßte ihre Ketten und Bande, ihre Wunden, stärkte sich an ihrem Worte und Beispiel, und den Büßern wurde ein Theil der Kirchenbuße auf ihre Fürbitte erlassen. Diese Verehrung wurde in höherm Grade nach ihrem Tode fortgesetzt. Man beging fortwährend mit hoher Festlichkeit die jährliche Wiederkehr ihres Sterbtages oder ihre Natialien, welche Benennung jetzt allgemein ist¹⁾, feierte dabei das heilige Opfer²⁾, indem man im Gebete ihrer gedachte, ihre Namen verkündete und die Geschichte ihrer Leiden und ihres Todes öffentlich vorlas³⁾.

Seit dem 4. Jahrh. besonders beging man vor den Apostel- und Martyrertagen wie vor den höchsten Festen die nächtlichen Vigilien⁴⁾. Man erbaute auf ihren Namen Kirchen, wie schon

der heiligen Apostel Petrus und Paulus, mit größerer Theilnahme zu begehen.“ *Aug. Serm. 298. Leo. M. Serm. 80. S. unten.*

1) „Was ist das, meine Brüder? wenn er geboren wurde, wissen wir nicht; und dennoch feiern wir heute seinen Geburtstag. *Aug. Serm. 113. de div. in diem natalem S. Cypr. Cf. Serm. 10, de SS. Enarrat. in psalm. 88. Basil. ep. 142. 152. 176. Sozom. 3, 13. Chrys. de Anna Serm. 1. n. 1. etc.*

2) Wir feiern allzeit, wie euch bekannt ist, das Opfer zu ihrem Gedächtnisse, wenn der Jahrestag ihrer Leiden und ihres Todes wiederkehrt.“ *Cypr. ep. 34. Vergl. Epist. 37. ad Presbyt. et dia. S. unten von den Bekenner n. „Es kommt dort heute das christliche Volk zusammen und genießt wegen der Gedächtnisfeier Cyprians das Blut Christi; und um so süßer ist der Genuß des Blutes Christi am Gedächtnistage des heiligen Cyprian, je größer die Andacht ist, mit welcher Cyprian für den Namen Christi sein Blut vergossen hat.“ Aug. Serm. 113. de divers in diem natal. S. Cypr. De Civit. Dei. c. 10. Confess. 6, 3. Chrys. in coemet. app. n. 1. etc. S. auch Constit. Apost. 8, 18. Liturg. S. Jacobi. Sacram. Leon. S. weiter unten die Stelle aus Aug. c. Faust., wo die Stellung, des eucharistischen Opfers zu den Martyrertagen erklärt wird. Vergl. im 2. Th. die Messe.*

3) S. oben S. 155.

4) *Hieron. c. Vigilant. c. 1. Theodoret. H. E. 2, 24. Greg. Nyss. Vit. Macr.*

die herrliche Martyrerkirche, welche Constantin Gr. zu Ehren der zwölf Apostel zu Constantinopel errichten ließ, sang ihnen zu Ehren Hymnen¹⁾ und legte sich bei der Taufe ihren Namen zu²⁾. In begeisterten Reden erschöpften sich die berühmtesten kirchlichen Redner, wie Ephräm, Greg. v. Nyssa und Nazianz, Chrysostomus, Ambrosius, Augustinus u. A. in ihrem Lobe. Die Synode von Gangra belegte um die Mitte des 4. Jahrh. (gegen Eustathius von Sebaste) diejenigen mit dem Banne, welche die liturgische Feier zum Andenken der Martyrer verachteten oder verwarfen³⁾. Während jede Provinz, jede Stadt das Gedächtniß ihrer eigenen Martyrer feierte, und sich ihrer besonderen Theilnahme empfahl (Patrone)⁴⁾, wurde die Erinnerungsfeier aus-gezeichnete Martyrer bald eine gemeinschaftliche Angelegenheit der ganzen Kirche. Im 4. Jahrhundert findet sich im Morgenlande schon ein Fest aller Martyrer, das gleich nach dem 6. Jahrhundert als Fest der heiligen Jungfrau und aller Martyrer in Rom eingeführt wird⁵⁾. Eben so fuhr man fort, die Martyrer mit der höchsten Innigkeit und Devotion in ihren sterblichen Ueberresten (Reliquien) zu ehren. Wie groß und allgemein diese Verehrung bereits im 3. Jahrhundert war, ersieht man schon aus einer Stelle bei Eusebius, wo er erzählt, daß in der dio-kletianischen Verfolgung die Heiden die Ueberreste der Martyrer in's Meer warfen, damit ihnen die Christen keine „göttliche Ehre

Vit. Macr. T. 2. p. 200 Mor. Chrys. Nom. 59. de mart. etc. S. oben S. 134., wo auch von den Unordnungen die Rede ist, die bald dabei vorkamen.

1) Const. apost. 6, 30.

2) Dionys. Alex. ap. Eus. H. E. 7, 25. Chrys. in S. Melet. In Gen. Hom. 21.

3) „Wenn Jemand aus Stolz verführt die Zusammenkünfte zum Gedächtnisse der Martyrer (συνάξεις τῶν μαρτύρων) und die gottesdienstlichen Uebungen dabei (τὰς ἐν αὐτοῖς λειτουργίας) verachtet, der sey mit dem Banne belegt.“ Bei Mansi. T. 2. p. 1095.

4) Schon Leo Gr. nennt die Heiligen Petrus und Paulus die Patrone Roms. Vergl. Sozom. 5, 3.

5) S. die Hom. des heiligen Chrys. auf dieses Fest. Ueber das Fest Allerheiligen in der abendländischen Kirche s. später.

erweisen könnten¹⁾.» Mit der größten Sorgfalt suchte man in den Besitz der Gebeine der Martyrer zu kommen, und sie aufzubewahren. Man sammelte selbst das Blut der Martyrer in Schwämmen, leinenen Tüchern (wie bei Cyprian) und in Schalen²⁾. Sogar Utensilien, deren sich die Martyrer im Leben bedienten und ganz besonders die Werkzeuge ihres Martyrerthums waren ein Gegenstand der Ehrfurcht, und man suchte sie gleichfalls sorgfältig zu sammeln³⁾. An dem Orte, wo die Gebeine der Martyrer begraben lagen, versammelten sich die Gläubigen gern zum Gottesdienste; besonders geschah dieses zur Zeit der Verfolgung, um sich an ihrer heiligen Asche zu gleicher Standhaftigkeit des Glaubens zu stärken⁴⁾. Als die Verfolgungen aufhörten, schon unter Constantin Gr., wurden über den Grabstätten der Martyrer nicht bloß Altäre und Kapellen, sondern auch prachtvolle Kirchen erbaut und nach ihrem Namen genannt⁵⁾; oder es wurden die Gebeine der Martyrer in andern Kirchen beigelegt⁶⁾. Mit großer Sorgfalt wurden sie aufgesucht, Städte und

1) H. E. 8, 6.

2) S. Beispiele bei *Ruinart*, act. Mart. In den Katakomben zu Rom finden sich in den Gräbern der Martyrer noch Schalen, in denen in Blut getauchte Schwämme liegen.

3) *Ambros.* Exhort. Virginit. c. 2. *Euseb.* H. E. 7, 19. In den Martyrergräbern zu Rom finden sich noch viele Marterwerkzeuge, die mitbegraben wurden.

4) *Aemilian.* praef. ad Dionys. Alex. ap. *Eus.* H. E. 7, 11. Cf. *Tert.* ad Scap. 2.

5) Man nannte diese Kapellen und Kirchen *Martyria*, *memoriae Martyrum*, auch *confessiones*. *Basil.* ep. 49, ad Arcad. *Hieron.* adv. Vigilant. *Aug.* de civit. Dei. c. 10. *Chrys.* hom. 11. in c. 5. ep. 1. ad Thess. Cf. *Bona.* de reb. lit. 1, 19. art. 9. (*Sala* h. 1.). Wie weit man in der Errichtung solcher Memorien ging, geht aus einer Verordnung der 5. Synode von Karthago v. J. 398 hervor, nach welcher die Altäre, welche hin und wieder auf den Feldern und Straßen zum Gedächtnisse der Martyrer errichtet worden waren, ohne daß sich darin wirklich die Gebeine von Heiligen befanden, von den Bischöfen wo möglich entfernt werden sollen. Es wird aber wegen eines zu fürchtenden Volksaufstandes Vorsicht empfohlen.

6) *Gregor.* Nyss. in S. Theod. M. *Gregor.* Naz. or. 3. *Theod.* H. Rel. n. 10. 13. 16. Nach *Hieron.* Chron. und *Philostorg.* H. E. Epit. 3, 2, ließ

Dörfer stritten sich um dieselben, und theilten sich in ihren Besitz¹⁾. Solche Translationen wurden mit besonderer Festlichkeit vorgenommen²⁾. An den Gräbern der Martyrer und später in den zu ihrem Andenken erbaueten Kirchen wurden Agapen oder Mahlzeiten gehalten³⁾. Frühe bildete sich der Gebrauch, zu den Gräbern, Reliquien und Gedächtniskirchen der Apostel und Martyrer zu wallfahrten. Dieser Gebrauch nahm zu, nachdem die Kirche durch Constantin Gr. ihre Freiheit erlangt hatte. Man sah jetzt bald ganze Pilgerschaaren frommer Gläubigen von nahe und fern die Grabstätten der Heiligen besuchen⁴⁾. Auch schrieb

schon der Kaiser Constantius im J. 359. die Leiber des heiligen Andreas, Lukas und Timotheus aus Achaia und Ephesus in die Apostelkirche nach Constantinopel bringen.

1) „Die Heldenseelen derjenigen, welche einen vollendeten Sieg errungen haben, wandeln jetzt zwar im Himmel oder wohnen im Chor unförplicher Geister. Allein ihre Leiber bleiben nicht im Grabe eingeschlossen, sondern Städte und Dörfer theilen sich in dieselben, und rufen sie an als Retter und Aerzte für Seele und Leib, verehren sie gleichsam als die Vorsteher und Wächter der Stadt, und durch ihre Vermittelung bei'm Gotte des Weltalls erhalten sie göttliche Wohlthaten.“ *Theod. Serm. 8. contr. Graec.*

2) *Ambros. Exh. Virg I. 1. n. 1. Victric. laudd. SS. n. 12. Pass. s. Bonif. n. 3. 4. 15. 17.* Die heiligen Leiber wurden balsamirt, man ging ihnen mit Processionen entgegen, sang geistliche Lieder, streuete Tücher aus, u. f. w.

3) *S. oben S. 113. und 118.*, wo auch von der Entartung die Rede ist, der nach dem Uebertritte der Massen zum Christenthum diese Mahlzeiten anheimfielen, und von den Klagen, die die Kirchenväter darüber führen. *S. besonders Gregor. Naz. orat. 4. Aug. 1. 20. c. Faust. c. 21. Epist. 68. ad Aurel. Episc.* Mit diesen Mahlzeiten stehen die besonderen Opfergaben in Verbindung, die man bei solchen Martyrerfesten darbrachte. *S. Paulin. natal. 12.*

4) Nach dem Martyr. Thom. 22. Nov. waren schon i. J. 284 der heilige Maurus und die heilige Joë aus Afrika nach Rom gekommen, um die Gräber der Apostel Petrus und Paulus zu besuchen. Eusebius nennt das Wallfahrten zu den Gräbern der Heiligen eine Sitte, die zu seiner Zeit bereits bestand. *De praepar. Evang. 13, 11.*, wo er die Worte Plato's

man, besonders vom 4. Jahrhundert an, den Gebeinen der Mar-

anführt: „Daß man diejenigen, welche in der Schlacht eines rühmlichen Todes gestorben, als gute Geister verehren und ihre Begräbnisorte in Ehren halten solle,“ fährt er fort: „Diese Worte lassen sich auf den Tod gottgefälliger Männer anwenden, welche mit Recht wahre Tugendhelden genannt werden; deswegen ist es auch bei uns Sitte, zu ihren Grabstätten zu wallfahrten, um da Gebete zu verrichten, Gelöbnisse zu machen, und die seligen Geister derselben zu verehren. Und wir sind überzeugt, daß ein solcher Dienst vernunftmäßig ist.“ So sagt Basilius Gr. in seiner Rede auf den heiligen Barlaam: „Nachdem Christus am Kreuze gestorben ist, begehen wir den Tod der Heiligen nicht mehr mit Wehklagen, sondern in himmlischem Freudengefühle ziehen wir zu ihren Gräbern. Denn für die Gerechten ist der Tod ein Schlaf; ja noch vielmehr, der Uebergang zu einem bessern Leben. . . Aber auch bei uns erhalten sie jetzt ein glänzendes Unterpfand, indem sie durch den freudigen Jubel aller Gläubigen gefeiert werden und selbst aus ihren Gräbern heraus so dichte Volkschaaren um sich her versammeln. Das ist nun wahrlich heute bei dem heldenmüthigen Barlaam geschehen. Denn es erscholl des Martyrers Kriegstrompete, und hat, wie ihr sehet, die Streiter der Frömmigkeit zusammenberufen. Durch Heroldsruf wurde verkündet, hier liege der Streiter Christi, und sofort hat er die Volkschaaren angetrieben, hieher zusammenzuströmen.“ „Siehe die Städte, sagt Chryso st. (Hom. in Ps. 115.), welche zu den Gräbern der Martyrer zusammenpilgern; schaue die Völker, wie sie von Verlangen zu denselben entbrennen.“ Chryso st. wünschte selbst nach Rom zum Grabe der heiligen Petrus und Paulus zu wallfahrten: „Ich wünschte jetzt an dem Orte zu seyn, wo jene Fesseln aufbewahrt werden, die Ketten zu sehen, vor denen die Dämonen erschrecken und zagen, die Engel aber Ehrfurcht haben. Und wäre ich frei von den Sorgen des bischöflichen Amtes, hätte ich einen gesündern und stärkern Körper, so würde ich die große Pilgerreise unternehmen, um wenigstens die Ketten und das Gefängniß zu sehen, wo Paulus gefesselt lag.“ Eclog. de laud. Paul. Hom. 30. An einer andern Stelle (De S. Martyr. Hom. 68.) erinnert Chryso st. seine Zuhörer, wie er sie oft durch alle seine Ermahnungen zum Gebete nicht sehr habe erwecken können, wie sie jedoch, sobald sie in die Kirchen der Martyrer gekommen seyen, bei dem Anblicke ihrer Gräber ohne fremdes Zuthun einen Strom von Thränen vergossen und mit aller Inbrunst gebetet hätten.“ Vergl. auch J. Marx, das Wallfahrten in der kathol. Kirche. Historisch-kritisch dargestellt. Trier 1842. S. 37 ff.

tyrer eine segensverbreitende¹⁾ und wunderthätige²⁾ Kraft zu,

1) Gregorius v. Naz. erwähnt in der 8. Rede auf den heiligen Cyprian die an dessen Grabe geschehenen Wunder, und fährt dann fort: „Dies Alles vermag der Staub des heiligen Cyprian, wenn Glaube da ist, wie diejenigen aus Erfahrung es wissen, welche das Geschehene uns berichtet haben, und auf die Zukunft es überliefern werden.“ In der Rede auf den heiligen Ignatius sagt Chrysoström: „Eine Stadt nach der andern hat damals die Ueberreste dieses Heiligen, von Rom kommend, aufgenommen, auf ihren Schultern getragen und unter Lobpreisung des gekrönten Kämpfers bis in diese Stadt gebracht. Gleichwie der kostbarste Schatz niemals erschöpft wird, wenn schon täglich aus ihm genommen wird, sondern wie er alle, die an ihm Theil nehmen, reicher macht, so entläßt auch der heilige Ignatius Alle, welche zu ihm kommen, mit Segnungen, mit Vertrauen, mit Muth und Stärke des Geistes bereichert. Eilen wir also nicht bloß heute, sondern jeden Tag zu ihm hin, um Früchte des Geistes zu sammeln: denn wahrlich, große Gaben des Geistes kann empfangen, wer immer sich ihm nähert. Nicht nur die Leiber der Heiligen, selbst ihre Grabstätten sind mit geistiger Gnade erfüllt. Wenn schon zur Zeit des Eliffsäus dergleichen geschah, indem durch die Berührung der Grabstätte die Bande des Todes gesprengt wurden, und der Gestorbene in's Leben zurückkehrte: um wie vielmehr läßt sich jetzt, da die Gnade in größerm Maße vorhanden und die Macht des Geistes wirksamer ist, hoffen, daß eine größere Stärkung der erhalte, der mit lebhaftem Glauben den Sarg selbst berührt. Dazu sind die Reliquien der Heiligen uns von Gott gegeben, daß sie denselben Eifer, von dem sie besetzt waren, in uns erwecken, und einen sichern Hafen der Ruhe und ein bewährtes Mittel gegen die Uebel, die von allen Seiten auf uns losstürmen, uns verleihen möchten.“ S. auch Hom. 73. de S. Martyr. Aegypt. Hom. 6. de S. Pelagia. Hom. 76. de S. Juventino et Maximiano. Hom. 96. de S. Juliano M. Hom. 94. et 32. in Epist. ad Rom.

2) Bei Augustin (Confess. 9, 7.) heißt es: „Damals ließeß du den Bischof Ambrosius in einem Gesichte erkennen, an welchem Orte die Körper der Martyrer Gervasius und Protasius lägen, die im Schooße deiner Verborgenheit viele Jahre unverfehrt bewahrt, aber zu gelegener Zeit hervorgezogen wurden, um jene weibliche, jedoch königliche Wuth zu hemmen. Als sie aufgefunden und ausgegraben, mit gebührender Ehre zum Dome des Ambrosius getragen wurden, sind nicht nur die von unreinen Geistern Geplagten dergestalt geheilt worden, daß jene selbst ihre Dhnmacht bekennen mußten, sondern ein seit mehreren Jahren erblindeter und den Einwohnern wohlbekannter Bürger fragte, als er die jubelnde Freude des Volkes hörte, nach der Ursache, frohlockte mit, und bat seine Begleiter, ihn hinzu-

schätzte sich glücklich, sie zu berühren¹⁾ und ungemein groß war in dieser Beziehung der Glaube und das Vertrauen der Gläubigen.

Als die Rücksichten in den Hintergrund traten, die durch das Judenthum und besonders die Nähe des Heidenthums nahe gelegt waren, fanden auch Bilder der Heiligen in den christlichen Kirchen Eingang; namentlich im 4. Jahrhundert begegnen uns Bilder der heiligen Jungfrau, der Apostel und Martyrer, und im 6. Jahrhunderte sind Bildnisse der Heiligen vollkommen im liturgischen Gebrauche²⁾.

§. 97.

Die Auffassung der Heiligenverehrung in der alten Kirche.

Wir sehen demnach, wie der Heiligencult auch in dieser Periode fortwährend mit inniger Theilnahme, ja mit Enthusiasmus in allen Theilen der Kirche gepflegt wurde. Darin liegt denn auch eine natürliche Entschuldigung, wenn es das christliche Volk in dieser Verehrung in Einzellnem zu Uebertreibungen kommen ließ.

Um so mehr sind aber auch die Kirchenväter dieser Periode führen; und als er die Erlaubniß erhielt, mit seinem Schweisstuch den Sarg beiner Heiligen, deren Tod so kostbar vor deinem Angesichte war, zu berühren, berührte er zugleich damit seine Augen, und sogleich wurden sie geöffnet. Weit umher verbreitete sich der Ruf davon. Herrlicher ertönte hierauf dein Lob, und das Gemüth jener Feindin genas zwar für den Glauben noch nicht, aber es wurde die Wuth zur Verfolgung gebändigt.“

S. auch die zwei Reden des heiligen Ambrosius auf die Heiligen Gervasius und Protasius und seinen 53. und 54. Brief. Ferner August. Serm. 92. de Divers. Civ. Dei 22, 8. Ephr. in glorios. MM. Cyr. Cat. 18, 16. Basil. Hom. 40. Mart. Hieron. adv. Vigil. Paulin. Carm. 11. in Felic. Nol. 45—200. etc. Gregor. M. Dial. 4, 40. Epist. 300. l. 3. Hom. 32. Schon am Ende des 4. Jahrhunderts wurden mit Beziehung auf wunderbare Heilungen bei den Gräbern der Martyrer Weihgeschenke von Gold und Silber, wie Hände, Füße, geopfert und aufgehängt (Theodoret. Opp. t. 4. p. 606. ed. Paris.). Vergl. Petav. de Incarnat. l. 14. c. 13., wo die wichtigsten Zeugnisse gesammelt sind, und Dieringer, System der göttlichen Thaten des Christenthums u. s. w. 1. B. 1840.

1) Greg. Nyss. Orat. in S. Theod. Bas. ep. 197. n. 2.

2) S. unten die besondere Abhandlung darüber.

bemüht, wiederholt den ächten Gesichtspunkt der Heiligenverehrung hervorzuheben, ihre eigentliche Bedeutung und Stellung im Cultus zu bezeichnen, und die Gläubigen auf den rechten Geist hinzuweisen, in welchem diese Verehrung zu geschehen hat, theils um dem Mißbrauche zu begegnen, theils um Beschuldigungen der Häretiker zu berichtigen oder abzuweisen. Fortwährend wird zunächst auf das Bestimmteste und Schärfste der Unterschied zwischen der Verehrung der Heiligen und der Anbetung Gottes hervorgehoben¹⁾. Namentlich wird in die-

1) Als der Manichäer Faustus den Christen den Vorwurf machte: „Ihr verwandelt die Idole in Martyrer; . . . ihr suchet die Schatten der Gestorbenen durch Wein und Spelsen zu versöhnen,“ widerlegte ihn Augustin in folgender Weise: „Das christliche Volk feiert das Andenken der Martyrer mit religiöser Festlichkeit, damit es ihnen nachahmen lerne, und durch ihr Gebet Hülfe erhalte. Aber keinem Martyrer, sondern dem Gott der Martyrer errichten wir im Andenken an sie Altäre. Denn welchen Bischof, der bei den Grabstätten heiliger Leiber am Altare stand, hat man je sagen hören: Dir Petrus, dir Paulus, oder dir Cyprianus bringen wir Opfer dar? Gott dem Herrn allein, welcher die Martyrer gekrönt hat, wird an den Orten, wo ihre Reliquien liegen, geopfert, damit durch die Anregung dieser Orte selbst schon eine lebendige Liebe gegen die erweckt werde, denen wir nachahmen sollen, und gegen Den, durch dessen Hülfe es vollendet werden kann. Wir verehren daher die Martyrer mit jener ehrfurchtsvollen Hochachtung, die wir schon heiligen Männern auf Erden erweisen, von welchen wir wußten, daß sie bereit seyen, für die Wahrheit des Evangeliums zu leiden. Wenn sie wirklich gelitten und überwunden haben, so wird unsre Verehrung noch inniger und stärker, da sie aus einem Zustande des Streites in ein Leben bleibender Seligkeit versetzt sind. Aber jene Verehrung, welche die Griechen *λατρεία* (Anbetung) nennen, und welche im Lateinischen nicht durch ein Wort ausgedrückt werden kann, widmen wir, da sie ein Dienst ist, der bloß der Gottheit gebührt, diese Anbetung, sage ich, widmen wir Gott allein. Keinem Martyrer bringen wir ein Opfer dar, auch keinem Heiligen und keinem Engel.“ Contr. Faust. I. 20. c. 21. De civit. Dei. 22, 10. sagt Augustin: „Die Heiden haben ihren Göttern Tempel und Altäre errichtet, und Priester derselben haben ihnen Opfer dargebracht: wir aber . . . errichten keine Altäre, um den Martyrern zu opfern, sondern Dem, der zugleich unser und zugleich der Gott der Martyrer ist (sed uni deo et Martyrum et nostro). Bei diesem Opfer aber wird ihrer gedacht als Menschen, die im Bekenntnisse des Einen Gottes die Welt überwunden

ser Beziehung darauf hingewiesen, daß die Verehrung der Heiligen indirect auf die Verherrlichung Gottes selbst abzwecke¹⁾; daß man darum die Martyrer als Streiter und heldenmüthige Bekenner Christi, wegen ihrer Liebe zu Gott und ihrer Begeisterung für den Glauben verehere²⁾. Gerade

haben; sie werden aber nicht vom Priester, wenn er opfert, angerufen. Denn er opfert Gott, nicht ihnen, obschon in ihrem Gedächtnisse; er ist Gottes, nicht ihr Priester.“ Serm. 318. heißt es: „Wir errichten an diesem Orte keinen Altar dem Stephanus, sondern wir errichten Gott einen Altar aus den Gebeinen (reliquiis) des Stephanus.“ Cf. de civit. Dei 8, 27. Serm. 273. etc. Hieronymus (contr. Vigil.) „Wer, o Unsiniger, hat je die Martyrer angebetet (Quis, o insanum caput, aliquando martyres adoravit)? Wer hat je einen Menschen für einen Gott gehalten?“ Epiphanius (Advers. Collyrid. Haer. 59.) sagt: „Obwohl die heilige Jungfrau mit ausgezeichnete Heiligkeit ausgestattet war, so ist sie doch ein Weib und nimmt an unsrer gemeinsamen Natur Theil, jedoch so, daß sie die höchste Ehre verdient, welche den Heiligen Gottes bezeugt wird. Sie übertrifft Alle, weil in ihr das himmlische Geheimniß in Erfüllung ging: aber wir beten keinen Heiligen an. Und da diese bloß göttliche Verehrung den Engeln nicht gegeben wird, so kann sie vielweniger der Tochter Anna's zugestanden werden.“ S. auch Bas. in Ps. 94. N. 1. Theodoret. Serm. 8. Gregor. M. in Job. 18, 83. etc. S. auch die nachfolgende classische Stelle aus Hieron.

1) Hieron. Ep. 12. ad Riparium: „Davon gar nicht zu reden, daß wir die Reliquien der Martyrer nicht anbeten, nicht einmal die Sonne oder den Mond, nicht die Engel noch die Erzengel, nicht die Cherubim noch die Seraphim, nicht einen Namen, der in dieser oder in jener Welt genannt wird, verehren und beten wir an (colimus et adoramus); denn wir huldigen nicht der Creatur, sondern dem Schöpfer der Creatur, welcher hochgepriesen ist in Ewigkeit. Wir ehren (honoramus) aber die Reliquien der Martyrer, um denjenigen anzubeten, für den sie gemartert worden sind. Wir ehren die Diener, um durch die den Dienern erwiesene Ehre den Herrn zu verherrlichen, welcher sagt: wer euch aufnimmt, nimmt mich auf.“ Bei Gregor v. Nyssa (orat. de s. Theodor.) heißt es: „Auch wir, o Seliger, halten, so oft wir durch Gottes Güte den Umkreis des Jahres durchlaufen haben, hier öffentlich eine Versammlung, einen heiligen Verein Solcher, welche die Martyrer lieben, theils um den Herrn Aller anzubeten, theils um das Gedächtniß ihres glorreichen Kampfes feierlich zu begehen.“

2) Schön sagt in dieser Beziehung Ambrosius (Serm. 14. de SS. Nazar. et Celso.): „Ich verehere im Fleische der Martyrer die um Christi

schon dieser Gedanke war es, der jenen christlichen Heroen den Namen Martyrer gab. Ihr Tod war ein thatsächliches Zeugniß ihres begeisterten Glaubens an Christus¹⁾. Als eine Haupttendenz und ein Grundmotiv der Verehrung der Heiligen wird ganz besonders von den Vätern die Nachahmung ihrer Tugenden bezeichnet²⁾. Sie sind in aller Weise bemüht, den Hei-

willen empfangenen Wundmale; ich verehere das Andenken an einen Heldenmuth, der nie stirbt. Ich verehere die Asche, welche durch das Bekenntniß Christi geheiligt wurde; ich verehere den Leichnam, der mir zeigt, wie ich den Herrn lieben soll, und der mich lehrt, selbst den Tod des Herrn wegen nicht zu fürchten.“ S. auch *Isid. Pelus. Lib. 1. epist. 55. Augustinus* (Enarrat. in Ps. 44.): „Man zeige mir, daß zu Rom der Tempel des Romulus in so hohen Ehren gehalten werde, als daselbst die Memorie des heiligen Petrus. Wer wird aber in Petrus geehrt? Keiner anderer als derjenige, der für uns gestorben ist? Wir sind Christianer, nicht Petrianer.“

1) Ausdrücklich wird auch darauf von den Kirchenvätern aufmerksam gemacht. So sagt Augustin (*De civit. Dei. c. ult.*): „Für welchen Glauben geben diese Wunder Zeugniß, als für den, welcher lehrt, Christus sey im Fleische auferstanden. Denn selbst die Martyrer haben für diesen Glauben ihr Blut vergossen: sie waren Martyrer, das heißt, sie sind Zeugen dieses Glaubens gewesen.“

2) Man vergl. fast alle seither angeführten Zeugnisse; besonders die classische Stelle *Aug. c. Faust. Num. 1. S. 279.* — Schon zu Basilius Zeit waren durch das Zusammenströmen der Gläubigen zur Gedächtnißfeier der Martyrer Jahrmärkte entstanden. Basilius mißbilligt diese Jahrmärkte wegen der daraus entstehenden Entheiligung der Feste selbst, und ermahnt die Gläubigen, bloß zum religiösen Zwecke zusammenzukommen: „Die Christen sollen sich aus keiner andern Absicht zu den Grabstätten der Martyrer oder in ihrer Nähe versammeln, als um zu beten, und um, an die Standhaftigkeit der Heiligen erinnert, in der sie bis in den Tod Glauben hielten, sich zur Nachahmung ähnlicher Glaubenstreue aufmuntern zu lassen . . . Und hat es vielleicht auch vor uns Einige gegeben, welche die übliche Sitte, die Martyrertage zu feiern, verlegt haben — da sie doch die Einen für die Andern hätten beten und Alle gemeinschaftlich Gott verehere, Thränen vergießen, von ihm Vergebung der Sünden ersuchen, für empfangene Wohlthaten danken, und sich wechselseitig durch Ermahnungen in dem wahren Glauben befestigen und erbauen sollen, was, wie ich wohl weiß, zu meiner Zeit zu geschehen pflegte —; so dürfen wir denselben nicht nachahmen wollen.“ *Regul. fus. descript. quaest. 40.* Schön sagt in dieser Beziehung

ligencult für das christliche Leben fruchtbar zu machen, und die wirkliche Nachahmung als die eigentlich zu erzielende Frucht

Chrysoströmus (Orat. in Julian. mart.): „Gott hat sich mit uns in die Martyrer getheilt, und während Er die Seelen zu sich genommen, hat er uns gleichsam die Leiber zugetheilt, damit wir die heiligen Gebeine derselben als Ermahnungsmittel zu beständiger Tugend bei uns behalten sollen. Denn wenn der, welcher die blutigen Waffen eines Kriegers erblickt, den Schild, den Speiß und den Panzer, und, wäre er auch sonst unter Allen am wenigsten kampflustig, sogleich aufspringt, in sich entbrennt und begierig zum Kampfe hinauszieht, und so aus dem Anblicke der Waffen schon den Muth empfängt, dieselben Thaten zu vollbringen: wie sollten wir, die wir nicht etwa bloß die Waffen, sondern den Leib des Heiligen, der gewürdigt worden, für das Bekenntniß Christi sein Blut zu vergießen, selbst erblicken, wie könnten wir uns, und wären wir auch noch so zaghaft, nicht zur Nachahmung ermutigt fühlen, da dieser Anblick wie Feuer in unsere Seele fällt und uns zu demselben Kampfe auffordert? Deswegen hat Gott die Leiber der Heiligen bis zur Zeit der Auferstehung bei uns niedergelegt, daß wir an ihnen ein Lehrmittel der höchsten Weisheit haben möchten. . . . Bist du reich, von Stolz und Uebermuth aufgeblasen, und kommst hierher und siehst den Martyrer, überlegst dann, welsch ein Unterschied zwischen deinen Schätzen und seinem Reichthum sey, so wirst du deine hochfahrenden Gedanken sogleich herabstimmen, Stolz und Aufgeblasenheit ablegen, und so geheilt nach Hause zurückkehren. Bist du arm, glaubst dich deswegen verachtet, kommst hierher und siehst den Reichthum des Martyrers, so wirst du die Schätze der Welt verachten und um nicht wenig weiser zurückkehren. Und hattest du Schmach, Verlust und Schläge zu ertragen, so wird dir anschaulich werden, daß du noch lange nicht so Hartes zu ertragen gehabt, wie jener Martyrer ertragen hat, und du wirst daraus großen Trost für dich schöpfen.“ An einer andern Stelle (Cone. in Mart.) sagt *Chrysoströmus*: „Die Verehrung des Martyrers ist die Nachahmung des Martyrers.“ Eben so entschieden spricht diesen Gedanken *Augustin* aus. „Dazu sind diese Festlichkeiten angeordnet, daß sie die Glieder Christi mahnen, die Martyrer Christi nachzuahmen. Darin besteht aller Nutzen dieser Festlichkeit; einen andern gibt es nicht (haec est omnino hujus festivitatis utilitas; alia non est).“ Serm. 118. de divers. Und an einer andern Stelle (de baptism. l. 7.): „Möge er (der heilige *Cyprian*) durch sein Gebet uns beistehen, damit wir, in der Sterblichkeit des Fleisches, wie in einer finstern Wolke umher wandelnd, unter dem Beistande des Herrn, soviel wir vermögen, seine Tugenden nachahmen.“ Eben so tract. 84. in Joann.: „Deshalb nämlich gedenken wir an des Herrn Tische Ihrer nicht, wie wir Anderer gedenken, die im Frieden ruhen, daß

desselben hervorzuheben. Gerade deswegen wird auch von den Kirchenvätern öfter auf das glorreiche unsterbliche Leben hingewiesen, das den Heiligen zu Theil geworden ist, um auch dadurch die Gläubigen zur Nachahmung ihrer Tugenden aufzufordern und sie zugleich im Glauben an Unsterblichkeit und Vergeltung zu stärken¹⁾.

Aus allen diesen Gründen wird schon als Zweck der Verehrung der Heiligen hervorgehoben, das Andenken an dieselben in der Kirche zu erhalten und fortzuführen²⁾ (weßwegen auch schon die über

wir auch für sie bitten: sondern vielmehr deswegen, daß wir in ihre Fußstapfen treten (ut eorum vestigiis inhaeremus).“ Es bedarf kaum der Erinnerung, daß sich Augustin, namentlich in der ersten Stelle, weder selbst widerspricht, wenn er anderwärts auch von andern Zwecken des Heiligencultus spricht, noch überhaupt diese ausschließt. Die Nachahmung der Heiligen und die eigene Heiligung wird von ihm nur als die eigentliche Frucht der Verehrung, Anrufung und Fürbitte der Heiligen bezeichnet, was sie auch ist, wie es stets von der katholischen Kirche gelehrt wurde.

1) „Geringe Ueberbleibsel von Staub haben große Volksschaaren versammelt. Der Staub ist verschlossen, aber weltkundig sind die Segnungen, die er bringt. Bedenket, Geliebteste, was der Herr uns aufbehalten hat im Lande der Lebendigen, da er so Großes an uns thut wegen des Staubes der Gestorbenen.“ *Aug. Serm. 92. de divers. de S. Stephano.* „Wir sehen, meine Brüder, bei den Leibern der heiligen Martyrer. Hätten diese wohl ihren Leib in den Tod hingegeben, wenn sie nicht von dem unerschütterlichen Glauben erfüllt gewesen wären, es gebe ein Leben, für welches sie sterben müßten?“ *Gregor. M. Hom. 32.*

2) „Wir verehren die Gräber der Heiligen, um ihnen an der Stätte ihres ausgezeichneten Heldenthums, ihres errungenen Kampfespreises und Verdienstes ein unsterbliches Andenken zu widmen.“ *Cyrril. Alex. l. 6. c. Julian.* „Aus keinem andern Grunde werden die Grabstätten mit den Inschriften der Verstorbenen Gedächtnisörter (memoriae) oder Denkmale (monumenta) genannt, als weil durch sie das Gedächtniß derjenigen, die durch den Tod dem Auge der Lebenden entzogen sind, unter uns stets erhalten werden soll, damit sie nicht auch in unserm Herzen vergessen werden, und weil dieselben uns stets an die Hinübergegangenen mahnen. Denn sowohl durch den Namen Gedächtnisort als durch die Bezeichnung Denkmal wird dieses ausgedrückt, indem sie uns stets mahnen, an sie zu denken.“ *Aug. de cura pro mort. c. 4. S. oben Anm. 5. S. 274.*

den Grabstätten der Martyrer errichteten Kapellen und Kirchen, Memorien, Gedächtnisorte genannt wurden), und die fortwauernde Gemeinschaft mit ihnen zu begehren¹⁾, wie denn die ganze Heiligenverehrung mit ihrer Innigkeit und Unmittelbarkeit, mit der sie uns besonders in den ersten Jahrhunderten entgegentritt, sich von selbst als der Ausdruck der fortgesetzten innigsten Verbindung und Gemeinschaft der noch streitenden mit den bereits vollendeten Brüdern darstellt.

Aus den angeführten Zeugnissen sehen wir zugleich, wie geistig von den Vätern die Verehrung der Reliquien aufgefaßt wird. Man ehrte sie als Denkmale zur fühlbaren Erinnerung an die Heiligen, an ihren Heldemuth und ihre Tugenden, so wie zur Nachahmung der Letztern; als die Werkzeuge ihrer Qualen, ihres Todes und ihres Sieges; als die Organe, durch die sich der göttliche Geist und die Gemeinschaft Christi mächtig wirksam gezeigt hatte; als fühlbare Träger zur Vermittelung unserer geistigen Gemeinschaft mit den Vollendeten. Von den wunderbaren Heilungen in der Nähe der sterblichen Ueberreste der Heiligen ist bei den Kirchenvätern stets als von Wohlthaten Gottes die Rede, sowie auch dabei zugleich auf den Glauben und das Vertrauen der Gläubigen hingewiesen wird, das hier in erhöhtem Maaße hervortrat²⁾. Von dem crassen Aberglauben, der von Feinden der Kirche jener Periode so gern zum Vorwurfe gemacht wird, daß nämlich den Reliquien selbst eine wunderthätige Kraft inwohne, findet sich bei den Kirchenvätern keine Spur.

Wenn uns indessen beim Volke Spuren von Mißbräuchen, namentlich in Betreff der Reliquienverehrung, in dieser Periode begegnen, so ist dies bei der enthusiastischen Verehrung der Martyrer und bei dem Umstande, daß die Volksmassen zur Zeit noch nicht allgemein christlich durchgebildet waren, einerseits eben so natürlich, als andererseits bei einem Zweige des Cultus, der, wie die Heiligenverehrung, so volksthümlicher Natur ist, auch Mißbräuche von Seiten des Volkes überhaupt leichter möglich waren³⁾.

1) S. oben Anm. 2. S. 269. u. f. w.

2) S. oben Anm. 1. S. 277.

3) So eifert schon Augustin (De op. Monach, c. 28.) gegen das

§. 98.

Die Fürbitte und Anrufung der Heiligen in ihrem geschichtlichen Verlaufe insbesondere.

Als ein besonderes Moment im Heiligencultus schon der ersten Kirche erscheint, wie wir bereits gesehen haben, zugleich auch der Glaube an die fortgesetzte thätige Theilnahme der Vollendeten für ihre Brüder auf Erden oder der Glaube an die Fürbitte derselben für uns, und in Folge dieses Glaubens das Streben der Gläubigen, dieser Theilnahme der Vollendeten durch ihre Verehrung überhaupt und ihre Anrufung insbesondere theilhaft zu werden. Schon in der Periode der apostolischen Väter ist der Heiligencult, wie gezeigt worden ist, als der Ausdruck der fortgesetzten lebendigen Gemeinschaft mit den Vollendeten bezeichnet. Die Idee dieser lebendigen Gemeinschaft setzt aber eine thätige Wechselwirkung und Gegenseitigkeit nothwendig voraus. In der Feier der fortwährenden innigen Gemeinschaft mit den Vollendeten war daher das Daseyn des Glaubens an eine thätige Theilnahme derselben für die noch lebenden Brüder und des Wunsches dieser Theilnahme gewürdigt zu seyn, schon stillschweigend ausgesprochen. Es ist aber auch in der Geschichte des Martyriums des heiligen Ignatius von der Fürbitte der Heiligen ausdrücklich die Rede. Denn wenn die Freunde des Ignatius ihn nach seinem Tode im Geiste für sie beten sahen, so setzt dieses voraus, daß der Glaube an die Fürbitte der Heiligen in jener Periode nichts Unbekanntes war¹⁾. Daß aber die bezeichneten Momente gleich anfangs in den Heiligencult mit aufgenommen wurden, geht besonders daraus hervor, daß wir dieselben in der unmittelbar folgenden Zeit in der morgen- wie in der abendländischen Kirche schon völlig ausgebildet finden. Wenn auch kein Beweis, so liegt doch eine Hindeutung auf die Fürbitte der Heiligen schon in der Stelle bei Irenäus,

Verkaufen von Reliquien von Seite habgütiger Betrüger. Der Cod. Theod. l. 9. t. 17. und der Cod. Just. l. 1. t. 2. verbieten das Kaufen und Verkaufen von Reliquien. Gregor Gr. erklärt sich (Epist. l. 3. ep. 30. ad Const. Aug.) gegen ähnliche Mißbräuche von Seiten der Griechen.

1) S. S. 269. Anm. 4.

wo er Maria eine Fürsprecherin der Eva nennt¹⁾. Nach Origenes bitten die Heiligen Gott für uns, weil die Liebe zu den Brüdern bei ihnen fortdauert²⁾. Ihre Fürbitte ist nach ihm eine Folge der zwischen Gott und den Menschen durch Christus wiederhergestellten Versöhnung³⁾; sie unterstützen uns durch ihr Gebet und mahnen uns durch ihr Beispiel⁴⁾. Origenes sagt ausdrücklich, daß dieser Glaube schon vor ihm bestanden habe⁵⁾. Nach ihm haben die Heiligen Kenntniß von uns, indem für sie alle Ferne aufgehoben ist⁶⁾. Wenn schon darin indirect zugleich die Lehre von der Anrufung der Heiligen ausgesprochen ist, so geschieht davon in einem Commentar über das Buch Job, der unter den Schriften des Origenes aufgeführt wird, ausdrücklich Erwähnung⁷⁾. Eben so ist in den Martyreracten der heiligen

1) Et si Eva inobedierat Deo, sed haec (Maria) suasa est obedire deo-
um virginis Evae virgo Maria fieret advocata. C. H. 1. 5. c. 19.

2) De orat. c. 11. In eantic. 4, 4. „Wenn alle Heilige Gottes, die aus diesem Leben geschieden sind, noch Liebe zu denjenigen haben, die noch in dieser Welt leben, so wird es auch nicht unrecht seyn, zu behaupten, daß sie noch für deren Heil besorgt sind, und uns durch ihr Gebet bei Gott unterstützen.“

3) Contr. Cels. l. 8. „Wenn sich Gott mit uns versöhnt und sein Wohlgefallen uns zuwendet, so folgt von selbst, daß alle Freunde Gottes, alle Engel, alle Seelen und Geister wohlwollend gegen uns gestimmt sind. Denn sie haben ein Mitgefühl für diejenigen, welche des Wohlgefallens Gottes gewürdigt werden. Allein nicht nur gegen diejenigen, welche des Wohlgefallens Gottes würdig sind, hegen sie Liebe, sondern unterstützen auch alle, welche Gott den Allerhöchsten zu verehren wünschen, indem sie seine Gnade ihnen zuwenden helfen, mit ihnen gemeinschaftlich bitten und flehen. Wir dürfen daher zuverlässig behaupten, daß, wenn wir um etwas Gutes zu Gott beten, unzählige heilige Mächte ungerufen mit uns beten.“

4) In Num. Hom. 26. n. 6. „Wer zweifelt noch, daß alle Heilige durch ihre Gebete uns unterstützen und durch das Beispiel ihrer Thaten uns festigen und ermahnen?“

5) Hom. 16. in Josuam, wo er sagt, daß er diese Lehre von einem älteren Lehrer bei der Stelle in Num. 22, 4. vortragen gehört.

6) Princ. II. 11. n. 5.

7) „Ich will auf meine Kniee niederfallen, und, da ich meiner Sünden wegen es nicht wage, mein Gebet Gott vorzutragen, so will ich alle

Tryphon und Respitius, die um 250 starben, von der Anrufung die Rede¹⁾. Cyprian, durchbrungen von dem Glauben an die jenseits fortdauernde Gemeinschaft, bittet den Papst Cornelius, daß «derjenige, der zuerst von ihnen hinübergehe, dem andern dort seine Liebe bewahre, daß dort niemals ihr Gebet für die Brüder und Schwestern aufhören solle»²⁾. Ebenso bezeugt Cyrillus von Jerusalem, daß man der Heiligen bei der Darbringung des eucharistischen Opfers gedenke, «damit Gott auf ihre Fürbitte und Verwendung unser Gebet erhören möge»³⁾. Bei den berühmtesten Kirchenvätern und kirchlichen Schriftstellern im 4., 5. und 6. Jahrhundert, wie bei Ephräm⁴⁾, Basilius⁵⁾,

Heiligen anrufen, mir beizustehen. O ihr Heiligen Gottes, ich bitte euch, mit einer Betrübniß voll Seufzer und Thränen, fallet für mich elenden Sünder dem Herrn der Barmherzigkeit zu Füßen.“ Libr. 11. in Job. inter Opp. Orig.

1) *Ruinart*. l. c. act. S. Tryph. et Respit. n. 6.: „Die Gläubigen empfahlen ihre Seelen dem Schutze der seligen Martyrer.“ Unbemerkt darf nicht gelassen werden, daß die Aechtheit dieser Acten von Einigen in Zweifel gezogen wird.

2) *Epist.* 57. ad. Cornel.

3) *Catech.* 23. n. 9. Hiernach war also die Verehrung der Heiligen an sich schon eine Anrufung derselben.

4) „Ich bitte euch, heilige Martyrer, die ihr so viel für den Herrn gelitten habet, euch bei ihm zu verwenden, daß er uns diese Gnade verleihe.“ *Ephr.* *Encom.* in 88. Mart. T. 3. „Wir fliehen unter deinen Schutz, heilige Mutter Gottes; beschirme und behüte uns unter den Hütigen deiner Barmherzigkeit und Milde. Gnädigster Gott, durch die Fürsprache der allerfeligsten Jungfrau Maria und aller Engel und aller Heiligen erweise deiner Creatur Gnade!“ *Ephr.* *Serm.* de laud. B. Mar. virg. T. 3. etc.

5) „Welche Mühe würdest du dir geben, auch nur Einen zu finden, der für dich zu Gott bäte! Nun hier sind vierzig, die vereint ihr Gebet Gott darbringen. Wo zwei oder drei im Namen des Herrn vereinigt sind, da ist der Herr in ihrer Mitte: wer könnte zweifeln, daß er da nicht wäre, wo vierzig in seinem Namen vereinigt sind? Jeder Betrübte nehme also zu ihnen seine Zuflucht. Jeder Freudige nähere sich ihnen: jener, damit er von seinen Leiden befreit werde, dieser, damit seine Freude Bestand habe. Hier steht eine fromme Mutter für ihre Kinder: eine gottselige Frau um die glückliche Heimkunft ihres auf der Reise befindlichen Gatten, oder um

Gregor von Nazianz¹⁾ und Gregor von Nyssa²⁾; bei Chrysostomus³⁾; eben so bei den Vätern der abend-

Gesundheit für einen Kranken. — Vereinigen wir unsre Bitten mit den Bitten der Martyrer: o ihr gemeinschaftlichen Beschützer des menschlichen Geschlechts, ihr gütigen Theilnehmer an unsern Sorgen, ihr Mithelfer im Gebete, ihr vielvermögenden Mittler!“ *Basil. Hom. 20. de XL. MM.*

1) „Du aber schaue gütig vom Himmel herab, und unterstütze unser Gebet und unser Leben.“ *Greg. Naz. Orat. 18. in S. Cypr. M.* „Du aber, göttlicher und geheiligter Vorsteher! Schaue auf uns vom Himmel herab und hilf uns durch deine Fürbitte den Stachel des Fleisches entweder niederhalten, oder ermutige uns, denselben starkmüthig zu erdulden, und gib unserm ganzen Leben die Richtung auf das, was uns heilsam ist. Bei'm Austritte aus diesem Leben nimm uns in deine Wohnung auf, damit wir mit dir leben und die heilige und selbige Dreieinigkeit schauen mögen!“ *Orat. 20. in S. Basil.* „Dieser Heilige besorgt vom Himmel herab unsre Angelegenheiten und reicht denen, welche nach Tugend ringen, die Hand, und zwar um so mehr, je mehr er selbst von den Fesseln des Leibes entledigt ist.“ *Orat. 24. de S. Athan.*

2) „Bitte für das Vaterland beim Könige Aller. — — Wir fürchten Bedrängnisse, erwarten Gefahren. Nicht fern von uns sind die grausamen Scythen, und bedrohen uns mit Krieg. Kämpfe du für uns als Streiter! Gebrauche, obschon aus dem Leben ausgetreten, deine Freiheit für uns, deine Mitknechte, und ersehe uns, wohlbekannt mit den Leiden und Bedürfnissen der menschlichen Natur, den Frieden. — — Daß wir bisher bewahrt worden, verdanken wir dir: allein wir bitten auch um Sicherheit für die Zukunft. Sollte es des Bestandes und der Fürbitte mehr bedürfen, so vereinige mit dir zum gemeinschaftlichen Gebete den Chor der Brüder und Martyrer. Die Gebete der Gerechten tilgen die Sünden vieler Menschen und Völker. Mahne den Petrus, erwecke den Paulus, auch den gottgelehrten und geliebten Jünger Johannes, daß sie für die von ihnen gestifteten Kirchen Sorge tragen, für die sie Ketten und Bande getragen haben.“ *Gregor. Nyss. Orat. in S. Theodor.*

3) „Nicht nur an diesem festlichen Tage, sondern auch an jedem andern Tage sollen wir uns flehend an sie wenden, und um ihren Schutz sie anrufen. Denn sie haben großes Vertrauen bei Gott, nicht allein während ihres Lebens, sondern auch nach ihrem Tode, ja nach diesem noch viel größeres. Denn jetzt tragen sie die Wundmale Christi, und erhalten von ihrem Könige Alles, um was sie bitten.“ *Chrys. Homil. de Berenice.* „Wenn unter unsern Vorfahren Männer, welche durch große Thaten berühmt waren, die Namen der Heiligen für sich in Anspruch genommen, und in der Anrufung Abrahams, Isaaks und Jakobs Zuflucht gesucht, Trost gefunden, und aus

ländischen Kirche, wie bei Ambrosius¹⁾, Hieronymus²⁾,

der Erinnerung an solche Namen großen Segen geschöpft haben, so werden wir, die wir nicht bloß die Namen, sondern selbst die sterblichen Ueberreste solcher Kämpfer vorzeigen, Gottes Barmherzigkeit, Gnade und Wohlwollen uns erwerben können. Homil. de MM. Aegypt. „Sage mir, wo ist das Grabmal jenes großen Alexanders? Während dieses selbst den Seinen unbekannt ist, bleiben die Grabstätten der Diener Christi selbst den Fremdlingen bekannt. Ja die Grabmale der Diener des Gekreuzigten sind glänzender als königliche Paläste, nicht sowohl durch die Größe der Gebäude, sondern durch die Menge derer, die sich zum Besuche herzudrängen. Wer den Purpur trägt, begibt sich dahin, um diese Stätten zu küssen; er entkleidet sich alles Schmuckes, und flehet demüthig zu den Heiligen, daß sie durch ihre Fürbitte bei Gott ihn unterstützen mögen. Um den Schutz eines Zeltenmachers, eines Fischers bemüht sich also noch nach ihrem Tode der, den Diademe krönen.“ Hom. 26. in ep. ad Cor.

1) „Könige sterben: die Martyrer aber gelangen, mit himmlischer Ehre gekrönt, zu unaufhörlicher Herrschaft. Könige flehen: die Martyrer sind ihre Beschirmer (patroni).“ *Ambr. in Luc. c. 10. de victoribus saecul.* Im 53. Briefe erzählt Ambrosius, daß er die Leiber der heiligen Gervasius und Protasius und an ihrem Haupte eine Schrift gefunden habe, geschrieben von einem gewissen Philippus, welche mit den Worten endigte: „Ich Diener Christi Philippus habe mit meinem Sohne bei Nacht heimlich die heiligen Leichname hinweggenommen, und sie, Gott allein ist davon Zeuge, in diesem steinernen Sarge in meinem Hause bestattet, glaubend, durch ihre Bitten Erbarmung bei dem Herrn Jesus Christus zu erlangen.“ In seinem Buche de vid. c. 19. sagt Ambrosius: „Wir sollen die Engel ansehen, die zum Schutze uns gegeben sind; wir sollen die Martyrer ansehen, für deren Schutz wir einigermaßen Unterpfand in ihren Leibern besitzen. Sie, die ihre Sünden, wosfern sie mit solchen behaftet waren, mit ihrem eigenen Blute abgewaschen haben, vermögen für unsre Sünden zu bitten. Sie sind Gottes Blutzeugen, unsre Beschützer und schauen auf uns und unser Leben. Scheuen wir uns nicht, bei unsrer Hinfälligkeit zu ihrer Fürbitte unsre Zuflucht zu nehmen; denn auch sie hatten in ihrem irdischen Leben die Hinfälligkeit des Lebens erfahren.“

2) „Du sagst in deinem Büchlein, daß nur während des Lebens, nicht aber nach dem Tode Fürbitten für einander stattfinden können, zumal die Martyrer selbst nicht ersuchen konnten, daß ihr Blut gerächt werden möchte. Wenn aber die Apostel und Martyrer schon im Fleische, wo sie noch für sich selbst bekümmert seyn mußten, für Andere beten konnten, wie vielmehr jetzt, nachdem sie die Krone des Sieges und Triumphes schon empfangen

Augustinus¹⁾, Leo Gr.²⁾ und Gregor Gr.³⁾, findet sich eine ganze Masse nicht bloß von Zeugnissen über die Fürbitte und Anrufung, sondern von wirklichen *Invocationen* der Heiligen, und es ist überhaupt von der Fürbitte und Anrufung so wiederholt und in einer Weise die Rede, daß wir sehen, daß sie in dieser Periode ganz allgemein stattfand, bereits völlig nach allen Beziehungen ausgebildet war und daher längst vorher bestanden haben mußte. Wir sehen, wie die Kirchenväter die Gläubigen wiederholt auffodern, sich der Fürbitte der Heiligen zu empfeh-

haben? Moses allein erhält von Gott für sechsmaalhunderttausend Streiter Vergebung, und Stephanus, der Nachfolger seines Herrn und der erste Blutzuge Christi, fleht für seine Verfolger um Vergebung: sollten sie jetzt, da sie bei Christus sind, weniger vermögen? Paulus versichert, daß ihm zweihundert sechsundsiebenzig Seelen, welche mit ihm im Schiffe waren, geschenkt worden seyen: sollte er wohl jetzt, da er aufgelöst und bei Christus ist, den Mund schließen und für die, so in der ganzen Welt an sein Evangelium glauben, keinen Laut mehr vernehmen lassen?“ *Hieron. adv. Vigil.* „Lebe wohl, o Paula, und stehe mit deinem Gebete bei deinem geistlichen Vater in den letzten Tagen seines Lebens. Dein Glaube und deine Werke vereinigen dich mit Christo. Bei Christo wirst du leichter erhalten, um was du flehest.“ *Ep. 27. Epitaph. Paul.*

1) „Empfehlen wir uns also seinem Gebete! Wie vielmehr wird jetzt das Gebet für seine Verehrer erhört werden, da es einst für seine Steiniger Erhörung fand.“ *Aug. Serm. 1. de Steph.* „Ihr beide (Paulus und Stephanus) sehet uns, ihr beide höret unsre Rede. Bittet beide für uns. Beide werdet ihr erhört werden von dem, der euch gekrönt hat.“ *Serm. de divers. 94.*

2) „Die Milde des Allbarmerzigen laßt zu unsrer Besserung uns benützen, auf daß der selige Petrus und alle Heilige, die in vielen Trübsalen uns beigestanden, unsre Gebete für euch bei dem barmherzigen Gotte unterstützen mögen.“ *Leo M. Serm. in oct. App. Petr. et Paul.*

3) Geliebteste Brüder! suchet in der Angelegenheit eures Gerichtes, das ihr vor dem strengsten Richter zu bestehen habet, diese als eure Fürbitter zu gewinnen, damit sie an jenem Tage des Schreckens euch in Schutz nehmen. — — — Sehet! der strenge Richter wird kommen, und zwar zum Schrecken des Gerichtes, umgeben von Engeln und Erzengeln. In solch einer Versammlung wird unser Schicksal entschieden, und doch kümmern wir uns nicht um Fürsprecher, daß sie uns beistehen mögen. Suchet euch daher solche Beschützer durch euer Gebet!“ *Gregor. M. Hom. 32.*

ten, und zwar in allen Anliegen, sie mögen sich auf geistige oder leibliche Bedürfnisse beziehen, auch durch frommen Wandel dieser Fürbitte sich würdig zu machen. Scharf ist von denselben die dogmatische Stellung unsers Gebetes zu den Heiligen und ihres Gebetes für uns bezeichner. Wir sollen sie anrufen, daß sie uns Helfer, Beschützer, Patrone durch ihre Fürbitte seyen; daß sie uns mit helfen in unserm Gebete zu Gott, ihr Gebet mit dem unsrigen vereinigen. Eben so ist der Grund, auf dem der Glaube an die Fürbitte der Heiligen beruht, aus dem innersten Wesen des Christenthums und der Kirche hergenommen. Sie bitten für uns, weil ihre Gemeinschaft mit uns, ihre Liebe und Theilnahme für uns jenseits noch, und in erhöhtem Grade, fortbesteht; weil sie noch Antheil nehmen am Reiche Gottes auf Erden; weil sie noch ihre freie Thätigkeit für uns gebrauchen können; weil sie auch die Hinfälligkeit des Lebens erfahren haben und mit den Bedürfnissen der menschlichen Natur bekannt sind. Wir sollen sie anrufen, weil sie jetzt noch mehr bei Gott vermögen, als im Leben, indem sie vollendete Gerechte, bei Christo sind und mit ihm herrschen; weil sie für den Herrn gelitten haben, und durch ihren Glauben und ihre Werke mit Christus vereinigt sind; und eben so, weil sie Kenntniß von uns haben, auf uns und unser Leben schauen, uns sehen und hören¹⁾.

Besonders wurde auch die Lehre von der Fürbitte der Heiligen durch das Concil von Chalcedon (451) bestätigt²⁾.

Hiernach ist das Moment der Fürbitte und Anrufung schon in der ersten Kirche unzweifelhaft vorhanden, und sein Daseyn ist so klar, bestimmt und allgemein ausgesprochen, daß bei Unbefangenen darüber kein Anstand obwalten kann³⁾.

1) S. Anm. 6. S. 286. u. 1. S. 289. Diese Ansicht, daß die höhern Geister uns selbst hören und sehen, und für sie alle Ferne aufgehoben ist, war die allgemeine bei den Vätern. S. nach *Aug. de civ. Dei* 22. 29. n. 2 sq. *Greg. dial.* 4. 7. *Ambros. de vid. e.* 19. *Theod. graec. affect. cur. disput.* 8. etc. Nach einer andern Ansicht schauen sie Alles in Gott. So öfter Augustin. *Greg. in Job.* 12, 26.

2) *Concil. Chalced. Act.* 10.

3) Ein unnützer Einwand ist es ohnehin, wenn man behaupten will,

§. 99.

Fortsetzung. Die Verehrung der Bekenner in ihrem geschichtlichen Verlaufe insbesondere.

Wir sehen, wie in den ersten Jahrhunderten die Heiligenverehrung außer den Aposteln ausschließend, wenigstens nach den uns vorliegenden Zeugnissen, den Martyrern zugewendet war. Diese Erscheinung kann uns nicht befremden. In den Martyrern offenbarte sich die Heiligkeit in eminentem Grade. Auf ihrem Heldenmuth ruhte die Erhaltung des Christenthums. Wie die Väter der Kirche durch die Waffen der Intelligenz, so haben die Martyrer durch ihren Heroismus und ihren Heldentod unter unsäglichen Leiden und Kämpfen das Christenthum vom Untergange retten und ihm den glorreichen Sieg über das Heidenthum erringen helfen. Es war daher nichts natürlicher, als daß die Gläubigen, die entweder diese Leiden und diesen Heroismus selbst noch mit ansahen oder doch die Periode der Verfolgung noch in unmittelbarer geschichtlicher Nähe hatten, von Bewunderung jener Heroen des Christenthums in erhöhtem Maaße erfüllt waren, und mit glühender Begeisterung ihr Andenken umfaßten. Auch sollten diese ausgezeichneten Huldigungen einigermaßen die Schmach und Unbild aufwiegen, die die Welt ihnen angethan hatte. Dabei hatte die begeisterte Verehrung der Martyrer in der Periode der Verfolgung eine große moralische und geschichtliche Bedeutung. Sie hat unendlich viel dazu beigetragen, gleichen Heldenmuth in den Gläubigen zu wecken und die

daß die Invocationen bei den kirchlichen Rednern keine liturgischen Gebete, sondern nur oratorische Manipulationen seyen, daß aber die Kirchenväter dadurch zur Verbreitung der Anrufung der Heiligen bei dem Volke viel beigetragen hätten. Einmal schon sehen wir aus den vielfachen andern Zeugnissen aus dieser Periode, daß die Anrufung der Heiligen wirklich allgemein stattfand. Ferner ist auch die Predigt ein Bestandtheil des Cultus, und endlich ist besonders das im Auge zu behalten, daß der ganze Heiligencult nicht aus positiven kirchlichen Institutionen oder aus Manipulationen der kirchlichen Redner hervorgegangen ist, sondern aus dem kirchlichen Volksleben gleichsam von selbst, und daß im Gegentheil die Kirchenväter in aller Weise bemüht waren, Entartungen von Seiten des Volkes zu begegnen und die rechten Gesichtspunkte der Heiligenverehrung festzuhalten.

heroische Begeisterung für den Glauben zu erhalten und zu verbreiten, sowie dieselbe an sich schon ein Bekenntniß der Bereitwilligkeit war, Gleiches heldenmüthig zu dulden. Gerade die enthusiastische Verehrung der Martyrer in dieser Periode ist es daher, welcher die Welt mit die Erhaltung des christlichen Glaubens zu verdanken hat.

Außer den Gründen, aus welchen anfangs die Verehrung der Martyrer ausschließend oder doch mit so entschiedenem Uebergewichte hervortrat, mußte die Verehrung der Bekenner in den ersten Jahrhunderten auch darum zurücktreten, weil der Schmuck der Heiligkeit ohne das Martyrium in der ersten Kirche keine Auszeichnung Einzelner, sondern der ganzen Kirche oder doch der größern Mehrzahl ihrer Glieder war. Dennoch begegnen uns schon frühe Spuren auch von der liturgischen Verehrung der Bekenner. Ganz abgesehen davon, daß schon die Apostel, wenigstens theilweise, hierher bezogen werden müssen, wird von den Kirchenvätern und kirchlichen Rednern der ersten Jahrhunderte auch schon die Aufforderung zur Nachahmung der Martyrer keineswegs, wie wir gesehen haben, auf das bloße Martyrium selbst beschränkt, sondern auf alle Beziehungen und Situationen des christlichen Lebens ausgedehnt, so daß die Martyrer als anschauliche Ideale der frommen Begeisterung und christlichen Selbstverläugnung, als christliche Glaubens- und Tugendhelden überhaupt erscheinen. Schon darin ist der Gedanke der Pietät auch für solche große Vollendete, die sich durch sittliche Größe ausgezeichnet haben, ohne den Heldentod des Martyriums gestorben zu seyn, ausgesprochen. Es finden sich aber auch vom 3. Jahrhundert für das Daseyn dieser Verehrung ausdrückliche Zeugnisse.

Schon Origenes spricht, wie wir oben gesehen haben, von einer Fürbitte aller Heiligen Gottes, die aus diesem Leben geschieden sind. Er sagt sogar ausdrücklich, daß «alle Freunde Gottes, alle Engel, alle selige Geister» für uns beten. Auch sind die Gründe, auf denen nach Origenes die Verehrung und Fürbitte der Heiligen beruht, ganz allgemeiner Art und ohne specielle Beziehung auf die Martyrer. Besonders ist Cyprian

bemüht, auch den Bekennern gleiche Verehrung mit den Martyrern zu vindiciren. Er befiehlt es strenge an, daß die Sterbetage der Bekenner, die Verfolgung litten ohne getödtet worden zu seyn, aufgezeichnet werden sollen, um ihr Jahrgedächtniß wie das der Martyrer kirchlich zu begehen¹⁾. Eine ganz enge Beziehung zu dieser Stelle hat eine andere bei Cyprian, wo er die auszeichnenden Tugenden des christlichen Lebens dem Martyrium gleichstellt²⁾. Man sieht also, daß er den Begriff eines

1) *Cypr. Ep. 37. ad. Presb. et Diac.* Wo Cyprian dem Clerus die Sorgfalt für die Bekenner im Kerker empfiehlt, fährt er fort: „*Corporibus etiam omnium, etsi torti non sunt in carcere, tamen glorioso exitu mortis excedunt, impertiatur et vigilantia et cura propensior. Neque enim virtus eorum aut honor minor est, quominus ipsi quoque inter beatos martyres aggregentur. Quod in illis est, toleraverunt, quidquid tolerare parati et prompti fuerunt. Qui se tormentis et morti sub oculis dei obtulit, passus est, quidquid pati voluit. Non enim ipse tormentis, sed tormenta ipsi defuerunt. Qui in me confessus fuerit coram hominibus, et ego in illo confitebor coram patre meo, qui in coelis est, dicit dominus. Confessi sunt. Qui toleraverit usque ad finem, hic salvus erit, dicit dominus. Toleraverunt.... Et iterum scriptum est: *Esto fidelis usque ad mortem, et dabo tibi coronam vitae. Usque ad mortem fideles... perseveraverunt... Denique et dies eorum, quibus excedunt, annotate, ut commemorationes eorum inter memorias Martyrum celebrare possimus. Quanquam Tertullus frater noster... scripserit et scribat ac significet mihi dies, quibus in carcere beati fratres nostri ad immortalitatem gloriosae mortis exitu transeunt, et celebrentur hic a nobis oblationes et sacrificia ob commemorationes eorum.*“*

2) „Non christiani hominis corona una est, quae tempore persecutionis accipitur. Habet et pax coronas suas, quibus de varia et multiplici congressione victores prostrato et subacto adversario coronamur. Libidinem subegisse, continentiae palma est. Contra iram, contra injuriam repugnasse, corona patientiae est. De avaritia triumphus est, pecuniam spernere. Laus est fidei, fiducia futurorum mundi adversa tolerare. Et qui superbus in prosperis non est, gloriam de humilitate consequitur. Et qui ad pauperum fovendorum misericordiam pronus est, retributionem thesauri coelestis adipiscitur. Et qui zelare non novit, quique unanims et mitis fratres suos diligit, dilectionis et pacis praemio honoratur. In hoc virtutum stadio quotidie currimus, ad has justitiae palmas et coronas sine intermissione temporis pervenimus.“ *De zel. et liv.*

Bekenners auch keineswegs allein auf die Verfolgung bezogen wissen will. Eben so muß die oben erwähnte Aufforderung Cyprians an Cornelius hierher bezogen werden. In den apostolischen Constitutionen wird bei der Darbringung des heiligen Opfers aller Heiligen, die hinübergegangen sind, der Patriarchen, der Propheten, der Apostel, der Martyrer und der Bekenner ausdrücklich erwähnt¹⁾. Mehr Spuren begegnen uns schon im 4. Jahrhundert. Besonders tritt die Verehrung der heiligen Jungfrau in dieser Zeit bestimmt hervor. Man vergleiche die oben angeführten Invocationen von Ephräm, die schon eine große Geläufigkeit dieser Verehrung voraussetzen. Schon das 3. allgemeine Concilium zu Ephesus vom Jahr 431 wurde daselbst in einer der Jungfrau Maria geweihten Kirche gehalten, und nachdem ihr daselbst der Name Gottesgebärer in feierlich vindicirt worden war, wurde ihr von nun an bald eine noch allgemeinere und innigere Verehrung vorzugsweise zunächst im Morgenlande gewidmet. Ihre Verehrung prägte sich jetzt im Cultus mehr aus, neue Feste wurden ihr gegründet, und allein die Kaiserin Pulcheria im 5. Jahrhundert ließ zu Constantinopel drei prachtvolle Kirchen auf ihren Namen errichten. Eben so finden sich in dieser Periode auch mehrfache Zeugnisse von der wirklichen Verehrung anderer Bekenner, gleichfalls zunächst im Morgenlande²⁾. Im Abendlande wissen wir vom heiligen Martinus, Bischofe von

1) 8, 18. Aehnlich ist die Stelle aus Cyrill. S. oben.

2) Ganz im Sinne, wie Cyprian, sagt Hieronymus: „Non solum effusio sanguinis in confessione reputatur, sed devotae quoque mentis servitus immaculata quotidianum Martyrium est.“ Ep. 108. ad Eustoch. So erzählt auch Hieronymus (Vit. S. Hilar.), daß der heilige Antonius befohlen habe, seinen Leichnam an einem unbekanntem Orte zu begraben, weil er befürchtete, es möchte ihn ein gewisser Pergamius auf seine Villa bringen lassen, um darüber eine Kirche zu erbauen. Eben so erzählt Sozomenus (H. E. 3, 14.), daß Hesyphas den Leichnam seines Lehrmeisters Hilarion nach Palästina entführte, und daß die Einwohner zu Ehren desselben jährlich einen Festtag begangen hätten. S. mehrere Beispiele Thomassin Tractat. de dierum fest. celebrat. 1, 8. und Bened. XIV. de beat. canonis. 1, 5. Das Calendar. Carthagin., nach Mabillon und Ruinart aus der Mitte

Tours, der um das Jahr 400 starb, daß ihm bald nach seinem Tode eine hohe kirchliche Verehrung, zunächst im fränkischen Reiche, zu Theil wurde, das ihn zu seinem Patron erhob und seinen Sterbetag als einen allgemeinen Feiertag beging¹⁾. Von jetzt an wurde die Verehrung der Bekenner allgemeiner und floß bald mit der der Martyrer zusammen.

Uebrigens erscheint auch die größere Theilnahme für die Verehrung der Bekenner gerade vom 4. Jahrhundert an an ihrer geeigneten historischen Stelle, indem gerade jetzt ein ruhigeres christliches Völker- und Familienleben sich zu bilden anfing, und die Auszeichnung und das Beispiel stiller Tugenden jetzt ganz besondere Bedeutung gewann.

Aus den angeführten Zeugnissen geht zugleich hervor, daß man schon frühe anfing, auch alttestamentliche Personen zur kirchlichen Verehrung aufzunehmen.

S. 100.

Die Heiligenverehrung im Mittelalter.

Im Mittelalter bewegte sich der Heiligencult auf dem Gebiete der kirchlichen Liturgie ganz in demselben Sinne, wie in der frühern Periode fort und prägte sich nur mehr aus. Den Grundsätzen und Bewegungen der Bilderstürmer im 8. Jahrhundert trat die rechtgläubige Kirche auf das Entschiedenste entgegen, und durch das Concilium von Nicäa i. J. 787 wurde mit dem liturgischen Gebrauche der Bilder auch der Heiligencult aufs Neue feierlich gutgeheißen²⁾. Aus allen Jahrhunderten begeg-

des 5. Jahrhunderts, enthält mehrere Bekenner, namentlich Bischöfe, zum Theil aus der Mitte des 4. Jahrhunderts.

1) *Sulpit. Sever.* ep. 2. Nach den obigen Ausführungen ist die Meinung Bona's, daß Martinus überhaupt der erste Bekenner sey, der in die kirchliche Hagiologie Aufnahme gefunden, unrichtig. — Nach andern ist in der fränkischen Kirche schon Pilarius von Poitiers vor dem heiligen Martinus verehrt worden. *S. Thomassin*, Tractat. de hier. fest. celebrat. 1, 6.

2) Ueber die desfalls auf der Synode von Frankfurt entstandenen Mißverständnisse s. weiter unten über die Kniebeugung und den kirchlichen Gebrauch der Bilder.

nen uns auch jetzt Zeugnisse von kirchlichen Schriftstellern, aus denen wir eben sowohl ersehen, daß die intelligentesten Männer aller Zeiten innige Verehrer der Heiligen gewesen sind, als daß die Heiligenverehrung von den Lehrern der Kirche zu jeglicher Zeit ganz in dem Geiste aufgefaßt worden ist, wie sich dieselbe in der frühern Periode herausgestellt hat. Wir nennen, um nur Einige anzuführen, Beda ¹⁾, Alcuin ²⁾, Petrus Damiani ³⁾, den heiligen Bernardus ⁴⁾. Die alte Lehre der Väter, daß die Fürbitte der Heiligen durch ihre enge Beziehung zu uns und zu Christus und ihre höhere Heiligkeit und Verdienstlichkeit bei Gott viel für uns vermöge, erhielt durch die Scholastiker ihre wissenschaftliche Fassung und detaillirte Ausbildung, zunächst durch Alexander von Hales ⁵⁾. Eben so suchten die Scholastiker die Lehre von der Verehrung der Reliquien wissenschaftlich auszuprägen ⁶⁾. In der Folge sprachen sich Männer, wie Trithe-

1) „In solcher Beharrlichkeit sollen wir zum Heilande rufen! Mit großem Eifer sollen wir auch die Heiligen um ihre Fürbitte anrufen, bis auch sie den Herrn ansehen, seine Kirche zu erhören.“ Hom. in Dom. 2. Quadrag.

2) „Die Festtage der Heiligen begehe fleißig durch Lob Gottes und Spenden an die Armen, damit du durch ihre Fürbitte gewürdigt werdest, an ihrer Seligkeit Theil zu nehmen.“ Epist. 30.

3) S. Serm. 55. in festo SS. omnium. Aehnlich, wie oben Note 3. S. 290. Gregor. d. Gr.

4) „Wenn der Heilige während seines Lebens auf Erden der Sünder sich erbarmte und für sie bat, wie vielmehr wird er jetzt für uns zum Vater bitten, da er nun unser Elend noch besser kennt, und jene Heimath der Seligkeit seine Liebe nicht gemindert, sondern erhöht hat.“ Serm. de Vigil. SS. Petri et Pauli.

5) *Thesaurus meritorum — Opera supererogatoria.* *Alexand. Alens.* P. 4. qu. 23. *Albert. M.* Sent. 4. dist. 20. art. 17, 18. *Thom.* P. 3. qu. 25. art. 1. Sent. 4. dist. 2. qu. 1. *Bonav.* 4. Sent. dist. 20. P. 2. art. 1. qu. 2. *Clem. VI.* Extrav. comm. de Poenit. c. 2. Vergl. Lee, Lehrbuch der Dogmengeschichte. 2. B. S. 264 ff. Die Lehre von den opera supererogationis ist übrigens kein Dogma der katholischen Kirche, wie es unrichtig von Siegel a. a. D. behauptet wird. S. darüber Möhler, neue Untersuchungen der Lehrgegenstände u. s. w. Mainz, 1834. S. 295 ff.

6) *Alex. Alens.* P. 3. qu. 30. Memb. 3. art. 3. *Thom.* P. 3. qu. 25.

nius, Thomas Morus, der gelehrte Justus Lipsius, Erasmus nicht nur für die Zulässigkeit des Heiligencultus aus, sondern waren selbst innige Verehrer der Heiligen¹⁾, wenn der letztere auch wieder die Auswüchse der Heiligenverehrung seiner Zeit unter dem Volke, wie in seinen Colloquiis, scharf rügt.

Denn wenn uns auch in keiner Periode irgend ein Beispiel abgöttischer Verehrung der Heiligen unter dem Volke begegnet, so trat dieselbe doch im religiösen Volksleben des Mittelalters, begünstigt durch die ganze Bildung der Zeit und die fromme Einfalt des Glaubens, theilweise mit zu großem Gewichte und mancherlei Aberglauben hervor. Mit dem Wunderglauben nahm die Verehrung der Reliquien, und mit ihr, besonders seit den Kreuzzügen und der Eroberung Constantinopels durch die Abendländer i. J. 1204, ihre Vermehrung beim Volke überhand, so wie mit der Zahl der Heiligen die Heiligenseste in den einzelnen Kirchen sich immer mehrten.

Spricht man aber einerseits von den Auswüchsen des Heiligencultus, so darf man andererseits auch seine Lichtseiten und das Gute, das in seinem Gefolge war, nicht übersehen. Von dem großen moralischen Einflusse der begeisterten Verehrung der Martyrer und Bekenner während der Verfolgungen und nach denselben beim Uebertritte der Massen zum Christenthum ist bereits oben schon geredet worden. Die Heiligenverehrung hat in jener Periode viel dazu beigetragen, nicht bloß das Christenthum vom Untergange zu retten, sondern auch die gänzlich verweltlichte Richtung und Versunkenheit der heidnischen Welt zu verdrängen und den heiligen Ernst der christlichen Sitte und den Geist der christlichen Selbstverläugnung in's Leben der Völker einzuführen. Eben so war die hohe Innigkeit, mit der man im Mit-

art. 3. 4. *Bonav.* Sent. 3. dist. 9. art. 1. qu. 4. Sie bezeichneten die den Reliquien Christi gewidmete Verehrung mit dem Ausdrucke *cultus patriae relativus*.

1) *S. Canisius de Maria Deip.* V. l. 5. Erasmus war ein großer Verehrer der heiligen Jungfrau, und hat selbst einen Sermon, eine vollständige Liturgie (*Officium*) und viele andere Gebete zu derselben verfaßt. Vergl. Marx, das Wallfahrten a. a. D. S. 84 ff.

telalter die Heiligen als Ideale christlicher Frömmigkeit und Tugend und als Freunde und Lieblinge Gottes verehrte, auf der Stufe jener Zeit ein besonders gewichtiges Vehikel, die Innigkeit der christlichen Andacht, die Liebe zu Gott und Christus, die Richtung auf das Ewige überhaupt, die vollkommene Ausprägung des christlichen Geistes und Sinnes vermitteln zu helfen. So hat die innige Verehrung der heiligen Jungfrau im Mittelalter, um ihrer speciell zu erwähnen, gewiß an der allmählichen Milderung der Rohheit jener Zeit, an der Bildung der zarten Sitte, der innigen Frömmigkeit, der Gemüthlichkeit und Unschuld des christlichen Lebens keinen unbedeutenden Antheil.

Daß übrigens in dieser Periode der Verehrung Gottes und Christi durch die Heiligenverehrung kein Abbruch gethan wurde, geht schon daraus hervor, daß gerade im Mittelalter das Volksleben in auszeichnendem Grade von inniger Religiosität durchdrungen war, und daß die christliche Andacht und Gottesliebe zu keiner Zeit Beispiele höherer Innigkeit und Hingebung aufzuweisen hat.

§. 101.

Fortsetzung. Canonisation.

Ein wesentlicher Schritt, einer falschen Richtung im Heiligencult und der übertriebenen, immer zunehmenden Ausdehnung desselben zu begegnen, war, daß die Kirche die sogenannte Canonisation¹⁾ oder die Erklärung darüber, wer als Heiliger eines ehrenden kirchlichen Andenkens würdig sey, vor ihr Ressort zog.

Wie die Heiligenverehrung auf dem Grunde des christlichen und kirchlichen Bewußtseyns aus dem kirchlichen Volksleben von selbst hervorging, so wurde es Anfangs auch hauptsächlich durch den kirchlichen Volksgeist, oder die Stimme des christlichen Volkes bestimmt, wer dieser Verehrung zu würdigen sey. Obnehin oblag die Bestimmung darüber in der Periode der Martyrer keiner Schwierigkeit. Der Tod eines Martyrers selbst

1) Die Benennung kommt daher, weil die Heiligen ehemals in die Diptychen im Kanon der Messe eingetragen wurden. Canonisiren, canonizare, heißt demnach ursprünglich so viel, als in den Kanon der Messe eintragen.

gab zu seiner kirchlichen Verehrung die natürliche Berechtigung. Mit den Bekennern geschah es anfangs eben so. Diejenigen Bekenner, die auch in die Verfolgung hineingezogen waren, standen ohnehin in dieser Beziehung in gleichem Verhältnisse mit den Martyrern selbst; und bei solchen, denen bloß wegen ihrer ausgezeichneten Frömmigkeit und Heiligkeit nach ihrem Tode eine kirchliche Verehrung zu Theil wurde, hatte jener einfache Proceß Anfangs um so weniger Bedenken, da überhaupt eine solche Verehrung bei dem Nachdrucke, den man auf die Verehrung der Martyrer legte, in der ersten Zeit nach den Verfolgungen noch seltener und eben darum auch nur bei solchen ausgezeichneten Gliedern der Kirche stattfand, über deren Würdigkeit kein Zweifel obwalten konnte. Dabei ließen es sich jedoch die Bischöfe schon in der frühesten Zeit angelegen seyn, zuverlässige Nachrichten über die Martyrer und Bekenner und ihre Todestage zu erhalten, bevor sie in die Diptychen eingetragen wurden, und man hatte sogar dazu besonders bestellte Notarien. Als aber später die Zahl der Bekenner sich in's Uebertriebene vermehrte, das christliche Volk die Verehrung der Heiligen und die Erhebung eines Vollendeten zur Würde eines Heiligen immer mehr zur eigentlichen Volksache machte¹⁾, und dabei ohnehin bei der ganzen Bildung der Zeit nicht immer die rechte Anschauung vom ächten Geiste der Heiligkeit vorausgesetzt werden konnte, so war es nothwendig, beschränkende Maaßregeln hierin eintreten zu lassen. Schon durch Bonifacius, durch die Synode zu Frankfurt i. J. 794 und durch Karl d. Gr. i. J. 805 wurde verordnet, daß ohne Genehmigung des Bischofs die Zahl der kirchlich zu verehrenden Heiligen nicht vermehrt werden solle. Doch wirkten diese Bestimmungen nicht durchgreifend, und noch Synoden aus dem 10. und 11. Jahrhundert sehen wir dieselben wiederholen²⁾. Auch geschah die Heiligssprechung biswei-

1) In den Acten der um 743 zu Eptinā durch Bonifacius gehaltenen Synode findet sich ein Verzeichniß von den abergläubischen, größtentheils noch heidnischen Gebräuchen der Deutschen, wo auch der aufgeführt ist: „De eo, quod sibi sanctos fingunt quoslibet mortuos.“

2) Ne sepultis temere divina solvantur, nisi per provincialem episco-

len durch Synoden selbst¹⁾. Das Letztere war aber zu unbequem, und da die Erfahrung gezeigt hatte, daß die Bischöfe der Willkür Einzelner und des Volkes in dieser Beziehung nicht gänzlich zu steuern vermochten, fing man an, die Bestimmung darüber, ob einem Vollendeten kirchliche Verehrung zu erweisen sey, der Entscheidung des Kirchenoberhauptes zu überlassen. Das älteste, geschichtlich erwiesene Beispiel einer solchen Heiligsprechung ist die des Bischofes Ulrich von Augsburg, die auf Verlangen des Bischofes Ruitholph von Johann XV. i. J. 993 auf einer Synode zu Rom vorgenommen wurde²⁾, ohne daß jedoch jetzt noch eine bestimmte Regel darüber festgesetzt war. Um der fortdauernden Willkür endlich bestimmte Grenzen zu setzen, erließ Alexander III. i. J. 1171 ein Decret, vermöge dessen ohne die Genehmigung Roms Niemanden mehr kirchliche Verehrung erwiesen werden sollte³⁾. Innocenz III. dehnte bald hernach diese Verordnung auch auf die Reliquien aus⁴⁾. Doch griffen auch diese Verordnungen noch nicht allgemein durch⁵⁾, bis endlich Urban VIII.

pum vita sepulti examinetur, si secundum evangelium Christi fuit. Conc. Atrabat. a. 1025. c. 11. (apud d'Achery). Cf. Conc. Agripp. ap. Ivon. p. 3. c. 54.

1) Auf diese Weise fand die Heiligsprechung des Bischofes Arnulph von Soissons auf der Synode von Beauvais i. J. 1120 statt. Ein ähnliches Beispiel erzählt Sigebert (Chronie. ad. a. 1110.) von der Heiligsprechung des heiligen Guibertus.

2) Conc. Rom. a. 993, bei Mansi. T. 19. p. 169.

3) Cf. Decretal. Greg. I. 3. tit. 45. c. 1. Ein Aergerniß erregender Fall gab dazu die besondere Veranlassung. Im Bisthum Lisieux in der Normandie wurde in einem Streite ein Trunkener ermordet, und hierauf vom Volke als Martyrer verehrt. Baron. ad. a. 1181. Alexander III. erklärte die Verehrung für unerlaubt und erließ dann das erwähnte Decret. — Auch die Väter zu Constanz sprachen in der 17. Sitzung dem Papsie das Recht der Heiligsprechung zu.

4) Concil. Lateran. IV. a. 1215. c. 62.

5) So wurde noch i. J. 1373 der Bischof Felician von Minden durch seinen Nachfolger Webefind heilig gesprochen. Bened. XIV. de serv. dei beat. et canoniz. 1, 10.

i. J. 1634 eine genaue Vorschrift über die Canonisation der Heiligen erließ, die noch jetzt im Gebrauche ist. Hiernach geschieht die Heiligsprechung in einem Consistorium vom Kirchenoberhaupte, nachdem eine strenge mehrjährige Prüfung durch die Congregatio rituum vorangegangen ist. Um aller Willkür für die Zukunft um so sicherer zu begegnen und das Volk auf die Wichtigkeit einer solchen Handlung hinzuweisen, ist die Verkündung der Heiligsprechung selbst mit großer Feierlichkeit verbunden. Seit dieser Zeit sind die Heiligsprechungen viel seltener geworden. Die sogenannte Seligsprechung geht der Heiligsprechung voran¹⁾.

Daß das Recht über die Bestimmung, welchen vollendeten Gläubigen eine öffentliche Verehrung zu widmen sey, ausschließlich nur der Kirche zukommen könne, darüber kann unter Unbefangenen kein Zweifel seyn. Die Heiligenverehrung hängt mit der Verehrung Gottes selbst, mit der Würde des Cultus, und namentlich mit der Erhaltung und Verbreitung des ächten Geistes des christlichen Lebens, seiner Richtung und Ausprägung auf das Engste zusammen. Denn in den Heiligen wird der sittlichen Größe und Reinheit selbst ein ehrendes Denkmal gesetzt; sie erscheinen als anschauliche Ideale der christlichen Tugend und Frömmigkeit. Es kann also nicht der Willkür und dem Zufalle überlassen bleiben, welche vollendete Gläubige zur Verehrung in's kirchliche Volksleben übergehen. Im Gegentheile muß man es der Wachsamkeit der Kirche sehr Dank wissen, daß sie

1) Wenn nämlich in einer bestimmten Kirche oder religiösen Genossenschaft ein Gläubiger im Rufe auszeichnender Frömmigkeit und Heiligkeit gestorben ist, die öffentliche Stimme ihn als der Verehrung würdig bezeichnet, der Bischof eine genaue Untersuchung über die Reinheit seines Wandels gepflogen, und man vom Kirchenoberhaupte die Ermächtigung zur kirchlichen Verehrung desselben verlangt, so wird dieselbe für eine einzelne Kirche, Provinz oder Corporation gestattet. Auch diese s. g. Seligsprechung, beatificatio, geschieht in der Regel nicht vor dem 50. Jahre nach dem Tode des Gläubigen. Erst wenn auf diese Weise der Ruf eines frommen Vollendeten in die weiten Kreise der Kirche sich verbreitet hat, wird in Folge der Canonisation seine allgemeine Verehrung verkündet.

sich eines Instituts von so wesentlichem sittlichem Einflusse bemächtigt hat, zumal wenn wir die Ungehörigkeiten in's Auge fassen, die auf dem Gebiete des Heiligencultus den nähern kirchlichen Bestimmungen in diesem Betreffe vorangingen. Ganz besondere Anerkennung verdient auch die Gewissenhaftigkeit und der Ernst, mit dem man bei der Canonisirung zu Werke geht, zu der ohnehin erst dann geschritten wird, wenn schon die Völkferstimme dem Ausspruche der Kirche vorangeeilt ist, um auch hierin der alten kirchlichen Praxis und der Grundidee der Heiligenverehrung treu zu bleiben, vermöge welcher dieselbe aus dem kirchlichen Gemeinschaftsgeiste selbst hervorgeht¹⁾.

§. 102.

Gegner der Heiligenverehrung.

Gegen die Verehrung der Heiligen eiferten in der alten

1) Wahrhaft erbärmlich ist auch hierin oft die Befangenheit protestantischer Schriftsteller. Da ist die Canonisirung der Heiligen ein von den Päpsten angemessenes Recht, bloß ihrem Egoismus und ihrer Geldsucht zu fröhnen! Man s. z. B. Siegel's Handbuch, Art. Sagiolatric. Wann, wie und unter welchen Umständen haben sich dann die Päpste dieses Recht angemast? Wie oft werden dann Heiligsprechungen vorgenommen, und ist dem Papste das Recht dazu nicht gerade darum vorbehalten worden, um dieselben zu beschränken? Wer wird dann gewöhnlich heilig gesprochen? Sind es vielleicht Fürsten und Könige, Welsteroberer, Millionäre und Banquiers? oder nicht vielmehr meistens aus der Niedrigkeit des Volkes oder den engen Mauern eines Klosters hervorgegangene fromme Heroen der christlichen Tugend und Selbsterlängnung? — Wir haben gesehen, aus welchem Grunde besonders der Act der Canonisation und ihrer Verkündung mit großer Feierlichkeit umgeben worden ist. Protestantischer Seits hat man es dagegen der Mühe werth geachtet, zum Theil in besondern Monographien die Verwandtschaft der Ceremonie der Heiligsprechung mit der heidnischen Apotheose nachzuweisen! S. J. Fr. Buddel. Oratio de orig. ἀποθεώσεως seu Canonis. in eccles. Rom. (in seinen Miscellan. sacr. t. 1. p. 460—477.) — J. D. Heilmann dissert. consecrat. Sanct. apud. Pontif. usitatum ad ἀποθεώσεως vel. Rom. effectam ostendens. Halae. 1754. Zur Literatur über die Canonisation: Benedict. XIV., de serv. Dei beatific. et beator. canonisat. Bonon. 1734. D. Papebroek, de solenn. canonisat. initiis et progress. in propyl. ad act. SS. Maji. p. 171. sq. Müller's Lexikon des Kirchenrechts, Art. Canonis. und Art. Seligsprechung.

Kirche Eustathius von Sebaste, dessen Ansichten durch die Synode von Gangra verworfen wurden; die Eunomianer¹⁾; Vigilantius, der durch Hieronymus, die Manichäer, die durch Augustinus widerlegt wurden, wie wir bereits gesehen haben; in späterer Zeit die Albigenser, Paulicianer, Bogomilen, Katharer und Waldenser; die Wiclefiten und Hussiten, die beiden letztern Secten hauptsächlich gegen die Reliquienverehrung. Die ganze Richtung dieser Secten, aus welcher dergleichen Bestrebungen hervorgingen, haben wir nicht nöthig näher zu bezeichnen. Ihnen schlossen die Lutheraner und Calviner sich an, obschon sich Luther selbst noch in vielen Stellen für die Verehrung und Anrufung der Heiligen aussprach²⁾, die Lutheraner anfangs eine generelle Fürbitte der Heiligen und dieses zugaben, daß das Andenken an die Heiligen der Nachahmung wegen statthast sey, und nur die Anrufung verwarfen³⁾.

§. 103.

Das Concilium von Trient. Die eigentliche kirchliche Lehre von der Heiligenverehrung.

Mit Beziehung darauf hat das Concilium von Trient wiederholt die alte Lehre von der Verehrung und Anrufung der Heiligen klar und bestimmt ausgesprochen. Hiernach ist die Verehrung der Heiligen statthast, um ihr Gedächtniß in der Kirche zu erhalten und ehrend zu feiern; ferner um in ihnen an die göttliche Barmherzigkeit und die uns in Christo gewordene Gnade anschaulich erinnert, dadurch zur Anbetung und Liebe Got-

1) Hieron. adv. Vigil.

2) So in seiner Predigt über die Bereitung zum Sterben (1. B. seiner Werke S. 182.); in der Kirchenpostill 2. Th. S. 18.; in der Auslegung des Magnificat (1. Bd. seiner Werke S. 477 ff.); in seiner Ep. an die Gemeinde zu Erfurt. Auch die böhmische Confession (Art. 17.) erklärte sich für die Verehrung der Heiligen durch Feste und Gesang.

3) Confess. August. Art. 21. Apol. ad. Art. 21. §. 3. 4. p. 201. S. Möhlers Symbolik. 1. Aufl. S. 349 ff. — Unter protest. Schriftstellern späterer Zeit hat sich Leibniz in seinem Systeme der Theologie, Horst in seiner Mysterosophie und zum Theil auch Augusti in seinen Dentw. (1. B. S. 86.) für die Heiligenverehrung ausgesprochen.

tes erweckt, und durch ihr Beispiel zur Frömmigkeit und Tugend ermuntert zu werden. Von der Anrufung der Heiligen lehrt das Concilium, daß dieselbe geschehen könne und dürfe, nicht, daß sie geschehen müsse; daß es aber nützlich und heilsam sey, die Heiligen anzurufen, weil sie mit Christo herrschen und vollendete selige Geister sind, um Wohlthaten von Gott zu erflehen, von dem alles Gute kommt durch seinen Sohn Jesus Christus, der unser einziger Heiland und Erlöser ist. Die sterblichen Leiber der Heiligen sollen den Gläubigen verehrungswürdig seyn, weil sie lebendige Glieder Christi und Tempel des heiligen Geistes gewesen sind. Die Gläubigen sollen über die Heiligenverehrung gründlich unterrichtet und aller und jeder Mißbrauch durchaus fern gehalten werden¹⁾.

1) „Der heilige Kirchenrath gebietet den Bischöfen und Allen, welchen das Lehramt oder die Seelsorge übertragen ist, nach dem seit den ersten Zeiten des Christenthums angenommenen Gebrauche der katholischen und apostolischen Kirche und nach der Uebereinstimmung der heiligen Väter und den Beschlüssen der heiligen Concilien die Gläubigen mit aller Sorgfalt über die Fürbitte und Anrufung der Heiligen, die Verehrung der Reliquien und den rechtmäßigen Gebrauch der Bilder zu unterrichten, und sie zu lehren, daß die Heiligen, die zugleich mit Christus herrschen, ihre Fürbitten für die Menschen Gott darbringen; daß es gut und nützlich sey (bonum atque utile esse), sie demüthig anzurufen, und zur Erlangung der Wohlthaten Gottes durch seinen Sohn Jesus Christus, der unser alleiniger Erlöser und Heiland ist, zu ihrer Fürbitte und ihrer Hülfe Zuflucht zu nehmen; daß aber diejenigen gottlos denken, welche läugnen, daß die Heiligen, welche die ewige Seligkeit im Himmel genießen, angerufen werden dürfen; oder welche behaupten, daß dieselben entweder nicht für die Menschen bitten, oder die Anrufung derselben um ihre besondere Fürbitte sey Götzendienst; — auch daß die heiligen Leiber der heiligen Martyrer und Anderer, die bei Christo leben, die lebendigen Glieder Christi und Tempel des heiligen Geistes waren und einst von ihm zum ewigen Leben werden auferweckt und verherrlicht werden, den Gläubigen verehrungswürdig seyn sollen (veneranda esse)... Besonders sorgfältig sollen die Bischöfe das lehren, daß durch die in Gemälden oder andern Bildnissen dargestellte Geschichte der Geheimnisse unsrer Erlösung die Gemeinden in den Wahrheiten des Glaubens unterwiesen und gefestigt, und daß solcher Weise Nutzen aus den heiligen Bildnissen geschöpft werde, nicht nur, weil die Gläubigen dadurch an die Wohlthaten und die

Kür's Liturgik I. 20

Das ist nun die einfache, wirkliche katholische Lehre von dem Heiligencult, wie er aus der ältesten Praxis der Kirche hervorgegangen ist und noch wirklich besteht ¹⁾.

In der griechischen Kirche tritt der Heiligencult mit viel größerm Uebergewichte als in der lateinischen hervor.

§. 104.

Wesen und Zweck der Heiligenverehrung und ihre nothwendige Beziehung zum Cultus. Die Heiligenverehrung als Ausdruck ehrender und dankbarer Erinnerung.

Mit dieser gedrängten Darstellung des geschichtlichen Verlaufes der Heiligenverehrung ist auch schon ihr Wesen und der Zweck, wie diesen die Kirche will, sowie die sittliche Zulässigkeit und die Beziehung derselben zum christlichen Cultus im Allgemeinen bezeichnet und ausgesprochen. Dennoch erscheint es als nothwendig, diese Momente noch besonders näher zu beleuchten.

Der unmittelbarste Zweck des Heiligencultus, der ihn auch

Gnade, die in Christo den Heiligen zu Theil wurden, erinnert werden, sondern auch, weil durch die Heiligen die göttlichen Wohlthaten und heilsamen Beispiele den Gläubigen anschaulich dargestellt werden, damit sie Gott für jene Dank sagen, nach dem Vorbilde der Heiligen aber ihr Leben und ihren Wandel einrichten, und zur Anbetung und Liebe Gottes und zum Streben nach Frömmigkeit erweckt werden. . . Allein wosfern bei diesen heiligen und heilsamen Gebräuchen irgend wie Mißbräuche eingeschlichen sind, so wünscht der Kirchenrath sehnlichst, daß dieselben durchaus abgestellt werden.“ Sess. 25. „Ob schon die Kirche bisweilen Messen zur Ehre und zum Gedächtnisse der Heiligen zu halten pflegt, so lehrt sie doch, daß das Opfer nicht ihnen dargebracht werde, sondern nur Gott allein, welcher Jene gekrönt hat. Daher sagt auch der Priester nicht: „ich bringe dir, Petrus, ich bringe dir, Paulus, das Opfer dar,“ sondern er dankt Gott für ihre Siege und flehet um ihren Schutz, daß sie für uns im Himmel fürzubitten sich würdigen wollen, während wir ihr Gedächtniß auf Erden feiern.“ Sess. 22. Cap. 3. Cf. Can. 5.

1) Es bedarf kaum der Erinnerung, daß diese ganze historische Darstellung nur eine gedrängte allgemeine Geschichte des Heiligencultus seyn sollte, und daß einzelne Momente an ihrem Orte noch ihre besondere geschichtliche Beleuchtung finden werden.

zunächst in's Daseyn rief, ist, den frommen Vollendeten wegen ihrer sittlichen Größe und Reinheit und ihrer ausgezeichneten Thätigkeit für Religion und Kirche ein ehrendes und dankbares Andenken in der Kirche zu erhalten, ihnen unsre fromme Hochachtung zu bezeigen, sie wirklich zu verehren. Der Mensch fühlt sich schon durch den natürlichen Trieb seines Herzens, der in dem ihm eingebornen sittlichen Gefühle und in dem Bewußtseyn seiner sittlichen Würde und Bestimmung seinen unverilgbaren Grund hat, gedrungen, allen jenen Edeln seines Geschlechts seine Hochachtung und eine dankbare Erinnerung zu widmen, die durch wahre Größe, durch edle Thaten, durch hohe Verdienste um die Menschheit ausgezeichnet in der Geschichte derselben dastehen. Eine stille Rührung, ein Gefühl der Pietät und Verehrung bewegt unwillkürlich unsre Seele, wenn uns auf den Trümmern der Vergangenheit das Bild irgend eines großen Menschen begegnet. Wir vernehmen mit warmer Theilnahme seine Schicksale, mit edlem Hochgefühl seine Thaten; wir fühlen uns selbst groß in seiner Größe; denn er ist Einer unsers Geschlechtes; wir fühlen unsern Zusammenhang mit der Geschichte. Und dieses Gefühl ist in der Brust des Menschen so tief gewurzelt, daß es noch kein Volk gegeben hat, das nicht einen dankbaren Rückblick in die Jahrbücher seiner Geschichte gethan und den Edelsten seines Stammes ein ehrendes Andenken zugewendet hätte. Deswegen zieht sich auch ein Heiligencult durch die ganze Geschichte der Menschheit, und namentlich war keine Zeit geneigter, als die unsrige, großen und verdienten Männern der Vorzeit, edeln Fürsten, großen Helden, Ketzern des Vaterlandes, Erfindern wohlthätiger Künste, Beförderern der Wissenschaften ihre Verehrung zu zollen, ihnen Denkmale zu setzen, Feste der Erinnerung zu feiern, und so der Vergangenheit den Dank der Gegenwart und der Nachwelt zu sichern.

Ganz dasselbe ist zunächst auf dem Gebiete der Religion und Kirche die Verehrung der Heiligen. Sie beruht in letzter Instanz ganz in demselben Gefühle. Denn in ihr hat die Kirche denjenigen ihrer Vollendeten ein Denkmal ehrender Erinnerung gesetzt, die sich durch sittliche Größe und Reinheit, durch hohe Lu-

genden, durch ihre Begeisterung für den Glauben, für Gott und Christus, durch hohe Selbstverläugnung und christlichen Heldemuth ausgezeichnet haben. Die Heiligenverehrung umfaßt in ihrem Umkreise diejenigen Glieder der Kirche, die den christlichen Geist bis zur höchsten Vollendung in sich entwickelt haben, die lautersten und edelsten Menschen, die die Welt durch den ganzen Verlauf der Geschichte auf dem Schauplätze des Lebens erblickt hat. Es ist daher auch eine Verehrung, die in den Heiligen dem Heiligen selbst, der Tugend, dem sittlichen Gedanken des Christenthums dargebracht wird. Recht fühlbar tritt dieses durch die kirchliche Feier selbst hervor, wie dieselbe den Heiligen gewidmet ist: es sind stets ihre Tugenden, die gepriesen, ihre Verdienste um das Reich Gottes, die ehrend erwähnt werden. Noch fühlbarer aber wird es uns, wenn wir auf die Person derer sehen, die zu dieser Verehrung auf dem Gebiete der Kirche ausgezeichnet werden. Es sind Vollendete aus allen Kreisen des kirchlichen, von allen, auch den untersten Stufen des bürgerlichen Lebens, neben den Geistern erster Größe, den Aposteln und Kirchenlehrern, arme Bürger, schlichte Landleute, demüthige, im niedrigsten Stande geborne Jungfrauen, einfältige, zu ihrer Zeit der Welt unbekannte Mönche, von allem weltlichen Glanze verlassene Einsiedler, Bettler; sie sind es, und sind es also blos um ihres inneren Werthes, um ihrer hohen, fleckenlosen Tugend willen, deren Gedächtniß der Vergangenheit entrissen, von Jahrhundert zu Jahrhundert fortgepflanzt, von ganzen Ländern gefeiert wird.

Deswegen, weil der Gedanke der Heiligenverehrung so nahe liegt, weil dieselbe schon in der menschlichen Brust ihre natürliche unvertilgbare Wurzel hat, ist sie auch ohne positive Institution aus dem kirchlichen Volksleben von selbst hervorgegangen. Nicht eine improvisirte Anordnung irgend eines Bischofs, der Enthusiasmus der Gläubigen hat sie zu einem Bestandtheil des Cultus erhoben. Die Kirche aber hat dadurch, daß sie dieselbe zugelassen und in ihrem Schooße stets gepflegt hat, gezeigt, wie sehr sie das Heilige, Frömmigkeit und Tugend in ihren Gliedern zu ehren weiß, und wie sehr sie ihre höchste Bestimmung, durch Erleuchtung und Heiligung die Menschheit zum wahren Leben

zu führen, zu allen Zeiten begriffen hat. Und wenn die Welt großen Männern der Vergangenheit wegen ihrer weltlichen Größe und Berühmtheit Denkmale setzt und Feste der Erinnerung feiert, um wie viel mehr ist es dann Pflicht der Kirche, die das geistige und sittliche Interesse der Welt zu vertreten hat, denen ein Denkmal ehrender Anerkennung zu setzen, die sich durch das Höchste ausgezeichnet haben, was es auf Erden gibt, durch Religion, Frömmigkeit und Tugend? Ja würde man jenen Denkmale über Denkmale setzen, und diese der Vergessenheit überlassen können, es wäre wahrlich ein Zeichen von der Versunkenheit der Welt in den gemeinsten Materialismus, von ihrer Unempfänglichkeit für den sittlichen Gedanken des Lebens; es müßte der Menschheit zur großen Schmach gereichen.

S. 105.

Fortsetzung.

Ein Grund ferner, der es der Kirche ganz besonders nahe legen muß, solchen ausgezeichneten Vollenbeten ein ehrendes Andenken zu erhalten, ist das Gefühl der Dankbarkeit. Denn dieselben haben einen wesentlichen Antheil an dem Daseyn, der Erhaltung und Fortführung des christlichen Glaubens und Geistes in der Menschheit. Sie haben darum auch einen wesentlichen Anspruch auf die Dankbarkeit der Nachwelt. Oder würde es nicht allem natürlichen Gefühle widersprechen, wenn die Kirche Männer der Vergessenheit überantworten wollte, die entweder, wie die Apostel, mit der uneigennützigsten Aufopferung unter unsäglichen Kämpfen und Anstrengungen der Kirche ihr erstes Daseyn in den verschiedenen Ländern und Welttheilen gegeben, oder die durch den bewunderungswürdigsten Heroismus, wie die Martyrer, oder durch die Waffen der Intelligenz und Wissenschaft, wie die Apologeten und Kirchenväter, das Christenthum aus einem mehr als dreihundertjährigen Kampfe gerettet haben; Männer, die entweder als begeisterte Glaubensboten auch in spätern Zeiten das Licht und den Saamen des Evangeliums unter barbarische Völker trugen, oder die als Säulen der Kirche dieselbe unter allen Stürmen aufrecht erhielten und das Christenthum

durch die Nacht und Barbarei der Jahrhunderte hindurch retten; endlich Männer, Frauen und Jungfrauen, die durch das ideale Beispiel ihres gottbegeisterten Glaubens und Sinnes, ihrer großen Tugenden, ihres reinen Wandels, ihrer hohen Selbstverläugnung, ihrer glühenden Andacht und innigen Frömmigkeit als leuchtende Sterne unendlich viel dazu beitrugen, das Bewußtseyn und den Geist des christlichen Lebens, den Ernst der christlichen Tugend, den Sinn für das Göttliche und Ewige, die Begeisterung für Gott und Christus in der Kirche, in der Menschheit fester zu gründen, zu erhalten, in weitere Kreise zu verbreiten? Wenn es überhaupt in der Kirche einen engen Zusammenhang gibt zwischen der Gegenwart und der Vergangenheit; wenn das Leben der Gegenwart an den Fortschritt der Geschichte gebunden ist; wenn es ein großes Verdienst der Vorzeit ist, daß das Christenthum durch die ganze Reihe der Jahrhunderte bis zu uns hindurch gedrungen ist; wenn wir dasselbe gleichsam aus den Händen der Vergangenheit empfangen: dann muß es auch als eine heilige Pflicht erscheinen, den Blick in die Geschichte zurückzuwenden, und ein dankbares Andenken den Manen derer zu widmen, mit denen wir in so wesentlicher geschichtlicher und ethischer Beziehung stehen, und die in den Nachklängen und Spuren, die sie durch ihr Wirken auf Erden hinterlassen haben, gleichsam immer noch unter uns fortwirken.

Hiernach ist die Verehrung der Heiligen zunächst der Ausdruck ehrender und dankbarer Erinnerung an sie wegen ihrer sittlichen Größe und Reinheit und wegen ihrer großen Verdienste um das Reich Gottes; sie ist das lebendige Band, das das Leben der Gegenwart mit der Vergangenheit verknüpft.

§. 106.

Die Heiligenverehrung als indirecte Form der Verherrlichung Gottes und Christi.

Es kann nicht schwer seyn, das Verhältniß aufzufinden, in welchem die Heiligenverehrung in diesen Beziehungen mit dem gemeinschaftlichen Cultus steht, und wornach gerade er als das geeignete Institut erscheint, jenen Ausdruck ehrender und dank-

barer Erinnerung in sich aufzunehmen. Zunächst schon ist der Cultus das Institut, durch das wir überhaupt unsre Beziehung zur Religion, unsre Pietät für das Höhere und Heilige aussprechen und bethätigen.

Wie könnte ferner der Cultus zugleich der freudige Ausdruck unsers Glaubens seyn an die Wahrheit und die Segnungen des Christenthums, der Ausdruck unsers freudigen Bekenntnisses Christen und Glieder der katholischen Kirche zu seyn, ohne dabei der großen Offenbarungen des christlichen Geistes und des Lebens der Kirche zu gedenken?

Dazu kommt noch ein Grund, der hier von wesentlichem Belange und zugleich vorzugsweise geeignet ist, der Heiligenverehrung ihre eigentliche Richtung zu bezeichnen. Wenn auch, wie wir gesehen haben, der freien Wirksamkeit jener großen Vollendeten ein großes Verdienst um das Reich Gottes auf Erden zugeschrieben werden muß, so steht doch der menschlichen Thätigkeit für das Gute stets der leitende Geist von oben, die helfende und heiligende Gnade des Himmels zur Seite. In der Kirche durchdringen sich stets Freiheit und Gnade; Christus aber ist in ihr das fort und fort erlösende, durch die Menschheit hindurchgehende, den Menschen von innen heraus heiligende und neu schaffende Princip. So ist es also Christus und der Geist Christi, der sich in den Heiligen am reinsten und vollendetsten ausgeprägt hat, und sich in ihnen auf die mannigfachste Weise reflectirt. Fassen wir damit nun zugleich in's Auge, daß jene vollendeten Geister erprobte Deiner Gottes und lebendige Thäter seines Willens waren; daß es die Ehre Gottes und Christi war, deren Verherrlichung sie mit Begeisterung und unüberwindlicher Selbstverläugnung ihr ganzes Daseyn widmeten und irdisches Gut und Leben opferten, so geht die Pietät, mit der wir ihr Andenken feiern, auf Gott und Christus selbst hin. Indem daher die Kirche bei der Darbringung des Opfers der Erlösung der Heiligen in Liebe gedenkt, so will sie dadurch lebendig veranschaulichen, wie die erlösende Kraft des Christenthums auch wirklich fruchtbar in's Leben der Menschheit eingegangen ist; und indem sie die Feste Christi mit Festen der Heiligen aus allen Jahrhunderten umgibt, soll

dies ein thatsächliches Zeugniß von den Früchten und Segnungen seyn, die das Christenthum durch den ganzen Verlauf der Jahrhunderte gebracht hat; eine Veranschaulichung, wie das reine vollendete Leben, das vom Bilde Christi uns entgegenstrahlt, auch im Leben der Menschheit sich reflectirt. Wenn die uralte Kirche in dem Dankes- und Preishymnus vor dem Opfer die verschiedenen Kategorien selbst der physischen Schöpfung auführte, um den Schöpfer zu preisen, so durften dabei wahrlich die geistigen Schöpfungen der Gnade nicht unerwähnt bleiben.

So ist also die Verehrung der Heiligen zugleich und vorherrschend eine Verherrlichung Gottes und Christi in seinen Heiligen; eine indirecte Form der Lobpreisung Gottes und seiner unendlichen Gnade, die in jenen vollendeten Geistern sich mächtig zeigte, die sie zu Heiligen salbte, « die aus Staub und Sünde ewige, lichtdurchdrungene Geister hervorzurufen vermochte ²⁾, » sie ist der Ausdruck unsers Glaubens an die unendliche Fülle des Lebens, das in Christus ruht, und an die fortgehende Wirksamkeit Christi in seiner Kirche; der Ausdruck endlich unsrer freudigen Theilnahme am Gedeihen des Reiches Gottes auf Erden.

Wir haben gesehen, wie scharf schon die älteste Kirche diesen Gesichtspunkt hervorgehoben hat.

§. 107.

Die Heiligenverehrung als Mittel zur vollständigen Repräsentation der Kirche und zur Vermittelung und Fortleitung ihres Geistes und Gemeinschaftsgeistes.

Eben so klar stellt sich die nothwendige Beziehung der Heiligenverehrung zum Cultus dar, wenn wir dieselbe vom Begriffe der Kirche und kirchlichen Gemeinschaft aus in's Auge fassen. Ein Band der Liebe und geistigen Gemeinschaft umschlingt alle Glieder der Kirche in Zeit und Ewigkeit, in der Vergangenheit und Gegenwart. Auch diejenigen, die nicht mehr sichtbar unter uns wandeln, gehören noch in den Umkreis dieses großen geistigen Reiches der Wahrheit, der höhern Freiheit und Liebe.

2) S. Möhler, Symbolik S. 346. 1. Aufl.

Wo, wie im Bereiche der Kirche, die Einigungspunkte in höhern und geistigen Sphären liegen, gibt es keine Scheidewand, keinen Todten. Im Ewigen gibt es keine beengende Form der Endlichkeit. Auch die bereits Vollendeten leben noch, sie stehen noch mit uns unter dem einen Haupte Christus, sind noch mit uns lebendige Glieder seines Leibes, Kinder eines Vaters. Sie sind nur bereits zu den höhern Wohnungen abberufen, während wir des Rufes dahin noch harren. Sie gehören uns, wir ihnen noch an. Denn sie haben noch Bewußtseyn, Erinnerung; sie sind noch der freien Thätigkeit, nur in höherm Maasse, fähig; die Liebe aber, die Alles einigende und bindende Seele des Ganzen, ist ohnehin ihrer Natur nach ewig; kräftig und stark bis in den Tod bewahrt sie ihre ewige Kraft, auch wenn Alles fällt, was dem irdischen Daseyn angehört. Das ist der Begriff von der Kirche und der kirchlichen Gemeinschaft, wie er seiner Peripherie nach von der katholischen Kirche aufgefaßt wird. Er ist eben so großartig als erhebend, eben so tief philosophisch als populär und praktisch.

Die Kirche ist aber nicht bloß eine allgemeine, sie ist auch eine sichtbare, ein lebendiger Organismus; ihr Geist offenbart sich durch das Leben, in ihren lebendigen Gliedern.

Wenn daher der Cultus eine wirkliche lebendige Repräsentation der Kirche seyn, wenn er als die Form erscheinen soll, durch die sich der kirchliche Gemeinschaftsgeist darstellt und die Liebe der Brüder ihren lebendigen Ausdruck feiert; wenn er zugleich das Medium seyn soll, uns mit der ganzen Kirche in Bindung und Gemeinschaft zu bringen, so muß auch das fromme und liebende Gedächtniß der vollendeten Glieder der Kirche ein wesentliches Moment in demselben bilden. Denn nur so erscheint sie vollständig repräsentirt nicht bloß ihrer Peripherie nach, sondern auch in ihrer Sichtbarkeit, in ihren edelsten Gliedern, in ihren höchsten ethischen Thätigkeiten.

Der Cultus soll ferner eine Manifestation des eigenthümlichen Geistes und Lebens der Kirche seyn, ein Typus und Fortleiter des Gesamtgeistes der Kirche. Er soll den Geist der Vergangenheit der Gegenwart vermitteln und das kirchliche

Leben der Gegenwart mit dem der Vergangenheit verknüpfen. Ein Mittel, jene Manifestation und diesen Typus zu vervollständigen und auszuprägen, ist wesentlich auch die Aufnahme der Erinnerung an die großen historischen Persönlichkeiten der Kirche, in deren Wirken und Leben sich der Geist des christlichen Glaubens und Lebens am reinsten versichtbart und ausgeprägt hat.

§. 108.

Wesen und Zweck der Fürbitte und Anrufung der Heiligen.
Die Fürbitte der Heiligen.

Der Glaube an eine fortgesetzte thätige Theilnahme der Vollendeten für ihre noch streitenden Brüder oder an eine Fürbitte der Heiligen geht gleichfalls aus dem Begriffe der Kirche, wie er so eben bezeichnet worden ist, hervor und ist von demselben unzertrennbar. Wenn schon hier die sichtbar wandelnden, mit Sünde und Staub behafteten Glieder der Kirche für einander beten können und sollen, und wenn die vollendeten Brüder in bewusster Lebensverbindung und Gemeinschaft mit uns bleiben: wenn diese Gemeinschaft kein leeres, todttes Abstractum, sondern ein wirkliches, lebendiges Verhältniß, wenn Thätigkeit und Wechselseitigkeit die Bedingung des Lebens der Gemeinschaft und dieses selbst ist; wenn wir den reinen, vollendeten Geistern der Ewigkeit Bewußtseyn, Erinnerung, Liebe und alle wesentliche Thätigkeiten des Geistes, nur in höherer Potenz, wenn wir ihnen überhaupt noch Thätigkeit und eine lebendige Beziehung zu dem Reiche Gottes und zu Christus, seinem Haupte und Mittelpunkte, zuschreiben: dann müssen wir bei ihnen auch eine fortgesetzte thätige Theilnahme für die noch streitende Kirche und den Wunsch, die Sehnsucht, die noch streitenden Brüder glücklich und gerettet zu wissen, um so mehr voraussetzen, ein je reinerer und vollkommener Genuß himmlischer Herrlichkeit ihnen einer Seits selbst zu Theil geworden, und je lebendiger ihnen anderer Seits die Versuchungen und Unvollkommenheiten des gegenwärtigen Lebens, durch die sie gleichfalls hindurchgegangen, zum Bewußtseyn gekommen sind. Wem überhaupt der Begriff der

Kirche in dem eminenten Sinne, wie er oben näher entwickelt wurde, klar geworden ist, dem kann auch über den Glauben an jene thätige Theilnahme der triumphirenden für die noch streitende Kirche kein Zweifel mehr bleiben. Diese Theilnahme erscheint nur als der natürliche und nothwendige Ausdruck der Gemeinschaft der höhern Geister mit uns und ihrer lebendigen Beziehung zu Christus und zum Reiche Gottes. Entweder muß man die moralische Möglichkeit der Fürbitte überhaupt und aller geistigen Gemeinschaft mit der höhern Welt läugnen, oder man muß sich auch zum Glauben an eine Form, einen Ausdruck dieser Gemeinschaft, zum Glauben an eine thätige Theilnahme der höhern Geisterwelt für uns, an eine Fürbitte der Heiligen, bekennen. Diese Fürbitte ist ihrem Grundbegriffe nach mit der Fürbitte der noch streitenden Brüder für einander in dem einen großen Leben der Kirche ganz dieselbe Thätigkeit. Und wenn die göttliche Liebe alles anbietet, das sündige Geschlecht zu seiner Bestimmung zu führen; wenn Christus unausgesetzt thätig ist, seine erlösende Kraft in's Leben der Menschheit einzusenken und dieselbe an sich zu ziehen: könnten dann jene vollendeten Geister, die in unmittelbarer inniger Gemeinschaft mit Christus, als dem Erlöser, sind, ohne Theilnahme gedacht werden für das Gelingen des Werkes Christi, für den Fortschritt und das Gedeihen des Einen großen Zieles des Geschlechtes, ihres Geschlechtes? ohne Gedächtniß und Theilnahme für die niedere Stufe des Lebens, auf der sich ihr erstes Daseyn entwickelt hat, und von der aus sie zum Siege und Triumphe des höhern gelangt sind?

Aber nicht bloß die Möglichkeit der Fürbitte der Heiligen, sondern auch ihre höhere moralische Kraft ergibt sich aus der innigen Gemeinschaft derselben mit Christus und mit der Kirche oder mit uns. Hier gilt im eminenten Sinne das, was oben von der mystischen Kraft der Fürbitte überhaupt und der «Berechten» insbesondere gesagt worden ist. Denn gerade die Heiligen sind in der innigsten und unmittelbarsten Gemeinschaft mit Christus, lebendige Glieder an dem einen mystischen Leibe Christi, und in ihnen stellt sich die erlösende Thätigkeit Christi

in seinen Wirkungen am Vollendetsten dar¹⁾). Sie nehmen dadurch an der Fürsprache Christi für uns, freilich in ihrer Weise Theil. Der Einwurf, daß dadurch das absolute Verdienst Christi geläugnet oder geschmälert würde, kann nur da gemacht werden, wo man entweder den Glauben an die Erlösung und die mystische Kraft der Mittlerschaft Christi schon aufgegeben hat, oder wo man über das wahre Verhältniß, in das die Heiligen zu Christus gesetzt sind, so wie über das wirkliche Institut des Heiligendienstes in der katholischen Kirche selbst in völliger Unkenntniß ist²⁾). Die Fürbitte der Heiligen für uns bei Gott ist eben nur Fürsprache, nicht erlösende Thätigkeit, und ihre Kraft beruht eben hauptsächlich in dem Verdienste Christi, unsers einzigen Mittlers bei Gott, und in der engen Beziehung der Heiligen zu ihm. Sie ist daher gerade im Gegentheil geeignet, die in Christus ruhende erlösende Kraft den Gläubigen erst recht zum Bewußtseyn zu bringen.

1) S. oben §. 78. von der Fürbitte.

2) Gut drückt sich darüber Möhler in seiner Symbolik S. 350 ff. aus: „Die Fürsprache der Heiligen und die derselben entsprechende Bitte an sie von unsrer Seite ist so weit entfernt, das Verdienst Christi zu schmälern, daß sie vielmehr nur eine Wirkung desselben, eine Frucht seiner erlösenden, Himmel und Erde wieder verknüpfenden Thätigkeit ist, was unsre Kirchengebete sehr schön und bezeichnend schon dadurch ausdrücken, daß sie ohne alle Ausnahme, selbst jene, worin wir den Wunsch eines theilnehmenden Einwirkens der seligen Himmlischen auf unsre hiesige Pilgersfahrt aussprechen, in seinem Namen gestellt sind. Greift übrigens die Fürbitte der Heiligen in das Mittleramt Christi ein, so muß alle Fürbitte und Bitte um Fürbitte auch unter Lebenden schlechthin verworfen werden. Man hätte erwägen sollen, daß die Katholiken von keinem Heiligen sagen, daß er für uns gestorben sey, uns in seinem Blute Vergebung der Sünde erworben und den heiligen Geist gesendet habe! Durch die Gemeinschaft mit Christus participiren aber alle durch ihn Verklärten, wie an seiner Gerechtigkeit, so auch an allem damit Verbundenen, und daher die Kraft ihrer Fürbitte, daher auch die Befugniß, dieselbe sowohl von noch Lebenden als bereits beimgegangenen Gerechten zu verlangen.“

§. 109.

Die Anrufung der Heiligen.

Der Glaube an eine thätige Theilnahme der vollendeten Geister für die noch streitenden Brüder bedingt aber auch eine correlative Thätigkeit von Seiten dieser, die sogenannte Anrufung der Heiligen um jene Theilnahme. Sind wir einmal vom lebendigen Glauben durchdrungen, daß jene höhern Geister durch ihr Gebet bei Gott für uns thätig sind, und daß ihr Gebet eine vielvermögende Kraft hat, so muß uns auch der Wunsch, das innere Verlangen nahe liegen, daß sie jene Thätigkeit uns in Liebe zuwenden möchten. Die Anrufung der Heiligen ist nichts anders als der Ausdruck dieses Wunsches, dieses innern Verlangens. Dieselbe ist also schon durch das natürliche innere Bedürfniß des Herzens geboten. Wie praktisch und zugleich wie wahr weiß das kindlichfromme, gläubige Gemüth, weiß das katholische Volk sich diesen Gedanken zu vermitteln? «Die Heiligen sind auch einst, wie wir, durch die Unvollkommenheiten, Kämpfe und Prüfungen des zeitlichen Lebens hindurchgegangen, sie haben siegreich ausgekämpft: sie sind bei Christus, in der unmittelbaren Nähe Gottes, von dem alle gute Gabe kommt; möchten sie da in Liebe unser gedenken, ihr Gebet mit dem unsrigen vereinigen, daß wir erhört, gestärkt, gerettet werden, daß wir eben so heldenmüthig dulden und siegreich kämpfen lernen, wie sie» — das ist der einfache Gedankengang, der die Anrufung der Heiligen im Gemüthe des katholischen Volkes vermittelt; es ist der Gesamttinhalt dieser Anrufung selbst, und diese daher nichts anders, als eine Ergießung des Herzens vor gleichfühlenden, theilnehmenden Herzen, vermögend, das Vertrauen des Hülfebedürftigen auf Gott zu erhöhen, ihn zu stärken und beruhigen zu helfen.

Eben so geht die Zulässigkeit der Anrufung der Heiligen aus dem oben entwickelten Begriffe der kirchlichen Gemeinschaft und unsers innigen fortgesetzten Verhältnisses zur höhern Geisterwelt hervor. Wie wir die noch lebenden Brüder auf Erden bitten, unsrer im Gebete liebend zu gedenken, ganz so richten wir diese Bitte gleichfalls an die bereits vollendeten, eben so eng mit

uns verbundenen Brüder. Gerade durch die Anrufung kommt den Gläubigen jenes Verhältniß erst zum recht lebendigen Bewußtseyn, sowie durch dieselbe jene Gemeinschaft erst recht zur lebendigen That wird. Unsre Bitte an die Heiligen, uns im Gebete beizustehen, und das Gebet der Heiligen für uns ist der geistige Träger, die zusammenschließende Form unsrer Gemeinschaft mit den vollendeten Brüdern, der geistige Wechselrapport zwischen der streitenden und triumphirenden Kirche, so wie überhaupt schon jede wirkliche, lebendige Gemeinschaft ihrer Natur nach wechselseitig ist und seyn muß.

Es ist nicht als Glaubenssatz ausgesprochen, daß die Heiligen um unsere Anrufung wissen. Es hat indessen diese Annahme in Verbindung mit der, daß die Heiligen überhaupt von uns und dem Reiche Gottes auf Erden eine besondere Kenntniß haben, stets im praktischen Leben der Kirche bestanden; und bei der engen Verbindung, in die durch das Christenthum und die Erlösung durch Christus der Himmel mit der Erde gebracht worden ist, bei der engen Beziehung der vollendeten Geister zu Christus und dem Reiche Gottes und bei dem Gedanken an ihre höhere geistige Natur, ist diese Annahme auch sehr naheliegend. Wir haben gesehen, wie dieselbe schon von den ältesten und berühmtesten Kirchenlehrern allgemein aufgenommen war. Schon im N. T. finden sich davon mehrfache Andeutungen. Namentlich wird daselbst den Engeln eine specielle Kenntniß und Theilnahme in Betreff des Menschen und des Reiches Gottes auf Erden zugeschrieben¹⁾. Die seligen verklärten Geister der vollendeten Brüder sind aber ihrer Natur und Stellung nach ganz in dieselbe Kategorie mit jenen höhern Geistern gesetzt. Wenn aus naheliegenden Gründen uns, die wir noch auf Erden sichtbar wandeln, noch kein leiblicher Blick in's Heiligthum der höhern unsichtbaren Welt vergönnt seyn kann, so wäre es doch unnatürlich, zu glauben, daß die vollendeten Geister, nachdem sie die hemmende Form des gegenwärtigen Lebens durchbrochen haben, in einen höhern Zustand der Verklärung übergegangen und in die unmittelbare Nähe Gottes und Christi

1) S. unten.

entrückt worden sind, von allem Bewußtseyn der Geschichte des göttlichen Reiches ausgeschlossen seyen. Und wenn schon in der sichtbaren Natur keine atomistische Spaltung, sondern im Gegentheil ein inniger Zusammenhang aller Theile der Schöpfung stattfindet, um wie viel weniger kann an eine Isolirung im Reiche der Geister gedacht werden, im Ewigen, wo ohnehin die beschränkenden Formen des Endlichen gefallen sind. Ueberhaupt ist diese Annahme dem frommen, gläubigen Gemüthe so nahe liegend und unbezweifelt, daß es, die Frage über das Ob und Wie dieses Wissens ganz bei Seite lassend, sich der Gemeinschaft der Heiligen freut, seinem natürlichen Triebe folgt, und jubelnd und vertrauend zum Reiche der Geister hinausblickt, im Bewußtseyn, daß sich der Mensch der Theilnahme von Seiten der Heiligen und der Erhöhung von Seiten Gottes durch den Ausdruck seiner Liebe und Pietät und durch sein Flehen erst würdig machen müsse.

§. 110.

Ethischer Zweck der Heiligenverehrung. Die Nachahmung der Heiligen.

Vorherrschend ist in der Verehrung der Heiligen, wie sich dieselbe theoretisch und praktisch in der Kirche herausstellt, stets das Moment der sittlichen Anregung, der Nachahmung, wie es populär durch die Kirchensprache bezeichnet ist, hervorgehoben worden. Und wahrlich wie vielseitig und mächtig sind die Anregungen, die vom Heiligencult ausgehen? Hier vorzugsweise ist es, wo der Geist der Geschichte zu uns spricht mit allem Zauber und aller Macht, die in ihr gelegen ist. Mit welcher Lernbegierde forschet der Mensch überhaupt in den Jahrbüchern der Geschichte, und wie mächtig fühlt er sich angeregt von all' dem Großen, Edeln und Herrlichen, was ihm da begegnet? Im Heiligencult wird das ganze herrliche wirkliche Leben der Kirche vor unsern Augen entfaltet; es werden in sichtbaren Gestalten uns alle die großen erhabenen Tugenden, aus allen Sprachen und Stämmen alle die erhebenden Beispiele, die begeisterten Triumphe des christlichen Geistes, die herrlichen Nachbildungen des großen Urbildes zum Bewußtseyn und zur Anschauung

gebracht, wie sich dieselben auf dem Gebiete des Christenthums durch den ganzen Verlauf seiner Geschichte entwickelt haben. Hier sind die Gefühle ganzer Jahrhunderte niedergelegt. Hier erscheint der christliche Geist in allen Situationen des Lebens in wirklicher anschaulicher Ausprägung. Gerade durch die Heiligenverehrung vorzugsweise wird der Cultus, wie wir gesehen haben, zur lebendigen Tradition des eigenthümlichen Lebens der Kirche, wie es sich allmählig nach allen Seiten hin ausgeprägt hat. Welches erhebende Moment liegt schon überhaupt im Gedanken unsrer Gemeinschaft mit den Geistern der Ewigkeit, in dem Gedanken unsers Zusammenhangs mit der ganzen Geschichte der Kirche und des christlichen Lebens? Welche Kraft der Erhebung zum Ewigen, zum Gedanken des höhern Lebens liegt im Heiligencult, wenn in ihm gleichsam die Scheidewand zwischen Zeit und Ewigkeit, zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Welt niedergerissen erscheint, und uns jetzt schon ein Blick ins Heiligthum unsrer höhern Zukunft, in die Heimath der Geister, die auch unsre Heimath werden soll, vergönnt wird? Welches begeisternde Moment zur Erhaltung und Anregung des kirchlichen Gemeinschaftsgeistes liegt ferner in dem Gedanken, daß alle jene Heroen des Glaubens, alle jene großen christlichen Tugendhelden, alle jene reinen vollendeten Geister aus der Kirche hervorgegangen sind, der wir selbst angehören?

Wie viel Erhebendes liegt überhaupt schon in dem Gedanken, der durch die Heiligenverehrung repräsentirt wird, daß die Erinnerung großer Tugenden auf Erden nicht untergeht, sondern daß dieselben im Herzen der Nachwelt, der gesammten christlichen Nachwelt fortleben, daß ihnen von der Kirche selbst ein bleibendes Denkmal der Pietät gesetzt ist? in dem Gedanken endlich, daß die Tugend auf allen, auch auf den untersten Stufen des Lebens, auch im Niedrigsten vor dem öffentlichen Forum der Geschichte ihre Anerkennung findet?

So hängt also die Heiligenverehrung, von welcher Seite wir sie betrachten, auch mit dem ethischen Zwecke des öffentlichen Cultus enge zusammen, und es ist in ihr eine große Fülle religiöser, sittlicher und kirchlicher Anregung niedergelegt. Das ist auch die andere Hauptseite, von der die Kirche den Heiligencult gepflegt und

behandelt wissen will; das ist die eine Haupttendenz, wenn wir die Tugenden der Heiligen in frommen Gesängen preisen, ihrer im Gebete gedenken, mit ihren Bildnissen die Kirchen schmücken, ihnen Feste der Erinnerung feiern. Das ist der Hauptinhalt aller Predigten, mit denen diese Feste begleitet sind. So war es, wie wir gesehen haben, die Lehre der Kirche zu allen Zeiten, und so tritt auch der Heiligencult in der liturgischen Anlage des katholischen Cultus wirklich hervor. Man nehme nur ein Messbuch zur Hand, und vergleiche die darin enthaltenen Gebete zum Gedächtnisse der Heiligen.

Daß der Heiligencult dieser ethischen Tendenz auch wirklich im Laufe der Geschichte auf eine vielseitige Weise entsprochen hat, haben wir bereits schon gesehen. Er hat namentlich mit einem bedeutenden Antheil daran, daß sich der Hauch jener tiefinnigen Andacht und Frömmigkeit, der den katholischen Cultus eigenthümlich durchweht und ein Erbstück früherer Zeiten ist, bis zu uns herübergepflanzt hat.

§. 111.

Ueber die praktische Behandlung des Heiligencultus.

So gehört also auch die Verehrung der Heiligen zu den Zwecken des christlichen Cultus und bildet mit einem wesentlichen Bestandtheil desselben. Sie hängt mit der Anbetung Gottes und Christi, als eine lobpreisende Form derselben, mit dem Wesen der kirchlichen Gemeinschaft und mit dem ethischen Zwecke des öffentlichen Cultus unzertrennbar zusammen. Es kommt nur Alles darauf an, daß der Heiligencult auch in der wirklichen Ausführung und Verwaltung die Stellung behauptet, die ihm gemäß der Grundtendenz und Natur des christlichen Cultus überhaupt und seiner eigenen insbesondere zukommt, daß namentlich zunächst demselben, jener Grundtendenz gegenüber, kein zu entschiedenes Uebergewicht eingeräumt, oder daß in Form und Behandlung desselben gegen die Lehre und canonische Praxis der katholischen Kirche keine schielende oder excessive Bestrebungen geltend gemacht werden. Diese Lehre und Praxis gibt übrigens einen ganz sicher leitenden Maßstab zur richtigen Auffassung und Behandlung

der Heiligenverehrung, und namentlich sehen wir aus der ganzen kirchlich liturgischen Anlage derselben, wie sehr die Kirche darauf bedacht war, einer Seits der Würde und Erhabenheit der eigentlichen Gottesverehrung auch nicht im Entferntesten etwas zu derogiren, anderer Seits die Heiligenverehrung vorzugsweise für die Förderung der kirchlichen Gemeinschaft und besonders des religiös-sittlichen Lebens wahrhaft fruchtbar zu machen. Aus dem ersten Grunde ist z. B. aus der Liturgie an hohen Festtagen das Gedächtniß der Heiligen (Commemoratio Sanctorum) ausgeschlossen. Aus demselben Grunde wird auch das Fest Allerheiligen nach den drei Hauptfestzeiten des Kirchenjahrs und getrennt von ihnen gefeiert. Um ferner gegen die Grundlehre des Christenthums, nach welcher Gott das Princip der Welt und des Lebens und der alleinige Geber alles Guten, Christus aber unser alleiniger eigentlicher Mittler bei Gott ist, gleichfalls auch nicht scheinbar anzustoßen, findet die Anrufung der Heiligen in der kirchlichen Liturgie selbst nur höchst selten statt, und namentlich findet sich dieselbe in keinem einzigen Gebete der eucharistischen Liturgie, der Messe. Alle Gebete, in denen der Heiligen gedacht wird, sind an Gott selbst gerichtet. Uebrigens darf bei der wirklichen Anrufung der Heiligen nur der Ausdruck bitten, orare (ora pro nobis, nie miserere) gebraucht werden, und ebenso haben schon frühe die scharf unterscheidenden Bezeichnungen *λατρεία* und *δοξεία* in die Kirchensprache Eingang gefunden ¹⁾.

1) Der Verfasser kann sich hier zur Widerlegung der maasslosen Verunglimpfungen und Entstellungen dieses Cultuszweiges von Seiten nicht-katholischer Schriftsteller um so weniger berufen fühlen, da solche Widerlegungen bisher ohnehin fruchtlos gewesen sind. Nur der Vorwurf, daß die Katholiken die Heiligen anbeten, soll mit Indignation, da wo er gemacht wird, zurückgewiesen werden, weil er die Ehre des Unendlichen selbst betrifft. Es verzieht sich ohnehin von selbst, daß bei diesem unsinnigen Vorwurfe nicht an die kirchliche Lehre und die kirchliche Liturgie der Katholiken selbst gedacht werden kann, die vor aller Welt offen daliegt. Aber auch im katholischen Volksleben findet sich durch den ganzen Verlauf der Geschichte keine Spur dieser Abgötterei. Wenn der Katholik zu den Heiligen betet,

Eben so nothwendig ist es ferner, daß der Heiligencult auch, was seine ethische Seite betrifft, stets im Geiste der Kirche behandelt, daß namentlich nur Muster ächt christlichen Geistes zur Nachahmung aufgestellt und empfohlen, und daß die Geschichte und das Leben der Heiligen stets nur von der Seite aufgefaßt und dargestellt wird, von welcher es für das allgemeine christliche Leben wirklich fruchtbar, und für Alle praktisch anwendbar und nachahmungsfähig werden kann. Denn auch das Leben des Vollendetsten kann seinen gegenständlichen Richtungen und Thätigkeiten nach, wie es in der Natur der Sache liegt, nicht Jedem, auf allen Stufen und in allen Situationen des Lebens, sondern sehr oft nur dem Geiste nach zur Nachahmung empfohlen werden. Es war von jeher das Streben aller katholischen Pastoralisten, Homiletiker und Liturgisten, diese Rücksicht nachdrücklich zu empfehlen ¹⁾.

wenn er selbst vor einem Heiligenbilde niederkniet, so geschieht es und geschieht nur, um Gott anzubeten und die Heiligen um ihre Theilnahme und Fürbitte anzurufen. Auch der ungebildetste Katholik wird hier von seinem christlich religiösen Bewußtseyn und Gefühl ganz sicher geleitet. Bei den ins Unzählige wiederholten Widerlegungen kann aber dieser Vorwurf von Seite gewisser Protestanten keineswegs aus bloßer Unkenntniß hervorgehen; sondern es muß als ein Ergebnis des traurigsten und crassesten Religionshasses bezeichnet werden, wenn derselbe, während er die höchste Lästerung und Berunglimpfung in sich schließt, mit der man überhaupt eine religiöse Gemeinschaft verwunden und beschimpfen kann, doch immer noch wiederholt, und mit dem ungemessensten Leichtsinne sogar in die Volkskatechesen hinübergepflanzt wird. Man sollte übrigens schon aus Klugheit von einem solchen Vorwurfe schweigen, da der Protestantismus selbst gerade das Moment der Anbetung aus seinem Cult fast gänzlich, und mehr als es je in irgend einer Religion alter und neuer Zeit geschehen ist, verdrängt hat.

1) Ueber die Literatur außer den bereits angeführten Schriften s. man: *J. Fronton*, Dissert. de cult. Sanctor. imag. et reliquiarum, et de adorat. Veter. rit. (in s. epp. et dissertat. eccles.) att. Veron. 1733. *Joh. Mich. Sailer*, eccles. Cathol. de cultu Sanctor. doctrina. mit deutscher Uebersetz. in dessen sämmtlichen Werken. 9. B. Sulzbach 1832. Die Verehrung der Heiligen nach der ächt kathol. Glaubenslehre. Hadamar 1822. Ueber den

§. 112.

B. Die Verehrung der höhern Geister (Engel) insbesondere. Begriff. Biblische Unterlagen.

Unter der Verehrung der Heiligen ist in einem allgemeinem Sinne die Verehrung jener höhern Geister, die mit einem biblischen Namen Engel¹⁾ genannt sind, schon mitbegriffen, indem sie mit jenen gemeinsam die höhere Geisterwelt, die triumphirende Kirche ausmachen. Da jedoch der Engelscult wieder besondere Momente darbietet, so haben wir demselben auch noch eine besondere Beleuchtung zu widmen.

Daß sich mit dem Menschen, als der organischen Einheit des Geistes und der Natur die Reihe der freien Vernunftwesen nicht abschließt, sondern daß das Universum, wie es in immer höhern Aufstufungen bis zum Menschen fortschreitet, so auch über den Menschen hinaus sich weiter vollendet; d. h. daß sich über ihm eine Welt reiner Geister erhebt, die mit ihm verwandt, aber mit höhern Bewußtseyn, höhern Kräften und höherer Vortrefflichkeit begabt sind, die sich um Gott als ihren lebendigen Mittelpunkt unmittelbarer bewegen, seinen heiligen Willen mit höherer Freiheit vollziehen, und die, — wie das Universum überhaupt ein organisch verbundenes Ganze bildet, und namentlich in seinen zwei großen Hälften, Himmel und Erde, der geistigen und materiellen Welt, in einem eng verbundenen Nexus und in lebendiger Wechselwirkung steht, — gleichfalls eine wesentliche Beziehung zum Universum, insbesondere zum Menschen und vorzugsweise zu den geistigen Interessen unsers Geschlechtes haben: das ist ein Lehrsatz der katholischen Kirche, der in der Schrift, der Tradition und der Vernunft die vielseitigste Begründung findet.

Heiligen- und Bilderdienst in der römischen Kirche. Historisch-polit. Blätter v. G. Phillips und G. Görres. 10. B. 7. Heft. München 1842. Das Allgemeinere in dogmatischen und kirchengeschichtlichen Werken. In Schröck's Kirchengeschichte, die in dieser Beziehung gewöhnlich besonders empfohlen wird, ist dieser Gegenstand mit vieler Befangenheit behandelt.

1) ἄγγελος, מַלְאָכִים, Bote, ein von ihrer Beziehung zu Gott entnommener verständlicher Name.

Im A. und N. T. ist vielfach und mit Bestimmtheit von dem Daseyn und dem Verhältnisse der Engel zum Menschengeschlechte die Rede, und namentlich sind dieselben im N. T. in vielseitige thätige Beziehung zur Geschichte Jesu und zur Entwicklung des Reiches Gottes gesetzt ¹⁾. Christus ist als der Herr auch der Engel bezeichnet ²⁾; Engel bringen unser Gebet vor Gott ³⁾, und erscheinen als die Schutzgeister der Menschen ⁴⁾.

Aus diesem Glauben, aus dem Glauben also an die höhere geistige und sittliche Würde und Hoheit der höhern Geister und an ihre unmittelbare Gemeinschaft mit Gott; zugleich aus dem Glauben an eine geistige Einheit und Gemeinschaft des Menschen mit ihnen sowie an ein lebendiges thätiges Eingreifen derselben in die Angelegenheiten des Geschlechtes bildete sich das Gefühl frommer Ehrerbietung gegen jene höhern Geisteswesen und der Wunsch, ihrer Theilnahme gewürdigt zu seyn, oder mit andern Worten die Verehrung und Anrufung der Engel von selbst hervor.

Im N. T. begegnen uns mehrfache Beispiele von religiöser Verehrung der Engel ⁵⁾, da nämlich, wo sie in höherm Auftrage mit dem Menschen in Verbindung treten, wenn auch diese Verehrung aus naheliegenden Gründen nicht in den Cultus der Juden überging. In späterer Zeit, namentlich nach dem babylonischen Exil, beschäftigten sich die Juden schon mit der Unter-

1) Matth. 13, 24 ff. 16, 27. 18, 10. 22, 30. 25, 31. Luk. 12, 8. 1, 13. 19. Matth. 2, 12. 13. 19. 22. 1, 20. Luk. 2, 13. Matth. 4, 11. Luk. 22, 43. Matth. 28, 2. Joh. 20, 12. 1 Tim. 3, 16. 5, 21. Apostelg. 5, 19. 20. 12, 7. 11. 15. 23, 8. 27, 23. 24. 10, 1 ff. 1 Cor. 11, 10. Matth. 18, 10. Hebr. 1, 14. 12, 22. Eph. 3, 8. 2 Thess. 2, 7. man vergl. dazu die apocal. Stellen.

2) Hebr. Kap. 1 und 2.

3) Apocal. 8, 3 ff. vergl. 5, 8 ff.

4) S. Anmerkung 1.

5) So erzeigt ihnen Abraham seine Verehrung (Gen. 18.); eben so Loth (Gen. 19.); Josua (Jos. 5.); Balaam (Num. 22.). Ein Beispiel der Anrufung der Engel findet sich Gen. 48, 16., wo Jakob seine Enkel segnet. Vergl. Job. 33, 23. Ein Beispiel des Glaubens an die Fürbitte der Engel s. Job. 12, 12.

suchung über die Natur und Bestimmung der Engel, und die Verehrung derselben wurde allgemeiner. Mit besonderm Nachdrucke findet sich dieselbe bei den Essäern¹⁾.

Bei diesen Vorgängen und der vielfachen Beziehung, in welche die Engel im N. T. mit der Geschichte des Evangeliums und dem Menschen gesetzt sind, lag es nahe, daß die Verehrung derselben schon frühe, und so frühe in die christliche Kirche Eingang fand, daß man sogar schon im apostolischen Zeitalter genöthigt war, gegen Entartungen dieser Verehrung einzuschreiten, wie Paulus gegen eine Partei zu Colossa²⁾. Ebenso nachdrücklich weist Paulus in seinem Hebräerbriefe darauf hin, daß den Engeln keine erlösende Vermittelung zukomme³⁾. Dahin zielt es auch, wenn gegenüber der Engelverehrung eingeschärft wird, daß Gott allein anzubeten sey⁴⁾. Daß diese Einschärfungen das Daseyn der Engelverehrung im apostolischen Zeitalter unbezweifelt darthun, ist eben so klar als dieses, daß dieselben kein eigentliches Verbot enthalten, sondern nur als Beschränkungen theils einer übertriebenen Verehrung der Engel, theils falscher theosophischer Richtungen erscheinen. Es war übrigens um so nothwendiger, solchen excessiven und falschen Richtungen in dieser Periode scharf zu begegnen, da sich erst Kern und Wesen des christlichen Cultus bilden und ausbilden mußte, eine vorwiegende Richtung auf seine Nebenpartieen aber dieser Ausbildung nach-

1) *Joseph. de bell. Jud.* 2, 12. *Porphyr. de abstin.* 1. 4.

2) „Es darf keiner euch verurtheilen, der sich in Demuth und Verehrung der Engel gefällt, der sich mit Dingen befaßt, die er nicht gesehen hat, und vergebens sich blähet mit Begriffen seines Fleisches.“ *Col.* 2, 18. „Und der sich nicht an das Oberhaupt hält, von welchem der ganze Leib, durch Glieder und Bande verbunden und zusammengehalten, zu göttlicher Größe heranwächst.“ *B.* 19. — „Es waren nämlich Solche, welche behaupteten, daß wir nicht durch Christus selig würden, sondern durch die Engel.“ *Chrys. j. d. Stelle Homil.* 7, in ep. ad *Col.*

3) *Hebr.* Kap. 1, und 2.

4) *Apocal.* 19, 10. 22, 8. 9. Kein Kirchenvater nimmt diese Stelle als ein Verbot der Engelverehrung. *Aug. c. Faust.* 20, 21. *Serm.* 101. *de divers. c.* 8. *Quaest.* 1. 1. qu. 61. in *Genes.*

theilig, die in Rede stehenden Richtungen aber um so gefährlicher werden konnten, jemehr das damalige Geschlecht, über die Schranken der sichtbaren Welt hinausstrebend, von Sehnsucht nach dem Himmel und dem Himmlischen ergriffen war; besonders aber auch deswegen, weil die falschen Systeme der Geisterlehre, wie sie uns in der jüdischalexandrinischen Schule, im Platonismus und namentlich bei den Neuplatonikern, in den orientalischen Religionsystemen und bei den Gnostikern begegnen, schon frühe anfangen, mit ihrem Unwesen auch dem Christenthum gefährlich zu werden. Gegen derartige Keime in der Gemeinde zu Colossa ist dann auch die Einschärfung des Apostels gerichtet.

Eine Veranlassung, die höhern Geister in den christlichen Cultus hineinzuziehen, lag auch darin, daß dieselben im A. und N. T. als Gott anbetende und preisende Mächte in Gebetgemeinschaft mit dem Menschen dargestellt sind¹⁾. Als solche sind sie denn auch schon in den ältesten Liturgieen, wie in der des heiligen Jakobus und in den apostolischen Constitutionen mehrfach aufgeführt, und die anbetende Gemeinde erscheint da schon als mit den lobpreisenden höhern Geisterchören vereint, um so ihrer eigenen Lobpreisung einen erhöhten Ausdruck zu leihen, wie sich dieses jetzt noch in unsrer Präfation findet.

S. 113.

Geschichtlicher Verlauf. Lehre der Kirche.

Unmittelbar nach dem apostolischen Zeitalter wird das Daseyn der Engelverehrung als etwas allgemein und herkömmlich Bestehendes zunächst von Justin M.²⁾ erwähnt, und aus ei-

1) Jes. 6, 2. 3. Apocal. 4, 8. 9. 7, 11. 12. Vergl. Luk. 2, 13. 14. Matth. 18, 10.

2) Apol. 1. n. 6. S. oben S. 91. Da man den Beweis für die Verehrung der Engel in dieser Stelle hat leugnen wollen, so folgt sie hier im Original mit einer lateinischen Uebersetzung, die am besten zu ihrem Commentar dient. „ὁμολογοῦμεν τῶν τοιούτων νομιζομένων θεῶν ἄδσοι εἶναι, ἀλλ' οὐχὶ τοῦ ἀληθεστάτου, καὶ πατρὸς δικαιοσύνης, καὶ σωτηροσύνης, καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν, ἀνεπερίχτου τε κακίας θεοῦ· ἀλλ' ἐκεῖνόν τε, καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα, καὶ τὸν τῶν ἄλλων

ner Masse von Zeugnissen, besonders von Origenes an, sehen wir, wie zumal der Glaube an eine thätige Theilnahme der Engel am Reiche Gottes und als Schutzgeister der Menschen in der alten Kirche ganz allgemein und geläufig war. Nach Origenes beten die Engel für uns und unterstützen uns bei Gott in unserm Gebete ¹⁾. Nachdrücklich unterscheidet er die Verehrung der Engel von der Anbetung Gottes ²⁾. Das Concilium von Laodicea im Jahr 372 mußte gegen die Angeliker in Phrygien und Pissidien einschreiten, welche die Engel über Christus stellten und ihnen eine abgöttische Verehrung widmeten ³⁾. Eben so spricht sich Epiphanius gegen die Angeliker aus ⁴⁾. Nach Eusebius gebührt den Engeln die Verehrung, die dem Grade ihrer Würde

ἱπομένων καὶ ἰσομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατῶν, πνεῦμα τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα, καὶ προσκυνούμεν, λόγῳ καὶ ἀληθείᾳ τιμῶντες, καὶ παντὶ βουλομένῳ μαθεῖν, ὡς ἐδιδάχθημεν, ἀφ' ἑαυτῶν παραδιδόντες. Aque atheos quidem nos esse constemur, si de opinatis ejusmodi diis agatur; secus vero si de verissimo illo et justitiae ac temperantiae, ac caeterarum virtutum patre, nulla admixto vitiositate deo. Sed eum, et filium, qui ab eo venit ac nos ista docuit, et caeterorum qui illum assectantur, eique assimilati sunt, bonorum angelorum exercitum, et Spiritum propheticum colimus et adoramus, ratione et veritate venerantes, et ut quisque discere voluerit, citra invidiam, ut edocti sumus, impertientes. Justinii Opp. Edit. Congregationis S. Mauri Praefat. Cap. 4., wo diese Uebersetzung gegen Grade vertheidigt und gezeigt wird, daß die Stelle ohne diese Auffassung gar keinen Sinn darbietet. Daß die Combination von *σεβόμεθα καὶ προσκυνούμεν* (colimus et adoramus), welche Wörter dem Sinne nach zu trennen sind, als eine geläufige griechische Construction erscheint, versteht sich von selbst. Uebrigens ist der Beweis für die Zulässigkeit und das geschichtliche Alterthum des Engelskultus gar nicht von dieser Stelle abhängig.

1) S. oben Anm. S. 286. Anm. 3. Cf. Hilar. in Matth. 18, 10.

2) Contr. Cels. 8, 13. In Ezech. Hom. 1. n. 7. vergl. Iren. l. 2. c. 32.

3) „Es geziemt sich nicht, daß Christen die Kirche Gottes verlassen und sich von ihr trennen, die Engel anrufen (*ὀνομάζειν*), und besondere Zusammenkünfte halten.“ Can. 35. S. Theodoret. in Col. 2, 18.

4) Haer. 60.

angemessen ist, Gott allein aber die Anbetung ¹⁾. Diesen Glauben bezeichnet er als einen schon durch Ueberlieferung auf seine Zeit übergegangenen. Ambrosius empfiehlt ausdrücklich die Anrufung der Engel und setzt dieselben, wie schon Origenes, überhaupt in dieselbe Kategorie mit den Heiligen ²⁾. Am umfassendsten spricht sich darüber Augustin aus. Nach ihm ist die Verehrung, die den Engeln erwiesen wird, nur untergeordnet, und steht mit der Verehrung der Heiligen ganz in demselben Verhältnisse ³⁾. Anbetung und Opfer kommen durchaus allein Gott zu. Die Engel bringen unsere Gebete vor Gott ⁴⁾, und, wie sie uns erhören, so hört Gott uns in ihnen ⁵⁾. Eben so entschieden weist Hieronymus den Vorwurf ab, daß die Christen die Engel anbeteten ⁶⁾. Im 4. Jahrhundert mußte sich der Engelscult schon sehr ausgebildet haben, denn es begegnen

1) „Wir sind gelehrt worden, daß die Engel nach dem Verhältnisse ihrer Würde anzuerkennen und zu ehren sind, so daß Gott, der oberste König aller Geschöpfe, allein angebetet werden darf.“ Demonstr. evang. 3, 5.

2) Ambros. De Vid. c. 19. S. oben Anm. S. 289.

3) „Es wädhnten Einige, daß man die Engel verehren müsse durch Anbetung oder Opferung (putaverunt deferendum angelis honorem vel adorando vel sacrificando, qui debetur deo), was allein Gott gebührt.“ de Civit. dei. c. 19. „Wir ehren die Engel dadurch, daß wir sie lieben, nicht dadurch, daß wir ihnen dienen. Auch bauen wir ihnen keine Tempel. Denn sie wollen so nicht von uns geehrt seyn (nolunt enim se sic honorari a nobis), weil sie wissen, daß wir selbst, so wir tugendhaft leben, Tempel des höchsten Gottes sind. Es ist daher recht, wenn geschrieben steht (vergl. Apocal. 19, 10.), der Engel habe dem Menschen verboten, ihn anzubeten, dessen Diener zugleich auch er wäre.“ De vera relig. 55, 110. Libr. 1. contr. Man. spricht Aug. sogar den Fluch über Diejenigen aus, welche einem Engel, auch dem erhabensten, einen Tempel erbaueten. Wie dies zu verstehen sey, erklärt Aug. selbst in den Stellen, die oben Anm. 1. S. 279. angeführt worden sind.

4) Epist. 120. c. 29. und ep. 121. c. 9. Serm. 7. de temp.

5) Nam et eum exaudiant Angeli ejus, ipse in eis exaudit, tanquam in vero non manufacto templo. De civ. dei l. 10. c. 12.

6) S. oben Anm. 1. S. 280.

uns schon Kirchen, die den Engeln gewidmet sind, wie die Michaelskirche (Μικαήλιον) zu Sosthenium unweit Constantinopel, die Constantin d. Gr. erbauen ließ, und der nach Sozomenus die Gläubigen von nahe und fern zuströmten ¹⁾. Nach Procopius hat allein der Kaiser Justinus I. sechs solcher nach dem heiligen Michael genannter Kirchen erbauen lassen ²⁾. Frühe, und wahrscheinlich gleichfalls im 4. Jahrhundert finden sich auch schon Engelfeste, namentlich ebenfalls das des heiligen Michael ³⁾, welcher Name überhaupt schon in dieser Periode große Geltung hat. Wenn wir den Grund davon in's Auge fassen, weil nämlich Michael in der Schrift als Repräsentant der guten Engel und als ihr Vorkämpfer für Gott und das Gute erscheint ⁴⁾, so kann das Michaelsfest daher auch, wie das Fest aller Martyrer und aller Heiligen, zugleich als ein Collectivfest oder als ein allgemeines Gedächtnißfest der Engel aufgefaßt werden. Im Abendlande wurde dasselbe erst später allgemein. In der Periode Karls d. Gr. findet es sich im fränkischen Reiche, wo es in hohem Ansehen stand ⁵⁾.

Ganz in dem Geiste, wie sie von der ersten Kirche aufgefaßt war, bewegte sich die Verehrung der Engel bis auf uns fort, ohne daß jedoch in der kirchlichen Liturgie je ein überwiegender Nachdruck auf dieselbe gelegt worden wäre.

Durch das II. Concil von Nicäa wurde dieselbe förmlich als zulässig erklärt ⁶⁾.

Auch in der protestantischen Kirche hat sich der En-

1) Sozom. H. E. 2, 3. Jeden Falls wurde die Kirche zu Sozomenus Zeit Michaelskirche genannt.

2) De aedific. Justin.

3) S. das Sacram. Leon. Vergl. Winterim a. a. D. 5, 1. S. 169. Ed. Pococke Annal. T. 1. p. 435. sqq. S. später.

4) Dan. 10, 13. 21. 12, 1. Apoc. 12, 7. מִכָּאֵל, wer ist wie Gott?

5) Erst im 17. Jahrh. wurde durch Paul V. und Clemens X. ein besonderes allgemeines Engelfest (Schutzengelfest) eingeführt und so die Collectivfeier vom Michaelisfeste getrennt.

6) Act. 9.

geltcult erhalten. Sie feiert an den meisten Orten das Michaelifest noch heutzutage als ein allgemeines Engelfest, wobei auch der Glaube an die Engel als Schutzgeister der Menschen nicht verworfen ist¹⁾. Daß die Engelverehrung auch einen Bestandtheil des griechischen Cultus bildet, geht aus den angeführten Zeugnissen ohnedies hervor.

§. 114.

Zweck und Wesen des Engeltultus und seine Beziehung zum christlichen Gottesdienste.

Was nun die Zwecke dieses Culttheils betrifft, so fallen dieselben in ihren Hauptmomenten mit denen des Heiligencultus zusammen, und sind bereits angedeutet worden. Wir bezeigen den höhern Geistern unsre Pietät wegen ihrer geistigen Hoheit und ihrer sittlichen Würde; ferner weil sie in die Angelegenheiten des Geschlechtes, zumal die geistigen, thätig eingreifen und vollendete Diener des Unendlichen sind. In dieser Beziehung geht die Verehrung der Engel auf Gott zurück. Ferner hat diese Verehrung den Zweck, die Theilnahme der höhern Geister für uns und unsre Gemeinschaft mit ihnen zu vermitteln. Eben so hat der Engeltult den ethischen Zweck mit dem Heiligencult gemein. Die Kirche will uns in jenen höhern Geistern, in welchen sich die vollkommenste Erfüllung des göttlichen Willens darstellt, anregende ideale Vorbilder aufstellen; sie sollen uns zu sich emporziehen. Und gewiß liegt auch in dem Gedanken, der uns durch den Engeltult nahe gelegt wird, daß das ganze Universum in den heiligen Spuren des Gesezes wandelt und daß, in je höhere Sphären wir uns mit unserm Geiste erheben, die Tugend in desto reinerer Verklärung erscheint und desto begeisterter der Name des Unendlichen gepriesen wird; in dem Gedanken ferner, daß wir mit den Geistern der Ewigkeit verwandt, mit ihnen in dem Einen großen Reiche des Geistes begriffen, und berufen sind, mit ihnen einst näher vereinigt zu werden, viel Erhebendes und sittlich Anregendes.

1) *Hildebrand de diebus festis* p. 109. *Andr. Wilkii fest. Christ. oecumen.* Lips. 1676. Vergl. *Siegel a. a. D. Michaelifest.*

Sonach erscheint der Engelscult als der Ausdruck unsers Glaubens an eine höhere Geisterwelt und unsrer Gemeinschaft mit ihr; — als der Ausdruck unsrer Pietät für das Heilige in allen Sphären; als eine Form zur Verherrlichung Gottes, dessen vollendete Diener die Engel sind; als ein Ausdruck unsrer Hilfsbedürftigkeit zur Vermittelung ihrer Theilnahme für uns und unsrer Gemeinschaft mit ihnen; als ein Mittel endlich zur religiös-sittlichen Anregung und Erhebung.

Daraus und aus den dogmatischen Andeutungen, die oben gegeben worden sind, sowie aus dem, was über den Heiligencult gesagt worden ist, ergibt sich zur Genüge die sittliche Zulässigkeit der Engelsverehrung und ihre Beziehung zum christlichen Cultus.

§. 113.

C. Ausdruck unsrer Gemeinschaft mit den entschlafenen Brüdern überhaupt und den noch nicht vollendeten insbesondere. Begriff und Zweck.

Durch die Verehrung der Heiligen und der höhern Geister überhaupt ist die jenseitige Kirche nur erst theilweise in den Cultus hereingezogen. Wenn derselbe aber wirklich zugleich der Ausdruck der kirchlichen Gemeinschaft und das Institut zur Vermittelung derselben ihrem ganzen Umfange nach seyn soll, so versteht es sich von selbst, daß er auch die Feier des liebevollen Andenkens aller in der kirchlichen Gemeinschaft Entschlafenen in seinen Umkreis aufzunehmen hat, wie dieses im katholischen Cultus auf eine erhebende Weise wirklich stattfindet.

Schon die Macht der Liebe, welche die Gläubigen hier auf der Erde zusammen verbindet, und das natürliche Gefühl der Pietät gebietet es von selbst, auch den Verstorbenen überhaupt ein ehrendes und liebendes Andenken zu widmen. Daß dasselbe wirklich in der menschlichen Brust selbst und der tiefinnersten Natur des Menschen seine Wurzel hat, beweist schon der Umstand, daß uns eine religiöse Todtenfeier bei allen und den ge-

bildetsten Völkern alter und neuer Zeit begegnet ¹⁾. Auf dem Gebiete des Christenthums aber mußte in Verbindung damit die christliche Ansicht vom Tode, der Glaube an Unsterblichkeit, Wiedersehen, Vergeltung und Auferstehung, die Lehre von der sittlichen Würde des Menschen und besonders, wie bereits bemerkt worden ist, das Bewußtseyn der christlichen und kirchlichen Gemeinschaft, gemäß welchem eine geistige Einheit zwischen der diesseitigen und jenseitigen Kirche besteht und ein Band der heiligen Liebe und wechselseitigen Theilnahme Alle, die noch auf Erden lebenden und die bereits hinübergegangenen Brüder umschlingt, gleich anfangs jene auszeichnende fromme Sorgfalt und Theilnahme für die Entschlafenen hervorrufen, durch welche sich auch hierin das Christenthum als Pflegerin einer höhern und edlern Humanität bewies, und die sogar seine entschiedensten Gegner zur Bewunderung hinriß und zur Nachahmung veranlaßte ²⁾.

Dazu kommt auf christlichem Gebiete aber noch insbesondere die Lehre von dem künftigen Reinigungszustande. «Denn nicht alle in die irdische Kirche eingegliedert gewesen, und mit dem Bundeszeichen der Liebe aus ihr geschiedenen Gläubigen treten bei ihrem Eingange in das Jenseits sogleich in jene beseligenden Verhältnisse ein, die denjenigen von Anbeginn an bestimmt sind, die Gott in Christo lieben. Je nachdem sie von dieser göttlichen Liebe bloß berührt, oder wirklich durch dieselbe von allen Flecken der Sünde befreit das Erdenleben verlassen, gehen sie in eine verschieden gestaltete neue Welt ein; während diesen die an eine durchgeführte Heiligung geknüppte Beseligung zu Theil wird, treten jene in solche Verhältnisse, die ihrem noch mangelhaften religiös-sittlichen Geistesleben entsprechen und dasselbe vollenden. Diese letztern werden mit Recht gleich den Genossen der irdischen Kirche noch zur leidenden Kirche gezählt, da ihr Leben nicht nur als ein durch das Feuer der Läuterung

1) S. später über die christliche Beerdigung und Leichenfeier.

2) So z. B. Julian. S. Julian. ep. 49.

noch hindurchgehendes, sondern zugleich als ein der Strafe unterworfenenes aufgefaßt werden muß, indem es nur von dem rechten Gebrauche ihrer Freiheit abhing, sich während ihres Erdenlebens in eine volle, innige und ungetrübte Vereinigung mit Gott zu setzen¹⁾.

Vorzugsweise und eigenthümlich in dieser Lehre in Verbindung mit der Lehre von der Kirche und der kirchlichen Gemeinschaft hat die Gedächtnißfeier der Verstorbenen im katholischen Cultus ihre dogmatische Unterlage; und dieselbe hat daher nicht bloß den Zweck, die verstorbenen Gläubigen als Christen und Glieder der Kirche auch noch im Tode zu ehren, und unsre Gemeinschaft mit denselben fortzuführen und darzustellen, sondern sie wird bei dem Gedanken, daß die Entschlafenen vielleicht noch nicht in den vollkommenen Verklärungsstand übergegangen sind, zugleich und vorzüglich zum Ausdruck unsrer liebevollen, frommen Theilnahme für dieselben. Wir beten für sie, daß Gott, wenn sie noch nicht in den höhern Frieden eingegangen sind, sich ihrer erbarmen; daß er ihr Flehen erhören, sie mit himmlischem Troste erfüllen, die Zeit ihrer Läuterung vollenden, und ihre Schuld nach seiner Barmherzigkeit und durch die heiligende und stellvertretende Gnade der Erlösung völlig tilgen möge.

In diesem Sinne findet sich die religiöse Todtenseier in ihrer Art schon bei den Juden²⁾.

§. 116.

Geschichtlicher Verlauf.

Im Christenthum trat dieselbe in allen bisher genannten Beziehungen nach den unzweifelhaftesten Zeugnissen gleich anfangs in den öffentlichen Cultus ein. Die Entschlafenen wurden sorgfältig und liebevoll gepflegt, und feierlich mit Gebet und Gesang zur Erde bestattet³⁾. Man trug ihre Namen in

1) Möhler, Symbolik, S. 343.

2) 2 Machab. 12, 43.

3) S. weiter unten: Beerdigung, Leichenseier, Messe für die Verstorbenen, Diptychen u. s. w. Hier ist bloß die stitliche

die Diptychen ein, gedachte ihrer beim heiligen Opfer, und begleitete mit der Begehung desselben sowohl ihre Leichenfeier¹⁾ wie ihr Jahrgedächtniß. Letzteres erwähnt schon Tertullian. Gatten, Kinder und Verwandte brachten im Namen derselben Opfergaben zum Altar, gleich als wenn sie noch selbst der lebenden Gemeinde angehörten²⁾. Es geht aus diesen Zeugnissen zugleich hervor, daß die wirkliche Fürbitte für die Verstorbenen stattfand, wie denn die Abendmahlsfeier an sich schon eine Fürbitte im eminenten Sinne ist³⁾. Hinsichtlich des Gebetes und eucharistischen Opfers für die Verstorbenen beruft sich schon Cyprian auf die frühere Disciplin⁴⁾, und Chrysostomus bezeichnet diesen Gebrauch geradezu als eine auf apo-

Zulässigkeit der Gedächtnißfeier für die Verstorbenen und des Gebetes für sie sowie dessen Beziehung zum öffentlichen Cultus überhaupt nachzuweisen.

1) „Wir haben der Seele eines so großen Verstorbenen eine seiner würdige Leichenfeier (exequias) gehalten. Drei Tage lang haben wir über seinem Grabe den Herrn durch Psalmen gepriesen, und am dritten Tage das Opfer der Erlösung gefeiert.“ *Evodii ep. ad August.* (unter *August. epp.* n. 158). Ebenso ist diese Feier schon in den apostolischen Constitutionen verordnet. *Cl. l. 8. c. 48. S. Epiph. Expos. fid. cath. §. 23.*

2) *Oblationes pro defunctis annua die facimus. De coron. Milit. c. 3. Pro anima ejus orat* (die christliche Gattin für den Gatten)... *et offert annuis diebus dormitionis ejus. De Monog. c. 10. Pro ejus spiritu postulas, pro qua oblationes annuas reddis* (der Gatte für die Gattin). *De exhortat. castit. c. 11.*

3) Ueber den Gebrauch, für die Verstorbenen zu beten und das heilige Opfer darzubringen s. überhaupt: *Tert. de anim. c. 51. Euseb. de vit. Const. l. 4. Chrysost. Homil. 41. in 1. Cor. Hom. 21. in act. App. Hom. 3. in Philipp. Hom. 24. in Joann. De Sacerdot. l. 6. c. 4. Hom. 22. in Matth. Hom. 29. in Act. app. Ambros. orat. funebr. de obitu Satyri frat. ; orat. de obitu Valent. ; orat. de obitu Theodos. , Athanas. Orat. 34. Ephraem. in Testam. Greg. Nyss. de vit. Macrin.*

4) *Censuerunt* (die Bischöfe, seine Vorfahren), *ne quis frater excedens ad tutelam vel curam clericum nominaret. ac si quis hoc fecisset, non offerretur pro eo, nec sacrificium pro dormitione ejus celebraretur. Neque enim apud altare Dei meretur nominari in sacerdotum prece, qui ab altari sacerdotes et ministros voluit avocare. Ep. 66.*

stolischer Tradition beruhende¹⁾, Augustin²⁾ und Epiphanius³⁾ als eine von den Vätern überkommene, allgemeine kirchliche Praxis. Ausdrücklich wird von den Vätern zugleich darauf hingewiesen, daß es der Glaube der Kirche sey, daß das Gebet der Lebenden den Verstorbenen wirklich fromme und zum Heil gereiche⁴⁾. Gerade zum Zeichen der fortbauern-

1) „Von den Aposteln stammt es, daß bei den schauerlichen Mysterien der Verstorbenen gedacht wird.“ Hom. 69. ad pop. Antioch.

2) „In den Büchern der Machabäer lesen wir, daß für die Todten Opfer dargebracht worden seyen; allein wenn dieses auch nirgend in den alten Schriften zu lesen wäre, so ist doch das Ansehen der ganzen in dieser Gewohnheit übereinstimmenden Kirche nicht ohne großes Gewicht, wornach unter den Gebeten, welche vom Priester am Altare Gott dem Herrn dargebracht werden, auch das Gebet (commendatio mortuorum) für die Verstorbenen seine Stelle hat.“ De cura pro mortuis gerend. c. 1. „Die ganze Kirche beobachtet es als eine von den Vätern überkommene Sitte, daß man derjenigen, welche in der Gemeinschaft Christi gestorben sind, bei der Darbringung des Opfers gedenkt und für sie betet, und das Opfer selbst für sie darbringt.“ Serm. 172. al. 32. de verb. Ap. „Die Gebete für die Seelen der Entschlafenen (supplicationes pro spiritibus mortuorum), welche die katholische Kirche für Alle in der christlichen und katholischen Gemeinschaft Verstorbenen, auch ohne ihre Namen zu nennen, sie in ein allgemeines Gedächtniß zusammenfassend (etiam tacitis nominibus eorum sub generali commemoratione), verrichtet, sollen nicht unterlassen werden.“ De cur. pro mort. c. 4. Cf. Confess. l. 9. in fine.

3) Exposit. fid. cathol. §. 23.

4) „Wir beten für alle hingeshiedene Gläubige, und glauben, daß es sehr zum Heile derselben förderlich sey (μεριστην ουσαν πιστευουτες εσσανται ταϊς ψυχαις), wenn die Fürbitte jenes seligen und schauerlichen Opfers auf dem Altare für sie dargebracht wird.“ Cyrill. Hier. Cat. Myst. 5. n. 6. „Es kann nicht geläugnet werden, daß die Pietät der Lebenden den Seelen der Verstorbenen zum Heil gereiche, wenn das Opfer der Veröhnung für sie dargebracht wird... Aber es gereicht nur denen zum Nutzen, die desselben in ihrem Leben sich würdig gemacht haben. (Sed eis haec prosunt, qui, cum viverent, ut haec sibi postea prodesse possent, meruerunt.) August. Enchir. c. 109. — Oblationes pro spiritibus dormientium, quas vere aliquid adjuvare credendum est... Epist. 64. ad Aurel. Cf. Serm. 172.

den kirchlichen Gemeinschaft und um des Gebetes der Gemeinde desto gewisser theilhaft zu werden, wurden die Entschlafenen in der Nähe der Kirchen und in diesen selbst beerdigt, wie schon *Constantin d. Gr.* aus diesem Grunde im Vorhofe der von ihm erbauten Apostelkirche zu Constantinopel beigesetzt zu werden verlangte ¹⁾. Ebenso geht es aus den angeführten Zeugnissen hervor, daß die Gedächtnisseier der Verstorbenen und das Gebet für sie, wenn es auch einzelne Gläubige oder die Gläubigen einer Gemeinde zunächst besonders berührte, zugleich auch, und ganz besonders auf alle Entschlafene der ganzen Kirche, insofern sie in der kirchlichen Gemeinschaft gestorben waren, ausgedehnt war.

Ganz in demselben Sinne wie von den Kirchenvätern, wird die Gedächtnisseier für die Verstorbenen und das Gebet für dieselben als eine uralte allgemeine kirchliche Praxis auch durch den Inhalt aller alten Liturgieen, und eben so von mehreren Concilien ²⁾, zuletzt durch das von Trident ³⁾ bestätigt.

Ganz wie in der römischen, ist Gebet und Opfer für die Verstorbenen auch in der griechischen Kirche ein Bestandtheil des öffentlichen Cultus. Von den Protestanten wurde das Gebet für die Verstorbenen, da sie keinen Reinigungszustand nach dem Tode annahmen, verworfen ⁴⁾. Ihre Todtenfeier bezieht

1) Diesen Ort hat er sich selbst errichtet, ... um nach seinem Tode jener Gebete gewürdigt und theilhaft zu werden, welche daselbst zur Ehre der Apostel verrichtet würden. *Euseb. de vit. Const.* l. 4. Cf. *Chrys. Hom.* 26. in 2. Cor.

2) So schon das Conc. Carth. III. (a. 397) can. 29. et IV. (a. 398) Can. 79. gegen *Arctius*. Concil. Bracar. I. can. 16. 17. 21.; II. can. 10. Conc. Tolet. III. can. 22. Conc. Cabilon. II. can. 39. Conc. Aurelian. II. can. 14. Conc. Wormat. II. can. 10. Conc. Mogunt. can. 48.

3) Concil. Trident. Sess. 25. Decret.

4) Die desfallsigen Beweise aus den Vätern wurden von den Protestanten zwar großen Theils zugestanden; aber sie beschuldigten dieselben in diesem Punkte des Aberglaubens. „Ich läugne nicht, sagt *Calvin*, daß dieser Gebrauch (für die Verstorbenen zu beten und das Opfer darzubringen) alt sey, wie denn oft ein Gebrauch ohne vernünftigen Grund

sich bloß auf das Begräbniß (das aber meistens still und ohne religiöse Ceremonie stattfindet), und hat bloß eine moralische Tendenz, die der Erbauung. In der neuern Zeit haben sich aber auch unter den Protestanten über die Vernachlässigung und das Unerbauliche ihrer Begräbnißfeier laute Klagen erhoben, und es ist an mehreren Orten, wie in Preußen, in den herzoglich sächsischen Landen und im Königreich Sachsen eine jährliche Todtenfeier gesetzlich eingeführt worden. Auch zu Gunsten der Fürbitte für die Verstorbenen sind unter den Protestanten in der neuesten Zeit Stimmen laut geworden.

§. 117.

Die Gedächtnißfeier der Verstorbenen in ihrer nothwendigen Beziehung zum Cultus.

Ueber die Frage, ob die Gedächtnißfeier der Verstorbenen und das Gebet für dieselben wirklich sittlich zulässig sey, können wir uns unter Beziehung auf das, was bereits oben gesagt worden ist, der weitern Beweisführung füglich enthalten, da Beides ohnehin zu sehr in der Natur der Sache liegt, um von Unbefangenen bestritten werden zu können. Daher darüber nur noch Folgendes.

Dieser Culttheil beschließt, wie wir gesehen haben, in Verbindung mit dem ehrenden Andenken, das den vollendeten Gerechten gewidmet ist, den ganzen Kreis derer, die zusammen die jenseitige Kirche (die leidende und triumphirende) ausmachen. Zudem ist die Gedächtnißfeier der Verstorbenen, wie wir gleichfalls gesehen haben, schon der natürliche Reflex der erhabenen Lehre des Christenthums von Tod, Unsterblichkeit und Wiedersehen, sowie in Bezug auf die sittliche Würde des Menschen zugleich der Ausdruck des Gefühls edler Humanität, und sie erscheint daher in allen diesen Beziehungen als ein auszeichnender Schmuck und

besteht, und ich stelle nicht in Abrede, daß dergleichen Gebete von Chrysostomus, Epiphanius, Augustinus und Andern angenommen wurden, weil sie dieselben von ihren Voreltern überkamen. Aber in diesem Stücke ist ihnen etwas Menschliches widerfahren, und es ist deshalb dasselbe nicht nachzuahmen.“ Jestit. Libr. 3. Cap. 5. Cf. Libr. de ratione reform. Eccl.

Vorzug des katholischen Cultus. Wenn wir hier in Liebe mit einander verbunden waren, wenn wir einst wieder durch die ganze maaßlose Zukunft eines ewigen Daseyns in Liebe miteinander verbunden werden sollen, wäre es schon allein von diesem Gesichtspunkte aus nicht unnatürlich, hier auf Erden den Gedanken der Erinnerung an die Entschlafenen abzubringen?

Was zudem das Gebet für die Verstorbenen insbesondere betrifft, so erscheint dasselbe zunächst schon als der ganz natürliche Ausdruck unserer fortdauernden Liebe und Theilnahme für sie und in Folge davon als der Ausdruck des Wunsches, daß es ihnen im jenseitigen Leben wohl ergehen, daß sie «Frieden» haben, und «das ewige Licht» ihnen leuchten möge. Daß aber der Ausdruck dieses Wunsches als wirkliche Fürbitte für die Verstorbenen gefaßt und gepflegt wird und werden kann, geht ganz consequent aus dem Begriffe und Wesen der christlichen Fürbitte überhaupt hervor. Denn wenn dieselbe im Wesen der Gemeinschaft und der Erlösung wirklich begründet ist; wenn in dieser Fürbitte wirklich ein stellvertretendes, ausgleichendes Moment liegt; wenn Christus für Alle gestorben ist; wenn sich seine erlösende Thätigkeit auch noch jenseits fortsetzt; wenn er der gemeinschaftliche zusammenschließende Mittelpunkt im Leben der diesseitigen und jenseitigen Kirche ist; wenn wir hier auf Erden für einander beten können, die Gemeinschaft aber zwischen den lebenden und entschlafenen Brüdern nicht unterbrochen ist und diese der vollkommenen Erlösung noch bedürfen: dann kann wahrlich Keinem ein Zweifel darüber bleiben, daß die Fürbitte auch für die in der kirchlichen Gemeinschaft Verstorbenen auf dem Gebiete des Christenthums sittlich zulässig und ein Ausfluß jener weltumfassenden heiligen Liebe ist, die ewig bleibt, auch wenn die irdischen Bande sich lösen.

Welche vielseitige Beziehung hat endlich die Gedächtnißfeier der Verstorbenen zu dem ethischen Zwecke des Cultus? Welche Regungen des sittlichen Ernstes und der freudigen Hoffnung zugleich, der Selbstverleugnung, der Erhebung über das endliche Seyn knüpfen sich an dieselbe als die lebendige Repräsentation des Glaubens an Unsterblichkeit und Vergeltung? Welche tief

religiöse und zugleich welche schönmenschliche Gefühle, Gefühle der edelsten Pietät knüpfen sich an den Gedanken unsrer fortgesetzten innigsten Liebe und Gemeinschaft mit den Entschlafenen und eines künftigen Wiedersehens, der gleichfalls durch die Gedächtnißfeier derselben so lebendig und fühlbar veranschaulicht ist?

§. 118.

Dritter Hauptzweck des öffentlichen Gottesdienstes.

Sacramentaler Zweck. Vereinigung mit Gott und reale Zuwendung der göttlichen Gnade.

Wir haben bisher von den Bestandtheilen des öffentlichen Gottesdienstes geredet, die sich in Thätigkeiten des Menschen oder der Gemeinde bewegen. In der Religion gibt es aber nicht bloß eine thätige Beziehung des Menschen zu Gott, sondern auch Gottes zum Menschen. Wir fühlen nicht bloß den Drang, vor dem Geiste der Geister zu beten und anzubeten und seinen Namen zu preisen: sondern wir bedürfen auch Gottes und der realen Mittheilung höherer Kräfte. Das Christenthum zumal ist nicht bloß eine Religion des Lichtes, sondern auch der Gnade; nicht abstrakte Lehre und Doctrin, sondern Leben und Vermittelung des wahrhaften Lebens an den Menschen in der Vereinigung und Gemeinschaft mit Gott. Eben so ist es gerade der Grundgedanke des Christenthums, daß diese Vereinigung nur durch die Versöhnung kommt, daß diese aber höhere Thätigkeiten als die bloß menschlichen bedingt, und daß die göttliche Lebensmittheilung an die Gemeinschaft mit Christo geknüpft ist. Sie ist die Grundbedingung zur Erlangung der Gnade und Frucht der Erlösung. In diese innige Gemeinschaft mit Christus kommen wir jedoch nicht bloß durch den Glauben, durch die thatkräftige Aufnahme des christlichen Geistes und durch das Gebet, sondern in Verbindung damit auf reale Weise durch die christlichen Heilsgüter, die Sacramente, so daß wir nicht bloß durch unser moralisches Verhältniß zum Erlöser und durch unsere religiös-sittliche Thätigkeit, sondern real durch unsere sacramentale oder mystische Beziehung zur Person Christi zur Gnade der Er-

lösung und so zur wirklichen Vereinigung mit Gott und zum wahren Leben des Geistes gelangen ¹⁾).

Daraus geht unzweifelhaft hervor, daß der christliche Cultus nicht bloß eine natürliche oder ethische, sondern nothwendig auch eine übernatürliche, sacramentale oder mystische Seite darbieten muß. Auch ist dagegen im Allgemeinen noch kein Zweifel erhoben worden; sondern nur darüber haben sich anderwärts Stimmen vernehmen lassen, daß das sacramentale Element nicht als Bestandtheil des öffentlichgemeinsamen Cultus aufgenommen werden könne, indem dasselbe zur persönlichen Zuwendung bestimmt sey ²⁾).

Dieser Einwand widerlegt sich schon durch die einfache Betrachtung, daß Alle ohne Unterschied und zu jeder Zeit das Bedürfniß der Gnade der Erlösung und der Gemeinschaft mit Christus miteinander gemein haben, daß aber das Wesen des gemeinschaftlichen Gottesdienstes der individuellen, d. i. realen Vermittelung und Zuwendung dieser Gemeinschaft keineswegs entgegen steht, die gemeinschaftliche Andacht gerade im Gegentheil eine Bedingung dazu ist. Außerdem ist der öffentliche gemeinsame Cult schon seiner Natur nach eine lebendige

1) S. oben S. 40. 42 ff.

2) So sagt Marheineke, Entwurf der praktischen Theologie. S. 253.: „Oft ist schon daran gedacht worden, den Sacramenten eine bestimmte Stelle in der Liturgie zukommen zu lassen im sonntäglichen Gottesdienste, so, daß auch sie einen Theil der öffentlichen Erbauung ausmachen. Man hat dadurch die Feierlichkeit des öffentlichen Gottesdienstes zu erhöhen gedacht (und also weiter nichts?), daß Taufe und Abendmahl in bestimmter Weise (und also weiter nichts?) während sie jetzt meist isolirt und als in denselben hineingeslochten würden, während wir es in der liturgischen Anhang desselben erscheinen. Gleichwohl finden wir es in der liturgischen Ueberlieferung vom Anfang der evangelischen Kirche an nicht anders, als daß nicht nur die Altarliturgie, sondern auch die ganze öffentliche Erbauung ihren bestimmten Verlauf für sich gehabt hat, ohne Zusammenhang mit den Sacramenten, welches ohne Zweifel darauf beruht, daß diese ihrem Begriff nach nur zur persönlichen Aneignung bestimmt, das allgemeine Interesse auch der nicht daran Participirenden nicht in Anspruch nehmen konnten, vielmehr diese in Antheiligkeit lassen, somit ein todes Element in den Gottesdienst bringen würden.“

Repräsentation und Vermittelung der Religion auch in ihrem objectiven Daseyn und in allen ihren Segnungen, und die Gläubigen sind hier vereinigt, nicht bloß um den Ausdruck ihres gemeinschaftlichen Glaubens und ihrer Andacht zu feiern, sondern auch um sich geistig zu erneuen, um der göttlichen Erhörung und höhern Lebensmittheilung theilhaft zu werden.

Es kann aber auch eigentlich über die Aufnahme sacramentaler Elemente in den Organismus des öffentlichen Cultus gar kein Zweifel obwalten, wenn wir sehen, wie Christus selbst zu diesem Zwecke eine sacramentale Handlung angeordnet und zum Mittelpunkte des Cultus bestimmt hat, die Abendmahlsfeier, die an den bezeichnendsten Punkt in der erlösenden Thätigkeit Christi geknüpft, als sacramentales Opfer und sacramentale Communion die reale Gemeinschaft mit dem Erlöser vorzugsweise vermitteln, und durch welche dessen erlösende Thätigkeit eigenthümlich fortgeführt und die Frucht des Opfers Christi individualisirt werden soll ¹⁾.

In diesem Sinne ist auch die Abendmahlsfeier durch den ganzen Verlauf der Geschichte des christlichen Cultus von den Aposteln bis auf uns allgemein und ununterbrochen als organischer Bestandtheil und Mittelpunkt des gemeinschaftlichen Gottesdienstes in der katholischen Kirche betrachtet und gepflegt worden.

Diese sacramentale und mystische Seite des gemeinschaftlichen Gottesdienstes ist es auch, in welcher hauptsächlich das Priestertum den Grund seines Daseyns, und welche die Segnung und Weihung in den Cultus eingeführt hat, die sich sogar auf die leblose Natur bezieht, um auch sie unter die Herrschaft der Religion zu stellen, und sie zum heiligen Dienste, zu segensvollem Gedeihen oder zum christlichvernünftigen Gebrauche zu heiligen. Fassen wir hiernach diesen Zweck näher in's Auge, so besteht derselbe darin, daß hier Christus unser persönliches Eigenthum, daß die Versöhnung und Vereinigung mit Gott wirklich an uns vollzogen, und daß die wirkliche thatsächliche Gemeinschaft zwischen Christus und den Erlösten vermittelt wird;

1) S. unten: die Abendmahlsfeier, die Messe.

daß wir göttliche Erhöhung finden; daß Gott mit seinem Geiste und seiner Gnade sich herabsenkt in unser Herz; daß das höhere Leben, das von ihm in ewigem Ergüsse ausströmt, unserm Geiste sich mittheilt, und daß dem Menschen so aus dieser Vereinigung und Gemeinschaft mit Gott und dem göttlichen Lebensprincip das wahrhaftige Leben zu Theil wird.

So entwickelt sich demnach der sacramentale Zweck des Cultus von selbst aus dem Wesen des Christenthums und der Erlösung, und bildet nothwendig den einen Grund- und Hauptgedanken des gemeinschaftlichen Cultus. Ohne ihn wäre dieser kein christlicher Cult, und würde aller mystischen Weihe, aller Göttlichkeit und höhern Kraft entbehren. Im Gegentheil bildet erst das sacramentale oder mystische Element den eigentlichen Culminationspunkt und den alle übrige Theile zusammenschließenden und complirenden Akt des Gottesdienstes. Denn auch das Gebet der Gemeinde und die Anbetung, ihr Flehen um Gottes Geist und Gnade, erhält erst in der realen Gemeinschaft Christi seine volle Bedeutung und Erfüllung.

Zwei Factoren bilden sonach die Grundlage des öffentlich-gemeinschaftlichen Cultus, eine göttliche und eine menschliche Thätigkeit, die Erhebung des Menschen zu Gott und die Herablassung Gottes zum Menschen. Er ist die Offenbarung des göttlichen und des menschlichen Geistes. Hier begegnen sich die objectiven und subjectiven Momente der Religion; Anbetung und Gnade, die höchste Verklärung der menschlichen Andacht und der höchste Act der göttlichen Liebe und Barmherzigkeit schließen sich in eine große Einheit zusammen.

§. 119.

Zweck des privaten Cultus.

Die ganze Bestimmung des Lebens ist eine religiöse; denn auch selbst die irdische Seite desselben ist in der religiösen begriffen. Die Religion muß daher auch mit ihrer höhern Weihe das ganze Leben umfassen. Namentlich aber bedarf der Mensch auf allen Stufen und in allen Situationen, zumal in den bezeichnendsten Punkten seines irdischen Daseyns der Stärkung der

Religion, des höhern Bestandes, der Erinnerung an seine höhern Pflichten und an die große Bestimmung des Lebens. Dazu kommt, daß auch wieder jeder Einzelne seine besondern geistigen Bedürfnisse und eine individuelle Geschichte seiner höhern Erziehung hat, und Jeder der besondern individuellen Heiligung bedarf. Hier hat sich also die Religion mit ihrer göttlichen Weihe und ihren heiligenden Elementen an das Individuum zu wenden.

Herrlich offenbart sich auch hier die universelle Richtung, der personbildende, neuschaffende Geist des Christenthums, und durch dasselbe die unendliche Fülle der göttlichen Gnade und Liebe. Wie es dem ganzen Leben eine höhere Beziehung und Weihe gegeben hat, so umschließt es auch das ganze Leben des Menschen und das Leben des Einzelnen in allen seinen geistigen Bedürfnissen und geht ihm von der Wiege bis zum Grabe verführend, heiligend, stärkend und segnend zur Seite, um so das Licht, den Geist und die Gnade des höhern Lebens Jedem concret und positiv zuzuwenden, Jeden nach seinen Bedürfnissen zum Heil zu führen, den Menschen in keiner Noth zu verlassen und das ganze Leben in allen seinen Situationen zu heiligen. Da ist kein Bedürfniß übersehen, kein Glied des großen Reiches versäumt.

Darin hat der private Cultus seinen Grund. Er hat daher den Zweck, die göttliche Gnade und den Geist des christlichen Lebens jedem Einzelnen in seinen besondern geistigen Bedürfnissen zu vermitteln, das Leben der Einzelnen in seinen wichtigsten Abschnitten und Momenten heiligend und stärkend zu begleiten, und dabei zugleich den Menschen in solchen Momenten des Lebens zum lebendigen Bewußtseyn seines hohen Berufes und seiner besondern Pflichten zu erheben. Der eigenthümliche Zweck ist also hier der sacramentale; der ethische kommt hinzu, sowie auch der latrentische hereingezogen ist, theils um keine Veranlassung vorbeizulassen, den Unendlichen anzubeten und seinen Namen zu preisen, theils weil der Gedanke an die unendliche Fülle der göttlichen Gnade, Barmherzigkeit und Liebe, der durch den privaten Cult und seine ein-

zelnen Functionen zum lebendigen Bewußtseyn gebracht wird, jener Anbetung und Lobpreisung von selbst nahe liegt.

In den Umkreis des privaten Cultus gehört sonach ganz besonders die Ausspendung der einzelnen Sacramente; dann die der Sacramentalien, überhaupt jene Segnungen der Religion, die zur individuellen Aneignung, aller Cultacte, die zur privaten Vollziehung bestimmt sind.

Eben dadurch aber, daß der private Cultus auch eine ethische und latentische Seite darbietet, ist es nahe gelegt, daß einzelne Bestandtheile desselben auch in den öffentlichen Gottesdienst hereingezogen werden können.

§. 120. Schluß.

Zweck des katholischen Cultus überhaupt.

Wir sind nunmehr im Stande, den Zweck des christlichen Cultus überhaupt nach allen Seiten hin und in seiner ganzen Fülle und Tiefe zu würdigen.

Was demnach die christlichen Tempel und Altäre in's Daseyn rief und die Gläubigen in gemeinsamen Schaaren um die Altäre versammelt; warum in erhabenen, himmelanstrebenden Domen gemeinsame Gebete und begeisterte Lieder erschallen und heilige Opfer dargebracht werden; warum wir in Demuth das Knie beugen, das Haupt neigen, die gefalteten Hände und den andachtsvollen Blick zum Himmel richten; warum in heiligen Handlungen und Symbolen die erhabensten Ideen und Thatfachen der Religion zur lebendigen Anschauung gebracht werden: es geschieht zunächst zur Anbetung, Verehrung und zum Preise des Allerhöchsten; zum Ausdrucke unsers Glaubens, unsrer Andacht und frommen Seelenstimmung überhaupt; zum Ausdrucke des Gefühls unsrer Sündhaftigkeit, unsrer Hülfbedürftigkeit und Abhängigkeit von Gott, unsrer Sehnsucht nach ihm und seiner Gnade und Hülfe; es geschieht, um ihm als dem höchsten Herrn des Weltalls und dem Princip alles Seyns und Lebens den Dank unsrer Herzen für die Gaben der Gnade und der Natur auszusprechen; es geschieht zur öffentlichen und feierlichen, fühlbaren Manifestation der Religion und Kirche selbst und der

kirchlichen Gemeinschaft; zum Zeugnisse darüber, daß wir Christen und Glieder der kirchlichen Gemeinschaft sind; daß wir Religion haben und uns nicht scheuen, uns gedrungen fühlen, ihr im Angesichte unsrer Brüder und gemeinsam mit ihnen unsere Achtung zu bezeigen und dem Göttlichen und Heiligen, den höchsten Ideen der Menschheit ein öffentliches Denkmal der Pietät zu widmen; — es geschieht ferner zur Erhaltung, Vermittelung und Fortführung des christlichen Glaubens, Geistes und Lebens, der christlichen Andacht und Frömmigkeit, des christlich socialen Sinnes und des kirchlichen Gemeinschaftsgeistes, zur Aufrechterhaltung der Religion und ihres öffentlichen Ansehens; — es geschieht endlich zum Ausdrucke, zur Offenbarung und Vermittelung der wirklichen thatsächlichen Gemeinschaft mit Gott und Christus; zur realen Mittheilung der göttlichen Gnade und des höhern in Gott ruhenden Lebens an die Menschheit.

§. 121.

Das Wesen des katholischen Cultus. Wesenhaftigkeit.
Innerlichkeit.

Es kann hiernach nicht schwer seyn, das Wesen des katholischen Cultus näher zu bestimmen, und es ist derselbe daher nicht bloß das von Christus und der Kirche angeordnete Institut zur Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit, zum Ausdrucke unsrer Pietät vor dem Heiligen, zur Erhaltung und Vermittelung des wahren christlichen Glaubens, zur Erbauung und Heiligung der Gläubigen; nicht bloß die gleichsam aus sich selbst herausgetretene, zur objectiven That und Wirklichkeit gewordene Religion selbst: — sondern er ist zugleich das lebendige, wirkliche, ewig fortgesetzte Factum der Incarnation, der Offenbarung und Erlösung und ihre Verwirklichung und Individualisirung in der Kirche und ihren einzelnen Gliedern durch den ganzen Verlauf der Zeiten; er ist das Medium der Vereinigung des menschlichen Geistes mit dem göttlichen Geiste, das geheiligte mystische Band, das die Erde mit dem Himmel verknüpft; er ist die Feier des lebendigen wirklichen Daseyns Christi in der Kirche und unsrer lebendigen Gemeinschaft mit ihm, und eben

darum auch die wirkliche, sichtbare Erscheinung und Repräsentation der Kirche selbst.

Es geht daraus hervor, daß in dem katholischen Cultus — alle wesentlichen Zwecke und Bestandtheile des ächt christlichen Cultus zusammenfallen, und daß derselbe fern von aller Einseitigkeit alle Grundmomente des christlichen Lebens ebenso wie alle Bedürfnisse und Thätigkeiten des menschlichen Geistes umfaßt.

Der katholische Cultus in seinem Grundgedanken und Grundwesen ist daher auch etwas durch und durch Wesenhaftes. Es handelt sich hier nicht um leere Sinnbilder. Alles beruht auf lebensvollen Momenten. Wie sich auf der einen Seite in ihm und durch ihn das christliche Bewußtseyn und Leben in seinem wirklichen Daseyn, in seinen erhabensten Zuständen und Thatsachen, in seiner höchsten Blüthe und Poesie offenbart und entfaltet, so treten wir hier auf der andern Seite in's innerste Heiligthum des höchsten und feierlichsten Mysteriums der göttlichen Gnade und Liebe. Der Vorhang des alten Bundes ist zerrissen und gleichsam die Scheidewand zwischen Himmel und Erde, zwischen Zeit und Ewigkeit gefallen: die Himmel öffnen sich, das Wort wird fort und fort Fleisch, um unter uns zu wohnen, und wir feiern mit heiligen Schauern der Andacht, mit der ganzen Hingebung des Glaubens und mit der Seligkeit der innigsten Liebe unsre Vereinigung mit Gott und Gottes mit uns, freilich immer noch unter verhüllenden Schleiern, wie sie innerhalb der Schranken der Zeit, wo wir noch nicht zum Schauen gelangt sind, nur gefeiert werden kann.

Wie daher der christliche Cult überhaupt, so kann auch der katholische seinem Grundwesen und seiner Grundtendenz nach nur etwas Inneres seyn und auf das Innere gehen. In er ist seiner Natur nach das Innerste, was es geben kann. Denn es handelt sich hier nur um das Innere, um das Geistigste, um die innere, wahrhaftige, bewußte und gefühlte Anbetung im Geiste, um das erhobene und zu erhebende, fromm gestimmte oder zu stimmende Gemüth, um die wahrhafte Mittheilung des göttlichen Geistes und der göttlichen Gnade. Die äußeren Formen und Handlungen sind ihrer Natur und Bestimmung gemäß

nur Ausdruck, Träger und Medium des Innern, Geistigen, Göttlichen¹⁾.

Wir sehen demnach, daß in dem katholischen Cultus, sowie er sich seinen wesentlichen Elementen und Bestandtheilen nach an die urchristliche Tradition anlehnt, auch seinem innern Wesen und seiner Tendenz nach Idee und Wesen des ächt christlichen Cultus in seinem ganzen Umfange ausgeprägt erscheint; daß derselbe aus dem innersten Wesen des Christenthums, dessen Mittelpunkt und Grundgedanke die Erlösung ist, hervorconstruirt ist, und auf sacramentalen Grundlagen ruht. Daher auch das mysteriöse, göttliche Gepräge, die heilige, tief sinnige Mystik, der geheimnißvolle Hauch der Andacht und Anbetung, was in katholischen Tempeln und im katholischen Cultus, wenn er würdig verwaltet wird, uns eigenthümlich anspricht und unwillkürlich ergreift; daher die höhere Glorie, von der er umflossen ist, die hohe sittliche Kraft, die ihm inwohnt.

§. 122.

Begriff und Eintheilung des katholischen Cultus.

Erst jetzt, nachdem Zweck, Umfang und Wesen des katholischen Cultus näher entwickelt worden ist, sind wir im Stande, den Begriff desselben vollständig zu geben und vollkommen zu würdigen. Hiernach ist der katholische Cultus die Gesamtheit der von Christus und der Kirche angeordneten und vollzogenen heiligen Handlungen und Formen zur unmittelbaren Darstellung und Vermittelung des katholischen Glaubens und Lebens und zur Vermittelung der göttlichen Gnade und Gemeinschaft, oder auch das Institut zur unmittelbaren Darstellung des der Kirche und ihren einzelnen Gliedern inwohnenden christlichen Bewußtseyns und Lebens sowie zur Darstellung, Fortführung und Verwirklichung der durch Christus vollbrachten Offenbarung und Erlösung.

Wir sehen, wie diese Begriffsbestimmung dem Wesen und

1) S. oben §. 71. ff.

Umfange nach mit der vom Cultus überhaupt und dem christlichen insbesondere zusammenfällt 1).

Ebenso sind wir auch jetzt, nachdem wir das Gesammtgebiet der liturgischen Thätigkeiten und den Zweck derselben klar in's Auge gefaßt haben, im Stande, die verschiedenen Grundbestandtheile des Cultus zu bezeichnen und uns über die allgemeine Eintheilung desselben auszusprechen. Wir haben gesehen, wie der Cultus zwei Gattungen von Thätigkeiten umschließt, natürliche oder ethische, und übernatürliche oder sacramentale. Dennoch ist es klar, daß daher kein Eintheilungsgrund für die gesammte Liturgie hergenommen werden kann, indem beide Arten von Thätigkeiten allen Bestandtheilen des Cultus gemeinsam sind und sich in allen gegenseitig durchdringen. Das einzig richtige und durchgreifend unterscheidende Moment liegt vielmehr, wie es sich aus dem, was über den Zweck des Cultus gesagt worden ist, von selbst ergibt, in der öffentlich gemeinsamen und der privaten oder individuellen Tendenz desselben. Daraus entsteht dann die Haupteintheilung des gesammten Cultus, wie dieselbe schon in der geschichtlichen Entwicklung hervorgetreten und bereits oben anticipirt worden ist, in den öffentlichgemeinsamen oder socialen, und in den privaten oder individuellen Cultus 2).

Bei der sonst gewöhnlichen Unterscheidung des Gottesdienstes in öffentlichen und Privat-Gottesdienst will man durch den letztern die häusliche Andacht oder auch den privaten Vollzug einzelner Bestandtheile des öffentlichen Gottesdienstes bezeichnen.

§. 123.

Nothwendigkeit des öffentlichgemeinsamen wie des privaten Cultus.

Die Frage über die innere Nothwendigkeit des Cultus, sowohl des öffentlichgemeinschaftlichen wie des privaten, ist mit

1) S. Seite 1. 38. 39. 40. 41. 47.

2) S. Seite 16. und 17. und die nähern Begriffsbestimmungen s. weiter unten, wo von beiden Bestandtheilen des Cultus besonders gehandelt wird.

der Frage über den Zweck des Cultus, die beide ihrer Natur nach nicht von einander zu trennen sind, bereits nach allen Seiten hin mit beleuchtet und erledigt worden, und es ist daher nicht erforderlich, diesem Gegenstande noch eine gesonderte Beleuchtung zu widmen. Wir begnügen uns, bei der besondern Wichtigkeit dieser Frage besonders darauf hingewiesen zu haben und uns im Uebrigen auf die Abhandlung über den Zweck des Cultus zu beziehen.

Zweites Hauptstück.

Form und nothwendige Beschaffenheit des katholischen Cultus überhaupt.

§. 124.

Oberstes Criterium zur Feststellung und Beurtheilung der ächten Cultformen.

Nachdem wir so den Zweck und die innere bewegende und belebende Seele des katholischen Cultus näher in's Auge gefaßt haben, gehen wir nunmehr zur zweiten Grundlage, zur Frage nämlich über den Bau und die wirkliche Anlage desselben, oder, was dasselbe ist, über die Form des Cultus überhaupt über. Denn es handelt sich nun eben darum, zum Bewußtseyn darüber zu gelangen, welches die ächte Form sey, in welche Seele, Inhalt und inneres Wesen des Cultus gefaßt und durch deren Vermittelung der Zweck desselben wirklich erzielt werden müsse und könne.

Eben wegen der ganz besondern Wichtigkeit dieses Gegenstandes genügt daher auch als theoretische Unterlage dasjenige noch nicht, was bereits oben bei der Untersuchung über den Zweck des Cultus über dessen Form im Allgemeinen bemerkt worden ist, sondern wir haben diese Frage nach ihren verschiedenen Hauptbeziehungen noch einer besondern Beleuchtung zu unterwerfen, um gerade hier zur Aufnahme, Anlegung und Handhabung, zur richtigen Auffassung und Beurtheilung der Cultusformen in ihrer Erscheinung ganz sicher leitende Principien zu gewinnen. Es ist darum auch hier ganz besonders nothwendig, vor

Allem ein oberstes Criterium aufzufinden, das als allgemeiner Maasstab allen Cultformen zur Prüfung ihrer Aechtheit angelegt werden kann.

Das dabei leitende Princip selbst, um diesen allgemeinen Maasstab aufzufinden, ist, nachdem uns eben Zweck und Wesen des Cultus zur klaren Anschauung gekommen ist, nicht schwer zu ermitteln. Dieser Zweck ist, wie wir gesehen haben, ein durchaus praktischer, Offenbarung und Mittheilung des christlichen Bewußtseyns, Geistes und Lebens durch und an den Menschen, und zwar so, daß der ganze Mensch seiner Totalität nach in Thätigkeit gesetzt ist, Bewußtseyn, Gefühl und Wille gleichmäßig in Anspruch genommen werden, und daß nicht bloß die Offenbarung und Mittheilung der ethischen Momente des christlichen Glaubens und Lebens, sondern auch die Vermittelung der sacramentalen Elemente wirklich und lebenskräftig gefördert wird.

Dieses Princip ist um so leichter aufzufinden, da die Grundformen des Cultus von Christus und den Aposteln selbst eingeleitet und angeordnet worden sind, und diese als der wirkliche Ausdruck des christlichen Geistes und Lebens in der Kirche sich reproducirt und unter ihrer leitenden Hand näher ausgebildet haben.

Daß namentlich auch diese letzte Rücksicht in's Auge zu fassen, d. h. daß bei der Feststellung und kritischen Beleuchtung der Cultusformen auch das wirkliche authentische Daseyn derselben in ihrer geschichtlichen Erscheinung zu berücksichtigen ist, ist durch sich selbst klar. Denn der Cultus ist ein historisches Factum, eine psychologische Nothwendigkeit, eine substantielle Wirklichkeit. Aus der bloßen Theorie und Speculation läßt sich kein Cultus construiren. Wo es also dargethan ist, daß die Form als eine wirkliche lebendige Manifestation des ächten christlichen Geistes und des ächten kirchlichen Lebens in's allgemeine kirchliche Daseyn eingetreten ist, da ist dies, wenn auch nicht der absolut leitende Maasstab, doch mit ein Beweis für den innern Werth der Form.

Der christliche Cultus hat daher solche und alle die For-

men und Bestandtheile aufzunehmen und alle die Formen sind als ächte zu erkennen, durch die alle seine Zwecke in ihrer Gesamtheit vollständig und wirklich gefördert werden, und die eine strenge Angemessenheit zu dem Geiste des Christenthums, zu den durch Christus und die Apostel angeordneten liturgischen Grundelementen und dem ächten Geiste, Leben und Willen der Kirche einerseits, und andrer Seits zur Natur und Eigenthümlichkeit des Menschen selbst haben. Damit ist denn eben der oberste leitende Maasstab zur Feststellung, Handhabung und kritischen Beleuchtung der Form des Cultus ausgesprochen.

§. 125.

Die Grundformen des katholischen Cultus. Die Sprache und ihre nothwendige Beziehung zu demselben.

Nachdem über den Begriff und die Bedeutung, sowie über die nothwendige Beziehung der äußern Formen zum Cultus bereits gehandelt worden ist ¹⁾, so gehen wir gleich zur Beleuchtung der Frage über, was dem Cultus als Form im Allgemeinen dienen kann, und wie die ächten Cultformen im Allgemeinen beschaffen seyn müssen.

Es liegt nahe, daß der Cultus bei seiner durchweg praktischen Beziehung zum Menschen die nächstliegenden von der Natur selbst dargebotenen Formen, in denen sich das Leben des Menschen überhaupt bewegt und welche die natürlichen, die allgemeinsten und ausdrucksvollsten Organe und Träger seines geistigen Lebens und objectiver Ideen sind, vorzugsweise und vor Allem in seinen Dienst zu nehmen hat. Als die zunächst liegende Form des Cultus erscheint daher das lebendige Wort, die Sprache. Denn sie ist das eigentlichste Vermittlungsorgan des Geistes, wodurch dieser am deutlichsten und vollkommensten sein Inneres offenbart; sie ist gerade die eigentlichste Ausdrucksform des denkenden Geistes, sobald nämlich das innere, unsichtbare Leben desselben, in's Bewußtseyn erhoben, durch den Verstand hindurchgeht. Dadurch ist dann auch die ganz besonders enge

1) S. oben S. 211 ff.

und nothwendige Beziehung der Sprache zum christlichen Cultus, als dem geistigsten, von selbst ausgesprochen. Sie ist die geeignetste Form, sowohl um der Gemeinde zum Ausdruck ihres Glaubens und ihrer frommen Gefühle zu dienen, als um den christlichen Geist und das Göttliche an sie zu vermitteln. Durch die Aufnahme der Sprache haben das Gebet, als die Sprache der fromm bewegten Seele mit Gott, die Predigt und die die heiligen Handlungen begleitenden Gebete und Gesängsprüche ihr Daseyn im Cultus erhalten, und es hat dieselbe in allen diesen Beziehungen gleich anfangs im christlichen Cultus auf eine auszeichnende Weise die vielseitigste und umfangreichste Anwendung gefunden, so daß keine liturgische Verrichtung ohne das begleitende Wort erscheint, wie es im katholischen Cultus noch jetzt der Fall ist.

Während die einfache Sprache ihre nächste Beziehung zum Bewußtseyn und Verstande hat, erhält dieselbe durch den Nachdruck, durch welchen Ton und Stimme mit in Bewegung gesetzt werden, zugleich eine eigenthümliche und besondere Beziehung zum Gefühl. Es entsteht dadurch der Gesang, der nichts als ein in höhere Poesie umgesetztes Gebet ist.

§. 126.

Die Handlung und ihre nothwendige Beziehung zum Cultus.

Eine weitere Offenbarungsform des Geistes, sowohl zum Ausdruck des Innern als zur Heranbringung der Idee an den Menschen ist die Handlung. Mit diesem Worte bezeichnet man im allgemeinsten Sinne eigentlich jede innere und äußere Thätigkeit des Menschen. Hier ist daher schon das Denken selbst, besonders der in innere That umgesetzte Gedanke, Gefühl und Wille, Handlung.

Besonders aber versteht man in einem engerm Sinne unter dem Ausdruck Handlung jede in die äußere sinnliche Wahrnehmung hervortretende Thätigkeit. In diesem Sinne hat das Wort Handlung eine classische Geltung eigenthümlich auf dem Gebiete des Cultus. Denn so aufgefaßt ist das Moment der Handlung gerade

das, was den Cultus zum Cultus macht, indem sich in demselben die Religion, die subjective wie objective, als Act, als Handlung darstellt. Der ganze Cultus im Allgemeinen und in seinen einzelnen Bestandtheilen ist das in lebendige That umgesetzte gläubige und fromm bewegte Innere, das in die Erscheinung eintretende Göttliche, und zwar so, daß die Handlung, das Erscheinende, die Form als solche, der unmittelbare Erguß und Abdruck des Innern, der wirkliche plastische Träger des Göttlichen ist. In diesem Sinne sind daher namentlich schon die durch das bloße Wort vollzogenen Functionen des Cultus, wie das Gebet, der Gesang, die Predigt, der Weihe- und Segensspruch, Handlung; ja sie gehören gerade zu den eminentesten Handlungen des Cultus.

In engstem Sinne versteht man aber auf dem Gebiete des Cultus unter dem Worte Handlung ganz dasselbe, was man im praktischen Leben damit bezeichnet, nämlich eine in die wirkliche äußere Anschauung fallende Thätigkeit des Menschen. An solche Handlungen in Verbindung mit dem Worte ist zunächst schon die höhere göttliche Lebensmittheilung an uns geknüpft, wie die Darbringung des Opfers, ferner gehören dahin diejenigen Thätigkeiten, die als der Ausdruck des fromm bewegten Innern oder objectiver religiöser Ideen erscheinen, wie die Kniebeugung.

Ueber die nothwendige Beziehung solcher Handlungen zum christlichen Cultus bedarf es keiner weiteren Beweisführung. Denn es sind entweder natürliche, gleichsam plastische Ausdrucksweisen des Innern, und es muß hieher Alles bezogen werden, was oben über den primären und den ethischen Zweck des Cultus in dieser Beziehung gesagt worden ist ¹⁾; oder sie beruhen auf der positiven Institution und dem eigenen Beispiele Christi ²⁾. Gerade der katholische Cult zeichnet sich durch die Aufnahme der Handlung auch in diesem Sinne aus. So sehr jedoch dieselbe als eine wirkliche Offenbarungsform des Innern erscheint, und eine

1) S. die vorige Anmerkung. Vergl. S. 41.

2) S. Seite 48. 49. und 50.

natürliche und nothwendige Beziehung zum christlichen Cultus hat, so darf sie doch gerade hier, wo das Bewußtseyn und der denkende Geist vorzugsweise ihr Recht behaupten, nicht leicht allein agiren. Daher erscheint dieselbe auch gleich Anfangs wie noch jetzt im katholischen Cultus stets in Verbindung mit dem Worte, als dem vollkommensten und deutlichsten Vermittelungsorgan des Gedankens und des Innern.

§. 127.

Das Symbol.

Als eine eigenthümliche Ausdrucksweise hat im christlichen Cultus das Symbol eine große Bedeutung gewonnen.

Unter Symbol¹⁾ verstehen wir auf dem Gebiete des Cultus im Allgemeinen jede Darstellung, durch welche eine Idee

1) Σύμβολον, ein Zeichen, Anzeigen, Merkmal, bei uns gewöhnlich gleichbedeutend mit Sinnbild. Die Symbolik hatte als sinnbildliche Darstellungsweise religiöser Ideen besonders im Alterthum eine große Bedeutung, indem fast die ganze religiöse Lehrweise eine symbolische war. In diesem Sinne finden wir religiöse Symbole, Sinnbilder und Sinnenprüche, besonders in den griechischen Mysterien, wo man in dieselben die Geheimlehren einhüllte, um dieselben den Eingeweihten selbst zur Anschauung zu bringen und im Bewußtseyn zu erhalten, den Ueingeweihten aber das tiefere Verständniß zu verschließen. Zugleich waren hier die Symbole Wahr- und Erkennungszeichen für die Eingeweihten, und weil sie auch an die Verpflichtungen derselben erinnerten oder weil man an ihrer Erfüllung den Eingeweihten erkannte, so nannte man auch die Verpflichtung, das Gelübde selbst Symbol; weswegen sogar der Soldateneid, die Losung im Kriege, Symbol genannt wurde. Eben so nannte man die sinnreichen, räthselhaften Zeichen und Sprüche, durch welche die Gottheit ihren Willen oder die Zukunft zu erkennen gab, überhaupt sich offenbarte, Symbole, wie die Orakelsprüche. Auf christlichem Gebiete ist das Wort Symbol in liturgischem und dogmatischem Gebrauche; in letzter Beziehung im Sinne eines Unterscheidungszeichens, durch das man sich von Juden und Heiden unterschied. In diesem Sinne wurden vorzugsweise die Sacramente und namentlich das Kreuzzeichen Symbole genannt. Daher erhielt denn auch der kurz und bestimmt zusammengefaßte christliche Lehrbegriff als regula fidei die Benennung Symbolum, Glaubensbekenntniß. Symbolik ist demnach hier die wissenschaftliche Darstellung der dogma-

zur sinnlichen Anschauung gebracht wird. Es ist die Einkleidung des Uebersinnlichen in eine sinnliche Form, die Erscheinung der Idee an einem sinnlichen Gegenstande, um dieselbe, das Unsichtbare, solcher Weise zur wirklichen Anschauung zu bringen. Zwei Momente sind es also, die am Symbol unterschieden, und, wenn die sinnliche Form, das Aeußere im Cultus Bedeutung haben soll, in steter Verbindung und gegenseitiger Durchdringung gefaßt werden müssen, das Aeußere, sinnlich Erscheinende oder die Form selbst, und in dem Aeußern, in der Form die Idee, das Gefühl, das Göttliche, dessen Träger und Organ die Form ist und das durch sie ausgeprägt oder vermittelt werden soll; das anschauliche Bild und in dem Bilde das veranschaulichte unsichtbare Geistige.

In diesem weiteren Sinne ist daher das Symbol eigentlich gleichbedeutend mit dem Begriffe der Handlung und des Aeußerlichen im Cultus überhaupt. Denn alles Aeußere ist ein Ausdruck, ein Bild und Zeichen eines Innern, und das Gebiet der Symbolik in diesem Sinne beginnt deswegen eigentlich da, wo die begriffsmäßige Darstellung aufhört, und die veranschaulichende anfängt. Schon der fromme Ausdruck, durch

tischen Unterscheidungslehren der verschiedenen christlichen Confessionen, während man die Bekenntnisschriften selbst symbolische Bücher nennt. Wie das Wort Symbol im liturgischen Sinne zu nehmen ist, haben wir oben auseinandergesetzt. Vom Symbol (Sinnbild) verschieden ist der Typus (τύπος, Vorbild), welcher ein Sinnbild ist, das zugleich auf etwas Zukünftiges deutet. Der Typus ist demnach ein prophetisches Symbol. Solcher typischen Symbole gab es viele im A. B., der ihr eigentlicher Boden war, indem er eine prophetische Hinweisung auf den neuen war und gleichsam die präformirten Keime desselben enthält. S. oben S. 60 und 61. — Von dem einfachen, natürlichen oder symbolischen Sinn der Cultformen ist noch der mystische (μυστικός, verschlossen) zu unterscheiden, wo man nämlich außer dem natürlichen und zunächstliegenden noch einen verborgenen, tiefer liegenden Sinn in den natürlichen oder symbolischen liturgischen Handlungen und Formen findet oder vielmehr einen solchen in sie hineinträgt. Die mystische Deutung der Cultformen und heiligen Gebräuche ist auf dem Gebiete des Cultus das, was die allegorische Erklärungswiese auf dem der Exegese ist.

den sich Ton und Stimme des Betenden eigenthümlich auszeichnen und von der gewöhnlichen Sprechweise und dem weltlichen Vortrage unterscheiden, hat etwas Symbolisches. Besonders aber gilt dieses von dem Gesange. Indem sich im Gesange mit dem Worte und der Tiefe seines Inhaltes zugleich die Modulation der Stimme verbindet, und so das religiöse Gefühl gleichsam aus sich selbst heraustritt, sich entäußert und objectivirt, wird jeder Ton gleichsam zum besondern veranschaulichenden Symbol. Ein positiveres Feld ist ferner in dieser Beziehung der Symbolik in denjenigen Handlungen eröffnet, die als der sichtbare und unmittelbare Ausdruck des religiösen Glaubens und frommen Gefühls erscheinen. Hier wird die ganze äußere Haltung des Menschen, der fromme, betende Ausdruck seines Gesichtes, sein andachtsvolles, voll Vertrauen zum Himmel emporgerichtetes oder voll Demuth zur Erde gesenktes Auge, die Beugung des Knies, das Falten und Emporheben der Hände, gleichsam eine natürliche Symbolik seines fromm bewegten Innern. Eben so hat die Sculptur und Malerei auf dem Gebiete der Veranschaulichung eine besondere Bedeutung. Hier tritt uns das Göttliche gleichsam durch Farbe und Meißel versinnlicht selbst gegenüber. Und wie hier im Raume, so stellt sich im kirchenjährlichen Festcyclus die Veranschaulichung des Göttlichen in der Zeit und Geschichte dar, indem durch denselben die Geschichte der göttlichen Offenbarung in ihren wesentlichsten Momenten und mit ihren bedeutungsvollsten Erinnerungen anschaulich an uns vorübergeführt, und in der Geschichte die Idee repräsentirt wird. Jedes Moment des Kirchenjahrs ist auf solche Weise eine symbolische Veranschaulichung des christlichen Glaubens, Geistes und Lebens in ihrer geschichtlichen Erscheinung, eine lebendige symbolische Repräsentation geschichtlicher Thatsachen und Persönlichkeiten in der Gegenwart.

In allen diesen veranschaulichenden Darstellungsweisen nehmen wir jedoch das Wort Symbol und Symbolik im weitem Sinne, und wir sehen, wie hier das Äußere, die Form, entweder der naturgemäße unmittelbare Ausdruck des Innern ist, wie die Senkung des Hauptes, oder wie dieselbe, von dem Objecte

und der Idee gleichsam durchdrungen, die unmittelbare sinnliche Darstellung dieser selbst ist, wie in der Bildnerei.

§. 128.

Fortsetzung.

Im engeru Sinne verstehen wir dagegen auf dem Gebiete der Liturgie unter Symbol jede anschauliche, kirchlich bestimmte Form, durch welche mittelbar eine religiöse Idee vermöge der Aehnlichkeitsbeziehung, in welcher sie mit derselben steht, angedeutet wird, wie die Händeauflegung, das Ineinanderlegen der Hände bei der Trauung, die Entblößung des Hauptes, die Segnung mit dem Kreuzeichen, das brennende Licht, das gesegnete Wasser, u. s. w. Hier ist die Form nicht der unmittelbare sich gleichsam naturgemäß von selbst ergebende Erguß des Innern, sondern sie deutet sinnbildlich auf etwas außer sich. Auch in diesem Sinne hat die Symbolik in den christlichen Cultus einen vielseitigen Eingang gefunden. Es gibt stehende Symbole, wie das brennende Licht, und symbolische Handlungen, welche die einzelnen Cultacte begleiten und umgeben. Auch die heiligen Handlungen, an welche die reale Mittheilung göttlicher Gnaden gebunden ist, haben zugleich ein solches symbolisches Moment in sich, wie der Gebrauch des Wassers bei der Taufe; und selbst den Gegenständen, die auf dem Gebiete des Cultus dem Bedürfnisse dienen, wie der kirchlichen Kleidung, den kirchlichen Gebäuden und Gefäßen, sucht die Symbolik eine höhere sinnvolle Weihe aufzuprägen, um so, besonders für den erbaulichen Zweck, den ganzen Umtreis des Cultus mit heiligen und erhebenden Erinnerungen zu umgeben. Namentlich auch schon an der liturgischen Sprache hat die Symbolik im engeru Sinne einen namhaften Antheil, da nämlich, wo die Sprache das natürliche Wort verläßt und das figurliche aufnimmt, um durch dasselbe, das Bild andeutend, die Idee zur Anschauung zu bringen.

Das Substrat der Symbolik ist, wie es sich schon aus den angeführten Beispielen ergibt, theils von Thätigkeiten des Menschen, theils aus der Natur hergenommen.

§. 129.

Eintheilung und verschiedene Bezeichnungswesen der
Cultusformen. Der Cultact oder die heilige Hand-
lung. Die Ceremonie. Das stehende Symbol.
Der Ritus.

Aus diesen drei Offenbarungsformen des Innern, dem Worte, der Handlung und dem Symbol, die aber, um dem Geistigen und Göttlichen den vollendeten Ausdruck zu geben, oft mit einander combinirt sind, bestehen alle Formen und Thätigkeiten des katholischen Cultus. Es sind unter denselben aber zwei Arten wesentlich von einander zu unterscheiden, diejenigen, welche reale Träger und Organe religiöser Ideen und Gefühle und der göttlichen Lebensmittheilung sind, wie das Gebet, der Gesang, die Predigt, das Opfer, das Sacrament, die Segnung; und diejenigen, die als außerwesentliche und nur als begleitende Handlungen und sinnbildlich andeutende Formen erscheinen, wie die Kniebeugung, die Entblößung und Neigung des Hauptes, das brennende Licht. Die ersten nennt man gewöhnlich Cultacte oder heilige Handlungen; die letzten, insofern sie den Charakter der Handlung haben, Ceremonien, heilige Gebräuche oder, wenn sie, wie es meistens der Fall ist, einen symbolischen Charakter darbieten, symbolische Handlungen. Die stehenden sinnbildlichen Formen heißen schlechthin Symbole. Das Symbol erhält also den Namen Ceremonie, wenn es als wirkliche Handlung erscheint. So ist das brennende Licht ein Symbol, aber keine Ceremonie. Eine solche ist dagegen das symbolische Auslöschen der Lichter in der Liturgie der Charwoche. Andererseits ist der Begriff Ceremonie nicht bloß auf die symbolische Handlung beschränkt, sondern es kann damit jede außerwesentliche auch nicht symbolische liturgische Handlung bezeichnet werden, obschon man sich in letzter Beziehung häufig auch der allgemeineren Bezeichnung Ritus bedient. Unter diesem Worte versteht man nämlich überhaupt jede zum Gottesdienste gehörige Verrichtung, insbesondere auch die zu einem Cultacte gehörigen heiligen Handlungen, Formen und Gebräuche in ihrer Gesamtheit, wie der Taufritus, und in ihrer beson-

dem kirchlichen Eigenthümlichkeit, wie der römische, der griechische Ritus¹⁾. Das, worauf es übrigens hier, nicht bloß im wissenschaftlichen, sondern im Interesse der wahren Anbetung und Erbauung und der ganzen Sittlichkeit des Cultus überhaupt, hauptsächlich ankommt, ist, daß der Unterschied zwischen wesentlichen und außerwesentlichen Formen und Bestandtheilen des Cultus stets festgehalten wird.

Die s. g. liturgischen Regeln, d. h. die Bestimmungen über die Anwendung und Vollziehung der kirchlichen Gebräuche nennt man Rubriken²⁾.

§. 130.

Die nothwendige Beziehung der Symbolik und des Aeußern überhaupt zum christlichen Cultus.

Die Frage darüber, daß der Cultus überhaupt etwas Neuere haben, und daß namentlich diejenigen Thätigkeiten in seinen Umkreis gehören müssen, die sich gleichsam als die natürlichen und unmittelbaren Träger und Organe des Innern darstellen, ist bereits schon erledigt. Sie ist mit der Frage über die Nothwendigkeit des Cultus überhaupt identisch, weil eben die Handlung, das Aeußere, ein nothwendiges Moment im Begriffe desselben ist. Es handelt sich hier daher nur noch um den Nachweis des innern Zusammenhangs derjenigen Formen und

1) Die Ableitungen des Wortes *Ceremonie* sind alle unsicher. Die gewöhnlichste ist von der alten tuscischn Stadt *Cäre*, wohin sich die Vestalinnen flüchteten, als Rom von den Galliern bekrigt wurde, wo sie dann die heiligen Verrichtungen des Vestadienstes fortsetzten, und woher dieselben so den Namen *Cäremönien* (*munia*) erhalten haben sollen, mit welchem Worte schon die Römer ihre gottesdienstlichen Verrichtungen bezeichneten. — Das Wort *ritus*, Gebrauch, heiliger oder religiöser Gebrauch, wird gleichfalls schon in diesem Sinne bei den Lateinern, wie *Ceremonia* gebraucht. *S. Merati, novae Observat. P. I. Observat. praelim.*

2) *Rubricae*, weil sie in den liturgischen Büchern, um sie von dem eigentlichen Text der Liturgie zu unterscheiden, von jeher meistens roth gedruckt sind. Statt *rubricae* wird bei den Alten bisweilen auch der Name *rationes* (Art und Weise) gebraucht. Daher *Rationale* statt *Rituale*.

Thätigkeiten mit der Natur und Bestimmung des christlichen Cultus, die noch außerdem hinzukommen, also namentlich der Symbole und symbolischen Handlungen. Es läßt sich aber, wie es aus der Natur und dem Umfange der Symbolik hervorgeht, dieser Nachweis kaum führen, ohne auf das Aeußere im Cultus und seine Beziehung zu demselben überhaupt Bezug zu nehmen, und dieser Frage so zugleich eine weitere Ausdehnung zu geben.

Die Symbolik hängt zunächst schon mit einer Grundbestimmung des christlichen Cultus zusammen. Wir haben gesehen, daß die Vermittelung des Gedankens, die Erweiterung und Erhöhung des christlichen Bewußtseyns zwar als ein integrierender Bestandtheil, aber nicht als der Höhe- und Mittelpunkt des Cultus betrachtet werden kann; daß dieser vielmehr alle Thätigkeiten des Geistes umschließt und in Anspruch nimmt; daß namentlich der ganze Cult That und Leben ist und auf das Leben geht, und daß daher das fromm bewegte und zu bewegende Gemüth der vorzüglichste Focus seiner Thätigkeiten seyn muß, der eigentliche Mittelpunkt, auf den die Erleuchtung hin- und von dem die Bewegung des Willens ausgeht¹⁾. Gemüth und Gefühl sind aber vermöge ihres engern Zusammenhanges mit dem Sinnlichen auf sinnliche Nähe gerichtet. Sowie daher das bewegte Gemüth selbst den Drang hat, sich äußerlich zu bethätigen, so wird es auch hinwiederum in lebendigere Bewegung gesetzt und gewinnt für den Gegenstand seiner Thätigkeit ein erhöhtes Interesse, wenn sich dieser durch die innere Anschauung dem Bewußtseyn gleichsam selbst darstellt. Dieses Bedürfniß und Streben ist in dem menschlichen Geiste so tief begründet, daß dem Menschen dazu eine eigenthümliche Kraft, die Phantasie, angeboren ist als das Vermögen, die Idee bildlich zu gestalten, gerade um das Geistige innerlich anzuschauen, dadurch die Vorstellung lebendiger zu vermitteln, den Eindruck zu verstärken, und für die Idee ein erhöhtes Interesse zu erwecken. Die innere Anschauung aber muß durch die äußere vermittelt werden, und eben dieses geschieht durch das Symbol,

1) S. Seite 50. Anm. 1. u. f. w.

die Handlung. Denn durch die sinnliche Veranschaulichung, die dadurch erzielt wird, stellt sich der Gegenstand, die Idee, nicht mittelbar durch Demonstration, sondern durch Repräsentation in unmittelbarer Nähe, fühlbar und sichtbar gleichsam selbst, dar. Das Unsichtbare, Geistige bricht sich in einem körperlichen Objecte, und erscheint gleichsam in einer sinnlichen Form personificirt.

§. 131.

Fortsetzung.

Die Auffassung, daß der Cultus nicht bloß eine descriptive, sondern zugleich eine repräsentative, thatsächlich darstellende Tendenz hat und haben muß, daß er zur Wirklichkeit des Factums, zur unmittelbaren Anschauung des Gegenstandes erheben will und soll, muß überhaupt zur Würdigung des ganzen Cultus durchaus stets im Auge behalten werden. Dadurch namentlich wird die Aufnahme der Handlung im engeren Sinne und des wirklichen Symbols völlig unentbehrlich. Zwar läßt sich das Dramatische auch durch die Sprache darstellen, und in der ganzen heiligen Poesie liegt eine ungemein reiche Fülle desselben. Aber soll der Cultus seiner Aufgabe ihrem ganzen Umfange nach entsprechen; soll er den ganzen Geist und die verschiedenen Beziehungen des christlichen Glaubens, den Typus des christlichen Lebens, soll er die Thatsachen der Geschichte und die Empfindungen ganzer Jahrhunderte wirklich veranschaulichen, lebendig darstellen, will er dazu den ganzen Menschen in allen seinen geistigen Thätigkeiten umfassen, dann reicht das bloße Wort auch mit der höchsten Fülle seines Inhaltes nicht aus. Es gehört dazu eine größere expressive Kraft, die nur dann vollständig da seyn wird, wenn neben dem Worte auch äußere Formen und Handlungen, die Sprache der Plastik und Symbolik mit zu Hülfe genommen wird.

Das Symbol hat ferner das Eigenthümliche, daß sich in demselben wie in einem Brennpunkte der Gegenstand, eine Wahrheit mit allen sie begleitenden Ideen und Gefühlen zusammendrängt, so daß sich dieselben in einem Momente der Wahrneh-

nung nicht bloß unmittelbar, sondern auch ganz darstellen, während auf dem weitem Wege der begriffsmäßigen Darstellung durch das Wort der Gesamteindruck leichter verloren geht. Daher muß auch die durch Anschauung gewonnene Vorstellung und der dadurch bewirkte Eindruck lebhafter, tiefer und unvergesslicher seyn.

Das Wort hat ferner eine bestimmte Abgrenzung des Begriffes, und genügt überhaupt selten, die ganze Fülle und Tiefe des Gefühls zu erreichen. Das Symbol hat diese didaktische Abgrenzung nicht, sondern läßt der Ahnung, die gerade auf dem Gebiete der Religion, so lange wir noch im Glauben, nicht im Schauen wandeln und nur wie durch einen Spiegel sehen, immer eine große Bedeutung behalten wird, einen größern Spielraum. Dasselbe ist daher auch fähiger, Gefühle, namentlich tiefe, innige, auszudrücken. Gerade deswegen, weil das gewöhnliche Wort die Tiefe des Gefühls so selten erreicht, hat man die Symbolik schon in die Sprache selbst eingeführt.

Dazu kommt noch, daß während das Wort eine bestimmt abgeschlossene Sphäre des Begriffes für Alle hat, das Symbol, indem es das Geistige nur andeutet, eine größere Allgemeinheit und Abstufung der Auffassung zuläßt, und Jedem auf dem Standpunkte seiner Bildung, Auffassungsfähigkeit und individuellen Gefühlsweise das Besondere darbietet.

§. 132.

Fortsetzung.

Wenn nach diesem Allem das Symbol eigenthümlich und vorzugsweise geeignet ist, dem frommen Gefühle zum Ausdruck und zur Vermittelung zu dienen, so soll dadurch aber keines Wegs gesagt werden, daß dasselbe nicht auch als Vermittelungsorgan des Gedankens, der Idee erscheinen kann. Die Reflexion und das Wort selbst, von dem gewöhnlich das Symbol begleitet ist, kommt zu Hülfe und vermittelt das bloß Angedeutete zum deutlichen Bewußtseyn. Ueberhaupt aber muß stets der Gedanke festgehalten werden, daß an keine Isolirung der Kräfte und Thätigkeiten des Geistes gedacht werden darf; daß das ganze irdische Daseyn des Menschen theilweise in der Körper-

welt gewurzelt ist, daß sich in ihm Geistiges und Sinnliches durchdringen, und daß darum das, was sich dem Geiste überhaupt anschaulich darstellt, ihn lebendiger ergreift, sich tiefer und bleibender ihm einprägt.

Wir beziehen uns hier auf die wirkliche liturgische Erfahrung und auf das, was oben über den ethischen Zweck des Cultus, namentlich über die Fülle von geistiger und sittlicher Anregung gesagt worden ist, die in dieser Beziehung im katholischen Cultus gelegen ist. Gerade deswegen, weil das Symbol eine so enge Beziehung zum ganzen Geistesleben des Menschen darbietet und in ihr eine so große Popularität gelegen ist, ist auch schon die ganze Lehrweise Jesu in hohem Grade symbolisch. Seine Sprache ist veranschaulichend, und stets sucht er die geistigsten und erhabensten Wahrheiten bildlich einzukleiden.

Aber nicht bloß in der Lehrweise Jesu, sondern in den Lehren des Christenthums selbst, so geistig sie auch sind, ist ein großer Reichthum von Symbolik enthalten. Schon der Lehre vom Vater und dem Sohn liegt dieselbe zum Grunde, sowie die ganze Lehre von Gott, seiner Persönlichkeit und seiner Wirkksamkeit sich im Kreise des Bildlichen bewegt. Eben so viele andere Lehren des Christenthums, wie die Lehre vom heiligen Geiste, von den Engeln, vom letzten Gerichte. Christus selbst nennt sich das Licht der Welt, die Apostel das Salz der Erde, das ganze christliche Leben ein Wandeln im Lichte. Eben so geläufig ist der symbolische Sprachgebrauch des Kreuzes in der Schrift. Welche Fülle von symbolischen Darstellungen enthält zudem das ganze Leben Jesu?

So ist die Symbolik tief im Christenthum selbst, das überhaupt in seinen beiden Grundmomenten, Offenbarung und Erlösung, That und Handlung ist, begründet, und schon dadurch ist der Symbolik im Cultus ein großer Vorschub geleistet.

Damit kommt dann noch in Betracht, daß Christus selbst solcher symbolischen Handlungen zu liturgischen Zwecken sich bedient und dadurch ihren Gebrauch eingeleitet und geheiligt hat¹⁾.

1) S. Seite 50. Anm. 1. u. f. w.

§. 133.

Fortsetzung.

Dazu kommen noch zwei Gründe, die gleichfalls aus dem innersten Wesen des Cultus hergenommen, und die für den ethischen Zweck desselben wie für den der Anbetung vom wesentlichsten Belange sind.

Der Cultus muß Objectivität haben. Fast Alles, was er zu vermitteln hat, die religiösen Ideen, die historischen Erinnerungen, die göttliche Gnade, auch der Ausdruck des Glaubens und der Andacht der Gemeinde, insofern er durch den Liturgen, als ihren Repräsentanten, der Gottheit dargebracht werden soll, ist etwas Objectives. Selbst die religiöse Anschauungsweise und Andacht der Gemeinde an sich schon soll möglichst der besondern individuellen Färbung und Beimischung entnommen und zur Idealität des ächt christlichen Geistes erhoben werden. Soll der Cultus aber diese Objectivität erhalten, so darf seine Vollziehung nicht an die bloße Persönlichkeit und subjective Thätigkeit des Liturgen gebunden seyn. Dies würde jedoch der Fall alsdann seyn, wenn das bloße Wort als das einzige liturgische Thätigkeitsorgan und nicht auch Handlung und Symbol aufgenommen wäre.

Wie aber auf der einen Seite der Cultus die nöthige Objectivität haben muß, so nimmt auf der andern Seite doch auch wieder eben so sehr das Individuum, die Subjectivität der einzelnen Glieder der Gemeinde ihr Recht in Anspruch. Bei aller Objectivität und Idealität, mit der die Religion im Cultus repräsentirt und zu der selbst die religiöse Anschauungsweise und Andacht der Einzelnen möglichst erhoben werden soll, wird diese bei den einzelnen Gliedern doch immerhin ihr Individuelles, ihre besondere concrete Höhe und Tiefe haben. Auch sind die geistigen Bedürfnisse der Einzelnen verschieden und mannichfach. Den einen treibt dieser, den andern jener innere Drang zu den Stufen des Altars. Der Eine hat in dieser, der andere in einer andern Beziehung sein Herz vor der Gottheit zu ergießen. Eben so muß der Betrachtung, dem denkenden Geiste, der eignen Thätigkeit, um die religiösen Ideen und Gefühle innerlich

zu verarbeiten, der nöthige Raum gelassen werden. Dies Alles ist aber da nicht möglich, wo beständig nur gesungen, laut gebetet und unaufhörlich gepredigt wird, wo also das bloße Wort allein als liturgisches Vermittlungsorgan thätig ist. Der bezeichnete Zweck ist daher nur dann vollkommen erreichbar, wenn der Cultus außer dem lebendigen Worte auch Symbol und Handlung, das Wort im engern Sinne genommen, in seiner Mitte hat, eine symbolische Darstellung, eine Handlung, die vor den Augen der betenden Gemeinde die Religion in ihren erhabensten und wesentlichsten Ideen und Momenten repräsentirt; die zum Anhaltspunkte dient, an welchem sich die Andacht der Gemeinde und jedes einzelnen Gliedes derselben individuell und concret entfaltet und fortleitet, und mit der sich dieselbe gleichsam verschmilzt; die ein mithelfendes Organ ist, um die ganze Fülle und Innigkeit der Andacht auszusprechen. Dadurch wird die Andacht der Gläubigen einer Seits fixirt, im christlichen Ideenkreise festgehalten, an einen bestimmten ethischen Fortschritt gebunden; die Gemeinde und ihre einzelnen Glieder werden vor separatistischer und pietistischer Zerflossenheit und vor Zerstreuung bewahrt, während anderer Seits zugleich der freien und individuellen Thätigkeit der nöthige Spielraum gelassen und so die Freiheit des Cultus gerettet ist.

Nur auf diese Weise ist es dann auch möglich, daß der öffentliche Cultus auch seine stillen Momente und Partieen erhält, was gleichfalls zur Erzielung des fraglichen Zweckes erforderlich ist. Mit welcher Innigkeit der Andacht betet der Katholik in einer stillen Messe? Welche Anregung zu den Gefühlen der innigsten Andacht und Anbetung, und zur Erinnerung an die höchsten Wahrheiten und Thatsachen des Christenthums liegt z. B. in der stillen Symbolik der Liturgie in der Charwoche?

§. 134.

Die Beziehung der Natursymbole zum christlichen Cultus insbesondere.

Wir haben gesehen, wie das Substrat der Symbolik nicht bloß von Thätigkeiten des Menschen, sondern auch aus der

Natur hergenommen ist. Auch die Aufnahme solcher Symbole beruht keineswegs auf einer willkürlichen, sondern gleichfalls auf einer innern Beziehung. Denn wie die ganze äußere Natur unsre Welt ist und die Bestimmung hat, uns zum materiellen Träger unsers gegenwärtigen Lebens und zum Schauplatz unsrer Entwicklung zu dienen; wie darum das ganze Leben der Natur in einer engen Beziehung zum Leben des Menschen steht und stehen muß: so bietet die Natur auch eine Menge von Formen dar, die vermöge eines innern Aehnlichkeitsverhältnisses verwandte geistige Beziehungen und Ideen anzudeuten vermögen, und als Offenbarungsformen der geistigen Welt erscheinen.

Damit verbindet sich noch ein anderer Grund, den alle aus der leblosen Natur aufgenommenen Symbole miteinander gemein haben. Wie die Geschichte und der Mensch mit Allem, was er ist und hat, so ist auch die leblose Natur eine Offenbarung des göttlichen Geistes, ein Ausfluß aus der unendlichen Fülle des göttlichen Lebens, ein sichtbares Denkmal seiner Allmacht, Weisheit und Liebe. Die Natur ist Gottes. Darum soll auch sie am Preise des Allerhöchsten Antheil nehmen. Die Formen, die aus der Natur, aus ihren edelsten Elementen symbolisirt in den Cultus aufgenommen werden, sollen demnach zugleich eine sinnbildliche Manifestation der Huldigung seyn, die auch die Natur dem Unendlichen als dem Herrn und Schöpfer des Lebens darbringt, damit in allen Sphären des Weltalls sein Name verkündet und gepriesen wird; sie sollen als wirkliche Offenbarungsformen des göttlichen Lebens ein thatsächlicher Ausdruck der Lobpreisung seyn, die der Mensch als Priester und Stellvertreter der sprachlosen Schöpfung in ihrem Namen Gott darbringt, ein ergänzender Ausdruck unsrer eigenen innern Huldigung und unsers Auerkenntnisses, daß Er der absolute Herr und Eigenthümer aller Dinge ist.

Eine besondere Beziehung gewinnt dieser Gedanke noch auf dem Gebiete des Christenthums. Um der Sünde willen war auch selbst die Natur mit dem Fluche belastet¹⁾; das Heiden-

1) 1 Mos. 3, 17 ff.

thum hatte dieselbe gleichsam mit in seinen Sündigungsproceß hineingezo-gen, und sie durch Vergötterung und Ausschweifung entweiht. Daher nimmt auch selbst die Natur an der Erlösung Antheil, sowie dann ihr Gebrauch durch das Christenthum wieder unter die Herrschaft des göttlichen Gesetzes gestellt worden ist ¹⁾. Auch dieses Moment soll durch die Hereinziehung der Natur in den Umkreis des Cultus ausgedrückt werden ²⁾.

§. 135.

Beleuchtung einiger Einwürfe und Vorurtheile gegen das Aeußere im Cultus überhaupt und die Symbolik insbesondere.

So klar an sich dieses Alles ist, so hat man doch stets noch gewisse stehende Phrasen gegen das sinnliche Element des Cultus, namentlich gegen seine begleitenden Formen in Bereitschaft. «Der Cultus des Christenthums, sagt man, soll ein vergeistigter, eine Anbetung im Geiste und in der Wahrheit seyn. Warum äußere, sinnliche Formen und Gebräuche da, wo es sich nur um das Innere, um das Geistige handelt? Sagt Christus nicht selbst, daß Gott ein Geist ist und daß das Himmelreich nicht mit äußerlichen Geberden kommt? Je unentwickelter noch eine Religion und ein Volk, jemehr es noch in den Banden der Kindlichkeit und Sinnlichkeit, des Naturlebens und der Naturreligion befangen ist, desto sinnlicher und symbolischer wird auch sein Cultus, seine Religion selbst seyn. Je mehr dagegen eine Religion und ihre Wahrheiten zur geistigen Anschauung und zum Bewußtseyn entwickelt worden sind, desto ärmer an Symbolen und Formen, desto reicher an Begriffen und Ideen wird sie seyn.»

Es bleibt nicht lange zweifelhaft, wem eigentlich diese Einwürfe gelten, sowie auch dieses nicht, daß mit Allgemeinheiten der Art, so beliebt sie auch sind, an sich auch gar nichts gesagt ist, und es bedarf, um sie zu widerlegen, nach

1) Röm. 8, 21. 22.

2) S. weiter unten über die Segnung.

dem, was bereits über die Beziehung des Außern zum Cultus gesagt worden ist, nicht vieler Worte.

Freilich ist Gott ein Geist, und die ihn anbeten, sollen ihn im Geiste und in der Wahrheit anbeten; d. h. unsre Andacht und Anbetung muß im innersten Heiligthum des Geistes vollzogen werden, und darf kein äußerer Ceremoniendienst seyn. Die äußere begleitende Handlung soll der innern nur zur vollendeten Ausprägung und zum Ausdruck dienen; sie soll nur Anklänge darbieten, die an das Göttliche erinnern und die verwandten Saiten im Gemüthe berühren. Das ist die Vergeistigung des Cultus auf christlichem Gebiete. Äußere Formen fodert aber dabei schon das Wesen und die Natur des Menschen. Denn Gott zwar ist ein Geist, aber der Mensch ist kein Geist; er hat nur einen Geist, so daß sich Geistiges und Sinnliches, Ewiges und Irdisches in ihm durchdringen. Wie daher der Mensch nicht ohne Religion seyn kann, so kann auch die Religion des Menschen nicht ohne Formen seyn, und auch der Cultus muß deswegen etwas Sinnliches haben, wenn er seinen Zweck nicht verfehlen, kein bloß innerer Act des Denkens seyn, das Wesen des Menschen nicht verkennen, und den ganzen Menschen erfassen will. Das farblose und ungebrochene Licht der Geisterwelt ist einmal dem Menschen, wie er jetzt ist, noch nicht verliehen. Auch auf dem höchsten Standpuncte seiner geistigen Bildung, auch der geistigste Mensch wird Mensch bleiben, weil er sich von sich selbst und seiner Natur nicht trennen kann. Die Symbolisirung des Heiligen ist ihm daher Bedürfniß. Es kann einen mehr oder minder vergeistigten Cultus geben, aber zu einer völligen geistigen Unsichtbarkeit und Durchsichtigkeit wird sich derselbe nie erheben dürfen und können. Sobald das Göttliche in die Welt des Menschen eintritt, bedarf es der Menschwerdung; es muß theilweise ein sinnliches Gewand umlegen, um sein Daseyn auf Erden zu feiern und zu offenbaren, und dem Geiste des Menschen nahe zu treten. Ein Gottesdienst, der von sinnlichen Formen und äußern Handlungen zu sehr entkleidet ist, wird den Menschen nicht befriedigen, das Gemüth nicht ansprechen, seinen Zweck nicht erfüllen; und wer die Kirche

veröden lassen will, der mache nur den Spiritualismus des Cultus in consequenter Durchführung geltend. Namentlich ist der sittliche Einfluß der Symbolik überhaupt und der Kunst insbesondere außer Zweifel gesetzt. Durch sie wird das Gemüth den sanften Gefühlen der Religion geöffnet, und offenbar hätte der Geist des Christenthums ohne die erhebende und ergreifende Symbolik seines Cultus und den Einfluß der Kunst eine so große Gewalt über das Leben der Völker nicht errungen; es hätte sich die sanfte, heilige Wärme und Zartheit der christlichen Andacht und Sitte sowie namentlich die innige Gemüthlichkeit des katholischen Lebens zu keinem so hohen Grade entwickelt. Ohnehin macht der öffentliche gemeinsame Gottesdienst äußere Formen, Symbole und Handlungen schlechtthin nothwendig. Wo sie fehlen, da wird man in einer Kirche den Cultus suchen und wird ihn nicht finden. Ja derselbe kann sich davon so wenig frei machen, daß schon dieses, daß die Gemeinde zusammenkommt und versammelt ist, als eine Form bezeichnet werden muß. Hat doch überhaupt jede Gesellschaft und Innung eine bestimmte Form ihres Daseyns, ihre besondern Abzeichen und Symbole, sowie das gewöhnliche Leben schon im Besitze von hundert und hundert Formen, Symbolen und äußern Zeichen ist, in welchen die Menschen, und gerade die Gebildetsten zunächst, sich gegenseitig die Gefühle der Verehrung und Hochschätzung, der Freundschaft und Liebe ausdrücken. Wir errichten den Wohlthätern der Menschheit äußere Denkmale: wir schmücken die Gräber unsrer Geliebten mit sinnvollen Zeichen gläubiger Hoffnung, dankbarer und liebender Erinnerung; und die Natur selbst schon in den tausend und tausend verschiedenen Formen und Phasen ihrer Erscheinung, ihrer Schönheit und ihres reizenden Schmuckes ist eigentlich nur eine symbolische Offenbarung des verschiedenartigen ihr inwohnenden Lebens, des unendlichen Geistes selbst, der mit seinem göttlichen Leben sie durchdringt und erfüllt.

§. 136.

Fortsetzung.

Was nun den Einwurf betrifft, daß wir einen größern Reichthum von Aeußerlichkeit und Symbolik da finden, wo eine Religion noch nicht eine höhere Stufe geistiger Entwicklung, wie namentlich eine geoffenbarte, erlangt habe und an Begriffen ärmer sey, so beruht derselbe ebenso auf historischer wie psychologischer Unrichtigkeit, sowie zugleich auf einer Verwirrung der Begriffe, und kann zumal in der Allgemeinheit, wie er gemacht wird, gleichfalls nur eine Verwirrung der Begriffe veranlassen.

Es soll keineswegs geläugnet werden, daß sich das, was man bloß ahnt und dunkel fühlt, leichter durch Symbole als durch die Sprache ausdrücken läßt. Das Symbol steht, wie gezeigt worden ist, dem Gefühl und der Ahnung, das Wort dem Begriffe näher. Als sich daher die Uroffenbarung mehr und mehr verlor oder verunstaltete, und die Religion allmählig zur Naturreligion und zum bloß dunkeln Ahnen des Ewigen herabsank, wurde die symbolische Auffassung und Darstellungsweise vorherrschend. Wie der Mensch überhaupt noch auf einer niedern Stufe der Cultur stand, und Gefühl und Phantasie ein entschiedenes Uebergewicht über das Bewußtseyn behaupteten; wie er zumal in der Natur lebte, die Gottheit in der Natur fand, und wie seine innern religiösen Anschauungen eine starke sinnliche Beimischung hatten, so war auch der Ausdruck seiner Religion vorherrschend sinnlich, aus der Natur und Sinnenwelt hergenommen. Der Kreis dieser Symbolik erweiterte sich noch, als man das Bild und die Form mit der Sache verwechselte, und die Naturreligion zum Polytheismus und auf seiner niedrigsten Stufe zum Fetischismus herabsank. Dazu kommt, daß bei noch rohen Völkern mit der Begriffsentwicklung auch die Sprachbildung noch auf einer niedrigen Stufe steht, und daß auch daher der Mensch, wenn er nach einem Ausdrücke für die Wahrheit sucht, die ihn mächtig ergreift, eher nach dem Symbol als nach dem Worte seine Zuflucht nehmen muß.

Dennoch folgt aus diesem Allem nicht, daß die Symbolik

bloß in die Periode einer niedern Stufe religiöser Entwicklung und auf das Gebiet der Naturreligion zu verweisen, sondern nur dieses, daß hier das Symbol nur die vorherrschende Ausdrucksweise ist, daß hier fast alle Religion im Symbol aufgeht; daß man gern in der äußern Anschauung stehen bleibt und die Symbolik noch nicht zum klaren reflektirenden Bewußtseyn hindurchgedrungen ist. Im Gegentheil wird ihr Dasein durch das Moment, durch welches dieselbe in den Religionen der alten Welt bedingt war, auch stets in allen Religionen und auf jeder Bildungsstufe nothwendig, nämlich durch die Eigenthümlichkeit des Menschen überhaupt und des Gefühlslebens insbesondere, das in seinem Grundwesen stets dasselbe bleibt. Die Verschiedenheit der Religion und religiösen und geistigen Entwicklung kann daher nur der Grund zu einer Modification in der Form, dem Umfange und der Auffassungsweise der Symbolik seyn, so daß bei einem Volke, das auf einer höhern Stufe der geistigen Entwicklung steht, bei einer Religion des Geistes, wie der des Christenthums, nur die Aufgabe derselben eine höhere ist. Sie muß vergeistigt und durch die Kunst verklärt, eine würdige Trägerin und Dollmetscherin des Göttlichen seyn, und durch ihre ganze Behandlungsweise wie durch die thätige Theilnahme des denkenden Geistes zugleich dem Bewußtseyn nahe gebracht werden. Sie darf ferner nicht die einzige und eben so nicht die vorherrschende Ausdrucksweise seyn; sie wird zu dem lebendigen Worte nur hinzukommen, und zwar vorherrschend in der Beziehung zur lyrischen oder ästhetischen Seite des Cultus. Diese Stellung behauptet die Symbolik namentlich auf dem Gebiete des katholischen Cultus, wo die Lehre, wie sie durch mündliche Offenbarung an uns gekommen ist, durch Unterricht, also durch das lebendige Wort erhalten und fortgeführt wird, und das Symbol auch im Cultus nur als begleitendes Moment und vorzugsweise als Ausdruck des fromm bewegten Gefühls erscheint. Darin besteht denn auch noch ein Hauptunterschied zwischen der Symbolik des christlichen Cultus und der im Heidenthum der alten Welt, wo man sich der Symbole als Lehrbilder bediente und wo die Symbolik vor-

herrschend eine stehende Dogmatik, eine sinnbildliche Darstellung der Mysterien und religiösen Ideen war.

§. 137.

Fortsetzung.

Dazu ist aber auch der Einwurf, daß Symbole in der Religion vorherrschend nur da vorkommen, wo ein Volk noch auf der Stufe der Kindlichkeit und Rohheit steht, und seine Religion noch unentwickelt an Begriffen ist, durchaus geschichtlich ungegründet. Die Religionslehre der Chinesen, Indier, Aegyptier, Perser, Griechen und Römer war reich an Begriffen und in ihrer Weise vielseitig entwickelt und ausgebildet. Auch standen diese Völker theilweise auf einer sehr hohen Stufe der Civilisation. Dennoch finden wir bei ihnen eine ungemein reiche Symbolik im Cultus. Bei dem gebildetsten Volke der alten Welt, den Griechen, erweiterte sich unter den Händen der Kunst der Kreis der Symbolik sogar so sehr, daß fast die ganze Religion in der Kunst und Symbolik aufging und eine schöne Objectivität wurde.

Es ist übrigens an sich schon höchst einseitig, die Menschheit hinsichtlich ihrer fortschreitenden geistigen Entwicklung stets in zwei gleiche kategorisch abgeschlossene Hälften zu theilen, und einer frühern Zeit als einer geistig unentwickelten eine spätere als eine durchgreifend nach allen Seiten hin geistig reif und mündig gewordene entgegenzustellen. So hoch auch eine Zeit und ein Volk in seiner geistigen Bildung steht, es wird in demselben dennoch Gebildete und Ungebildete, mehr oder minder Gebildete, Männer und Frauen, Jünglinge und Greise, es wird solche geben, die mehr im Gefühle, und solche, die mehr im Verstande leben, und zumal wird vor dem Heiligthum des Altars, vor dem wir uns Alle ohne Unterschied des Standes und der Bildung sammeln sollen, immer eine große Mannichfaltigkeit von Culturstufen bemerkbar seyn. Namentlich aber wird es keinen Himmelsstrich und keine Zeit geben, wo der Mensch bloß Verstand ist. Wie wenig indessen die höhere Bildung die Symbolik ausschließt, beweist auch schon die Erfahrung, daß oft

gerade die Gebildetsten durch die symbolische Handlung am meisten ergriffen sind.

Es ergibt sich aus diesem Allem auch von selbst das Ungegründete des Einwurfs, daß die Symbolik einer geoffenbarten Religion mehr fern stehe. Alle Religionen beruhen ursprünglich auf Offenbarung. Dennoch finden wir ursprünglich schon Symbole, und zwar gleich anfangs das höchste Symbol, das Opfer. Die Hebräer hatten, so sehr der Bilderdienst bei ihnen verpönt war, außer der Symbolik der Sprache eine Masse von symbolischen Gebräuchen und stehenden Symbolen. In's Christenthum fand die Symbolik eben so gleich ursprünglich Eingang, und sie erweiterte sich gerade am meisten zu einer Zeit, wo dasselbe einen sehr hohen Grad geistiger Entwicklung erreicht hatte, wie im 3. 4. und 5. Jahrhundert, und wo dem christlichen Cult die ausgebildetsten Sprachen zu Gebote standen, wie die griechische und lateinische. Auch liegt es in der Natur der Sache, daß, je allseitiger und entschiedener die verschiedenen Beziehungen der Religion hervortreten, und je weniger dieselbe eben deswegen im bloßen Bewußtseyn stehen bleibt, sondern kräftig in's innere und äußere Leben eintritt, desto allseitiger und kräftiger auch der Ausdruck der Religion seyn muß, und daß daher hier auch der Kreis der Symbolik, zumal durch die Theilnahme der Kunst, sich sogar erweitern wird.

§. 138.

Die Zulässigkeit und Nothwendigkeit kirchlich bestimmter Cultusformen.

Eine mit dem Vorangehenden eng verbundene weitere Frage ist die, ob der Cultus, da er der freie und wirkliche Ausdruck des Innern seyn soll, auch in so fern kirchlich bestimmbar ist, d. h. ob bestimmte, von der Kirche vorgeschriebene Cultusformen zulässig sind ¹⁾.

Es ist allerdings richtig, daß die Formen, in welchen sich

1) J. S. Drey, Kurze Einleitung in das Studium der Theologie. Tübingen 1819. S. 182. §. 270.

das den Gemeinden und ihren einzelnen Gliedern inwohnende christliche Bewußtsein und Leben ausspricht, nicht ursprünglich statutarisch gegeben, oder aus der Theorie abgeleitet und am Studiertische improvisirt werden können und dürfen. Darin besteht eben die ganze Wahrheit und Sittlichkeit des Cultus, insofern er sich auf die Thätigkeit der Gemeinde bezieht, daß derselbe der wirkliche und darum freie Ausdruck ihres Bewußtseyns und Lebens ist. Aber diesen Ausdruck faßt die Kirche da, wo er sich als das wirkliche unmittelbare Erzeugniß des ächt christlichen Geistes ergeben hat, mit Reflexion auf, streift das Zufällige ab, vollendet ihn und macht ihn, indem sie denselben gleichsam objectiv reproducirt, positiv zum allgemeinen Ausdruck des Glaubens und der Andacht der Kirche.

Auf diese Weise hat dann auch wirklich, wie wir gesehen haben, der katholische Gottesdienst sein kirchlich bestimmtes Daseyn erhalten. Er ist aus dem innersten Wesen der Natur und Bestimmung des Christenthums selbst hervorgebildet und ein freies, lebendiges Erzeugniß des wirklichen Lebens der Kirche. In demselben reproducirt sich immer noch die erste urkräftige Offenbarungsweise des christlichen Geistes. Denn mit Recht hat die Kirche gerade diese in ihren Grundformen als die allgemeine Norm des christlichen Cultus aufgenommen und festgehalten, weil dieselbe eben das unmittelbare Erzeugniß des christlichen Geistes in der Ursprünglichkeit seines Lebens war ¹⁾, und eben daher als die ächte Form des ächten christlichen Geistes und Lebens erscheint. Eben so ist auch die Kirche mit tiefer Einsicht in das Wesen des Cultus, in der weitem Ausbildung und Vollendung desselben zu Werke gegangen, indem sie sich dabei stets an das wirkliche Leben der Kirche und seinen freien Erguß angelehnt hat ²⁾. Darum haben auch schon Christus und die Apostel nur wenige Formen angeordnet, und selbst das, was die Kirche von Christus und den Aposteln als liturgische Ausdrucksform empfangen hat, erhielt sie weniger durch Institution, als durch Beispiel und eigene Uebung ³⁾.

1) S. Seite 72. 2) S. 71 ff. 3) S. 59.

Die Bestimmbarkeit des Cultus ergibt sich dann auch schon daraus, daß, wie der Geist des Christenthums, so auch der Mensch in den wesentlichsten Formen seines Lebens unter allen Himmelsstrichen und zu allen Zeiten derselbe ist.

Dadurch ist demnach die Möglichkeit einer allgemeinen liturgischen Ausdrucksweise von selbst gegeben, so daß eine kirchlich bestimmte allgemeine Liturgie, ohne Widerspruch mit der individuellen Freiheit zulässig ist. Jeder findet darin den Ausdruck seines Glaubens, seiner Andacht. Der allgemeine Ausdruck wiederholt sich in jedem einzelnen Individuum als der freie unmittelbare Erguß seines eigenen fromm bewegten Innern.

S. 139.

Fortsetzung.

Eben darum kann auch hier von einer Beschränkung der individuellen Freiheit, von einer Bindung des freien Geistes durch mechanische Formen keine Rede seyn; sondern es ist eben dadurch, daß die Form aus dem Wesen der Religion und dem allgemeinen Leben der Kirche hergenommen und von aller individuellen Beschränktheit befreit ist, jede Individualität in dieselbe aufgenommen und die freieste Bewegung des Geistes möglich. Lassen wir hier die Erfahrung selbst sprechen. Wurde nicht der christliche Cult der alten Kirche, oder mit andern Worten der katholische, von allen Völkern, zu allen Zeiten, an allen Orten mit gleicher Befriedigung, mit gleicher Begeisterung, mit derselben Erregung aller religiösen Gefühle aufgenommen und gefeiert? Griechen und Römer, die germanischen Barbaren und die germanische Civilisation, Indier, Japaner, Chinesen und die Bewohner der neuen Welt, alle haben ihre tausendfältigen Individualitäten in ihm auszusprechen vermocht¹⁾.

Uebrigens hat ohnehin außerdem und eigenthümlich das christliche Bewußtseyn, wie es sich im Laufe der Zeit verschieden ent-

1) Vergl. die Schrift: Gibt es eine geistliche Ordnung? u. s. w. Coblenz, 1839. S. 177 ff. Auch vergl. man, was kurz vorher S. 365 ff. über die Nothwendigkeit der Handlung gesagt worden ist.

wickelt, und wie es überhaupt die concreteren Bedürfnisse der Zeit, des Ortes und der Individuen erfordern, für alle Standpunkte ein stets bewegliches und belebendes Princip und den freiesten Ausdruck in der Predigt und der geistlichen Rede überhaupt.

Das positive Einschreiten der Kirche in Fixirung der Cultusform ist aber nicht bloß möglich, sondern auch nothwendig. Denn schon einmal soll der Cultus zugleich der Ausdruck des objectiven christlichen Glaubens, Geistes und Lebens seyn. Das ächt christliche Bewußtseyn und der ächte Geist des christlichen Lebens soll durch ihn vermittelt und gefördert werden. Er soll der ächte Typus der wahren Anbetung im Geiste und der wahren Andacht überhaupt seyn, ein Typus, durch den sich der wahre Geist des christlichen Lebens gleichsam traditionell durch die ganze Reihe der Geschlechter fortpflanzt, und an dem die individuelle Weise der religiösen Anschauung und der Frömmigkeit zur Idealität der ächt christlichen erhoben werden soll. Gerade der Cultus ist es demnach, durch welchen die Kirche einen grundwesentlichen Theil ihrer Bestimmung erfüllt, und der den wesentlichsten Einfluß auf die ganze Richtung und den ganzen Charakter des religiösen, sittlichen und kirchlichen Lebens übt¹⁾. Alle diese Gründe machen es erforderlich, daß die Kirche die liturgische Ausdrucksweise ihrer Zufälligkeit entreißt, sie regelt und ordnet, und sie zur allgemeinen Ausdrucksweise des christlichen Geistes erhebt, wie sie für alle Himmelsstriche, für alle Stände und Bildungsstufen angemessen ist.

§. 140.

Die Zulässigkeit und Nothwendigkeit stehender Cultusformen. Das geschichtliche Alterthum derselben und seine ethische Bedeutung.

Fast ganz identisch mit der Frage über die Bestimmbarkeit der Cultusformen ist die Frage über die Zulässigkeit und Nothwendigkeit stehender oder stabiler Formen, so daß die liturgische Fassung der Gebete, Gesänge, Handlungen und Formen, die bestimmte Anordnung und innere und äußere Folge der

1) S. Seite 11. und 68.

einzelnen Bestandtheile des Cultus nicht bloß etwas Bestimmtes, sondern zugleich etwas Bleibendes hat.

Es versteht sich zunächst ohnedies von selbst, daß der Cultus diesen stabilen Charakter da haben muß, wo die Mittheilung der göttlichen Gnade von Christus selbst an bestimmte Formen und Handlungen geknüpft ist.

Es bedarf aber keines nähern Nachweises, daß sich aus allen den Gründen, auf denen die Bestimmbarkeit des Cultus beruht, von selbst auch die Zulässigkeit und Nothwendigkeit des Stablen im Cultus in seinen übrigen Bestandtheilen ergibt. Damit verbunden sind noch weitere folgende Rücksichten.

Ist der Cultus der unmittelbare Ausdruck des Glaubens und des aus dem Glauben sich entwickelnden eigenthümlichen Lebens einer Kirche, und schließt der Glaube, die Wahrheit ein ewiges, bleibendes, stabiles Moment in sich, so muß auch der Cultus etwas Stabiles, zumal in seinen Grundformen, haben.

Auch liebt der Mensch überhaupt in religiösen Dingen das ewig Neue und Wandelbare nicht. Es verstößt gegen sein Gefühl für das Heilige, gegen seinen Glauben an die göttliche Auctorität und an die Unwandelbarkeit der göttlichen Wahrheit. Wie die Religion selbst nichts Ephemeres ist, so verlangt er, daß auch die Formen der Religion über allen Wechsel des Geschmacks und der Zeiten erhaben sind.

Deswegen erhält auch der Charakter der Geschichte und des urchristlichen Alterthums der Cultformen außer dem bereits schon entwickelten Grunde, daß sie nämlich durch die Glut der frommen Begeisterung und den christlichen Geist in der Ursprünglichkeit und ersten Unschuld seines Lebens ins Dasein gerufen worden sind, auch noch aus dem Grunde eine besondere ethische Bedeutung, weil dem Gedanken des Alterthums derselben selbst schon eine eigenthümliche moralische Kraft inwohnt. An den Formen des katholischen Gottesdienstes sind Jahrhunderte, Jahrtausende vorübergegangen; sie sind zum Theil so alt als die Menschheit. Der Geist der Geschichte ruht auf ihnen. In diesen Lauten und heiligen Melodien, in diesen heiligen Gebräuchen und Symbolen haben Millionen frommer Gläubigen und gottbegeister-

ter Seelen dem Unendlichen die Huldigung ihres Glaubens und ihrer Anbetung dargebracht, die Gefühle ihrer Andacht ausgehaucht, durch sie geistige Stärkung empfangen. In ihnen haben unsre Väter gebetet: darum sind sie auch uns, den Enkeln, heilig. Und so werden die Cultformen gleichsam durch den Gebrauch von Jahrhunderten in Verbindung mit dem Gedanken an ihre heilige Bestimmung geheiligt und empfangen dadurch etwas Ehrwürdiges.

Dazu kommt noch eine psychologische Erfahrung, die für den ethischen Einfluß des Cultus und die Erbauung insbesondere von großer Bedeutung ist. In den heiligen Handlungen, Gebräuchen und Symbolen des Cultus werden nicht nur die objectiven christlichen Ideen und Erinnerungen, sondern auch die religiösen Gedanken und Gefühle des Individuums festgehalten. Jeder Mensch hat Zeiten und Stunden, in denen die Gefühle der Frömmigkeit und gläubigen Hingebung in ihm in stärkerem Grade hervortreten, wo er von Glauben und Andacht ganz durchglüht ist. Denken wir nur an die tiefinnigen Gefühle des Glaubens und der Andacht, die sich schon in früher Jugend an die kirchlichen Gebete, Gesänge, heiligen Handlungen und Formen des Cultus anknüpfen. Diese Gedanken und Gefühle werden bei abermaliger Wiederkehr jener heiligen Handlungen in uns wieder neu lebendig. Die Erinnerung tritt mit den Gefühlen der Gegenwart in geheimnißvollen Bund, und hilft den Zweck der Erbauung fördern.

§. 141.

Fortsetzung.

Im Cultus ferner, wo es sich um das Göttliche, um das Objectivste handelt, will der Mensch die Beimischung alles subjectiv und persönlich Menschlichen fern gehalten wissen. Nicht nur das ewig Neue, sondern auch das Bewußtseyn, daß der Cultact oder die Cultform eine persönliche Schöpfung des Liturgen ist, benimmt dem Cultus sein göttliches, objectives Gepräge, stört und verletzt das religiöse Gefühl. Wem aber anders als dem Geistlichen, müßte die fortwährende Neuschaffung der Cul-

tusformen überlassen bleiben, wenn sie nichts Stabiles hätten? Und wie schwierig ist es zudem für den Geistlichen, gerade im Gebiete des Cultus etwas selbst zu schaffen, was seine göttliche Höhe erreicht, was seinem Zwecke entspricht und an die Tiefe des frommen Gefühls reicht? Was ist gewöhnlich all' das fromme Geseufze, der leere, salbungslose Wortkram, die zerfließende Sentimentalität, die Dürftigkeit der neuern liturgischen Erzeugnisse gegen den hohen Geist, die Fülle und unerschöpfliche Tiefe, den Takt und das höhere göttliche Gepräge der alt-ehrwürdigen kirchlichen Liturgie? Und welche Qualerei des christlichen Volkes, wenn es alle Phasen der Bildung, der Altersstufen, des Talents und Untalents und der Verschiedenheit der Ansichten des Geistlichen da mitmachen müßte, wo es das Objectivste, das Höchste, das Göttlichste gilt!

Ueberhaupt kann bei der ganzen Bedeutung und Wichtigkeit des Cultus dessen Form und Fassung nicht dem Zufalle überlassen bleiben. — Wie sollte auch der Cultus ohne stehende Formen seinen traditionellen Zweck fördern, der Träger und Fortleiter des frommen Geistes der Vergangenheit, das Band seyn können, das die Gegenwart und das Leben der Gegenwart mit jener verknüpft?

Man behauptet, dieselben Formen, namentlich dieselben Gebete, Gebet- und Segensprüche gingen durch die Wiederholung und ewige Wiederkehr ihres moralischen Eindruckes verlustig, und es werde dadurch dem Mechanismus und der Gedankenlosigkeit Vorschub geleistet. Aber auf eine Gottesdienstordnung, welche die nöthige Abwechslung darbietet, ist dieser Einwand schon gar nicht anwendbar. Dies gilt denn namentlich vom katholischen Cultus. Derselbe hat nicht blos eine große Mannichfaltigkeit von Gottesdiensten, sondern auch derselbe Gottesdienst, wie die Messe, hat stets eine sehr zweckmäßige Abwechslung, so daß jeder im Fortschritte des Kirchenjahrs etwas Besonderes, Eigenthümliches, Neues hat. Durch diese Abwechslung geschieht es dann auch, daß, wenn dieselben Gottesdienste im kirchenjährlichen Cyclus wiederkehren, sie etwas Gewohntes und etwas Neues zugleich haben, und darum ihrem Zwecke um so mehr entsprechen.

Was ohnehin den privaten Cult betrifft, so liegt die Abwechslung in den Personen.

Es ist aber auch im Ganzen an sich schon ungegründet, daß die öftere Wiederkehr derselben liturgischen Acte und Formen nothwendig Mechanismus und Gedankenlosigkeit veranlaßt. Das Gefühl namentlich haftet im Gegentheil gerade am Gewohnten, und vermag eine größere Intensität und Innigkeit da zu entfalten, wo es sich heimisch fühlt¹⁾. Mit welcher Inbrunst der Andacht betet man in einem Gebetbuche, an das man gewohnt ist? und man greift zu seinem gewohnten Gebetbuche gerade dann, wenn man recht inbrünstig beten will. Durch die besondere eigenthümliche Stimmung, in der man in den verschiedenen Lagen des Lebens, auf den verschiedenen Altersstufen, in dem fortschreitenden Prozesse unsrer geistigen Entwicklung sich befindet, empfängt die gewohnte Form selbst jedesmal etwas Neues. Auch haben die ächten Cultformen an sich schon eine Fülle und Tiefe, die unerschöpflich ist.

Aus dieser ganzen Entwicklung erklärt sich dann auch von selbst die Erfahrung, daß sich die Gläubigen durch Abweichungen vom Gewohnten gerade da am meisten verletzt und gestört fühlen, wo vorzugsweise das Gefühl thätig ist, und wo sich an die Form gerade die höchsten Momente der Andacht knüpfen. Das Neue an sich nimmt zunächst schon als solches die Aufmerksamkeit in Anspruch, so daß das Gefühl dadurch schon gestört und in seiner vollen Thätigkeit und fortschreitenden Entwicklung gehemmt ist.

Für den stabilen Charakter der Cultusform spricht endlich noch der Gedanke der Einheit der Kirche, durch die auch die Einheit ihres Cultus bedingt ist, wie wir im nachfolgenden S. sehen werden. Denn diese Einheit durch den ganzen Bereich der

1) Selbst Göthe (Aus meinem Leben 2. Th. 7. B.) sagt: „In sittlichen und religiösen Dingen, ebenso wohl als in physischen und bürgerlichen, mag der Mensch nicht gern etwas aus dem Stegreife thun; eine Folge, woraus Gewohnheit entspringt, ist ihm nöthig; das, was er lieben und leisten soll, kann er sich nicht einzeln, nicht abgerissen denken, und um etwas gern zu wiederholen, muß es ihm nicht fremd geworden seyn.“

Kirche ist ohne den Charakter seiner Stabilität schlechthin gar nicht denkbar.

§. 142.

Kirchliche Einheit und Allgemeinheit des Cultus.

Wie die Frage über die allgemeine kirchliche Einheit des Cultus in engster Beziehung mit der Frage über die Bestimmbarkeit und Stabilität des Cultus steht, so ist deren Beantwortung auch im Vorangehenden eigentlich schon mit ausgesprochen, indem es sich, wenn der Cultus eine kirchlich bestimmte und stehende Form haben kann und muß, von selbst versteht, daß diese Form auch durch den ganzen Bereich der Kirche nothwendig dieselbe ist. Denn aus der Einheit des Glaubens, aus der Gemeinschaft Aller in Christo, aus dem Gedanken der christlichen Socialität und dem ganzen Zwecke der Kirche überhaupt ergibt es sich, daß Einheit ein nothwendiges Moment im Begriffe derselben und das nothwendige Gesetz ihres Daseyns und ihrer Wirksamkeit ist. Der Cultus aber ist der Ausdruck des Einen Glaubens und Lebens der Kirche, der Typus und Fortleiter ihres Gesamtgeistes; ja er ist eine Repräsentation der Kirche selbst, das eigenthümlichste und unterscheidende Abzeichen derselben, gerade das eigentlichste Band ihrer Einheit und das vorzüglichste Mittel diese zu fördern und zu vermitteln. Und welchen sittlichen Einfluß übt diese Einheit und Universalität des Cultus? Wie erhebend und wohlthuend ist für den Katholiken der Gedanke, daß seine Weise Gott zu verehren nicht bloß durch die Geschichte von achtzehn Jahrhunderten geheiligt ist, sondern daß auch in dem ganzen unermesslichen Reiche der Kirche, soweit Glaubensbrüder wohnen, in derselben der Unendliche verherrlicht wird, und daß er in allen Gebieten der Kirche, wo er immer ein Gotteshaus betritt, sich heimisch findet!

Die Kirche hat daher mit der Einheit des Glaubens und der kirchlichen Gemeinschaft auch stets die Einheit des Cultus entschieden festgehalten. Schon die apostolischen Sendschreiben weisen auf das Entschiedenste und ausdrücklich darauf hin¹⁾ und

1) Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe. Ephes. 4, 5. Denn so

überall, wo vom Cultus die Rede ist, finden sich dieselben Bestandtheile und Formen sowie dieselbe Folge des ganzen Gottesdienstes ¹⁾. Eben so entschieden sprechen sich die Väter aus ²⁾, und wir sehen, wie wirklich in der Kirche von der ersten Zeit ihres Daseyns bis auf uns der Cultus in allen seinen Bestandtheilen und Hauptformen stets derselbe war ³⁾.

§. 143.

Die nothwendige Freiheit und Beweglichkeit des Cultus.

So sehr indessen die kirchliche Bestimmtheit und allgemeine Einheit der Cultformen als etwas Nothwendiges bedingt ist, und so wenig dadurch überhaupt die innere freie Entwicklung des religiösen Bewußtseyns und Gefühls beengt wird ⁴⁾, so macht es doch wieder die durchaus praktische Tendenz des Cultus nothwendig, daß weder die Stabilität noch die Einheit eine absolute ist; daß namentlich zunächst in Betreff der letztern da, wo es eben das praktische Interesse fodert, also in jenen Formen und Bestandtheilen, die eine concretere subjective, individuelle oder particuläre Beziehung darbieten, der subjectiven Freiheit der nöthige Spielraum gelassen werden und eine Verknüpfung des Allgemeinen mit dem Besondern, eine Accommodation an das besondere Bedürfnis stattfinden muß.

Wir haben gesehen, worin auf dem Gebiete des katholischen Cultus diese Freiheit besteht, wie dieselbe bei all seiner kirchlichen Bestimmtheit und Einheit hier stets gewahrt worden ist, und wie der Cultus in seinem Grundton und in allen seinen Grundformen und ihrer Zusammensetzung derselbe seyn und doch wieder nach der Verschiedenheit des Bedürfnisses und selbst der Gewohnheit die nöthige Modification haben kann ⁵⁾, so sehr auch selbst in dieser Be-

wie es Ein Brot ist, so sind wir, wie Viele unsrer sind, Ein Körper; denn wir Alle genießen von Einem Brote. 10, 17.

1) S. Seite 51 ff.

2) S. Seite 76 ff.

3) Vergl. S. 135. §. 47. S. 138. 139. 164 ff.

4) S. Seite 376 ff.

5) S. Seite 70. 170. 188. 189.

ziehung das gewissenhafteste Anschließen an die allgemeinen Bestimmungen der Kirche, an die allgemeinen und altkirchlichen Formen und ihren Geist und Typus nicht genug empfohlen werden kann ¹⁾).

Was die Stabilität insbesondere betrifft, so ist es ebenfalls durch die praktische Tendenz des Cultus nahe gelegt, daß der Kreis der Formen und Bestandtheile desselben eben so wenig als etwas für allzeit absolut Abgeschlossenes betrachtet werden kann, als diese Formen und Bestandtheile etwas absolut für allzeit Unveränderliches seyn können, daß also auch in so fern auf dem Gebiete des Cultus eine gewisse Beweglichkeit, eine gewisse Fort- und Umbildung stattfinden könne und müsse. Denn wie schon überhaupt dem lebendigen und bewegenden Princip der Kirche und der wirkenden Kraft des Geistes im fortschreitenden Leben derselben keine Schranken gesetzt werden können, so gibt es auch im Laufe der Zeit fort und fort neue Offenbarungen und verschiedene Entwicklungsstufen des christlichen Bewußtseyns und Lebens, verschiedene ästhetische und symbolische Anschauungsweisen. Gewisse Formen, die nur einem temporären Bedürfnisse oder Zwecke gedient haben, haben, wenn das Bedürfnis nicht mehr besteht, die Bedingung ihres Daseyns verloren, und werden in so fern unnütz. Auch selbst durch äußere Verhältnisse im Leben der Völker, die eine Beziehung zum Cultus darbieten und im Laufe der Zeit eine wesentliche Veränderung erleiden, (wie die Sprache), können Veränderungen auch auf dem Gebiete der Liturgie bedingt werden. Daß und in wie weit diese Beweglichkeit auch auf dem Gebiete des katholischen Cultus gestattet ist und wem das Recht zu liturgischen Veränderungen zufällt, ist oben bereits auseinandergesetzt worden ²⁾. Die katholische Kirche ist zeitgemäßen Modificationen des Cultus, da wo sie durch das wahre Bedürfnis wirklich nöthig geworden waren, nie entgegengetreten. Die ganze Geschichte des Cultus beweist dieses und die Kirche hat sogar selbst den Grundsatz ausgesprochen,

1) S. Seite 70 und 71. 197 und §§.

2) S. Seite 67 ff.

daß wahrhaft zeitgemäße Verbesserungen statthast und nothwendig seien ¹⁾).

§. 144.

Ueber Veränderungen und Reformen im Cultus
insbesondere.

Daß die katholische Kirche bei den auf dem Gebiete des Cultus nothwendig werdenden Veränderungen mit großer Vorsicht und langsam zu Werke geht, ist durch die Natur der Sache, durch die zartesten Rücksichten geboten. Es geht das aus allem dem hervor, was oben über die Stabilität im Cultus gesagt worden ist. Aus allen dort entwickelten Gründen kann überhaupt, wenn von liturgischen Reformen und Veränderungen die Rede ist, auch wenn es sich um das Unwesentlichste handelt, nicht Schonung, Umsicht und Ruhe genug empfohlen werden. Die Cultformen werden zugleich und vorherrschend mit dem Gefühl aufgefaßt; das Gefühl aber haftet seiner Natur nach am Gewohnten. Das Gedächtniß des Herzens ist weit stärker als das des Kopfes. An die liturgischen Formen und Andachtsweisen hat sich der Mensch von frühester Jugend an gewöhnt; sie sind die gewohnten Träger und Organe seiner heiligsten Gefühle, und nur zu gewöhnlich ist seine ganze religiöse Denk- und Gefühlsweise mit demselben verwebt. Im Schooße seiner Kirche erzogen und an ihren Institutionen genährt, bewahrt er für dieselben überhaupt eine heilige Ehrfurcht. Durch Reformen und Veränderungen liturgischer Formen und Institute ist daher der Mensch in seinem innersten Wesen, in seinen heiligsten Elementen berührt. Wie leicht ist auch das Volk in dieser Beziehung zu Argwohn geneigt, und entzieht dem Geistlichen alles Vertrauen? Wie gern glaubt es, eben aus Mißtrauen und weil es sich in seinem Heiligsten gekränkt und beeinträchtigt wähnt, selbst die Religion gegen den Geistlichen in Schutz nehmen zu müssen? Wie verschieden sind auch die geistigen Standpunkte, die Ansichten und Anschauungsweisen nicht bloß in den verschiedenen Theilen der allgemeinen

1) S. Seite 69. Anm. 2.

Kirche, sondern in einer Gemeinde, und wie sehr werden auch dadurch liturgische Veränderungen erschwert? Wie nothwendig ist es namentlich in dieser Beziehung den rechten Zeitpunkt dazu zu finden und abzuwarten?

Wie viele Fehlgriffe werden leider in dieser Beziehung begangen! Wie geneigt ist man nur zu oft sogar stürmisch gerade in Zeiten zu reformiren, die vielmehr des Aufbaus als des Niederreisens bedürfen! Wenn daher wirklich nach der Vorschrift und dem Willen der Kirche nach dem Geiste des kirchlichen Cultus und im Interesse der Anbetung im Geiste und in der Wahrheit liturgische Abänderungen vorzunehmen sind, und eine oder die andere Andachtsweise und Form, die im Laufe der Zeit im kirchlichen Volksleben aufgetaucht ist, zu entfernen ist, so muß dabei mit Schonung und Zartheit, und es darf namentlich nicht mit stürmischer Hand zu Werke gegangen werden. Man behalte stets die Ehrfurcht vor dem großen Geiste, der aus dem Ganzen des kirchlichen Cultus spricht; und da derselbe der Ausdruck der innern Religion seyn und aus der innern Pietät und Anschauungsweise sich frei hervorgestalten soll, so suche man die Gemeinde erst innerlich dazu zu bilden und vorzubereiten. Auf diese Weise wird man dem Volke nichts nehmen, sondern geben. Ueberhaupt aber soll man bedenken, daß der Cultus im Einzelnen stets das Gepräge der Zeit tragen, und daß Manches schon von selbst fallen, oder in eine andere Form übergehen wird, sobald ein wesentlicher Wendepunkt in der Zeitrichtung eingetreten und die Zeit dazu reif ist.

Eben so muß man bedenken, daß gewisse Cultusformen, wenn sie auch wirklich aufhören dem ursprünglichen Bedürfnisse zu dienen, das ihr Daseyn veranlaßt hat, dadurch gerade nicht immer absolut alle Bedeutung für den praktischen Zweck des Cultus verloren haben. Bei der besondern Schwierigkeit sie zu entfernen, besonders wenn sie lange und allgemein bestehen, können sie demselben dadurch förderlich werden, daß sie, außer der Ehrwürdigkeit des Alters, eine symbolische Bedeutung annehmen, wie denn überhaupt für den denkenden und fühlenden Menschen nicht leicht eine Form im Leben ohne Bild gedacht werden mag. Es geht daraus hervor, daß eine Form nicht immer gleich der Abrogation

bedarf, auch wenn die ursprüngliche Bedingung ihres Daseyns zurückgetreten ist, sowie sich denn auch aus allen bisher angeführten Gründen die Erscheinung erklären läßt, daß sich solche Formen nicht bloß in dem Cultus aller Religionen, sondern auch schon im Leben überhaupt und namentlich in fast allen Corporationen finden und finden müssen, wenn sie auch an und für sich, ihrer Natur und Geschichte nach vielleicht längst abrogirt seyn könnten.

Dadurch soll indessen keineswegs das negirt werden, daß ein starres Festhalten des Herkömmlichen da, wo es wirklich veraltet und völlig zweck-, inhalts- und bedeutungslos geworden ist, eben so sehr dem Grundzwecke und der ganzen Bedeutung des Cultus als den wahren Grundsätzen der katholischen Kirche entgegen wäre.

§. 145.

Die nothwendigen Eigenschaften der Cultformen.

Innerlichkeit und Bedeutsamkeit.

Nachdem über die Nothwendigkeit äußerer Formen und Handlungen, oder was dasselbe ist, über die Nothwendigkeit eines Cultus auch auf dem Gebiete des Christenthums kein Zweifel mehr obwalten kann, so kann die einzige Frage, die noch entsteht, nur die seyn, daß der Cultus in seiner wirklichen Gestaltung und Handhabung so beschaffen ist, daß er seiner Idee, seinem innern Wesen und seinem Zwecke auch wirklich entspricht. Wir haben daher nunmehr die allgemeinen Merkmale und Eigenschaften, die der ächt christliche Cultus an sich tragen muß, und die sich aus dem Vorangehenden gleichsam von selbst ergeben, näher zu prüfen und festzustellen. Es braucht kaum erwähnt zu werden, daß hier das Wort *Cultform* in seinem umfassenden Sinne genommen wird.

Sowohl in der Anlage des Cultus als in seinem Vollzuge muß vor Allem das stets im Auge behalten werden, daß er das Geistigste, das Innerlichste und Wesenhafteste ist, was es geben kann¹⁾. Die Handlungen und Formen des Cultus dürfen daher nie um ihrer selbst willen agiren und da seyn wollen, sondern

1) S. Seite 346.

stets nur um des Innern und Geistigen willen, das sie offenbaren, um der höhern Ideen und Kräfte willen, deren Organe und Leiter sie seyn sollen. Sowie das Innere das Außere zu seiner Offenbarung und Ausprägung, zu seiner Form hat, so darf das Außere im Cultus auch nur die Bestimmung haben, einem höhern Innern als Ausdruck und Organ, dem innern Wesen als Form seiner Erscheinung zu dienen. Die Handlungen und Formen des Cultus müssen daher alle gehalt- und bedeutungsvoll, von einer Idee, von einem geistigen und lebenvollen Inhalte erfüllt und durchdrungen seyn, und verwerflich ist jeder Cultakt, jede liturgische Thätigkeit des Priesters wie der Gemeinde, jedes Symbol, das leer und bedeutungslos wäre, nicht aus dem lebendigen bewußten Innern hervorgehen, oder den innern Menschen nicht berühren, welches das höhere Leben nicht vermitteln und den geistigen Zwecken des Cultus in keiner Weise dienen würde. Und das gilt zumal vom christlichen Cultus. Denn das Christenthum ist durch und durch eine geistige Religion, und durch bloß äußeres, geistloses Ceremonienwesen kann man weder Gott dienen, der ein Geist ist, noch den innern Menschen heiligen, noch sich sittliches Verdienst erwerben, noch auch das Ansehen der Religion fördern. Ein solcher Cultus würde nicht bloß aller sittlichen Grundlage entbehren, sondern eben so die Unsitte lichkeit in Betreff des geistigen und religiösen Lebens fördern, und die sittliche Würde des Menschen und der Religion entweihen und tief verletzen.

§. 146.

W a h r h e i t.

Die Wahrheit des Cultus besteht zunächst schon darin, daß die Formen desselben wirklich Träger eines lebendigen und lebenvollen höhern Innern, und kein bloß von außen aufgenommener, bedeutungsloser erlogener Schimmer sind, also in seiner Innerlichkeit, Wesenhaftigkeit und Bedeutsamkeit. Wie aber die Form stets der Träger eines Innern seyn muß, so muß auch dieses Innere selbst, d. h. die durch die Form versinnlichte Idee, der Inhalt des Cultus actes oder das Andachtsobject dogmatische Wahrheit haben, und auf acht christlichen Grundlagen ruhen. Denn wie der Cultus

überhaupt sich unmittelbar aus der Religion hervorgestaltet, wie er die als Akt erscheinende Religion selbst und ihre Manifestation ist ¹⁾, so ist der christliche Cult eben die Manifestation des christlichen Geistes und christlicher Ideen, die Offenbarung und Vermittelung des christlichen Lebens.

Hinsichtlich der dogmatischen Unterlagen des Cultus sind indessen zwei Rücksichten besonders in's Auge zu fassen. Obschon die Wahrheit nicht von dem wandelbaren Umschwunge der geistigen Richtung irgend einer Zeit abhängig, sondern ein Absolutes, ewig Stehendes ist; und obschon der ganze Inhalt der christlichen Glaubens- und Sittenlehre eine allgemeine Bedeutung für alle Zeiten hat, so kann doch in verschiedenen Zeiten eine oder die andere Seite an demselben mit mehr Vorliebe namentlich durch temporäre Veranlassung umfaßt und gepflegt werden. Diese Erscheinung wird nicht ohne Einfluß auf den Cultus bleiben und bleiben können, in sofern er dadurch einem besondern und wirklichen Bedürfnisse des religiösen Glaubens und Lebens zu begegnen hat. So haben einzelne häretische Lehrmeinungen in den ersten Jahrhunderten Veranlassung gegeben, daß man auf die eine und die andere Glaubenslehre auch im Cultus einen besondern Nachdruck legte, so daß z. B. der Inhalt einzelner Gebete und Gesänge als der Gegensatz jener häretischen Lehrmeinungen erscheint. Bei seiner praktischen Tendenz wird der Cultus stets diese Rücksicht in's Auge zu fassen haben, da wo dieselbe durch ein reelles Bedürfniß wirklich bedingt wird; und eben so ist auch bei der Würdigung des Cultus dieser Umstand im Auge zu behalten.

Im religiösen Leben und Cultus aller Völker hatte ferner die s. g. fromme Volksmeinung von jeher eine nicht unwichtige Stimme. So auch auf dem Gebiete des Christenthums. Außer dem nämlich, was als liturgische Ausdrucksweise des absoluten dogmatischen Inhaltes des christlichen Glaubens gilt, hatte man häufig noch besondere Andachtsobjekte, Andachts- und Ver-

1) S. Seite 42. über das Verhältniß des Cultus zur Religion.

ehrungsweisen, die mehr als ein Resultat der frommen Meinung als des absoluten Dogma's erscheinen. Diese fromme Volksmeinung mit dem eigenthümlichen Ausdrucke ihrer Devotion ist einiger Maßen eine Individualisirung und Popularisation der absoluten Wahrheit, eine, ich möchte sagen, Aptation derselben zu den besondern Bildungsgraden und der besondern Auffassungsfähigkeit einer Zeit, des Volkes. In so fern nun jene Andachtsobjekte und Andachtsweisen einer Seite wirklich nichts der christlichen Glaubens- und Sittenlehre und der Entwicklung des wahrhaft christlichen Lebens Widersprechendes darbieten; auf der andern Seite aber sogar als vermittelnde Anlehnungspunkte der Andacht und Pietät erscheinen, und zur Begründung und Belebung derselben auf eine würdige Weise wirklich geeignet sind, können dieselben von der Kirche, wie es denn im katholischen Cultus auch wirklich geschieht, tolerirt werden. So lange der Mensch Mensch bleibt, wird auch die Religion des Menschen das Menschlicheigenthümliche auf seinen verschiedenen Abstufungen nicht übersehen dürfen, wird man das fromme Gefühl, den frommen Glauben in seinen verschiedenen Dialekten mit zarter Schonung berücksichtigen und behandeln müssen, und es wird auf diese Weise von Seiten der Kirche stets eine gewisse Connivenz stattfinden müssen, wenn man nicht den Zwecken der Religion und des Cultus selbst und der individuellen Freiheit zu nahe treten will.

Es versteht sich übrigens von selbst, daß damit nicht die verzerrten außerwesentlichen Andachtsweisen, wie sie hie und da schon vorkamen, in Schutz genommen werden sollen, und daß stets der oben bezeichnete Maßstab im Auge behalten werden muß.

§. 147.

Kirchliche Eigenthümlichkeit.

Wenn sich der Cultus überhaupt unmittelbar aus der Religion hervorgestaltet, in derselben seine Wurzel und Unterlage hat, und als der unmittelbare Ausdruck des religiösen Bewußtseyns und Lebens erscheint, so versteht es sich von selbst, daß die Form und Eigenthümlichkeit des Cultus durchaus bedingt ist durch die con-

crete Eigenthümlichkeit und den Geist der Religion, welcher er angehört¹⁾; daß der Cultus einer bestimmten Kirche der Ausdruck eben des religiösen Bewußtseyns und Lebens dieser Kirche, daß sonach der katholische Cultus die concrete Offenbarung, Repräsentation und Vermittelung des Bewußtseyns, Geistes und Lebens der katholischen Kirche seyn muß. Darüber, daß der Cultus diese concrete kirchliche Eigenthümlichkeit nothwendig haben muß, kann Niemand im Zweifel bleiben. Es liegt in seiner Bestimmung und seinem innersten Wesen. In jeder Kirche haben die religiösen Ideen ihre eigenthümliche Ausprägung; jede Kirche hat ihr eigenthümliches geschichtliches Leben; in jeder bildet sich allmählig ein aus ihrem innersten Wesen hervorgehendes, in ihr tiefstes Daseyn und seine verschiedenen Situationen eingehendes eigenthümliches Gepräge ihres Lebens. Gerade der Cultus aber ist es, in dem und durch den jene Ideen, jene geschichtlichen Offenbarungen und dieser Gesamtgeist des religiös-sittlichen Lebens einer Kirche ihren Ausdruck erhalten sollen und müssen. Hätte der Cultus dieses concrete kirchliche Gepräge nicht, so würde dies ein Beweis seyn, daß er eben nicht das wirkliche Produkt des Lebens, sondern etwas äußerlich Improvisirtes wäre; er hätte keine Wahrheit²⁾.

Nur solcher Weise kann der Cultus auch seiner ethischen Bestimmung vollkommen entsprechen. Der Mensch muß sich da heimisch fühlen, und den Ausdruck seines Glaubens finden³⁾.

Eben so kann sich auch nur jene kirchliche Frömmigkeit bilden, die sich durch den Cultus gleichsam traditionell fortpflanzt, und ohne die es im Leben eines Volkes keine Frömmigkeit allgemein und dauernd geben wird⁴⁾.

1) S. die vorig Anmerkung.

2) S. oben S. 374 ff.

3) S. Seite 247.

4) S. Seite 249.

§. 148.

Fortsetzung. Angemessenheit der Form zum Inhalte.
Natürlichkeit.

Wie das im Cultus erscheinende innere Moment eine Angemessenheit zum wahren Inhalte des Glaubens und Lebens der Kirche haben, und dieses selbst in seiner Erscheinung sein muß, so muß auch die Form, die Handlung selbst eine Angemessenheit zu dem innern Momente haben, das durch sie vermittelt werden soll. Darin, in der Wirklichkeit eines Inhaltes der Form, in der Einheit dieses Inhaltes mit dem Inhalte der Glaubens- und Sittenlehre und dem Leben der Kirche, und in der Einheit der Form mit jenem Inhalte besteht die vollkommene Wahrheit des Cultus.

Nach diesem Grundsätze sind daher nur jene Formen, jene Handlungen, jene Symbole als ächt liturgische anzuerkennen, die natürliche Träger der Ideen, Gefühle und Lebensmomente sind, welche durch sie manifestirt und vermittelt werden sollen; die entweder als natürliche psychologische Thätigkeiten erscheinen, oder die ihrer Natur nach vermöge eines inneren Aehnlichkeitsverhältnisses an eine religiöse Idee erinnern und zu dieser zu erheben fähig sind. Nur wo diese Natürlichkeit der Form, die harmonische Einheit der Handlung und des Symbols mit dem innern Geiste und Wesen vorhanden ist, ist Wirklichkeit des Lebens, Wahrheit. Und ebenso wenig, als das Unnatürliche und Gefünstelte Ausdruck eines wirklichen Gedankens und Gefühles ist, kann es zu diesem erheben.

Aus dieser Entwicklung, so wie schon von selbst aus der praktischen Tendenz des Cultus geht hervor, daß diese Natürlichkeit der Cultform und ihrer Einheit mit dem durch sie zu vermittelnden Inhalte vollständig nur dann da ist, wenn die Form zugleich eine Angemessenheit zur Natur des Menschen selbst hat. Dadurch wird es nothwendig, daß, da die psychologische Ausdrucksweise und die symbolische Anschauungsweise des Menschen nach der Verschiedenheit des Himmelsstriches, nach der nationalen Eigenthümlichkeit und den Culturstufen der Zeit verschiedenen Modifikationen unterworfen ist, darauf in der Anlage, Aufnahme und Behandlung der Cultformen die erforderliche Rücksicht genommen wird. Der phantasiereichere Morgenländer mit seinem leichter er-

regbaren Gefühl liebt einen größern Reichthum an Symbolen, und seine symbolische Darstellungs- und Anschauungsweise ist beweglicher und schärfer zeichnend, während dem Abendländer bei innerer Tiefe des Gedankens und Gefühls mehr äußere Ruhe charakteristisch ist. Eben so macht eine wahrhaft gebildete Zeit und Nation an die Kunst und kirchliche Verwaltung des Cultus höhere Ansprüche als eine, die in der geistigen Kultur tiefer steht. Dies ist indessen nicht so zu nehmen, als wenn durch die Verschiedenheit nationaler Färbung, durch den verschiedenen Höhegrad der Bildung oder durch den Umschwung der Zeitrichtung gleich auch jedesmal eine wesentliche Verschiedenheit des Cultus und seiner Formen bedingt würde. Derselbe hat in seinen Formen so viel Objectives und Allgemeines; das Symbol zumal läßt seiner Natur nach eine so mannichfache und intensiv verschiedene Auffassung zu; und eben so hat auf der andern Seite der Mensch unter allen Himmelsstrichen und auf allen Standpunkten der Bildung in allen wesentlichen Formen des Lebens so viel Allgemeinmenschliches, daß sich jene Verschiedenheit des Cultus nur auf Unwesentliches zu beziehen hat, auf das Abstreifen, die Aufnahme oder Vereinfachung einzelner Formen, besonders auch auf die verschiedenen Modifikationen derselben Formen. Der Morgenländer wirft sich auf den Boden nieder und küßt den Staub der Erde, während der Abendländer, um dasselbe Gefühl der Demuth, Inbrunst und Anbetung auszudrücken, in heiliger Ruhe das Haupt neigt, sich niederkniet.

So hatte die römisch-abendländische Kirche von jeher einen einfachern Cultus als die morgenländische, und doch war es wesentlich immer derselbe Cultus.

Der Charakter der Wahrheit und Natürlichkeit des Cultus und der Cultformen erfordert auch, daß man nicht zu viel symbolisirt, und die Symbolik nicht auf Formen und Bewegungen überträgt, die sich dazu nicht eignen, wenn dieselben nämlich nur dem Bedürfnisse dienen und dienen können. Zu solchen Symbolisierungen war namentlich das kindlichgläubige fromme Gefühl der Vorzeit geneigt. Der Geistliche muß hierin bei dem catechetischen Unterrichte und der Handhabung des Cultus behutsam seyn, um nicht der Wahrheit, Natürlichkeit und Würde desselben zu nahe zu treten.

§. 149.

Gemeinverständlichkeit.

Wenn der christliche Cultus seinen durchaus geistigen und praktischen Tendenzen wirklich entsprechen und sittliche Bedeutung haben soll, so müssen die Ideen, von welchen die Formen desselben erfüllt und belebt sind, oder die durch die Form angedeutet werden sollen, deutlich hervortreten, das heißt, die Cultformen müssen Gemeinverständlichkeit haben. Wir können uns aber genügend und mit concreter Beziehung auf den katholischen Cultus über diese Eigenschaft erst dann aussprechen, wenn wir vorerst das Verhältniß der Gemeinde zu demselben näher in's Auge gefaßt haben, was weiter unten geschehen wird.

§. 150.

Innerer dogmatisch-psychologischer Fortschritt und innere Einheit.

Der Cultus muß, um seinem umfassenden und vielseitigen Zwecke vollständig zu entsprechen und die ganze reiche Fülle seines Inhaltes zu exponiren, fern von jeder Einseitigkeit im vollständigen Besitze der nöthigen Formen und Institute sein. Bei dieser Vielheit und Verschiedenheit der Formen und Handlungen ist es aber erforderlich, daß alle diejenigen, welche zu einem Cultus gehören, nach einem solchen Fortschritte geordnet sind und so in einander übergehen, wie es die Tendenz und der innere Gedanke, der objektive Inhalt der Formen und Handlungen einer, und der natürliche psychologische Entwicklungsgang des geistigen Lebens andrer Seits fordert. Denn die Bewegung vom Bewußtseyn zum Gefühl und vom Gefühl zum Bewußtseyn, und eben so wieder die Bewegung von einem Gedanken und Gefühle zum andern ist an einen bestimmten psychologischen Fortschritt gebunden. Eben so gibt es einen Fortschritt der einzelnen Momente des Cultus nach Maafgabe ihres dogmatischen und ethischen Gehaltes, der objektiven Intensität und Priorität der durch sie vermittelten Ideen und Gefühle. Es gibt christliche Ideen und Gefühle, die pflichtmäßig andern voranstehen müssen, die die Bedingung zu andern enthalten und dieselben vorbereiten; eben so gibt es Thätigkeiten, die den Mittel- und Höhepunkt des Ganzen ausmachen.

Auch die jedesmalige Wahl und ganze Beschaffenheit der Form

selbst ist von der Fortbewegung des Cultaktes und dem objektiven Gehalte und der Tendenz seiner einzelnen Momente abhängig. Es gibt eine lyrische und eine didaktische Ausdrucksweise, und es ist darum stets in's Auge zu fassen, wo vorherrschend das Bewußtseyn, wo das Gefühl thätig seyn, und welche Gefühle erweckt oder ausgedrückt werden sollen. Eine didaktische Auswicklung von Begriffen da, wo nur das Gefühl thätig ist oder seyn soll, ist der Eigenthümlichkeit und dem natürlichen Entwicklungsgange der innern Lebensthätigkeit völlig zuwider.

Wie ferner bei der Fortbewegung des innern Lebens keine Lücke und kein Sprung stattfindet, so müssen auch bei der Fortbewegung der einzelnen Bestandtheile des Cultus die verschiedenen Formen und Ausdrucksweisen leicht und unmerklich ineinander überfließen.

Durch dieses Alles wird denn zugleich die innere Einheit des Cultaktes erzielt, die einigermaßen mit der vorangehenden Eigenschaft zusammenfällt. Sie besteht darin, daß alle Handlungen und Formen, die zu einem Cultakte gehören, unter sich und alle mit der einen Grundtendenz desselben zusammen stimmen.

Besonders ist zur Erzielung der Einheit auch erforderlich, daß der Cultakt nicht in zu viele und vielerlei, und in zu viele kleine und kleinliche Formen und Ceremonien gespalten und zerhackt wird, und daß alle heterogene Bestandtheile fern gehalten werden.

Die Einheit und der innere logische Fortschritt sind Eigenschaften, die durch die praktische Bestimmung des Cultus durchaus bedingt sind. Ohne sie wäre der Cultakt ein bloßes Aggregat von Bruchstücken ohne Zusammenhang; kein Gefühl und kein Gedanke könnte sich nach seiner ganzen Intensität entwickeln, und der Gesamteindruck würde fehlen.

§. 151.

Einheit des Cultus mit dem Leben der Kirche.

Eben so muß aber auch der Cultus mit dem Leben der Kirche und der Gemeinden, das außerhalb des Bereichs des eigentlichen Gottesdienstes liegt, in enge Verbindung gesetzt seyn. Das ganze Leben der Kirche soll ein wohl organisirtes, geschlossenes Ganze bilden, das seine Mitte und seine Peripherie, seinen Anfang, seinen Fortschritt und seinen Höhepunkt hat, und in dem das Leben der

Einzelnen mit seiner Entwicklung und Fortbewegung begriffen ist. Der Cultus aber soll nur als ein organischer Bestandtheil dieses Ganzen erscheinen. Das Leben soll in ihn, er soll in's Leben eingreifen, und mit seinen Instituten und seiner höhern Weihe das Leben durchdringen und begleiten. Er soll gleichsam die Blüthe und der Höhepunkt des ganzen religiösen, sittlichen und kirchlichen Lebens seyn, als der höchste Ausdruck seiner mannichfachen Offenbarungen erscheinen, und ebenso hinwieder seine Nachklänge auf das Leben ausstrahlen und demselben zum Anhaltspunkte seiner Entwicklung dienen.

Wie herrlich und durchgreifend stellt sich diese Einheit zwischen Cultus und Leben in der katholischen Kirche dar! Da ist eine lebendige Gliederung durch den ganzen Organismus des Lebens der Kirche. Wie allseitig und tief greift hier der Cultus in alle Lebensverhältnisse ein durch die verschiedenen Segnungen und Weihungen, durch die bedeutungsvolle Gliederung der Sacramente, durch die Folge und Anordnung der Festzeiten mit ihren Vorbereitungszeiten, durch die Einrichtung der Gebete, Gesänge und Belehrungen, durch die Beziehung des Cultus sogar zur Fortbewegung des Naturlebens, wie dies Alles weiter unten näher gezeigt werden wird! Wie sehr verstand es die katholische Kirche, den Menschen in die lebendigste und vielseitigste Berührung mit dem höhern Gedanken des Lebens zu setzen, ihn überall zum Glauben an eine höhere Ordnung der Dinge und einen höhern Zusammenhang des Lebens zu erheben, und ihm in allen wichtigen Momenten des Lebens helfend und segnend zur Seite zu stehen!

§. 152.

Schönheit. Die Kunst. Die heilige Kunst.

Die ästhetische Seite des Cultus bietet eine Fülle der schönsten Auffassungen dar, und ist von jeher mit besonderer Theilnahme behandelt worden. In der letzten Zeit diente dieselbe nicht selten zur Arena, auf der man über das Neußere im Cultus überhaupt zu entscheiden suchte. Es handelt sich also hier einigermaßen um eine Lebensfrage des Cultus.

Schon nennen wir die vollendete Erscheinung der Idee, das Erscheinen des Geistigen, des Wahren, Uebersinnlichen, Unendlichen in einer sinnlich vollendeten Form; es ist der Ein-

tritt der Idee in die plastische Wirklichkeit des irdischen Daseyns und ihre eigentliche Menschwerdung.

Als Vermittlerin des Schönen in seinen verschiedenen Erscheinungsweisen erscheint die Kunst. Die Kunst, schöne Kunst, ist daher die Darstellung der Idee, des Unendlichen in anschaulichen Werken, in sinnlich vollendeten Formen. Sie ist die Schöpferin der unendlichen Fülle der Gestalten des Schönen. Unter ihren Händen wird das Endliche zum Reflexer des Unendlichen. Erst durch die Kunst kommt die Form des Schönen zu ihrem wirklichen vollendeten Daseyn und wird ihrer Zufälligkeit enthoben.

In ihrer Beziehung zur Religion erscheint die Kunst als heilige Kunst. Denn hier hat sie den Beruf, das Göttliche und Heilige in der Form des Schönen darzustellen, die religiösen Symbole zu schaffen und zu veredeln.

Man unterscheidet eine Kunst des innern, (Poesie) und Künste des äußern Sinnes, und in letzterer Beziehung wieder tönende (Musik) und bildende Kunst. Zur letztern gehört die Bildnerei oder Plastik (Bildhauerei, Sculptur und Formkunst), die Malerei und Baukunst. Auch hört man oft die Unterscheidungsweise: Künste des Wortes, des Raums und Lichtes, und der Töne.

Wenn jedoch von der Schönheit als einem Erfordernisse des Cultus die Rede ist, so ist der Begriff des Schönen nicht bloß auf das Kunstschöne im eigentlichsten Sinne zu beschränken, wie dasselbe in den bildenden Künsten und der heiligen Poesie und Musik hervortritt, sondern er ist zugleich in einem allgemeinem Sinne zu nehmen.

In den Umkreis des Cultus gehört nämlich noch gar Manches, was nicht eigentliches Erzeugniß der Kunst im engern Sinne ist, und doch das Gepräge des Schönen tragen muß. Dahin gehört ein namhafter Theil der Symbole, der Vollzug der heiligen Handlungen und Ceremonien, die würdige Ausschmückung der Kirche (Kosmetik, Verzierungs- und Verschönerungskunst). Hier wird das Schöne in einem allgemeineren Sinne genommen, als die vollkommen-harmonische Zusammenstimmung des Mannichfaltigen

zu Einem und des Einen zu der sich durch es offenbarenden Idee, die Erscheinung der Idee in angemessenen und korrekten Formen.

§. 153.

Das Verhältniß der Kunst zur Religion und zum Cultus überhaupt.

Der Mensch hat überhaupt schon ein Bedürfniß zur Kunst. Denn er strebt seiner endlichen Natur nach das Geistige, das Unendliche in einer ihm verwandten Form zu schauen; nur das Schöne aber ist die ächte Form des Wahren und Unendlichen. Wie die verschiedenen Grundthätigkeiten des Geistes, Bewußtseyn, Gefühl und Wille in Einem Geiste und Einer Grundkraft vereint erscheinen, und wie sich namentlich das geistige und sinnliche Leben des Menschen gegenseitig durchdringt und bedingt; so ist auch ein innerer, nothwendiger Zusammenhang zwischen dem Wahren, dem Göttlichen, dem Guten und Heiligen, und dem Schönen. Das Schöne ist nur die Erscheinung des Wahren und Heiligen in einer sinnlichen und sinnlich-vollendeten Form; es ist darum mit diesem in seinem innersten Wesen Eins. Wie das Ueberfinnliche, die Ideen des Wahren und Heiligen dem reingeistigen, so gehört das Schöne dem sinnlich-geistigen, dem ganzen Menschen an. Denn es ist eben das Heraustreten des Geistigen und Ueberfinnlichen in die Sichtbarkeit, in das Gebiet des Sinnlichen. Erst im Schönen stellt sich daher dem Menschen die Idee in ihrer Vollendung dar. Es ist die vollkommene Einheit des Gedankens und des Seyns.

Daher auch die ethische Kraft, der Zauber, der dem Schönen inwohnt. Denn wie das Wahre und Heilige erst im Schönen seinen vollendeten Ausdruck hat, so muß auch das wahrhaft Schöne wieder ein wirksames Behülfel zur Empfehlung des Wahren und Heiligen sein. Was dem Schönheitsfinne anstößig ist, spricht den Menschen nicht an, und findet vor den innersten Schranken des Geistes keinen Anklang.

Durch diese einfache Darstellung ist der ganze innere Zusammenhang der Kunst mit der Religion überhaupt und dem Cultus insbesondere herausgestellt. Denn die Religion hat eben

zu ihrem Inhalte die Ideen des Wahren und Guten, des Göttlichen und Heiligen, des Unendlichen und Ewigen, die an den Menschen herangebracht und durch das Leben des Menschen verwirklicht werden sollen; der Cultus aber hat die Aufgabe, dem Geiste und den Ideen der Religion Form und Ausdruck zu geben, sie dem Menschen zu vermitteln, und das ganze innere heilige Leben des Menschen und der Kirche zur Erscheinung zu bringen. Alles also, was für das Äußere und die Symbolik im Cultus spricht, spricht auch für die Aufnahme der Kunst in denselben und für ihre Beziehung zur Religion überhaupt. Gerade im Bunde mit der Religion erscheint die Kunst in ihrem heiligsten Berufe, in ihrer höchsten Würde; hier hat sie ihre höchste Aufgabe zu lösen, und findet, wenn sie dieselbe löst, ihre höchste Vollendung. Und wie sie der Religion ihren edelsten Stoff, und die mächtigsten Anklänge zu ihrer höchsten Begeisterung verdankt, so hat sie auch an der Entfaltung und Förderung des religiösen Lebens ihrer Natur nach einen großen Antheil.

Für diesen innigen Zusammenhang der Kunst mit der Religion spricht auch schon die Geschichte; denn von der Religion nahm die Kunst stets bei allen Völkern ihren Ausgangspunkt; es spricht dafür schon die Erfahrung, daß die Kunst, wie sie in ihrer Tiefe und Höhe nur in einer tiefreligiösen Zeit gedeihen konnte, auch stets die Begleiterin einer solchen Zeit gewesen ist. Hätte einmal die Religion das Gemüth einer Zeit erfüllt und ergriffen, dann keimte auch aus dem Gemüthe der Zeit, wenn nicht anderweite Hemmungen eintraten, die Kunst als der plastische Ausdruck des gottesfüllten Gemüthes, so daß die Geschichte der Kunst zugleich auch zur Geschichte des Daseyns, Höhepunktes und Charakters des religiösen und sittlichen Lebens eines Volkes wird.

S. 154.

Die Beziehung der Kunst zum christlichen Cultus überhaupt.

Wenn der Cultus überhaupt schon der eigentliche geweihte Boden und die eigentliche Schule der Kunst ist, so steht diese in noch innigerer Beziehung zum Christenthum und dem

christlichen Cultus. Nicht bloß, daß das Christenthum schon durch seinen historischen Charakter der Kunst nahe steht, und mit der ganzen Fülle seiner reichen Symbolik und seiner geschichtlichen Erinnerungen, sowie mit der ihm eigenthümlichen Auffassungs- und Darstellungsweise der religiösen Wahrheiten, derselben den umfassendsten Stoff darbietet; es begegnet uns hier auch das Wahre in seiner reinsten und höchsten Idee, das Göttliche und Heilige in seiner absoluten Wahrheit und höchsten Unschuld. Im Christenthum liegt daher, wie es die höchsten Ideen darbietet, auch die Bedingung zur höchsten Schönheit. Erst das Christenthum vermochte dem Pinsel, dem Meißel, der Anschauung des Künstlers, das Bild einer Unschuld zu leihen, die vor der Sünde war, und in der sich das reine, vollkommene göttliche Ebenbild spiegelt. Hier kann daher die Kunst zu ihrer höchsten Entwicklung und Blüthe gelangen und die höchste Bestimmung ihres Daseyns feiern. Die ächten Werke der Kunst sind, was bereits schon früher bemerkt wurde, Werke der Begeisterung, erhöhte Momente der Erleuchtung. Die wahre Begeisterung aber stammt nur aus dem lebendigen Bewußtseyn der Wahrheit, aus dem wahren Glauben, aus der Tiefe gewaltiger reiner Liebe. Ein höheres Bewußtseyn der Wahrheit aber, eine geistvollere Religion, eine höhere himmelanstrebende Gewalt des Glaubens und der religiösen Begeisterung, einen tiefern Lebensgrund vermag es nicht zu geben, als dieses Alles auf dem Gebiete des Christenthums sich entwickelt hat.

Daraus und aus dem nothwendigen Verhältnisse der Form zu der durch sie zu offenbarenden Idee ergibt es sich aber auch, daß die ächten und vollendeten Formen der Religion auf dem Gebiete des Christenthums nothwendig schön und wenigstens würdig seyn müssen. In den indischen und anderen orientalischen Religionen sind die symbolischen Darstellungen und Gestaltungen oft selbst widrig und frazzenhast, weil der Cultus auf falschen dogmatischen Unterlagen beruhete. Das Christenthum dagegen, wie es die absolute Wahrheit in sich schließt, kann zur ächten Form nur die schöne haben.

Daher erscheint die christliche Kunst auch da am Vollendetsten, wo sie am Freiesten und Eigenthümlichsten aus dem Chri-

stenthum und dem christlichen Geiste hervorgegangen ist, wo sie nicht veranlaßt und versucht war, sich an bereits vorhandene Erzeugnisse der Kunst und an vorhergegangene Gefühle anzuschließen¹⁾.

S. 155.

Die Beziehung der Kunst zum kathol. Cultus insbesondere.

Damit ist denn auch die enge Beziehung der Kunst zum katholischen Cultus ausgesprochen.

Eine andere Frage ist aber die, ob die Kunst zum katholischen Cultus insbesondere ein nothwendiges Verhältniß habe, das heißt, ob die Kunst der katholischen Kirche für den Zweck des Cultus nothwendig und besonders nothwendig sei. Wird diese Frage in dem polemischen Sinne genommen, in dem sie häufig vorkommt, als sei nämlich der katholischen Kirche, weil der Cultus derselben mehr auf das Aeußere gehe und seiner Natur nach sinnlicher sey, die Kunst unentbehrlich und jeden Falls nothwendiger als anderen Kirchen zu ihren liturgischen Zwecken, so muß dieselbe geradehin auf das Entschiedenste verneint werden. Gerade der katholische Cult schließt solche geistige und reale Elemente in sich, die, mehr als in jedem andern Cultus, an sich schon geeignet sind, das Gemüth zu erheben und das christliche Bewußtseyn zu vermitteln, zum Hause des Herrn hinzuleiten und die innigste Pietät vor dem Heiligen zu bewahren, — Gebet und zwar dieses in der mannichfaltigsten Fülle und Tiefe, Lesung der Schrift und Predigt, Opfer und Sakrament. Wenn daher von der Kunst und ihrer Theilnahme am Cultus, als einem nothwendigen Surrogate für dessen innere Mangelhaftigkeit die Rede ist, so muß dies weit mehr auf den Cult anderer Kirchen, am allerwenigsten aber auf den katholischen bezogen werden.

Aus eben diesen Gründen muß aber auch die Behauptung, daß die Kunst dem katholischen Cultus an sich nothwendig sey, im absoluten Sinne abgewiesen werden. Der christliche Cult war in seiner ersten Periode von der Kunst verlassen, und doch war er Cultus und zwar der höchste und wahrste, den es geben kann. Der katholische Cultus ist aber seinem Grundelemente und seinem Wesen nach noch immer derselbe.

1) S. Dr. R. Wisemann, Vorträge u. s. w. S. 30.
 2) Liturgik. I.

Eben so hat die katholische Kirche nie ausgesprochen, daß ihr die Kunst nothwendig sey. Und wenn der christliche Cult seiner Natur und Tendenz nach auch würdig angelegt seyn und gehandhabt werden, und würdige Formen haben muß, so ist dadurch noch nicht gesagt, daß er zu diesem Zwecke auch absolut die Kunst, das Wort im eigentlich technischen Sinne genommen, in seinen Dienst nehmen müsse, wie dieses bereits bemerkt worden ist. Dagegen muß allerdings der katholische Cult, gerade weil er auf ächten Principien beruht, weil hier die rechte Bedeutung der Form und ihr Verhältniß zum Wesen der Religion und des Menschen richtig begriffen ist, auch die engste Beziehung zur Kunst haben. Der Umstand, daß derselbe fern von aller Einseitigkeit, nicht bloß die intellektuelle, sondern auch die lyrische Seite der Religion und des Menschen in's Auge faßt; der Umstand ferner, daß hier namentlich auf die Anbetung, als den primären Zweck des Cultus in Betreff der Thätigkeiten der Gemeinde, ein so großer Nachdruck gelegt wird, und daß endlich derselbe auch mystische Elemente in sich schließt und die Gottheit in katholischen Kirchen ihr lebendiges Daseyn feiert, dies Alles, sowie denn endlich auch die ethische Tendenz des katholischen Gottesdienstes legen es nahe, daß derselbe auch eine sehr enge Beziehung zur Kunst hat, und daß diese selbst hier die Unterlage zur höchsten Begeisterung und den reichhaltigsten Stoff zu ihren höchsten Schöpfungen findet.

Uebrigens gibt es Momente, wie Gesang und Bildnerei, die, wenn sie einmal in den Cultus aufgenommen werden, nur unter der theilnehmenden Hand der Kunst das werden können, was sie, um der Idee des christlichen Cultus zu entsprechen, seyn müssen, nämlich vollkommen würdige, und darum schöne Formen und Träger christlicher Ideen und Gefühle, und wirksame Behelfe zur christlichen Erbauung¹⁾, und in so fern hat die Kunst allerdings auch eine nothwendige Beziehung zum katholischen Cultus.

1) Es geht aus diesem hervor, daß dieser §. mit dem vorhergehenden über die enge Beziehung der Kunst zum Christenthum keinen Widerspruch involvirt.

S. 156.

Der christliche Künstler.

Um das ächte Kunstwerk in's Daseyn zu rufen, muß der Künstler außer der technischen Bildung und Fertigkeit angeborne, produktive bildende Kraft besitzen, den von oben stammenden, im Innern wirkenden Genius. Natur, Leben und Geschichte schweben dem Künstler bei seinen Schöpfungen als Vorbild vor: aber die Phantasie und bildende Kraft desselben steht mit Bewußtseyn und Freiheit über der Natur und dem Leben. Er hat das lebendige Bewußtseyn der Idee in sich; faßt die Erscheinungen des Lebens und der Natur mit denkendem Geiste in's Auge, bezieht sie auf die Idee, vergleicht, unterscheidet die Formen, die als ächte Träger der Idee, als ächte Erscheinungen des Lebens sich darstellen, und erzeugt so aus seiner eigenen innern Anschauung die ächte vollendete Form der Idee. Das Kunstwerk stammt daher nicht unmittelbar und eigentlich aus der Nachahmung der Natur und des Lebens, sondern, anlehnd an sie, aus der innern lebendigen Anschauung und bewußten freien Auffassung des Künstlers. Er bildet mit Nothwendigkeit, indem er dem innern Zuge des Genies folgt und die Natur und das Leben zum Vorbilde hat; indem er nicht Schöpfer des Stoffes, sondern nur der Form, diese aber in ihrer ächten Eigenthümlichkeit die nothwendige Erscheinung der Idee ist; aber er bildet zugleich mit Bewußtseyn und Freiheit. Die innere Welt, welche sich mit tiefer und reicher Fülle im Bewußtseyn und Gemüthe des Künstlers bewegt, ist es, die im Momente der Begeisterung unmittelbar in die Erscheinung tritt, und selbst eine neu entdeckte Welt in's Daseyn einführt.

Die heilige Kunst auf dem Gebiete des Christenthums wird daher nur dann ächte Schöpfungen in's Leben zu rufen vermögen, wenn dem Künstler die rechte Anschauung des christlichen und kirchlichen Lebens zur Seite steht, und wenn er dieses Leben selbst wahr und wirklich in sich hat. Nur in dem ächten Bewußtseyn der Wahrheit ist die Bedingung zur Möglichkeit der ächten Kunstform: aber nur aus der eigenen innern reichen Anschauung der Wahrheit, aus der innern Tiefe, Fülle und Begeiste-

nung des eigenen fromm bewegten Gemüthes vermag die ächte Form wirklich hervorzugehen. Der christliche Künstler muß daher das christliche und kirchliche Leben, das er in äußern Bildungen zur Erscheinung bringen will, selbst mitleben und lebenskräftig das, was er aus sich schaffen will, in sich tragen. Er muß das Göttliche von Angesicht zu Angesicht selbst schauen; seine Phantasie muß von dem Gefühle der Unendlichkeit, von der höhern Weihe des christlichen Geistes angeregt seyn. Wo dem Künstler diese höhere Weihe des eigenen Geistes fehlt, wo seine Natur von Gott und dem Leben in Gott abgefallen, entgöttlicht ist, da vermag er nimmer ein heiliges Kunstwerk zu schaffen, das Seele, innere Tiefe und geniale Urbildlichkeit hat, das Geist und inneres wahrhaftes Leben athmet, und an dem das Leben sich entzündet.

Aus diesem Allen läßt es sich leicht erklären, warum die ächte heilige Kunst in der Regel nur in einer wirklich tief religiösen Zeit gedeihen kann, weil nur da die wirkliche Anschauung des religiösen und kirchlichen Lebens dem Künstler zur Seite steht, und weil es nur da in der Regel Künstler gibt, die religiöse Tiefe haben, der frommen Begeisterung fähig sind, und inmitten des kirchlichen Lebens stehen.

In einer Zeit namentlich wie der unfrigen muß der Künstler auch zugleich im Besitze anderweiter tüchtiger Bildung seyn. Um sich in der Masse der verschiedenen Kunstrichtungen zurecht zu finden, muß er dieselben selbst und ihre Geschichte kennen, sie unbefangen und mit tüchtigem Ernste prüfen und sichten, den Geist der Zeit und die Ideen, aus denen sie hervorgegangen sind, erforschen, und vor Allem, ohne Nebenrücksichten und weltliche Gefallsucht, stets den heiligen priesterlichen Ernst für die ächte Kunst des Heiligthums in keuscher Seele bewahren.

§. 157.

Die christliche Kunst in ihrer geschichtlichen Entwicklung.
Das alte Testament. Das Heidenthum.

Die Kunst hat auch, wie dieselbe solcher Weise mit dem Christenthum seinem innersten Wesen nach verwandt ist, am christ-

lichen Cultus zu allen Zeiten, sobald es nur die äußere Stellung der Kirche gestattete, den umfassendsten Antheil genommen, und seinen Zwecken auf die wirksamste Weise gedient. Sie ist durch das Christenthum zur höchsten Freiheit und Blüthe gelangt, und von denjenigen christlichen Sekten, die der Kunst dem Princip nach gar keinen Antheil am Cultus gestatten wollten oder wollen, vermochte, wie sie ohnehin völlig isolirt dastehen, noch keine diesen Grundsatz consequent und ohne Widerspruch mit sich selbst durchzuführen.

Schon das alte Testament war der heiligen Kunst keineswegs entgegen. Das mosaische Verbot gegen den Bilderdienst bezog sich nur auf Abbildungen oder symbolische Darstellungsweisen Jehova's, und dieses nur wegen der Nähe des Heidenthums und der niedern Culturstufe des Volkes, um dem Götzendienste vorzubeugen, ohne dadurch der Kunst und ihrer Theilnahme am Gottesdienste überhaupt feindselig entgegenzutreten¹⁾. Im Gegentheil waren die Hebräer sogar eine kunstliebende Nation, und wir sehen, daß dieselbe an ihrem Cultus von den ältesten Zeiten an einen vielseitigen Antheil hatte, wie es schon der Bau und die Ausschmückung der Stiftshütte, die gottesdienstlichen Zierrathen und Geräthschaften hinlänglich beweisen. Einen bedeutenden Höhegrad erlangte die Kunst bei den Hebräern unter David und Salomo durch die hohe Vollendung, welche die heilige Poesie erreichte, durch die Bervollkommnung des Gesanges und der Tempelmusik und den Bau und die Ausschmückung des Tempels, der als ein Ideal der Schönheit gepriesen wird²⁾.

Im Heidenthum zumal, wo fast die ganze Religion in der Symbolik und Kunst aufging, fand das Christenthum bei seinem Eintritte in die Welt ein überreiches Kunstleben vor.

1) Exod. 20, 4. Deuter. 4, 16. 23. 25. 5, 8. u. s. w. In dieser Weise wird dieses Verbot, früher im Bilderstreite und später von den Protestanten als Streitfrage behandelt, in der neuesten Zeit selbst von protestantischen Schriftstellern aufgefaßt. S. B. J. Geffken über die verschiedene Eintheilung des Decalogus und den Einfluß derselben auf den Cultus. Hamb. 1738. S. 233.

2) Vergl. A. Gügler, die heilige Kunst oder die Kunst der Hebräer. Landsh. 1814. Luzern 1817 u. 1818.

Die christliche Kunst bis auf Constantin Gr.

Aber gerade diese Erscheinung, der Gedanke an den irreligiösen und unsittlichen Gebrauch der Kunst im Dienste der Idolatrie, und eben daher auch bei der Nähe des Heidenthums die Furcht vor Mißbrauch und Mißdeutung, machte es nothwendig, die Kunst Anfangs vom Heiligthum des christlichen Cultus noch möglichst fern zu halten. Ohne hin wurde schon durch die Mißgunst der Zeitverhältnisse und den äußern Druck, unter dem Anfangs die Kirche schmachtete, eine besondere Pflege der Kunst, zumal der bildenden, unmöglich gemacht. Dabei foderte aber auch das Wesen des christlichen Cultus, daß sich vor Allem und ohne alle Beeinträchtigung dessen innere Seite nach ihrer ganzen Intensität vollkommen ausbildete. Die Schöpfungen der Kunst konnten erst hinzukommen, sowie man denn ihrer Theilnahme bei der Begeisterung und dem Höhepunkte des urchristlichen Lebens für den ethischen Zweck des Cultus zur Zeit auch noch nicht bedurfte.

So schüchtern man indessen Anfangs in der Aufnahme der Kunst, vorzugsweise der bildenden, auch war und so mäßig auch ihr Gebrauch seyn mußte, so begegnen uns in der ersten Periode bis auf Constantin Gr. doch schon mannichfache Spuren derselben, besonders symbolische Darstellungen¹⁾, während ohne hin die heilige Poesie und der Gesang schon mit großer Theilnahme gepflegt, und seiner Schönheit wegen im Gegensatze zum heidnischen sogar als Mittel der Heidenbekehrung gerühmt wird. Schon die Erscheinung, daß die Kunst bei dem Beginne der folgenden Periode mit solchem Reichthum auf dem Gebiete des christlichen Cultus hervortritt, beweist, daß sie früher bereits vorhanden war. Auch liegt ein Beweis, wie wenig das Christenthum gleich Anfangs der Kunst an sich feindselig entgegentrat,

1) S. oben S. 101 ff.

ten Kunstwerke und Künstler in reicher Menge aus Griechenland und Italien dahin wandern; und da nun die Periode der er-
 darin, daß der Kunsthaß gerade nur auf der Seite der Sekten
 gefunden wird, wie bei den Nazardern, den Ebioniten und Mon-
 tanisten, welche die Malerei und Bildhauerkunst als dämonische
 Erfindung und satanisches Blendwerk, sowie als Förderungsmittel
 der Idololatrie bezeichnen.

Bei dem Abscheu der Christen indessen vor den religiösen
 Kunstwerken des Heidenthums; bei dem mäßigen Gebrauche, den
 dieselben zur Zeit von der Kunst zu religiösen Zwecken noch mach-
 ten, zumal gegenüber dem überreichen heidnischen Kunstleben; bei
 der Verborgenheit, in der sich das Christenthum und die christ-
 liche Kunst zur Zeit noch zurückgezogen halten mußte, lassen sich
 übrigens, namentlich da auch häretische Erscheinungen, wie die oben
 bezeichneten, von den Heiden den Christen überhaupt zugeschrieben
 wurden, leicht die Vorwürfe erklären, die dem Christenthum von
 Seiten der Heiden gemacht wurden, daß es die schönen Künste
 hasse und ihre Vernichtung herbeiführe.

§. 159.

Die christliche Kunst von Constantin bis zum Bilderstreite
 im Anfange des achten Jahrhunderts.

In der folgenden Periode von Constantin Gr. bis zum Bilder-
 streite im achten Jahrhundert trat gleich mit der beginnenden Frei-
 heit der Kirche auch ein reiches Kunstleben in dieselbe ein¹⁾. Außer
 dem Kirchengesange, der Symbolik und dem Reichthum in der Aus-
 schmückung der Kirchen und den kirchlichen Geräthen, der besonders
 im Morgenlande hervortrat, war es vor Allem die Baukunst, die,
 durch das Bedürfniß geboten, jetzt eine vorzügliche Pflege fand. Der
 vorzüglichste Förderer der christlichen Kunst war für die orienta-
 lische Kirche Constantin Gr. Um das alte Byzanz, wo er
 eine Weltherrschaft zu gründen gedachte, auf eine würdige und
 imposante Weise in eine kaiserliche Residenz umzuwandeln, mußte

1) S. oben S. 124 ff.

blühenden Freiheit der Kirche damit zusammenfiel, so fanden die Letztern, durch Constantins Freigebigkeit unterstützt, zugleich ein reiches Feld namentlich in den neu zu errichtenden christlichen Tempeln, so daß das Christenthum jetzt der bildenden Kunst einen neuen herrlichen Schauplatz erschloß. Nach Constantin waren Theodosius Gr. und Justinian eben so eifrige Förderer der heiligen Kunst, und unter dem letzteren erhob sich im prachtvollsten Styl die Sophienkirche zu Constantinopel.

Im Gebrauche der Bilder indessen begegnet uns aus den angeführten Gründen im vierten Jahrhundert noch immer eine gewisse Schüchternheit. Gerade deswegen stand auch die eigentliche Bildhauerkunst noch am meisten im Hintergrunde, während man übrigens zur Verzierung der Kirchen, der liturgischen Geräthe und Ornamente von der bildenden Kunst mit symbolischen und allegorischen Beziehungen zur Belehrung und Erbauung schon den vielseitigsten Gebrauch machte. Besonders gehört hieher Sculptur, Form- und Steinschneidekunst, Encaustik, gewöhnlich Wachsmalerei genannt, Glasmalerei, die seit dem vierten Jahrhundert allgemein in den Kirchen gefunden wird, Fresko- oder Kalkmalerei und Mosaik oder Steinmalerei, welche letztere namentlich, gleichfalls seit dem vierten Jahrhundert, im vielseitigsten kirchlichen Gebrauche ist. In allen diesen eben genannten Zweigen der Kunst brachte man es in dieser Periode zu einer vorher nie gekannten Virtuosität.

Obschon die christliche Kunst in dieser Periode im Morgenlande, besonders in Constantinopel, dem neuen Siege des Reiches, eine so vorzügliche Pflege fand, so wurde die Entwicklung derselben im Abendlande, vor Allem in Italien, doch keineswegs vernachlässigt. Was dort durch die Kaiser geschah, geschah hier durch die Päpste und Bischöfe. Namentlich gab auch hier das Bedürfniß, Kirchen zu bauen und sie zu schmücken, der Entwicklung der bildenden Kunst den ersten und bedeutendsten Vorschub, obschon durch die beständigen Kriege und die sich unausgesetzt wiederholenden Invasionen fremder Völker, namentlich vom fünften Jahrhundert an, vielfache Verwüstungen und Hemmungen auch auf dem Gebiete der heiligen Kunst im

Abendlande eintreten mußten. Als besondere Förderer der Kunst in der lateinischen Kirche in allen oben genannten Beziehungen werden in dieser Periode genannt zunächst die Päpste Sixtus III., Leo Gr., Hilarius I. und Simplicius; Felix III., Symmachus, Pelagius II. und vorzugsweise Gregor Gr. In seinem Zeitalter besonders zeigte man viel Kunstsinne in der würdevollen Ausschmückung der Kirchen und darin, daß man der Liturgie überhaupt mehr Rundung und Fülle gab. Nach Gregor Gr. verdienen erwähnt zu werden Honorius I., Benedikt II., Sergius I., Johann VII. und Constantin; Gregor II., Zacharias I., Paul I. und Adrian I.; außer den Päpsten die Bischöfe Ambrosius von Mailand und Paulinus von Nola, sowie sein Freund, der gallische Presbyter Sulpitius Severus; ferner die Bischöfe Maximian, Neo und Reparatus von Ravenna; die Bischöfe Johann und Vincentius von Neapel, Gregor von Tours und Andere¹⁾. Es geht daraus hervor, wie die christliche Kunst schon in dieser Periode durch die Bischöfe und besonders die Päpste die vorzüglichste Pflege fand, und wie sie es hauptsächlich waren, die in jenen Zeiten der fürchterlichsten Umwälzungen den gänzlichen Untergang der Kunst im Abendlande verhütet haben. Namentlich waren es auch die geistigsten der Künste, die heilige Poesie und der Kirchengesang, denen man in dieser Periode im Abendlande die ausgezeichnetste Thätigkeit zuwandte.

§. 160.

F o r t s e t z u n g.

Das, was mit dem untergehenden Heidenthum von heidnisch-liturgischen Kunstwerken zum christlichen Gebrauche in dieser Periode benützt wurde, war nur Weniges. Im Gegentheil war man darauf bedacht, besonders heidnische Symbole, Embleme und Bildwerke, auch Tempel gänzlich zu vernichten oder zu entfernen, theils weil sie zum Gebrauche des christlichen Cultus unbrauch-

1) Vergl. J. D. Fiorillo, Geschichte der zeichnenden Künste u. s. w. 1. B. Einleitung.

bar waren, theils und besonders, weil sie, wie eben Symbole und Bildwerke, ein Mittel waren, das Heidenthum und heidnische Ideen festzuhalten, theils mit Rücksicht auf die irreligiösen und unsittlichen Zwecke, denen sie gedient hatten, und vermöge deren das christliche Gefühl sich sträubte, sie dem Dienste der wahren Anbetung zu widmen. So ließ Constantin Gr. den von Hadrian erbaueten Venusstempel zu Jerusalem von Grund aus zerstören, alles Symbol- und Schmuckwerk vernichten, und selbst den Boden als etwas Entweihetes ausgraben und wegschaffen¹⁾. Unter Theodosius Gr. entstand im Jahre 392 in den orientalischen Provinzen sogar ein wirklicher offener Kampf gegen die heidnischen Tempel und Bildwerke, der sogenannte Tempelkrieg, dessen Veranlassung aber außer den angeführten Gründen besonders in der Julianischen Verfolgung gesucht werden muß, gegen die das christliche Volk ein Vergeltungsrecht üben wollte. Allerdings sind dadurch auch viele Kunstwerke und Kunstschätze, Tempel, Altäre, Geräthe, Statuen und Bilder überhaupt zu Grunde gegangen. Allein außerdem, daß diese Bewegungen nicht aus Kunsthaß, sondern aus nur übertriebenem Religionseifer hervorgingen, und daß der dadurch für die Kunst überhaupt entstandene Verlust übertrieben wird, muß man bedenken, daß das Christenthum auch für die Kunst ein neues, höheres Daseyn schuf und Kunstwerke von einer Vollendung und einem Geiste in einer Fülle und Mannichfaltigkeit in's Leben rief, wie sie die heidnische Kunst selbst in den Zeiten ihrer höchsten Entwicklung nicht aufweisen kann. Der in Rede stehende Vandalismus, wie man ihn gern zu nennen pflegt, und den man dem Christenthum zum Vorwurfe machen will, hat daher selbst für die selbstständigere Ausbildung der christlich eigenthümlichen Kunst seine Bedeutung²⁾. Das

1) Euseb. de vit. Const. M. I. 2. c. 27.

2) Vergl. Augusti, Beiträge zur Christl. Kunstgeschichte und Liturgie. 1. B. Leipzig 1841. S. 20. Ueber die Erhaltung vieler Kunstwerke in jener Periode S. Leop. Cignara, Storia della scultura. Vol. I. Venet. 1813. S. oben S. 121.

Christenthum hat überdies der Kunst eine allgemeine Verbreitung unter allen Völkern verschafft, während dieselbe im heidnischen Alterthum außer den Griechen es bei keinem Volke zu irgend einer Vollkommenheit gebracht hat.

Sehr verderblich für die christliche Kunst selbst war vom siebenten Jahrhundert an die Verbreitung des Islamismus und die Eroberungen der Mahomedaner, die, soweit sie kamen, alle christliche Kunstdenkmale zerstörten.

Was den Charakter der griechisch-byzantinischen Kunst betrifft, wie sie wenigstens gewöhnlich bezeichnet wird, die in dieser Periode vorherrschte, so zeichnet sich dieselbe im Allgemeinen weniger durch Wahrheit, Reinheit und Höhe als durch Reichthum, Glanz und Pracht, zugleich aber doch wieder durch eine gewisse Steifheit und Schwerefälligkeit aus. Erst die Keime einer neuen christlichen Kunst sehen wir hervortreten. Dieselbe lehnte sich überhaupt aber im Morgen- wie im Abendlande anfangs an die Trümmer der antiken Kunst an. Uebrigens war die ganze Tendenz und Richtung derselben stets eine religiös-sittliche, zur Ehre und Verherrlichung des Unendlichen und zur Belehrung und Erbauung der Gläubigen¹⁾.

§. 161.

Die christliche Kunst vom Bilderstreite bis zum eilften Jahrhundert. Verfall derselben in der griechisch-morgenländischen Kirche.

In der Periode vom Bilderstreite im achten Jahrhundert gerieth die heilige Kunst im Morgenlande bald in Verfall. Der ächte Kunstsinne erlosch und artete in Luxus, Spielerei und technische Steifheit aus, so daß sich der Geschmack für das wahrhaft Schöne und Einfache immer mehr verlor, während man um so größern Fleiß auf glänzende und kostbare oft geschmacklos angebrachte Verzierungen verwandte. Am meisten leistete die griechisch-byzantinische Kunst noch in der Architektur, obschon auch da nichts

1) S. unten über den Bildergebrauch.

Großartiges. Die Bildhauerkunst war ohnehin seit dem Bilderkriege in gänzlichen Verfall gerathen.

Die nächste Veranlassung dieses Verfalles waren zunächst eben die ikonoklastischen Streitigkeiten und Bewegungen selbst, durch die in einem großen Theile des Morgenlandes eine gänzliche Verwüstung der heiligen Kunstdenkmale, sowohl der Malerei wie der Bildhauerkunst, veranlaßt wurde; dann später die Trennung der morgenländischen von der abendländischen Kirche, die schnelle Ausbreitung des Jesuitismus, und der immer herrschender werdende Mangel an hohem Sinn unter den Griechen. Durch die Herrschaft der Lateiner in Constantinopel (1204—1261) wurden gar noch die alten Kunstdenkmale vielfach geplündert, und, was übrig geblieben war, bei der Eroberung Constantinopels durch die Türken im Jahr 1453 mit vandalischer Wuth vernichtet, und jeder weiteren Entwicklung der heiligen Kunst in der griechischen Kirche Schranken gesetzt.

§. 162.

Fortsetzung. Die lateinische Kirche.

In der abendländischen Kirche schritt indessen die Entwicklung der christlichen Kunst auf der betretenen Bahn mit reger Theilnahme fort. Durch die Kirchenversammlung zu Nicäa wurde mit dem Bildergebrauche die Theilnahme der Kunst am christlichen Cultus überhaupt förmlich sanktionirt, und eben so die rechte Tendenz und Richtung der heiligen Kunst ausdrücklich und genau bestimmt. Durch diese hat die katholische Kirche die christliche Kunst in einem ihrer umfangreichsten Gebiete vom Untergange gerettet, und mit eben so viel Mäßigung und Würde als tiefer Einsicht in das Wesen der Kunst die rechte Mitte zwischen äußerem Orientalismus und den Ausschweifungen übertriebener Kunstliebe für immer bezeichnet¹⁾.

Auch in dieser Periode waren es wieder ganz besonders die Päpste, Bischöfe und die Geistlichen überhaupt, denen die Kunst ihre regste Theilnahme und Pflege verdankt. Unter den ersten nennen

1) S. die vorige Anmerkung.

wir nur Leo III., Stephan V., Paschalis I., Eugen II., Gregor IV., Sergius II., Leo IV., Benedikt III., Nicolaus I., Adrian II. Unter den Bischöfen Italiens verdienen Paulus und Athanasius zu Neapel im achten und neunten Jahrhundert besondere Erwähnung. Bei dem gänzlichen Verfall der italienischen Staaten indessen war auch die Kunst von der Mitte des neunten bis zum elften Jahrhundert in Italien gesunken und wurde bloß als eine nachbildende ausgeübt.

Höher stand in dieser Zeit die Kunst in Deutschland. Besonders waren es zunächst die deutschen Bischöfe, die auf eine ausgezeichnete Weise ihre Kunstliebe und ihre eigene künstlerische Meisterschaft bethätigten, und sich selbst im Auslande großen Ruhm erwarben. Außer dem bekannten Bischofe Haymo, einem Schüler des Rhabanus Maurus, werden mehrere Bischöfe zu Halberstadt, wie Sigismund (894—924), der selbst Maler war, als Kunstfreunde genannt. Sehr viel that für den Flor der heiligen Kunst gegen das Ende des zehnten und im Anfange des elften Jahrhunderts Bernward von Hildesheim, Lehrer des Kaisers Otto III., aus einem der edelsten Geschlechter Sachsens, der mit der Kenntniß der Philosophie selbst eine große Geschicklichkeit in der Malerei, Architektur, den Musik- und Goldarbeiten und den mechanischen Künsten überhaupt, verband. Einen gleich ausgezeichneten Beförderer fanden die bildenden Künste um dieselbe Zeit an dem Erzbischofe Willigis zu Mainz, der gleichfalls Lehrer Otto's III. war. Zu Paderborn blühte unter der Leitung des Bischofes Meinwerk im elften Jahrhundert die Malerei, Bildhauerei und Baukunst. Er sandte den Abt Wino nach Jerusalem, um sich den Plan der heiligen Grabkirche zu verschaffen. Der Erzbischof Adalbert von Bremen (1043—1073) und der Bischof Heinrich von Sche zu Schleswig, beide selbst in den Künsten sehr bewandert, thaten viel für kirchliche Architektur. Eben so die Bischöfe Hezilo und Godehard von Hildesheim (ein kenntnißreicher Architekt und Maler), der Bischof Siegfried von Münster und ganz besonders der Bischof Benno II. von Osnabrück († 1088), einer der ausgezeichnetsten Architekten dieser Zeit.

§. 163.

Fortsetzung.

Eine ganz vorzügliche Pflege fand die christliche Kunst durch das ganze Mittelalter hindurch in den Klöstern. Wie dieselben im Mittelalter im Besitze der Gelehrsamkeit waren, so waren sie auch vorzugsweise im Besitze der Künste, und ihre Kunstbestrebungen wurden zugleich durch ihren Reichthum und die Verbindungen, die sie unter sich hatten, unterstützt und gefördert. Von den meisten Stiftern geistlicher Orden wurde die Ausübung der bildenden Künste in dieser Periode den Ordensgeistlichen empfohlen, und der heilige Benedikt nahm diese Bestimmung sogar in seine Ordensregel auf.

Eine vorzügliche Theilnahme fanden dieselben vom achten Jahrhundert an auch in den Klöstern Deutschlands, nachdem sie Bonifacius dem deutschen Klerus eingeschärft hatte. Aus seiner Zeit stammt die Klasse von Mönchen, die man Operarii oder Magistri operum nannte, und die sich mit der Baukunst, der Malerei, Sculptur und andern Künsten beschäftigten. Besonders gab es daher in den Klöstern geschickte Baumeister, Maler und Bildhauer, während die Künste zugleich an den Vorstehern eifrige Freunde und Förderer fanden. So werden als ausgezeichnete und eifrige Kunstfreunde allein im Kloster zu Fulda, in dem sich das Institut der Operarii bis zum sechzehnten Jahrhundert erhielt, genannt: die heiligen Sturmins und Sigil, die Mönche Bruno, Thoto und Helmsrid. Ein noch größerer Förderer der Kunst war Rhabanus Maurus. Er verbesserte die Schule der Operarii zu Fulda, und brachte durch Ermunterung und Auszeichnung eine neue Regsamkeit unter die Künstler. Unter seinen Jünglingen war Dittfried, der deutsche Uebersetzer der vier Evangelien, der sich als Maler auszeichnete, der berühmteste. Noch werden aus dieser Schule Ratgar und Racholf als Baumeister, Hatto als Maler mit großem Lobe genannt. Der Abt Bernher (von 969—982) war durch seine Thätigkeit für die Kunst, namentlich für Baukunst und Malerei ausgezeichnet. Berühmt waren in dieser Beziehung auch die Schulen in den Klöstern Hirschau, Corvey und Lorch; eben so zu Osnabrück,

Bremen, Trier, Hirschfeld, Hildesheim, zu Kremsmünster, zu Mainz, zu Lüttich und vorzugsweise zu St. Gallen. Namentlich haben sich die Mönche dieser letzten Abtei um die bildenden Künste große Verdienste erworben. Die Mönche Tutilo und Koffler werden für die geschicktesten deutschen Maler, Bildhauer und Goldarbeiter des zehnten Jahrhunderts gehalten. Im Kloster Corvey blüheten im neunten und zehnten Jahrhundert die Mönche Theodegar und Anderedus, zwei der ältesten niedersächsischen Maler; eben so der Mönch Luitholf. Im Kloster zu Rheinau wird gegen das Ende des neunten Jahrhunderts der Mönch Hademar als Miniaturmaler gerühmt. Im Anfange des eilften Jahrhunderts unterrichtete der erste Abt des Klosters Muri die Jugend im Schreiben und Malen. In demselben Jahrhundert war der heilige Thiemo, Abt des Benediktinerklosters zu Salzburg, als Maler, Bildhauer und Steingießer thätig, welche letzte Kunst wieder verloren gegangen ist. Sein Zeitgenosse Hartmann, später Abt zu Gottweich, that viel für Malerei und hatte selbst viele Maler unter seinen Klostergeistlichen. In Bayern wurden die Künste in den Klöstern Tegernsee, Benediktbeuern, Freising, Regensburg und andern frühzeitig mit vielem Eifer gepflegt, und in Franken zeugen die vielen alten heiligen Sculptur-, Maler- und Bauwerke von einem früh erwachten und andauernden Kunstsinne, besonders um die Zeit Heinrich's II. Besonderer Erwähnung verdienen auch die kunstfertigen Abte von Klosterbergen in der Nähe von Magdeburg, unter denen Bruno von Waldeck besonders gerühmt wird, und in Magdeburg selbst die Mönche des dasigen Benediktinerklosters, wo gleich bei seiner Stiftung durch Kaiser Otto I. von dem Abte Haymo eine Kunstschule angelegt wurde, in der selbst Söhne aus königlichem Geblüte gebildet wurden. Eben so verdankt auch in andern Ländern die Kunst ihre erste Entwicklung den Geistlichen, namentlich den Klöstern. Auch im Morgenlande scheint die bildende Kunst in den Klöstern gepflegt worden zu seyn; denn von den slavischen Aposteln Methodius und Cyrillus war der erste zugleich ein geschickter Maler, und bekehrte den Bulgarenfürsten durch das von ihm gemalte Bild vom letzten Gerichte.

Noch muß in dieser Periode als ausgezeichnete Förderer der

Kunst Karl Gr. genannt werden, der außerdem, was er für den Kirchengesang und die Liturgie überhaupt that, besonders die Baukunst mächtig fördern half, während ohnehin in der mächtigen geistigen Anregung und der Förderung der Wissenschaften, die von ihm ausging, auch für die Förderung der Kunst überhaupt ein mächtiger Impuls gegeben war.

§. 164.

Fortsetzung.

Ungeachtet dieser regen Theilnahme für die Kunst, und wenn man es auch in einzelnen Zweigen derselben zur Virtuosität gebracht hatte, so waren doch im Allgemeinen die Leistungen derselben bis zum elften Jahrhundert in eigentlicher künstlerischer Beziehung noch von mittelmäßiger Bedeutung. Die christliche Kunst war immer noch in der Periode ihrer Kindheit. Sie konnte sich nur allmählich zur Selbstständigkeit und Höheit des christlichen Charakters heranbilden und nur allmählich den rohen Geschmack des Zeitalters überwinden. Dabei übte die neugriechische oder byzantinische Kunst trotz ihres Verfalls, wie derselbe oben angedeutet worden ist, doch in dieser Periode auf das Abendland noch einen großen Einfluß. Zunächst war die Ursache davon der einmal durch Constantin Gr. von Constantinopel aus gegebene mächtige Anstoß; dann die anfangs noch bestehende Verbindung des oströmischen und weströmischen Reiches und die Einheit der griechischen mit der lateinischen Kirche. Seit dem Bilderkriege verbreiteten sich griechische Maler nach Italien und andern Ländern. In der Malerei namentlich mußte auch der glänzende und schimmernde griechische Styl dem Geschmacke des Zeitalters an sich schon mehr zusagen. Besonders aber war der byzantinische Kirchenbaustyl längere Zeit in ganz Europa der herrschende. Uebrigens darf man sich durch die allgemeine Benennung griechisch-byzantinisch nicht zu der Meinung verführen lassen, als sey dieser Styl in seiner Ausbildung allein von den Griechen ausgegangen. Vielmehr erhielt derselbe, wie wir ihn später kennen, seine Ausbildung, wenn nicht seine Entstehung, in Italien, von wo er sich

dann durch die Päpste und die Verbindungen, welche die Klöster unter einander hatten, im Abendlande verbreitete ¹⁾).

S. 165.

Vom elften Jahrhundert bis zum Concil von Trient.
Die christliche Kunst in ihrer höchsten Blüthe.

Mit dem elften und noch mehr mit dem zwölften Jahrhundert beginnt für die Kunst eine Periode neuer und allgemeiner Regsamkeit. Durch die bessere Pflege der Wissenschaften, die sich indeß mächtig zu entwickeln begann; durch die rege Kraftthätigkeit, die durch die Kreuzzüge in's europäische Völkerleben kam und die vor Allem mit Begeisterung und Innigkeit der Religion und Kirche zugewendet war; durch die tiefe und reiche Fülle des Gemüthslebens und den romantischen Geist des Mittelalters, der sich jetzt immer mehr entfaltete, drang auch ein neues Leben in das Reich der heiligen Kunst. Ganz besonders darf dabei der Einfluß der Mystik und des von ihr ausgehenden Geistes nicht unerwähnt bleiben. Besonders geschah diese neue Anregung von Deutschland, namentlich dem südlichen, und von Italien aus. Deutschland, das überhaupt im Beginne dieser Periode in der bildenden Kunst andern Völkern, selbst den Italienern, voraus war, und wo jetzt durch das hohenzstaufische Kaiserhaus das geistige Leben überhaupt und die Poesie insbesondere einen mächtigen Schwung erhielt, schien, da es nicht wie Italien versucht war, sich an vorausgegangene Schöpfungen der Kunst und an eine klassische Kunsttradition anzulehnen, zumal bei der Tiefe des deutschen Gemüthes, dem speculativen Tieffinn des deutschen Geistes und der Kraft und Ausdauer des deutschen Charakters und Fleißes, berufen, den Weg zur christlich eigenthümlichen Ausprägung der Kunst anzubahnen; Italien, wo in dieser Periode Dante und Petrarca blüheten, bei der glühenden Phantasie seiner Bewohner, ihrer begeisterten Frömmigkeit, ihrem angeborenen Schön-

1) Vergl. Ansichten über die bildenden Künste und Darstellung des Ganges derselben in Toskana. Von einem deutschen Künstler in Rom. Heidelberg und Speier. 1820. S. 15.

heitesinn, der durch das Anschauen einer schönen Natur und der Meisterwerke alter Kunst zu einem hohen Grade der Entwicklung sich auszubilden vermochte, sowie bei dem Umstande insbesondere, daß sie dem Mittelpunkte der Kirche unmittelbar nahe sind, hatte und löste den Beruf, die christliche Kunst in beinahe allen ihren Zweigen zur Blüthe und Vollendung zu führen.

Dennoch war auch jetzt noch lange Zeit der neugriechische oder byzantinische Styl der herrschende. Erst mit dem dreizehnten Jahrhundert beginnt in dieser Beziehung für die christliche Kunst und ihre eigenthümliche Ausprägung und Vollendung ein neuer Zeitraum. Die Bahn eröffnete die deutsche Baukunst, die aus der ächt christlichen Anschauung und Begeisterung in Verbindung mit der deutschen Kraft und Ausdauer, dem deutschen Tiefsinn und dem romantischen Geiste des Mittelalters eigentlich schon im zwölften Jahrhundert sich zu entwickeln begonnen hatte, aber erst im dreizehnten in ihrer Blüthe und staunenswerthen Vollendung erschien. Dieselbe verbreitete sich nicht bloß bald nach Frankreich, Spanien und England, wo sie jedoch in national modificirten Erscheinungen hervortrat, sondern wirkte überhaupt wie ein elektrischer Funke und brach auch für die übrigen bildenden Künste bald eine völlig neue Bahn, so daß man sich jetzt bald von dem neugriechischen Geschmace losmachte. Zunächst begann die Bildhauerkunst in Deutschland, wo die hochstrebenden Formen der Baukunst einen gleichartigen Styl auch in den Gestalten erforderte, eine neue Richtung einzuschlagen, die, durch die deutsche Baukunst und durch deutsche Bildhauer nach Italien verpflanzt, dort im Anfange des fünfzehnten Jahrhunderts ihre höchste Blüthe erreichte. Mächtig wirkte der neue Styl in der Architektur und Bildhauerkunst auch auf die Malerei, die im fünfzehnten und zu Anfange des sechzehnten Jahrhunderts in Deutschland, den Niederlanden und Frankreich, besonders aber gleichfalls in Italien zur höchsten Vollendung kam. Die Miniaturmalerei, die mit der Kalligraphie in Verbindung stand und im neunten Jahrhundert hervortrat, erreichte gleichfalls im dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert, besonders zur Verzierung der kirchlichen Bücher, einen hohen Grad

von Vollkommenheit. Eben so erreichte im zwölften, dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert die heilige Poesie ihre höchste Blüthe. Für die Kirchenmusik hatte Guido von Arezzo schon um die Mitte des elften Jahrhunderts eine neue Periode begründet.

§. 166.

Fortsetzung.

So feierte die christliche Kunst, nachdem sie durch das ganze Mittelalter hindurch die allseitigste und begeistertste Pflege gefunden hatte, in den letzten Jahrhunderten desselben die Periode ihrer schönsten und höchsten Entwicklung, sowohl hinsichtlich des Reichthums und der Mannichfaltigkeit, wie des Charakters ihrer Schöpfungen. Sie hatte sich, nachdem sie sich allmählig von der alten Kunst losgesagt und die Periode ihrer Kindheit durchgegangen hatte, endlich zur selbstständig und eigenthümlich christlichen in ihrer höchsten Vollendung erhoben und ausgebildet. Dinehin hatte die ganze Kunst eine religiöse Tendenz zur Ehre des Allerhöchsten, zur Erbauung der Gläubigen und zur Verherrlichung der Religion und Kirche, in deren Dienste sie stand. Die Religion war der Gegenstand und Mittelpunkt aller Künste, und dieses nicht bloß, weil die Richtung und Stimmung der Zeit eine tiefreligiöse war, und der Künstler seinen Gegenstand mit religiösem Gemüthe eigenkräftig auffaßte, sondern auch weil die Kunst von der Kirche ausging, und in ihrem Schooße und unter ihrem Schutze mit Liebe gepflegt wurde. Die ersten Förderer der Kunst waren Päpste und Bischöfe, die ersten Künstler selbst, Baumeister, Bildhauer, Maler, Dichter, Musiker Jahrhunderte lang Geistliche, Mönche. Durch sie wurden nicht nur die Trümmer des klassischen Alterthums erhalten und gerettet, sondern eine neue christlich eigenthümliche Kunst ins Daseyn gerufen. Und wenn später meistens weltliche Künstler die heilige Kunst zur Vollendung entwickelten, so haben Jene das große Verdienst, die neue Bahn eingeleitet und so die Richtung bezeichnet zu haben. Sie entnahmen aus der Bibel, der Legende, aus der reichen Fülle ihres eigenen frommbegeisterten Gemüthes den Stoff zu ihren Kunstschöpfungen, und von ihnen zunächst ging jener

heilige Ernst, jene ehrwürdige Hoheit, jene tiefe kindlich fromme Innigkeit aus, die die Kunstdenkmale des Mittelalters auszeichnen, und von der sie selbst durch und durch erfüllt waren. Namentlich nur durch die Klöster und die große Menge von Künstlern, die in ihnen lebten, konnte auch der große Reichthum an christlichen Kunstwerken und ihre Mannichfaltigkeit, sowie die Theilnahme der Kunst an allen Zweigen des Kultus und ihre Verbreitung in alle Kirchen und Gemeinden möglich werden.

Den deutschen Kunstschöpfungen dieser Periode war namentlich der deutsche Nationalcharakter der Zeit, Kraft, Treue und Wahrheit, tiefe Frömmigkeit und Biederkeit fühlbar aufgeprägt.

Außer den Verdiensten, welche sich auch in dieser Periode wieder die Päpste, von denen nur drei, Pius II., Leo X. und Urban VIII., hier genannt werden sollen, die Bischöfe und die Klöster, von deren Kunstbestrebungen im Anfange dieser Periode theilweise oben schon die Rede war, sowie begüterte Laien, adelige Familien und wohlhabende Bürger durch reiche Spenden und großartige Stiftungen um die Kunst erwarben, muß besonders auch der Schutz und die Pflege erwähnt werden, welche das durch hohen Kunstsinne ausgezeichnete Hohenstauffische Kaiserhaus derselben angebeihen ließ. In Frankreich verdienen in dieser Beziehung Ludwig VII. und unter ihm der kunstliebende Abt Suger, Karl V. und besonders Franz I., unter dessen Regierung erst ein mehr geläuterter Geschmack in Frankreich einheimisch wurde, erwähnt zu werden. Mehr als die Mediceer in Florenz thaten etwas später als Beschützer und Förderer der kirchlichen Kunst die Fugger in Deutschland.

§. 167.

Fortsetzung.

Ganz besondere Erwähnung für die Pflege und Entwicklung der christlichen Kunst in dieser Periode verdienen noch die vom 14. Jahrhundert an entstehenden Kunstschulen, wo man sich gegenseitig in den Arbeiten unterstützte, und sich Bemerkungen über Kunst und Kunstwerke mittheilte. So entstand 1346 eine Malerschule zu Venedig, 1350 eine zu Florenz, die beide den heiligen Lukas zum Schutzpatron hatten und nach ihm genannt waren. Im 14. und

15. Jahrhundert blühte am Rhein eine deutsche Malerschule. Im Anfange des 15. stiftete Johann van Eyck die flammändische, im Anfange des 16. Lukas von Leyden die holländische Schule, die aus der ersten hervorging, aber eine weltliche Richtung nahm. Auch in Frankreich bestand seit 1391 eine Malerinnung. Aehnliche Corporationen und Innungen bestanden schon früher in Deutschland für die Baukunst und die Bildhauerkunst.

Aus den Andeutungen, die oben über die Entwicklung der heiligen Kunst im Abendlande gegeben worden sind, widerlegt sich zugleich die Behauptung, die man oft aussprechen hört, daß die bei dem Untergange des byzantinischen Reiches auswandernden Griechen einen neuen Aufschwung auch in dem Gebiete der Kunst veranlaßt hätten. Bei der Eroberung Konstantinopels durch die Türken i. J. 1453 hatte sich die heilige Kunst im Abendlande längst selbstständig und eigenthümlich ausgebildet, und sich zu ihrem großen Ruhme und Verdienste bereits aus dem griechischen Styl herausgearbeitet. Bei dem ganzen Standpunkte der Kunst im Morgenlande hätte der griechische Einfluß auch nur verderblich werden können, wie er denn auch zur Entartung der Kirchenmusik in Italien viel beigetragen hat. Höchstens waren es daher nur einzelne technische Fertigkeiten, in denen die byzantinischen Künstler, die sich bei der Umwälzung des Staates in die friedlichen Länder Europa's verbreiteten, dem Abendlande nützlich werden konnten.

In Frankreich, wo durch die Normannen alle frühern Kunstdenkmale zerstört worden waren, wurde seit Karl dem Kahlen durch griechische Künstler, die er aus Konstantinopel hatte kommen lassen, Unterricht in den schönen Künsten ertheilt. Namentlich war es die Fresko-, Glas- und Emaille-Malerei, in der sich die Franzosen bald hervorthaten. Aber seit dem Anfange des 16. Jahrhunderts fing man auch hier an, sich an die italienische Schule anzuschließen und nach ihr zu bilden.

Nur bei den slavischen Völkerstämmen, besonders in Rußland, fand mit der griechischen Religion auch die griechische Kunst Eingang, und wurde hier theilweise, namentlich hinsichtlich der Baukunst, vervollkommnet. Doch stehen in den russischen Kirchen Reichthum und Pracht höher, als die eigentliche Kunst. Indessen

hat man auch in Rußland seit den Zeiten Peters Gr. den byzantinischen Kunststyl mehrfach verlassen, und namentlich haben Gemälde und Skulpturen nach dem Typus der abendländischen Kirche Eingang gefunden.

§. 168.

Das Concilium von Trient.

Hatte die christliche Kunst solcher Weise in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters eine hohe Vollendung erlangt, so liegt es doch wieder in der Natur der Sache, daß die Kunst in dieser Reinheit, Wahrheit und Hoheit nicht überall und alsbald in die einzelnen Kirchen Eingang finden konnte. Zwar übte der neue hohe Geist, der jetzt im Gebiete der heiligen Kunst waltete, zumal bei der ganzen Richtung der Zeit, auch mächtig auf die Künstler untern Ranges, die gerade für den größern Theil der einzelnen Kirchen gewöhnlich in Anspruch genommen werden, sowie auf die ganze Bildung des kirchlichen Kunstgeschmackes; aber dennoch fand sich in den Kirchen noch viel Geschmackloses und Handwerksmäßiges, namentlich auch vielfach eine zu große Ueberladung. Insbesondere hatte der höhere Kunstgesang und die Kirchenmusik, der sich neben dem einfachen Choral seit dem 13. Jahrhundert gebildet hatte, eine völlig weltliche und verkünstelte Richtung genommen, wogegen vergeblich seither Synoden und Päpste eingeschritten waren. In allen diesen Beziehungen machte daher das Concilium von Trient, nachdem sich namentlich schon das Basler gegen die derartige Mißbräuche und für die würdige Feier des Gottesdienstes überhaupt ernstlich ausgesprochen hatte, in der 22. und 25. Sitzung die heilige Kunst zum Gegenstande ernster Berathung; und es wurde die Theilnahme derselben am Cultus unter Bezugnahme auf die zweite Synode zu Nicäa zwar auf's neue förmlich bestätigt, aber man schritt zu gleicher Zeit gegen jede Ueberladung und jeden Mißbrauch ernstlich ein, und bezeichnete den rechten Gebrauch derselben. Hiernach soll alles Geschmacklose und alle sinnliche Tendenz vom Gebiete der heiligen Kunst ausgeschlossen bleiben, und dieselbe in ihrer Beziehung zum Cultus durchaus nur zur Ehre Gottes und zur Belehrung und Erbauung der Gläubigen angewendet werden. Mit

dem entschiedensten Ernste traf zugleich das Concil den Verirrungen der Kirchenmusik entgegen, so daß man anfangs sogar daran dachte, dieselbe gänzlich zu verbieten¹⁾.

§. 169.

Vom Concil zu Trient bis auf die neuere Zeit. Die Los-
trennung der Kunst von der Kirche und Religion.

Auch in der folgenden Zeit hat die Kunst fortwährend in der katholischen Kirche eine vielseitige und rege Theilnahme gefunden. Zunächst wurde namentlich die Kirchenmusik in Folge des Trientiner Beschlusses und durch die Bemühungen Roms nicht nur in die Schranken keuscher Einfachheit zurückgewiesen, sondern es wurde jetzt zugleich für die katholische Kirchenmusik in Betreff ihrer künstlerischen Ausbildung eine völlig neue Periode begründet, und zwar so, daß dieselbe sich über zweihundert Jahre lang mit stets steigendem Reichthum in ihrer Würde, Kraft und Hoheit forterhielt. Auch die bildenden Künste blühten in Italien, Spanien, dem katholischen Theil der Niederlande und Frankreich nach seiner Erhebung aus dem Kampfe mit den Hugonotten fort. Außer den ausgezeichneten Künstlern, die aus den verschiedenen Kunstschulen hervorgingen, gab es in Italien, Spanien und Frankreich immer noch bis in's 18. Jahrhundert eine Masse von Künstlern in den Klöstern, besonders unter den Jesuiten.

Doch erhielt sich die bildende Kunst nicht auf der Höhe, die sie in der vorigen Periode erreicht hatte, nicht in den Schranken keuscher Einfachheit, Würde und Wahrheit. Hat überhaupt einmal die Kunst in irgend einem Zweige ihren Höhepunkt erreicht und große Schöpfungen in's Leben gerufen, so ist immer damit eine Periode schwerer Versuchung für die nachfolgenden Künstler eingetreten. Statt sich an die vorhandenen Muster und ihren Geist treu anzuschließen, schlägt man, weil man ihre Höhe und innere Tiefe nicht erreichen oder nicht überbieten kann, entweder eine andere Behandlungsweise ein, oder man greift an den vorliegenden Mustern, statt sie in ihrem Totalcharakter aufzufassen und diesen möglichst nachzuahmen zu suchen, Nebenbeziehungen auf, die in der individuellen Eigenthümlichkeit des Künstlers ihren Grund hatten, und die man ein-

1) S. unten über den Bildergebrauch und die Kirchenmusik.

seitig ausbildet; oder man verliert sich überhaupt in Aeußerlichkeiten, in die Manier, und kommt, um Effect zu machen, auf Uebertreibungen. Alle diese Verirrungen kommen jetzt bald im Gebiete der Kunst zum Vorschein. Auch neigte man sich bald zu einem Eklekticismus hin, der je nach der individuellen Ansicht des Künstlers das Beste aus den verschiedenen Schulen zu vereinigen strebte, und dadurch noch charakterloser wurde, daß er sogar stark in die antike Kunst hinübergriff, die mit der heidnischen Mythologie schon seit dem Wiedererwachen der alten klassischen Studien sich gleichfalls wieder geltend zu machen gesucht hatte.

Durch die Franzosen und durch die Richtung der deutschen Poesie im 18. Jahrhundert trat diese mythologische Richtung noch stärker hervor, und man sah wieder die alte Götterwelt in ihrem ganzen Umfange neu entstehen. Durch die sinnliche Richtung der Zeit in einzelnen Ländern, wie in Frankreich und theilweise in Italien selbst, sowie namentlich auch dadurch, daß die Kunst und ihre Richtung, statt wie in frühern Perioden unmittelbar von der Kirche, von den Bischöfen, Geistlichen und Klöstern, jetzt mehr von den weltlichen Kunstschulen ausging, kam bald auch eine mehr weltliche, sinnliche Richtung in dieselbe, so daß man nicht nur die religiösen und kirchlichen Gegenstände mit weltlichen und mythologischen vielfach vertauschte, sondern daß sich ein weltliches und paganistisches Element auch selbst vielfach in die heilige Kunst einschwarzte, und daß selbst ausgezeichnete Künstler, wie Guido Reni den Kopf der Niobe für eine Madonna, Domenichino den Kopf Alexanders des Gr. für seinen Johannes in St. Andrea della Valle zu Rom anwendbar finden konnten.

In Frankreich namentlich mußten die ausschweifenden Sitten an den Höfen Franz und Karls IX. viel zum Verfall der Kunst beitragen, während die Zeit Ludwigs XIV., die den Prunk und das Gepränge liebte, der ächten Kunst eben so wenig günstig war. Wenn sich dieselbe auch von Zeit zu Zeit wieder zu heben strebte, so blieb doch das Streben, die Kunst mehr für den Schmuck und die Sinne, als für den Geist zu benützen und in ihr das Hohe und Heilige zu fühlen, das im Allgemeinen herrschende, davon gar nicht zu reden, daß sie sich nicht selten den üppigsten Darstellungen widmete.

Zwar suchte man sich anderwärts von Zeit zu Zeit wieder mit rühmlicher Anstrengung der altkirchlichen Kunst anzuschließen, ihren heiligen Ernst, ihre Einfachheit und Tiefe zu erstreben, sowie sich dann die ächt christliche Kunst bei dem Reichthum ihrer Schöpfungen und der ergreifenden Macht ihrer Hoheit und Anmuth nie ganz vom Gebiete der katholischen Kirche verlieren wird; dennoch konnte man ihren frühern Höhepunkt mit origineller Schöpfungskraft nicht mehr erreichen, und man kann im Allgemeinen mit Recht, wenn auch mit mehrfachen Ausnahmen, mit der Zeit des Concils von Trient die Periode der altkirchlichen Kunst schließen¹⁾.

§. 170.

Der Protestantismus und sein Verhältniß zur Kunst. Unterbrechung des Kunstlebens besonders in Deutschland.

Eine große Störung und Hemmung erlitt das europäisch-christliche Kunstleben im 16. Jahrhundert durch den Protestan-

1) „Seitdem sich, sagt der Verfasser der Schrift: *Christliche Kunstsymbolik und Ikonographie* u. s. w. Frankfurt a/M. 1839. S. XI, mit dem Wiederaufblühen der Wissenschaften antike Principien des gebildeten Lebens immer mehr bemächtigt hatten, konnte es nicht fehlen, daß auch die kunstphilosophischen Ansichten in diesen neuen Kreis der Auffassung und Construction gezogen wurden. Die Kunst, der Künstler und das Kunstwerk wurden auf andere Weise im Begriffe genommen; und wenn im christlichen Mittelalter die Kunst völlig im Dienste der Religion und Kirche war, so wurde ihr jetzt, als einer freien losgelassenen Kraft, eine Bedeutung und eine Sphäre angewiesen, in der sie ihre ganze Natur und ihre wahre Aufgabe verlieren mußte. Ein willkürliches Ergehen in der Phantasie, ein Verwischen fester überlieferter Charaktere, ein weltliches Spiel mit dem Ernst und der Heiligkeit, zunehmendes Wohlgefallen an den lasciven Reizen, entschiedene Weltlichkeit und dergleichen mehr traten an den Platz jener Vorstellungen, die, aus dem Wesen und den Schicksalen der christlichen Kirche hervorgegangen, seit vielen Jahrhunderten über die Gemüther große Macht ausgeübt und den Menschen über die kümmerlichen Verhältnisse des Tages hinausgehoben hatten. War einmal die kirchliche Kunst von der Religion emancipirt, so mußte sowohl sie selbst wesentlich alterirt werden, als auch die richtige Würdigung derselben schwinden. Denn sie hatte sich nur mit der Form des Glaubens und der innern Gestaltung der Kirche Hand in Hand entwickelt. Die kirchliche Kunst mußte also untergehen, sowie sie diese natürliche Stütze und Grundlage verlor.“

tis mus in den Ländern, die von den religiösen Wirren berührt wurden, vor Allem in Deutschland. Die reformirte Kirche namentlich, jeden äußern Dienst durchaus verwerfend, und obnein von keinen Mysterien und von keiner göttlichen Aktion im Cultus berührt und begeistert, trat nicht nur dem liturgischen Gebrauche der Bilder, sondern aller und jeder Beziehung der Kunst und Poesie mit starrer Kälte entgegen. In Folge dieses negierenden Principes und besonders des leidenschaftlichen Geschreies der Führer «über die Mißbräuche, die Verkheiligtheit und die abgöttischen Verirrungen» des katholischen Gottesdienstes entstanden sehr bald in der Schweiz, in Schottland und in den Niederlanden Auftritte, die denen der alten Bildersürmer nichts nachgaben, und in denen nicht nur Bilder, Symbole und heilige Geräthe, sondern überhaupt alle und die schönsten Denkmale der christlichen Kunst mit vandalischer Wuth vernichtet wurden. Was dieser Zerstörungswuth entging, verschwand bald unter der Hand rigoristischer Prediger. Keinerlei Schmuck der Kirchen, kein Bild und kein Symbol, keine Musik durfte geduldet; Orgeln und Altäre mußten entfernt, selbst der Gebrauch des Namens Altar untersagt, die Chöre verrammelt, das Kreuz auf den Kircthürmen in einen Hahn verwandelt, und die schönsten Miniaturen aus den katholischen Bibeln geschnitten und als papistisches Blendwerk den Kindern zum Spiel gegeben werden. Sogar die architektonischen Verzierungen an den Wänden der Kirchen und an den Kanzeln wurden vernichtet, so daß die meisten reformirten Kirchen bald ein stubenartiges, völlig nacktes, nicht einmal immer den Formen der Wohlständigkeit entsprechendes Ansehen erhielten.

S. 171.

Fortsetzung.

Obchon die lutherische Kirche über die Theilnahme der bildenden Kunst am Cultus liberalere Grundsätze aufstellte und die Zulässigkeit derselben an sich nicht verwarf, auch mystische Bestandtheile im Cultus, wenn auch auf der äußersten Grenze, beibehielt, und sogar außer der Poesie und dem Gesange einen gewissern äußern Schmuck des Gottesdienstes beibehalten wissen wollte; so bewirkte doch auch hier das leidenschaftliche Auftreten gegen den katholischen Cultus,

das unausgesetzte Lärmen über seine Entartung, über die nothwendige Vereinfachung des Cultus und dessen Zurückführung auf seine urchristliche Form, über die Nothwendigkeit der Vergeistigung desselben durch die vorherrschende Funktion des Wortes, überhaupt aber der Gegensatz gegen die katholische Kirche und den katholischen Cult, nicht nur kunst- und bilderstürmerische Auftritte, ähnlich denen in der reformirten Kirche, wie die durch Karlstadt und Münzer veranlaßten, sondern auch eine Geringschätzung und nicht selten sogar eine feindselige Gesinnung gegen die heilige Kunst, so daß, Poesie und Gesang ausgenommen, der protestantische Cult auch hier für die Kunst ein unfruchtbarer Boden blieb, und daß sich selbst der Sinn für eine würdevolle Ausstattung der Kirchen verlor. «Als nach dem dreißigjährigen Kriege, sagt selbst ein Protestant¹⁾, für das protestantische Deutschland Zeiten der Ruhe und der Erholung kamen, und auch Kunstbestrebungen sich wieder regten, da begann der Ungeschmack zu herrschen, welcher auf dem Boden der eiteln und selbstgefälligen Despotie Ludwigs XIV. gewachsen war, aber mit seinen wuchernden Ranken auch bald unser deutsches Vaterland überdeckte. Jenen Zeiten und ihren Nachwirkungen verdanken wir das klägliche Schnitz-, Bilder- und Schnörkelwerk, das noch jetzt die Mehrzahl der lutherischen Kirchen entstellt. Es ist wahr, auch die katholischen Kirchen haben in jenen Zeiten gelitten, aber kaum in dem Grade, wie die lutherischen. Bei der Lauheit nämlich, welche in Beziehung auf diese Dinge bei den Lutheranern herrschte, ließ man sich Alles aufdringen, was nur wie ein Werk der bildenden Kunst ausah, mochte es übrigens für die Kirche auch noch so wenig sich eignen, und für die Andacht noch so störend sein. Wenn man die Art und Weise, wie manche lutherische Kirche ausgeschmückt wurde, darstellen wollte, man würde erstaunen müssen über den Mangel an ästhetischem Sinn nicht allein, sondern über den Mangel an aller Schicklichkeit, der sich dabei zu Tage legt.»

Namentlich hat auch der Umstand, daß das Moment der A**u**sbetung im protestantischen Gottesdienste zurücktrat, nicht wenig Antheil an dieser Vernachlässigung der heiligen Kunst.

1) Geffken a. a. D. S. 115—116.

Mit der Kirchentrennung wurde aber zumal in Deutschland durch die verwüstenden Kriege, die in ihrem Gefolge waren, durch die Zerstörung der Klöster und des Reichthums der Kirchen, und namentlich dadurch, daß die ganze geistige Richtung der Nation, der poetischen Tiefe des religiösen Gemüthslebens sich entfremdend, in den Kampf der kirchlichen Polemik hineingezogen wurde, das religiöse Kunstleben auch außerhalb des Protestantismus vielfach gestört und gehemmt. «Als im sechszehnten Jahrhundert, sagt Fiorillo¹⁾, der Schauplatz blutiger Kriege wurde, der Protestantismus immer mehr Anhänger gewann, und die Freiheiten und Privilegien der Städte ihre Achtung verloren; als endlich mehrere deutsche Fürsten die neue Lehre annahmen und mit dem heiligen Vater zerfielen, so verschwand der herrliche deutsche Nationalcharakter und der fromme Sinn, mit dem sonst Jeder die Kunst ergriffen hatte. Es war eine erfreuliche Erscheinung, daß noch einige wenige deutsche Künstler ein schöneres Streben zeigten; allein es kam ihnen Niemand mit Liebe entgegen, sie standen mit ihren Werken verlassen da, und ihre Ideale mußten mit ihren Hoffnungen vergehen. Lutheraner und Calviner wetteiferten mit einander, das Andenken an die römisch-katholische Kirche zu vernichten. Ein Bildersturm, ähnlich dem der Ikonoklasten in der griechischen Kirche, zerstörte die heiligen Denkmäler der deutschen Kunst; der Pöbel frohlockte, die Altäre ihres Schmuckes berauben zu können, und die Theologen wollten selbst die Holzschnitte aus den Büchern verboten wissen. Viele Fürsten hätten vielleicht die Religion ihrer Väter gern beibehalten und geschützt; aber sie waren entweder zu schwach dazu, oder ließen sich durch die Hoffnung eines reichen Gewinns aus den eingezogenen Gütern der Geistlichkeit blenden. Der Geschmack hatte sich umgeändert, und es blieb den Malern nichts mehr übrig, als, statt des Geistigen, die Welt und ihre Verhältnisse.»

Die deutsche Baukunst verschwand mit dem 16. Jahrhundert, und nach den Schulen des Albrecht Dürer und der des Rubens in den Niederlanden sank die Kunst überhaupt durch die Nachahmung

1) Fiorillo, Geschichte der zeichnenden Künste in Deutschland. 2. Thl.

der französischen Manier. Nicht bloß, daß dieselbe dadurch von dem geheiligten Gebote der Religion mehr und mehr fern gehalten wurde, mußte auch aller Geist deutscher Eigenthümlichkeit in derselben verloren gehen.

§. 172.

Die neuere Zeit.

Die neuere Zeit, wie sie überhaupt bei ihrer verständigen Richtung zu großen Kunstschöpfungen wenig geeignet war, vermochte am wenigsten die göttliche Höhe der altkirchlichen Kunst zu erreichen. Die Hauptursache liegt in dem Abfalle von der alten Glorie und ungeschwächten Kraft des Glaubens, von der alten Blut der frommen Begeisterung, von der alten Inbrunst kindlicher Andacht und Hingebung.

Um den Verfall der Künste aufzuhalten, den ächten Geist derselben wieder zu wecken, und den vielfach erloschenen Eifer für sie von Neuem zu beleben, bildeten sich im 17. und besonders im 18. Jahrhundert die Kunstakademien. Sie unterschieden sich von den alten Kunstschulen dadurch, daß sie eine mehr theoretische Richtung verfolgten und den Zweck hatten, dem angehenden Künstler Alles zu bieten, was zu seiner idealen und selbstthätigen Entwicklung erforderlich ist. Die ältesten dieser Institute sind die 1593 zu Rom gestiftete Akademie des heiligen Lukas, die im Jahr 1715 nach längerer Unterbrechung eine feste Gestalt gewann, und die sehr alte Akademie zu Mailand. Die zu Bologna, Parma, Padua, Mantua und Turin sind neuern Ursprungs. In Paris wurde 1648 durch Ludwig XIV. eine Malerbildungsanstalt, 1671 durch Colbert eine Akademie für Baukunst gegründet. Nach dem Muster derselben bildeten bald die größern französischen Städte ähnliche Anstalten, unter denen die Akademie der bildenden Künste zu Bordeaux schon 1670 errichtet wurde. In Deutschland wurde eine solche Akademie zuerst 1662 zu Nürnberg gestiftet, die sich aber nur mühsam erhielt. Die Akademie zu Berlin wurde 1694 gegründet und 1708 neu hergestellt; die Dresdner 1697. Die Wiener Akademie der bildenden Künste wurde von Joseph I. gestiftet, aber erst 1726 von Karl VI. völlig eingerichtet. Sie zählt dormalen siebenzehn Professoren mit mehr als 1200 Schülern. Die Akademie zu Mün-

chen besteht zwar erst seit 1770, ist aber dormalen durch die große Kunstliebe des Königes Ludwig bei ihrer sehr zweckmäßigen Einrichtung und reichen Ausstattung zu einem großen Flor gelangt. Mit ihr müssen die Akademien zu Düsseldorf und Frankfurt a. M. vorzugsweise erwähnt werden. Außerdem bestehen noch Akademien in Mannheim, Weimar, Kassel u. a.

Die Malerakademie zu Madrid erhielt ihren Ursprung 1752; die zu Edinburg 1754, zu London 1768; die Akademie der schönen Künste zu Stockholm 1703, die zu Kopenhagen 1738, die zu Petersburg 1757. Eben so befinden sich höhere Kunstanstalten zu Brüssel, Amsterdam und Antwerpen.

Eben so wurden höhere Musikschulen (Conservatorien) besonders schon seit dem 16. Jahrhundert in Italien errichtet.

Indessen vermochten alle diese Kunstakademien für das Gedeihen der ächten Kunst, geschweige denn der christlichen und heiligen, nur wenig zu wirken, indem sie fast ohne Ausnahme erst im 18. Jahrhundert ihre förmliche Ausbildung erhielten, hier aber die ganze Richtung des Zeitgeistes und der Wissenschaft derselben nicht förderlich war; und sie wirkten um so weniger, da sie schon in ihrem Entstehen meistens nach französischem Muster eingerichtet waren.

Denn als sich die Kunst in Frankreich im 18. Jahrhundert wieder erhob, war sie anfangs der Antike und Natur, dann dem politischen Leben zugewendet, und so viel auch geleistet wurde, so waren doch nur wenige der zahllosen neuern französischen Künstler vom ächten, heiligen Geiste der Kunst durchdrungen. Die Sucht zu glänzen und zu gefallen beherrschte die Künste, und das charakteristische derselben war daher meistens mehr theatralischer Ausdruck, leidenschaftliche Affektirtheit und Haschen nach Effekt, außerdem, daß sie ohnehin für das Heiligthum der Religion und Kirche ein unfruchtbarer Boden blieben.

Auch in Deutschland dauerten die durch die französische Schule herrschend gewordene, mißverständene Anwendung der antiken Kunst fort. Winkelmanns Kunstforschungen, so ausgezeichnet er war, konnten für das Gedeihen der christlichen Kunst am wenigsten eine neue Bahn einleiten. Er brachte die antike Kunst zum kritischen Bewußtseyn, hatte, durch und durch antik in Geist und

Gefinnung, wenig Sinn für Alles, was nicht griechisch und römisch war, und hat selbst die antike Kunst nicht so erfasst, wie es nur von den lichten Höhen christlicher Anschauung möglich ist.

§. 173.

Die neueste Zeit. Theilweise Rückkehr zum altkirchlichen Typus der Kunst.

Erst in den beiden ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts wurde für die christliche Kunst, wenigstens theilweise, eine neue Bahn eröffnet, indem man sich mit Liebe und Begeisterung wieder der Kunst des Mittelalters anzuschließen bemüht war. Deutschen Künstlern gebührt abermals das Verdienst, diese Richtung bezeichnet und verfolgt zu haben. In jenen Tagen schmachvoller Erniedrigung konnte der Deutsche nur aus der Erinnerung ruhmvollerer Zeiten Trost und Erhebung schöpfen. Theils diese Stimmung unter den Bessern in der deutschen Volke, theils überhaupt im Gegensatz zu der verständigen Richtung der Wissenschaft und Poesie das Streben, dieser eine tiefer gemüthliche, poetischere Seite einzuhauchen, rief schon die neue deutsche romantische Dichterschule in's Daseyn, die uns aufs Neue in mächtigen und lieblichen Anklängen den hohen und innigen Geist des Mittelalters heraufführte. Die religiöse Stimmung, die in jenen Tagen der Noth und Demüthigung mehr und mehr hervortrat, und nach dem französischen Kriege das allgemein gefühlte Bedürfnis der Gründung eines neuen Geistes und Lebens und die dadurch geweckte neue Begeisterung, tiefere Anregung und Thatkraft, sowie das damit eng verbundene Streben, auch das religiöse und kirchliche Leben neu zu gründen oder zu ordnen: dies Alles mußte einen neuen Schwung und einen neuen Geist auch in das Leben der Kunst bringen. Namentlich waren es zunächst einige der ausgezeichnetsten neuesten deutschen Maler, die sich von der seitherigen Richtung, von dem Schulzwange und der Herrschaft des Akademiewesens losmachend und dem tiefern und bessern Drange ihres Gemüthes folgend, die fast ausschließlich üblich gewordenen Darstellungen aus der griechischen und römischen Mythologie verließen, sich dagegen der vaterländischen Geschichte und der Religion zuwandten, und sich namentlich in dieser letzten Beziehung wieder an die altkirchliche Kunstperiode, an die Kunsttraditionen des Mittelalters

mit tiefem Studium ihres Geistes anschlossen. Zunächst begegnen wir diesem neuen bessern Streben in seinem ersten Beginne in Frankfurt a. M. und in Wien. Die Sehnsucht aber, sich dem ächten Studium der Kunst besser widmen und die angebahnte Richtung gründlicher und sicherer verfolgen zu können, vereinigte bald eine große Zahl deutscher Maler in Rom, und hier war es, wo und von wo aus dieselben schon in den ersten Jahren des zweiten Jahrzehnds des 19. Jahrhunderts, freudig und stark durch ihr Zusammenhalten und ihr gemeinschaftliches Streben, durchdrungen von wahrer Liebe zu der Kunst, mit tiefem Ernste und unermüdetlich aufopferndem Streben den Geist und hohen Ernst der alten christlich-kirchlichen Meister und die christliche Anschauungsweise in die Kunst zurückzuführen bemüht waren 1).

Den bedeutendsten Einfluß auf diese neue christliche Kunstrichtung übte Friedrich Schlegel, der, wie er der hauptsächlichste Anhaltspunkt der romantischen Dichterschule war, sich auch dem neu erwachten Streben jener deutschen Künstler belehrend und aufmunternd anschloß; während sie anderwärts auch wieder viele Gegner fanden, die sich zu dem hohen Ernste, der Tiefe und Wahrheit christlicher Kunst nicht erheben konnten. Namentlich gehört dahin Göthe, der sich stets als Feind der neuchristlichen Schule gezeigt, und überhaupt durch seine Kunstansichten nur hemmend gewirkt hat.

§. 174.

Fortsetzung.

Haben wir den Bestrebungen dieser sogenannten romantischen Schule Schöpfungen von hoher Gediegenheit zu verdanken, und ist durch dieselbe überhaupt der Sinn für christliche Kunst mächtig angeregt worden, so daß jetzt christliche und religiöse Gegenstände wieder in großer Anzahl behandelt werden, so ist doch der bei weitem größere Theil der neuesten deutschen Künstler noch nicht zu dem heiligen Ernste und dem ächt christlichen, zumal kirchlichen Gepräge der Kunst in seiner ganzen Tiefe, Kraft und Wahrheit zurückgekehrt.

Außer dem Einflusse, den die neue deutsche Schule in Italien geübt hat, sind ohnehin andere Nationen im Ganzen noch weit von dem eigentlichen Typus der ächt christlichen Kunst entfernt.

1) S. später über den Bildergebrauch.

In den andern Zweigen der heiligen Kunst, der Bildhauerei und Architektur ist ohnehin die neueste Zeit, vereinzelt Leistungen ausgenommen, noch weit hinter den Anforderungen des ächten christlichen Kirchenstils zurückgeblieben. Ein verworrener Ekticismus von Modernem und Antikem in allen seinen verschiedenen Traditionen, von Profanem und Heiligem ist herrschend geworden. Während man im Allgemeinen auf ästhetischgefällige und technisch vollendete Verhältnisse sieht, hat namentlich die antike archaische Richtung, in der Bildnerei noch ganz, in der Architektur vielfach, die Herrschaft. Für den Kirchengesang ist in der neuesten Zeit viel geschehen; in die höhere Kirchenmusik hat sich aber gleichfalls sehr viel Profanes willkürlich eingemischt.

§. 175.

Fortsetzung.

Namentlich hat in der neuesten Zeit die Geistlichkeit viel zu wenig Einwirkung auf die heilige Kunst, und in dieser Beziehung viel weniger Bildung und Theilnahme, als es eigentlich im Interesse der Religion und des Cultus seyn müßte. So lange dies nicht anders wird; so lange die christliche Richtung in der Kunst, wie es heutzutage so vielfach der Fall ist, mehr als Modesache behandelt wird, und von den öffentlichen Plätzen und Märkten, auf denen sie sich herumtreibt, nur hie und da in die Kirchen hereingeholt wird oder hie und dort an verschlossenen Kirchenthüren um Einlaß bittet, statt prozessionaliter aus der Kirche hervorzutreten und von da aus auch das öffentliche Leben zu verherrlichen, wie es im Mittelalter der Fall war, so lange ist an eine vollkommene Herrschaft und an das allgemeinere Wiederaufleben des christlichen und kirchlichen Geistes in der Kunst in seiner ganzen Wahrheit, Tiefe und Kraft nicht zu denken.

Ganz besonders wird man auf dem Gebiete der heiligen Kunst und bei den Bestrebungen für dieselbe stets das Streben festhalten müssen, sich den herrlichen Kunsttraditionen aus ihrer Blüthezeit im Mittelalter anzuschließen, mit tiefem Ernste und gründlichem Studium in ihren Geist einzudringen und sich hineinzuleben, sie in ihrem Grund- und Totalcharakter nachzuahmen, und namentlich sich die Kunstdenkmale zum Muster zu nehmen, wo die christliche

Kunst noch dem ächten Kirchenstyl völlig treu geblieben war. Man fürchte damit nicht der Selbstständigkeit der neuern Kunst und des Künstlers zu nahe zu treten. Es ist von keinem mechanischen Copiren die Rede, sondern nur vom Eindringen in den Geist und Typus der Alten. Sie sollen dem Künstler ersetzen, was ihm die neueste Zeit nicht geben kann, die Anschauung des ächtchristlichen und kirchlichen Geistes und Lebens in seiner ganzen Wahrheit, Reinheit, Kraft und Tiefe; sie sollen in seiner Seele die fromme Begeisterung wecken oder erhöhen, die er aus seiner Zeit nicht empfängt.

Dabei muß man stets im Auge behalten, daß es auch für die Kunst eine Periode gibt, in der sie, nachdem sie sich durch vielfache Kämpfe und Versuche hindurchgerungen hat, unterstützt von den Hilfsmitteln und dem Geiste der Zeit, einmal ihren Höhepunkt erreicht hat, und daß es dann Aufgabe bleibt, den hohen Geist, der in ihr waltet und über den man nicht mehr hinaus kann, in eine weitere Peripherie zu verbreiten und in neue Schöpfungen hineinzutragen. Diesen Höhepunkt hatte die altkirchliche Kunst erreicht. Ja sie hatte nicht bloß diesen Höhepunkt an sich erreicht, sondern sich in diesem hohen Geiste in einer ungemein reichen Fülle von Schöpfungen über alle Gebiete des Cultus und der Religion verbreitet, wie im nachfolgenden S. gezeigt werden wird, so daß die Kirche fast in allen Zweigen der heiligen Kunst von dem Reichthum der Vorzeit auch wirklich leben kann.

In der neuesten Zeit ist auch in den protestantischen Kirchen Deutschlands vielfach der Wunsch, der Kunst mehr Theilnahme am Cultus zu gestatten, entschieden ausgesprochen worden, und es sind mehrere recht beachtungswerthe Schriften in dieser Beziehung erschienen³⁾.

3) Außer den S. 37. angeführten Schriften sind bemerkenswerth, die bereits angeführte von Geffken; ferner *Car. Gruneisen*, de Protestantismo artibus haud infesto. Stuttgart. 1839. Ueber die Aufgaben der Kunst im Bereiche des Protestantismus. Deutsche Vierteljahrschrift. 1840 N. X. S. 99–121.

§. 176.

Rückblick. Die Christliche Kunst im Verhältnisse zur heidnischen.

So hat die katholische Kirche zu allen Zeiten, wenn es nur die äußern Zeitverhältnisse gestatteten, die Kunst mit inniger Theilnahme gepflegt, und sie den Zwecken der Religion und des Cultus dienstbar gemacht. Im Bereiche der katholischen Kirche hat das Christenthum für die Kunst eine völlig neue Periode der Entwicklung geschaffen. Die ganze Kunst hat durch dasselbe eine neue sittliche Weihe und einen neuen Geist empfangen, und ist hier zum erstenmal zu ihrer erhabensten Vollendung, ihrer höchsten Verklärung gelangt. So hoch auch die heidnische Kunst gediehen war, und wie sehr namentlich der veredelte Geschmack der Griechen in gleichem Maße auch die Symbolik und überhaupt die Formen des heidnischen Cultus veredelte, so erreichte doch ihre Kunst nicht die göttliche Höhe der christlichen. Sie hatte ein verständig-sinnliches Gepräge; das Irdischmenschliche herrschte vor, oder vielmehr es ging über dasselbe die Kunst nicht hinaus. Im Christenthum dagegen, welches eine geistige Religion ist, und wo das Gemüth die herrschende Richtung nach innen gewann, haben auch die Schöpfungen der Kunst Innerlichkeit, höhere Bedeutsamkeit, innere Tiefe. Die christliche Kunst hat sich dem höchsten Daseyn zugewendet. Das Gebiet, in dem sie sich bewegt, ist das Göttliche und Heilige. Von jener schöpferischen Erhebung über die niedere Welt zu einem göttlich-ebenbildlichen Ideal und zu jenen himmlischen gleichsam aus einer höhern Welt herabgezauberten Gestalten, von jener Einung der Größe und Kraft mit der Kindlichkeit des liebenden und gläubigen Gemüthes, des heiligen Ernstes mit der frommen Hingebung, von jener Inbrunst und Andacht, jener heiligen Unschuld und himmlisch-milden Einfalt, die um das Antlitz eines christlichen Heiligen strahlt, hatte die Kunst in der heidnischen Welt keine Ahnung¹⁾.

1) „In dem religiösen Gegensatze zwischen Heidenthum und Christenthum sind auch die charakteristischen Merkmale der heidnischen und christlichen Kunst zu finden. Die heidnische Kunst spricht den sinnlichen

S. 177.

Fortsetzung. Der Reichthum der christlichen Kunst.

In der katholischen Kirche hat ferner die Kunst ihre schöpferische Thätigkeit über alle Gebiete des Cultus ausgedehnt und die

Menschen, den Verstand auch allseitig an; sie erweckt in ihren schönsten, erhabensten, unsterblichen Denkmälern Bewunderung, Staunen; aber sie läßt das Herz kalt, und das Gemüth wendet sich unbefriedigt von ihnen. Die christliche Kunst und ihre reinsten und himmelanstrebenden Darstellungen und Werke sind eine Sprache der Sterne, des Himmels, die hineinreden und hineinflammern in das unentweihete gottzugewandte Heiligtum des Gemüthes. Vergleichen wir einen griechischen Tempel und einen christlichen Dom. Wie genau und schön sind die Linien bei dem erstern abgemessen, wie symmetrisch die architektonischen Verhältnisse zu einander berechnet, in einander gefügt, zu einem imponirenden Ganzen geformt, wie stolz und kühn reihen sich die Säulen an einander, wie lieblich bekränzt sind ihre Kapitälcr, besonders in der korinthischen Ordnung? Aber ist das mehr als eine scharfsinnige, mathematischgenaue Berechnung, mehr als eine die Sinne reizende Ausschmückung, mehr als eine den Stolz und andere irdische Leidenschaften befriedigende Anstrengung? Fühlt bei der Betrachtung eines solchen Bnauwerkes das Herz etwas, wird das Gemüth dabei bewegt, gerührt, himmelwärts geführt? Nein! Betrachten wir dagegen ein Münster in Straßburg, einen Dom in Köln, den Stephansthurm in Wien. Wer sieht hier Linien, wer bemerkt hier mathematische Verhältnisse, wer wird hier aufmerksam gemacht auf den Riß des Baumeisters, und die sich zur Schau stellende Gruppierung der einzelnen architektonischen Verhältnisse? Und dennoch ist das Alles vorhanden; aber es ist nicht mehr die Hauptsache: das Formelle, das in die Sinne Fallende. Die kalten Gedanken des reflektirenden Verstandes sind zurückgedrängt. Alles ist überdeckt und überglänzt von den Lichtstrahlen einer höhern Weiße. Alles ist Bild und Symbol einer höhern, unsichtbaren Welt, Alles ist Fingerzeig und Hinweisung auf ein ewiges und heiliges Gotteereich. — — — Vergleichen wir ferner Gemälde der heidnischen und christlichen Welt mit einander: eine Opferscene, wie z. B. im versunkenen und wieder an's Licht gestellten Perculanum man sie auffand, und das Abendmal des Leonardo da Vinci. Welche gefällige Anordnung der einzelnen Theile finden wir bei dem erstern, wie genau und richtig sind die anatomischen Verhältnisse der Figuren gezeichnet, wie glänzend das Ganze ausgeführt! — Ist aber in dem Ganzen eine seelenergreifende, seelenfesselnde Harmonie zu erkennen? Nein! Es sind einzelne, schön an einander gereihete Formen, deren Betrachtung

ganze Fülle und Mannichfaltigkeit der christlichen Ideen in reicher Fülle und mit allen Formen, die ihr zu Gebote stehen, zur Erscheinung gebracht. Sie hat dem Kirchengesange und der Kirchenmusik jenen hohen und zugleich kindlichen Geist, jene ergreifenden und rührenden Melodien eingehaucht, wodurch sich dieselben auf eine so klassische Weise auszeichnen, und hat mit der majestätischen Sprechbarkeit der Orgel die weiten Hallen erhabener Dome ausgefüllt; sie hat für die Hoheit des christlichen Geistes eine neue Weise des Kirchenbaues erfunden, die das Staunen aller Jahrhunderte erregt; sie hat christliche Altäre und über denselben heilige Tabernakel errichtet, Kanzeln, Kelche und Monstranzen und die übrigen heiligen Geräthe geformt und dies Alles sammt dem ganzen Innern und Außern der Kirchen, den Wänden und dem Fußboden, den Fenstern und Thüren, Portalen und Thürmen, durch die christlichen Bildwerke und die heilige Symbolik, womit sie geschmückt sind, zu einem wirklichen Bestandtheile des Cultus erhoben; sie hat die ganze Geschichte des alten und neuen Bundes, namentlich alle großen und lehrreichen Momente aus dem Leben des Erlösers, alle großen Momente und Persönlichkeiten aus dem Leben der Kirche, ihre Triumphe und Schicksale in heiligen Bildern, Gemälden und Statuen zur lebendigen Anschauung gebracht, und dadurch den frommen Geist der Vergangenheit in bleibenden und spre-

die Sinne reizt, aber das Gemüth kalt und unbefriedigt läßt. Welche Tiefen, welche Innigkeit finden wir dagegen in dem Letztern! Wer denkt bei Betrachtung dieses Kunstwerkes noch an die einzelnen Theile desselben, ob schon jeder ein bewunderungswürdiges Meisterstück geistiger Klarheit, heiligster Auffassung, seelenvollster Darstellung ist? Wer sieht in dem Ganzen nicht den unendlich großen Moment vergegenwärtigt, wo der Erlöser des neuen Bundes der neuen Welt ein ewigselbiges Gedächtniß stiftet? Wer sieht nicht, wie jede Miene, jede Stellung, jede Bewegung gleichsam ein Ton ist, der die heilige Harmonie der Weltlösung ausführen und zu einem schönen, in heiliger Begeisterung aufstauenden Palleluja stimmen will." Ideen über die Grenze zwischen christlicher und heidnischer Kunst, von F. S. Kunstblatt. 1829. N. 74. — Manso, Leben Konstantins Gr. Breslau 1817.

henden Monumenten zur Erbauung und Stärkung der Nachwelt festgehalten; sie hat selbst die höhere Welt der himmlischen Geister herübergezaubert, den furchtbaren Ernst, wie die Seligkeit des künftigen Lebens mit Farbe und Meißel beschrieben und über den Gräbern das Kreuz, das Symbol unserer höhern Hoffnungen aufgerichtet.

Die christliche Kunst hat aber mit ihren Schöpfungen und Denkmalen nicht bloß die Kirchen und ihre Umgebung geschmückt und nicht bloß dem Bedürfnisse des Cultus gedient: sie hat auch die offenen Landstraßen und öffentlichen Plätze mit christlichen Bildwerken und Symbolen geziert, und, wie das Christenthum aus der Familie eine Kirche im Kleinen gebildet, auch die Wohnungen der Christen in Tempel umgeschaffen; sie hat solcher Weise überall an die hohen Ideen und das hohe Ziel, an den Ernst und die Hoffnungen des christlichen Lebens erinnert, und der christlichen Welt auch äußerlich ein christliches Gepräge gegeben. Sie hat durch dies Alles einen namhaften Antheil an der eigenthümlichen und vollkommenen Ausprägung des christlichen Geistes, an der Veredlung des Geschmacks und an der Bildung der christlichen Sitte, an der Ausbildung und Förderung der christlichen Andacht, an der Verherrlichung der Religion und der Verbreitung des Reiches Gottes¹⁾.

§. 178.

Ziel, Umfang und Charakter des Schönen im Gebiete des katholischen Cultus.

Wenn solcher Weise im Cultus die Religion mit der Kunst in Bund tritt, so muß auch die Kunst stets die eigenthümliche Aufgabe

1) Es bedarf kaum der Erinnerung, daß die Geschichte der christlichen Kunst hier nur in ihren allgemeinsten Umrissen dargelegt werden konnte. Das Nähere wird im 2. B., wo von den einzelnen Zweigen der heiligen Kunst insbesondere die Rede ist, in soweit es erforderlich ist, berührt werden. — Außer den bereits angeführten Schriften merke man zur Literatur noch: Dr. Fr. Kugler, Handb. der Kunstgesch. Stuttg. 1842, und das christliche Rom, v. Eugène de la Gournerie, deutsch von Ph. Müller. Frankfurt. 1843.

festhalten, die auf dem geweihten Boden der Religion ihr zugetheilt ist. Wir haben oben bereits gesehen, worin der eigentliche Zweck des Schönen im Cultus besteht. Derselbe ist, daß die Kunst den Ausdruck der Religion und Anbetung, sowie den Zweck der Erbauung unterstützt und fördern hilft. Die katholische Kirche hat dieses Ziel bei aller Pflege, welche sie der heiligen Kunst zuwendet, stets auf das Strengste festgehalten; dagegen wird hierin nicht selten in der wissenschaftlichen und katholischen Darstellung des Cultus gefehlt, indem die ästhetische Seite desselben mit zu viel Vorliebe und zu vorherrschend behandelt wird. Es gibt fromme Aesthetiker, die den ganzen Cult in eine schöne Objectivität verwandeln möchten, und unausgesetzt nur über seine Schönheit in Verückung gerathen. Es ist dies durchaus gegen den Geist und hohen Ernst des Cultus. Das ganze Ziel desselben und der Eine und ganze Cult selbst ist die Anbetung, die innere Zerknirschung und Demuth des Geistes vor dem Geiste der Geister, ist das wirkliche Wachstum im Geiste der Liebe und Selbstverläugnung, die Erweiterung und Erhöhung des christlichen Bewußtseyns, die wirkliche Theilhaftwerdung der göttlichen Gnade, die Erlösung und Bereinigung des Menschen mit Gott. Kern und Wesen des Cultus sind Opfer und Sacrament, Gebet und Predigt. Die Kunst kommt nur theilnehmend hinzu.

So sehr daher der Cultus im Interesse dieser Zwecke auch die Theilnahme der Kunst fordert, so muß dieselbe doch sowohl hinsichtlich ihres Umfanges, wie ihres Charakters stets auf die untergeordnete Stellung angewiesen bleiben, vermöge der sie hier nur mit als Form und als Mittel zum Zwecke erscheint. Sie darf daher nie eine vorherrschende, überwiegende Stellung im Cultus einnehmen.

Eben so darf ferner die Kunst nicht durch sich selbst gefallen und durch Sinnenreiß ergötzen wollen. Die Form als solche muß gleichsam verschwinden. Die heilige Kunst soll nur das Unendliche, Heilige und Göttliche an ihren Werken hervortreten lassen, und als Dienerin der Religion, als ächte Priesterin erscheinen.

§. 179.

Die besondern nothwendigen Merkmale des Christlichschönen. Bedeutsamkeit, Geistigkeit. Das Göttliche und Heilige als Gegenstand der Kunst. Wahrheit und Unschuld.

Da jedoch das Schöne in mannichfachen Formen und Charakteren hervortreten kann, so erscheint es vor Allem nothwendig, die Eigenthümlichkeiten und Merkmale näher zu bezeichnen, welche die heilige Kunst auf dem Gebiete des christlichen Cultus an sich tragen muß.

Daraus, daß die Kunst auf dem Gebiete des Cultus nicht um ihrer selbst willen zu agiren hat, muß es schon als das erste Erforderniß ihrer Productionen bezeichnet werden, daß dieselben auch wirklich Bedeutsamkeit und Innerlichkeit haben; daß sie wirklich Geist und Leben athmen, und das Göttliche, die Ideen des christlichen Glaubens, die innersten Regungen des gläubigen, gottesfühligen Gemüthes wirklich in anschaulichen, lebendigen, seelenvollen Formen aussprechen. Nur so wird die heilige Kunst den Zwecken des Cultus dienen, zum Unendlichen erheben, die Erbauung fördern, das Herz bewegen, den Willen in Bewegung setzen.

Was nun das eigenthümlich-positiv Gepräge selbst betrifft, welches das heilige Kunstwerk auszeichnen muß, so muß dasselbe vor Allem den christlich-eigenthümlichen Charakter behaupten. Die Schöpfungen und Bildungen der Kunst müssen der vernünftlichen Gedanke des Christenthums, der Ausdruck christlicher Empfindungen seyn. Dieselbe muß als Trägerin und Vermittlerin des christlichen Geistes und kirchlichen Lebens erscheinen, und den Sieg des Geistes über die Sinnlichkeit, der Gnade über die Natur würdig repräsentiren.

Gerade deswegen schon ist es, warum die Gebilde der christlichen Kunst stets etwas Bedeutsames, Geistiges und Seelenvolles haben müssen, eben weil das Christenthum eine Religion des Geistes ist, weil es dem innersten Leben des Geistes und Gemüthes zugewendet und weil in ihm das Göttliche zum deutlichsten Bewußtseyn gekommen ist.

Die christliche Kunst muß eben daher weiter streben, das Unendliche und Göttliche, soweit sie dies in ihrer irdischen Beschränktheit vermag, in seiner ganzen Größe, Majestät und Hoheit, die mannichfachen Momente des christlichen und kirchlichen Lebens in ihrer ganzen Tiefe, Fülle und Wahrheit, das Heilige in seiner ganzen Keuschheit und Unschuld lebenvoll darstellen. «Das, sagt Staudenmaier in seiner Encyclopädie, was wir das tiefste Geheimniß der geistigen Schönheit nennen müssen, ist die Unschuld, die Eins ist mit dem Ebenbilde Gottes im Menschen. In ihr erblicken wir alle Herrlichkeit des Menschen, und ohne sie gibt es überhaupt für diesen nichts Schönes. Mit der Unschuld des Paradieses ist diese göttliche Schönheit verloren gegangen; sie wird aber wieder erworben durch die Gnade der Erlösung. So hat der Cultus eine zweifache Schönheit; zuerst die, welche das Göttliche schon von selbst an sich hat, dann jene, die durch die Versöhnung, welche Aufhebung der Schuld und Verfehlung in die Unschuld des Lebens ist, zur Erscheinung kommt. Wie diese Schönheit oftmals auf dem Antlitze des in Andacht versunkenen Frommen sichtbar wird, und als ein wunderbarer himmlischer Glanz erscheint, so muß auch das Höchste, der wirkliche Akt der Religion, der Cultus, mit diesem Glanze umgeben seyn. Gerade darin, daß die christliche Kunst innere Bedeutsamkeit hat, dem höchsten Daseyn zugewendet ist und das Göttliche in seiner ganzen Wahrheit, das Menschliche in seiner keuschen Unschuld darstellt, liegt schon der wesentlichste Unterschied zwischen ihr und der heidnischen Kunst.»

§. 180.

Erhabenheit und Kraft. Anmuth.

Es ist aber nun immer noch die concrete Form näher zu bezeichnen, in der das Göttliche und Heilige an den Gebilden der christlichen Kunst im Cultus hervortreten muß. Eines der wesentlichsten Merkmale in dieser Beziehung ist Erhabenheit und Anmuth.

Die Idee der Schönheit umfaßt überhaupt schon die beiden Grundformen des Erhabenen und Anmuthigen. Entweder

erhebt uns die Form durch die in ihr hervortretende Kraft, durch das Großartige und die Majestät ihrer Erscheinungen zum Gefühle des Unendlichen und Erhabenen und erfüllt uns mit heiligem Schauer und heiliger Ehrfurcht, oder sie erregt uns durch ihre Anmuth, durch das uns gefällig und heiter Ansprechende, durch das sanfte, milde und harmonische Ineinanderfließen ihrer Formen zum Gefühle des Angenehmen, der Liebe, der Freudigkeit. An Allem, was Gegenstand der Schönheit ist, tritt immer mehr oder weniger die eine oder die andere dieser Grundformen hervor, so daß sich beide stets durchdringen und durchdringen müssen.

Diese beiden Grundcharaktere des Schönen müssen daher auch in den Gebilden der heiligen Kunst als stets verbunden erscheinen. Hier, wo es sich um das Göttliche, um das Unendliche in seiner ganzen Größe und Majestät, und in seiner Erhabenheit über das nichtige kleine Leben des irdischen Daseyns handelt, wo die Kunst das höchste Daseyn darzustellen hat, darf vor Allem und ganz besonders das Erhabene nicht fehlen; aber das Erhabene darf nicht mit Härte hervortreten. Diese Eigenthümlichkeit des Schönen im Cultus wird besonders durch den Grundgedanken des Christenthums geboten, und ist recht eigentlich der Grundcharakter des Christlichschönen. Im Christenthum läßt sich das Göttliche und Unendliche in Liebe zum Menschen herab, und der Mensch umfängt mit Liebe das Göttliche. Beides umfaßt die ganze Idee des christlichen Glaubens und Lebens. Sein Grundgedanke ist, die Aufhebung alles Zwiespaltes zwischen der Natur und dem Göttlichen, die göttliche Harmonie, die Versöhnung. Dieser Grundgedanke muß in den Cultformen durch das Zusammenfließen der Anmuth mit der Erhabenheit, der Sanftheit und Milde mit der Kraft und feierlichen Hoheit seine angemessenen Ausdruck finden.

Dieses Gepräge muß der Gottesdienst auf christlichem Gebiete überhaupt in seiner ganzen Anlage und Ausführung an sich tragen. Er muß vor Allem etwas Hohes, Erhabenes, Feierliches haben. Dies ist geboten durch seine ganze Idee, durch die Gedanken und Gefühle, die er repräsentiren soll, und durch seine Bestimmung, zum Unendlichen zu erheben, eine Anbetung und Verherrlichung Gottes und der Religion zu seyn, und das

lebendige Daseyn und die Nähe der Gottheit zu begehnen. Aber im Hohen, Erhabenen, Feierlichen muß zugleich etwas Liebliches, Mildeß, Anmuthiges seyn.

Herrlich ist dieser Charakter des Schönen in der ganzen Konstruktion des katholischen Gottesdienstes ausgeprägt.

§. 181.

Würde, Ruhe und heiliger Ernst. Freudigkeit.

Eine weitere mit dem Erhabenen und Feierlichen enge verbundene Eigenschaft ist Würde. Die Cultformen müssen der großen Ideen, die sie offenbaren sollen, würdig sein. Die Würde entsteht durch das verhältnißmäßige Hervortreten der Kraft und Hoheit, des Geistigen über das Sinnliche, und ist ein nothwendiges Prädikat des christlichen Cultus, der die Erhebung über das Sinnliche zum Unendlichen, über das Irdische zum Ewigen zum Zwecke hat.

Die Würde offenbart sich ferner durch tiefen, großartigen, heiligen Ernst und heilige Ruhe, durch Entfernung alles Kleinlichen, Gemeinen, Spielenden, rasch Wechselnden, leichtfertig und rasch Beweglichen. Dies Alles muß im Cultus, wo Alles nur an das Höchste, Heiligste und Ernsteste erinnern, und Alles nur zur tiefsten Erregung heiliger Gefühle führen soll, als höchst anstößig und störend erscheinen.

Wenn aber solcher Weise tiefer Ernst, stiller Friede und heilige Ruhe nicht nur die eigentlichen Gebilde der christlichen Kunst, sondern die ganze Haltung des Cultus charakteristisch auszeichnen muß, so darf dagegen die Ruhe nicht in Schwerfälligkeit und Steifheit, und der Ernst nicht in todte, düstere Unfreudigkeit ausarten. Im Christenthum, wo wir nicht zu den „unsterblichen Göttern“ und nicht zu „dem furchtbaren Jehova“, sondern zum „lieben Gott“, zum „himmlischen Vater“ beten, wo wir rufen sollen: „Abba, lieber Vater!“ wo das Gemüth neben dem Ernste, mit dem wir unser Heil wirken sollen, zugleich mit hohem Gottvertrauen und frohen Hoffnungen erfüllt sein soll, muß auch der Cultus etwas Leichtes, Freudiges haben, etwas, das mitten unter den Mühseligkeiten und Schmerzen des Lebens das Gemüth mit Freudigkeit in Gott erfüllt).

2) S. oben S. 257. §. 89.

Dieses Gepräge der Freudigkeit muß seinen Ausdruck besonders im Gesange und in der Kirchenmusik, in der Freundlichkeit der Kirchen und in dem würdigen Schmucke derselben finden, und in dem Gothischen Hellsdunkel der Kirchen darf in dieser Beziehung ja nicht die rechte Mitte überschritten werden.

Es versteht sich übrigens von selbst, daß je nach der Bedeutung und dem Zwecke der einzelnen Symbole und Cultakte die eine oder die andere Eigenschaft mehr oder weniger hervor- und zurücktreten muß.

§. 182.

Einfachheit.

Wenn der Cultus seiner Würde und seines heiligen Ernstes nicht verlustig werden soll, so ist die Einfachheit in demselben ein nothwendiges Erforderniß. Bei zu großer Mannichfaltigkeit würde das Gefühl durch die Form selbst zu sehr in Anspruch genommen, im Außern festgehalten. Eine Anschauung würde die andere verdrängen, und es würde so die Tiefe des Eindrucks gehemmt. Auch würde durch die große Mannichfaltigkeit und Ueberladung die Einheit gestört und folglich der Gesamteindruck unmöglich. Ueberhaupt aber verschmäh't die wahre Größe und innere Tiefe allen Flitterstaat und Prunk. Daher sind die größten Menschen in der Regel auch die einfachsten, und nur wo der Mensch einmal vom wahren Gehalte des Lebens und von seiner innern Tiefe abgefallen ist oder keine hat, zerfließt ihm das Leben in tausend leichtfertigen Zerstreuungen und Außerselbstlichkeiten. Die großen Ideen und heiligen Erinnerungen, die sich an die liturgischen Formen und Symbole anknüpfen, sind schon durch sich selbst und ihre innere Fülle und Tiefe fähig anzureden, und bedürfen nicht der Empfehlung durch äußern Prunk und übertriebenen Schmuck.

§. 183.

Fülle und Mannichfaltigkeit.

Die Einfachheit schließt aber die Mannichfaltigkeit und den Schmuck an sich keineswegs aus. Der Cultus muß das Gepräge großartiger Simplicität tragen, aber die Simplicität darf nicht in Armuth und Kahlheit ausarten. Das Unendliche und

Göttliche in seiner unerschöpflichen Fülle läßt sich seinem ganzen Umfange und seiner ganzen Tiefe nach nicht in einer und der andern Form erschöpfen: die verschiedenen religiösen Erinnerungen, Ideen und Gefühle bedürfen auch verschiedener Ausdrucksweisen und Symbole. Auch wird nur durch das Mannichfaltige und eine gewisse Fülle das Gefühl vollkommen befriedigt und namentlich die Phantasie beschäftigt, durch welche das Gefühl Nahrung erhält, um sich nach seiner ganzen Tiefe und Stärke zu entwickeln. Man denke sich den Gesang, die Architektur ohne Fülle, einen Cultakt ohne Abwechslung, den Tempel leer an Schmuck und einer gewissen Mannichfaltigkeit der Symbole: es wird den Menschen nicht ansprechen, seinen Zweck nicht erfüllen. Auch bezeugt sich die Liebe die Hingebung, der Geist des Opfers, der den Christen beseelt, gern in äußern Widmungen. Der lebendige Glaube und die fromme Begeisterung fühlt sich von selbst gedrungen das Zelt des Allerhöchsten zu schmücken und zwar in den höchsten und schönsten Formen und mit dem Edelsten, was das irdische Daseyn besitzt.

Der poetischen Fülle und Mannichfaltigkeit kann daher der christliche Cultus nicht entbehren. Nur daß die Mannichfaltigkeit nicht Ueberladung ist, und die Einfachheit nicht gestört wird. Der Luxus fängt auch hier an, wo das Bedürfniß aufhört.

Drittes Hauptstück.

Die Vollziehung des katholischen Cultus.

§. 184.

Der Liturg. Das Sacerdotium.

Das Priestertum in der alten Welt.

Schon in der vorchristlichen Welt von den ältesten Zeiten an im Heidenthum wie im Judenthum begegnet uns zur Verwaltung des Gottesdienstes eine besondere Würde, das Priestertum. In die Hände der Priester war ursprünglich die Pflege der Religion und des Heiligen und die moralische Bildung der Welt überhaupt gelegt; sie hatten die religiösen Ideen dem Volke zum Bewußtseyn und zur Anschauung zu bringen, und erschienen als Vermittler zwischen der Gottheit und dem Volke.

Das Priestertum in der alten Welt griff darum tief in das Leben der Völker ein, und wegen der Heiligkeit und sittlichen Bedeutung seines Berufes und wegen seines unmittelbaren Verkehrs mit dem Heiligen und mit der Gottheit vereinigte sich mit der Idee desselben gleich ursprünglich Alles, was hoch, ehrwürdig und ehrfurchtgebietend ist. Im ganzen Alterthum unter allen Völkern wurde daher auch eine besondere Würdigkeit und Reinheit vom Priester gefodert. Deswegen waren auch zuerst die Hausväter der Urwelt zugleich die Priester ihrer Familien, als die ehrwürdigsten Glieder derselben, und nachdem die Familien in Staaten sich verwandelt hatten, blieb lange noch das Priestertum mit der Königswürde in Verbindung. Als später auf dem Gebiete des heidnischen Cultus das wahre religiöse Bewußtseyn und die intellectuelle Seite überhaupt zurücktrat und die engere liturgische sich mehr ausbildete, wurde diese in der Wirksamkeit des Priestertums fast die ausschließende; der religiöse Lehrstoff kam in die Hände der Dichter, Redner und Philosophen, und wie das Heidenthum selbst immer tiefer sank, sank auch das heidnische Priestertum immer mehr zum liturgischen Mechanismus, zur Theurgie und zum religiösen und politischen Gaukelspiel herab.

Bei keinem Volke der alten Welt war das Priestertbum tiefer gewurzelt, seinem innern Wesen nach sittlich reiner und tiefer begründet und mit höhern Ansehen umgeben, als bei den Juden. Seine Thätigkeit blieb aber auch hier auf die engere liturgische beschränkt; die Verwaltung des religiösen Bewußtseyns und des Wortes fiel den Propheten, den Schriftlehrern und Synagogen zu.

Die constitutiven Ideen des Priestertbums waren also auch hier, wie im Allgemeinen im Heidenthum, die Anbetung der Gottheit zu leiten, die Gottheit zu sühnen und höhere Kräfte zu vermitteln, überhaupt also die Vermittelung zwischen der Gottheit und dem Menschen, zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Welt, sowie der Gedanke, daß für die Verwaltung des Heiligen, für den unmittelbaren Verkehr mit der Gottheit eine besondere Weihe und höhere Würde der Person erfordert werde. Deswegen, weil für beides, sowohl für den Ausdruck der Anbetung wie der Sühnung, das Opfer die höchste Form war, hieng auch im Judenthum wie im Heidenthum die Idee des Priestertbums mit der des Opfers wesentlich zusammen, wie denn mit dem letztern auch das erstere unterging.

§. 185.

Das christliche Priestertbum.

Wenn schon der Cultus überhaupt, so macht es die ganze Natur des christlichen insbesondere unerlaßlich, daß zur Vollziehung desselben besondere, durch höhere Mission bestimmte Organe angeordnet seyn müssen. Denn nicht bloß, daß derselbe überhaupt geleitet seyn will: der christliche Cultus schließt reale göttliche Momente in sich und hat seine positiv kirchliche Seite. Es soll durch denselben nicht bloß die Offenbarung mit ihrem positiv gegebenen Inhalte, sondern die ganze That der Erlösung mit allen den göttlichen Kräften, die an dieselbe geknüpft sind, in's Bewußtseyn und Leben des Geschlechtes vermittelt werden. Es handelt sich hier nicht um bloße Sinnbilder, um bloß typische und symbolische Thätigkeiten. Wenn aber der Inhalt des christlichen Glaubens wirklich auf göttlicher Offenbarung beruht; wenn wirk-

lich die reale Mittheilung höherer göttlicher Kräfte an die Erlösung geknüpft ist, und wenn die durch Christus vermittelte göttliche Offenbarung und Erlösung durch die ganze Geschichte der Menschheit wirklich hindurchgehen soll: wenn es überhaupt eine Verbindung der höhern Welt mit der Welt des Menschen, eine göttliche Thätigkeit in der sittlichen Weltordnung und ein Einströmen höherer Kräfte in's Leben der Menschheit gibt, und wenn der Cultus eben die Vermittelung jenes höhern Bewußtseyns und Lebens als ein wesentliches Moment in sich schließt: so kann kein Zweifel darüber bleiben, daß derselbe auch Organe nöthig hat, die wirkliche Träger und Leiter des Lichtes und der Gnade, wirkliche Mittler zwischen Gott und den Menschen sind, und im Namen und mit der Kraft Christi, in ihm anknüpfend und als dessen Nachfolger und Stellvertreter die Offenbarung und Versöhnung durch den ganzen Verlauf der Jahrhunderte und durch alle Geschlechter gleichsam hindurchtragen und verwirklichen.

Als diese Anstalt stellt sich im Organismus der Kirche gleichfalls das Priestertum dar, das Wort in seinem eminenten Sinne (*Sacerdotium*) genommen¹⁾. Wie dasselbe im Christenthum innerlich nothwendig ist, so ist es auch wirklich positiv angeordnet worden, und hat seinem Wesen und seiner Bestimmung gemäß seinen geschichtlichen Anfang in Christus. Christus, selbst hoher Priester²⁾, erwählte zur Fortführung seines Werkes durch förmliche Einweihung und Mission die Apostel und Jünger, und gab ihnen den Auftrag und die Macht, das Evangelium zu ver-

1) *Ordo sacerdotalis. Tert. Eihort. cast. c. 7. ἱεράταξις, ἱεράστας. Greg. Naz. Or. 21. Κληρος, Clerus, Clerici* (Loos, nach biblischem Gebrauche auch Besitzthum, Eigenthum, entweder also durch das Loos Erwählte, oder besser Solche, die das Eigenthum Gottes, Gott gewidmet sind). So öfter schon bei Clemens v. Rom und Ignatius, in den apostolischen Constitutionen, bei Tertullian u. A.; besonders im Gegensatze von λαός, das Volk, Laien. Später dehnte man übrigens den Namen Clerus und Cleriker auch auf alle diejenigen aus, die durch die kleinern Weihen zum Kirchendienste befähigt wurden. Das Wort entspricht unserm Worte Geistliche. Ueber das Wort Liturg s. S. 2.

2) Hebr. Kpp. 5, 7, 8, 9.

fänden, und die Sacramente zu spenden. Die Apostel bezeichnen sich ausdrücklich als «Diener Christi und Verwalter der göttlichen Mysterien,» als solche, denen «das Amt der Versöhnung» aufgetragen, und denen die Kraft und Vollmacht dazu, als allein von Gott und Christus kommend, durch förmliche Sendung und Ordination verliehen worden.

Und wie Christus die Apostel, so ordneten diese selbst Bischöfe, Priester und Diakonen an, die durch Gebet und Handauslegung ordinirt wurden, und in denen sich die von Christus überkommene Kraft der Weihe fortpflanzte¹⁾. Auch sehen wir, wie bereits im apostolischen Zeitalter alle liturgische Verrichtungen nur durch die Apostel selbst und die von ihnen angeordneten Diener des Wortes und des Heiligthums geschehen.

Eben so finden wir es im nachapostolischen Zeitalter, wo sich namentlich *Elemeus* von Rom und *Ignatius* über die Existenz eines besondern und eigentlichen Priestertums, seine höhere Sendung und Ermächtigung, sowie seine ausschließende Befähigung zu liturgischen Verrichtungen nachdrücklich ausgesprochen haben²⁾, wie denn dasselbe im Glauben und Leben der Kirche als eine göttliche Institution allzeit feststand, so daß das Priestertum, von Christus ausgehend, in ununterbrochener Reihenfolge durch den ganzen Verlauf der Geschichte der Kirche bis auf uns durch fortwährende geistige Fortpflanzung bestanden hat und besteht.

Entschieden hat sich auch das Concilium von *Trient* über das Daseyn des Priestertums in der Kirche ausgesprochen³⁾.

Als ein eben so entschiedener Beweis dafür, sowie namentlich für den ausschließenden und objektiven Charakter des Priestertums, stellt sich auch die Ordination selbst⁴⁾ dar, durch

1) S. Seite 51 und 58. Vergl. *Apstlg.* 15, 22. *Luk.* 22, 19. „Dies thuet zu meinem Andenken.“

2) S. Seite 75, 76, 77.

3) *Sess.* 23. S. gleich unten.

4) *Ordinatio*, χειροτονια oder χειροποιεσια, Handauslegung, *Cypr. Epl.* 33, 68. *Hieron.* in *Jes.* c. 58. *Ignat. Philad.* n. 10. *Const. Apost.* 8, 16, 17. *Chrys.* de *anathem.* n. 44. etc. Cf. die biblischen Stellen *Ann.* 2.

die, wie wir gesehen haben, die Einweihung und innere Befähigung zum Sacerdotium ertheilt wird, und die uns in allen Liturgieen der lateinischen wie griechischen Kirche begegnet.

§. 186.

Der Episcopat und Presbyterat und ihr Verhältniß zum Cultus.

Schon in der ursprünglichen Einrichtung der Kirche treten, wie es auch aus den bereits angeführten Zeugnissen hervorgeht, in dem Sacerdotium zwei Abstufungen hervor, der Episcopat und Presbyterat, Sacerdotes primi und secundi ordinis¹⁾, Bischöfe und Presbyter oder Priester im engern Sinne²⁾.

Wenn auch anfangs die Benennung ἐπίσκοπος, Bischof, (ἐπισκοπεῖν, aufsehen) und πρεσβύτερος, der Ältere, Älteste, Presbyter, Priester im engern Sinne, nicht so genau wie später unterschieden und für beide Stufen bisweilen gemeinschaftlich gebraucht werden³⁾, so ruhte doch im Episcopate von jeher die höchste liturgische Würde. Wie die Priester an die zwei und siebenzig Jünger, so lehnen sich die Bischöfe unmittelbar an die Apostel an; sie erscheinen überall als die eigentlichen Nachfolger der Apostel und als die eigentlichen unmittelbaren Stellvertreter Christi, als die ersten Kirchenvorsteher, von denen die geistige Fortpflanzung und Mission des Priestertums durch die Ordination ausgeht. Ihre Superiorität und größere Dignität war von den ersten Zeiten an allgemein theoretisch und praktisch anerkannt⁴⁾, und wurde wiederholt vom Concil zu Trient bestätigt †).

1) Sidon. Apoll. Epl. 4, 11. 22. Sirm. ord. zu Sidon. Apoll. 4, 12.

2) S. Seite 51 und 58.

3) Apstlg. 20, 17—28. Tit. 1, 7. Vergl. 1 Petr. 5, 1. 2 Joh. 1, 1. 3 Joh. 1, 1.

4) Man vergleiche die bereits angeführten Zeugnisse über das Sacerdotium überhaupt; besonders 1 Tim. 5, 19. 22. Tit. 1, 5., wo von der Ordination die Rede ist. Die Zeugnisse der unmittelbar folgenden Zeit lassen ohnehin darüber keinen Zweifel. S. Ignat. Magn. n. 6. Trall. n. 2. 3. Smyrn. n. 8. 9. Rom. n. 9. Clem. Rom. Corinth. 46. S.

Ob schon daher nach allem bisher Gesagten die göttliche Institution und die höhere liturgische Befähigung der Priester unzweifelhaft ist, so erscheinen dieselben doch nur auf einer zweiten Stufe und namentlich in der liturgischen Praxis der ersten Kirche nur als die eigentlichen Gehülfsen des Bischofes. Denn die Bischöfe treten ursprünglich selbst als die eigentlichen Administratoren im Gebiete der Liturgie auf, und alle wesentlichen Bestandtheile derselben wurden durch sie selbst vollzogen, wie die Feier der Eucharistie, das Predigtamt, die Taufe, die feierliche Aufnahme der Büßenden. Die Priester erscheinen als eigentliche Administratoren seltener und nur im unmittelbaren Auftrage des Bischofes. Diese Praxis jedoch konnte nur so lange Bestand haben, als die Zahl der Gläubigen noch gering war, und mußte mit der Ausdehnung der Kirche nothwendig verschwinden.

Schon im dritten Jahrhundert wurden in den größern Städten außer der bischöflichen Hauptkirche auch andere Kirchen errichtet, und bald eben so in den kleinern Städten, Flecken und Dörfern,

oben Seite 75 ff. *Const. Apost.* 2, 26. *Iren.* 4, 33. n. 8. *Clem. Alex.* Strom. 6, 13. *Tert.* de baptism. c. 12. („der Bischof hat zuerst das Recht zu taufen, dann die Priester, doch nicht ohne Erlaubniß des Bischofes.“ Cf. praesec. 32. *Cypr.* Epl. 75. *Eus. H. E.* 1, 1. *Orig.* in Matth. T. 15, n. 26. *Chrys.* Hom. 11. in 1. ep. ad Tit. Cf. *Concil. Nicaen.* 1. Can. 6. *August.* in psalm. 44, 5. 17. Als der Einzige, der die Superiorität des Bischofes über den Priester in der alten Kirche geläugnet hat, kann eigentlich nur der Häretiker Aetius angesehen werden, dessen Behauptung als eine Neuerung von der Kirche verworfen wurde. *Epiph. Haer.* 75. n. 1. *Aug.* Haer. 53. Wenn Hieronymus auch die Stellung und Würde des Priesters hauptsächlich gegen die Diaconen, welche sich ein Ansehen vor den Priestern beilegen wollten, mit besonderm Nachdrucke hervorhebt (in Tit. 5, 5. Epl. 82. ad Evagr. Vergl. übrigens Binterim Denkwürdigk. 2. B. 1. Th. S. 57, wo dieser ganze Brief in Zweifel gezogen wird), so läugnet er doch die höhere Würde des Bischofes nicht (Epl. 101. ad Evang. Epl. 34. ad Nepotian. Epl. 27. ad Marcell.) — Die nähere Diskussion über das Verhältniß der Bischofs- zur Priesterwürde müssen wir übrigens der Dogmatik und dem Kirchenrechte überlassen.

†) Sess. 23. Can. 6. de Sacram. ordin.

wo dann im Auftrage des Bischofs Priester und Diakonen die Seelsorge verwalteten. So geschah es allmählig, daß, während den Bischöfen nur die liturgischen Berrichtungen ausschließlich zugetheilt blieben, die ihnen eigenthümlich zugewiesen sind, wie Ordination, Firmung und einzelne Weihungen (*jura propria*), die allgemeinere und gewöhnliche Verwaltung des Gottesdienstes an die Priester im engern Sinne überging (*jura communia*).

Die mit der Priesterwürde eigenthümlich verbundenen liturgischen Berrichtungen sind: die Darbringung des eucharistischen Opfers und die Predigt, den katechetischen Unterricht mit eingeschlossen, sowie die Verwaltung des öffentlichen Gottesdienstes überhaupt; dann die Ausspendung der Sakramente außer der Ordination und Firmung¹⁾.

§. 187.

Der priesterliche Charakter.

Das Concilium von Trient, obschon es das Lehr- und Predigtamt als absolut nothwendig in der Kirche und als einen wesentlichen Bestandtheil des Cultus und der bischöflichen und priesterlichseelsorglichen Berrichtungen bezeichnet, setzt doch ausdrücklich den engern priesterlichen Charakter vorzugeweise mit der Darbringung des heiligen Opfers und der Ausspendung der Sakramente in Verbindung²⁾, weil eben zu den engern liturgischen, mystischen und sakramentalen Thätigkeiten auch eine engere

1) Das Pontifikal bezeichnet bei der Ordination als Pflichten des Priesters: *Offerre, benedicere, praeesse, praedicare et baptizare*. Vergl. die apostol. Constit. 20, 3., wo schon dieselbe Aufzählung der priesterlichen Berrichtungen vorkommt.

2) „Wenn Jemand sagt, im neuen Bunde sey kein sichtbares äußeres Priesterthum, oder es sey nicht eine Gewalt, den wahren Leib und das Blut des Herrn zu consecriren und aufzuopfern, und die Sünden nachzulassen und zu behalten, sondern nur ein Amt und nackter Dienst (*nudum ministerium*) zur Verkündigung des Evangeliums, oder die, welche nicht predigen, seyen weiter gar nicht Priester, der sey im Banne. 23. Sitz. Vom Sakr. d. Weih. 1. Kan. Vergl. ebendasselbst 1. Kap.

liturgische Befähigung, zur realen Mittheilung göttlicher Kräfte auch eine höhere göttliche Salbung und Bevollmächtigung gehört. Der Priester ist auch Verwalter des Wortes, Verkünder des Evangeliums, Prediger und Lehrer, und es gehört dies mit zu seinen wesentlichsten und heiligsten Berufsthätigkeiten; aber er ist dieses nicht allein und ist auch ohne dieses Priester. Er ist Priester im eigentlichen Sinne des Wortes, ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, ein wahrer Nachfolger Christi des hohen Priesters. Ihm ist, wie Paulus sagt, «das Werk der Versöhnung aufgetragen.» «Er ist ein Diener Christi und Auspendender der göttlichen Geheimnisse.» Ausgerüstet mit höherer Kraft, ein Werkzeug und Organ des göttlichen Geistes, geht er belehrend, segnend, versöhnend dem Menschen durch sein ganzes irdisches Daseyn zur Seite, um ihn zu erleuchten, zu heiligen und zum höhern Daseyn emporzuheben. Diese höhere reale Befähigung¹⁾ erhält der Priester eben durch die Ordination unter Auslegung der Hände des Bischofs und Gebet²⁾.

Eben weil der sacerdotale Charakter ein objektiver ist, weil der christliche Priester bei seinen sakramentalen Thätigkeiten nicht von dem Seinigen mittheilt, sondern im Namen und in der Kraft Christi die göttliche Gnade vermittelt, so ist die sakramentale Wirkung der priesterlichen, sowie überhaupt der sakramentalen liturgischen Thätigkeit, auch nicht von der moralischen Reinheit und Würdigkeit des Liturgen abhängig. Wie dieses in der Natur der Sache liegt, so war es auch von jeher der constante Glaube der Kirche³⁾.

1) 2 Tim. 2, 6. 1 Tim. 1, 14. u. s. w. s. oben.

2) Chrys. in Act. apost. Hom. 44. n. 2. Theod. H. R. n. 15. Tert. exh. cast. c. 7. Cypr. Epl. 45, 52. 69. Const. Ap. 2, 28. Greg. Naz. Or. 1.

3) Aug. Tract. in Joan. wo er sagt, daß durch den Canal, sey er von Silber, Stein oder Ziegel, dasselbe Wasser hindurchfließe. Greg. Naz. Orat. de baptism. Chrys. in Matth. Hom. 50. n. 3. Isidor. Pelus. libr. 3. Epist. 540. Der Sonnenstrahl, sagt Nikolaus I., bleibt rein, wenn er auch in Kloaken hineindringt. Can. 5. Caus. XV. q. 8.

Das Concilium von Trient sprach sich ausdrücklich auch darüber aus¹⁾, und schon die Synode zu Costniz verwarf die gegentheilige Behauptung der Wiflesiten und Hussiten²⁾. Ohne diesen Glauben würde der Cultus keinen objektiven Charakter haben, sein höheres göttliches Gepräge verlieren, und alle priesterliche Thätigkeit würde zweifelhaft werden müssen, da der innere Zustand des Menschen nur Gott allein bekannt ist.

So sehr indessen die Kirche von jeher einer Seite den Glauben festgehalten hat, daß die Wirksamkeit der sakramentalen Gnade nicht durch die Unwürdigkeit des Priesters verhindert oder frustriert werden könne, eben so sehr hat sie es dagegen als ein schweres Vergehen am Heiligthum und gegen sich selbst bezeichnet, wenn der Priester unwürdig sein priesterliches Amt übe, sowie sie denn demselben zugleich auf das Nachdrücklichste die Pflicht einschärft, das Heilige heilig zu verwalten, und nur mit reinen Händen und wahrer Frömmigkeit des Herzens zum Altare hinzuzutreten³⁾.

Wenn ferner auf der einen Seite die moralische Würdigkeit des Liturgen die Kraft und Wirksamkeit sakramentaler Verrichtungen nicht schwächen oder hemmen kann, so wird dennoch von Seiten desselben eine geistige Mitthätigkeit gefodert, so daß derselbe mit

1) Sess. 7. Can. 12. „Wenn Jemand sagt, ein Auspendler, der sich in einer Todsünde befinde, falls er sonst alles Wesentliche, welches zur Vollbringung oder Mittheilung des Sakramentes gehört, beobachtet, vollbringe oder mittheile das Sakrament nicht, der sey im Banne.“

2) Sess. 45. n. 4. Cl. Nicol. I. resp. ad Consult. Bulgaror. c. 71. S. später von der Auspendung der Sakramente.

3) S. namentlich den Catechism. Trident. über diesen Gegenstand. Nach der älteren Kirchendisziplin war die Gemeinde, wenn der Seelsorger sich einem offenbar sündigen Leben ergeben hatte, von der Pflicht, seinen Gottesdienst zu besuchen, entbunden; und es war ihr dieser Besuch durch eine Vorschrift Alexanders II. v. J. 1063 sogar verboten (Can. 5. 6. Distinet. XXXII.), welches Verbot durch die unter Nikolaus II. gehaltene Synode erneuert wurde. (Can. 3.). Eben so das Concil. Pictav. C. 9. Nach Cap. 7. X. de Cohabit. Cleric. et mulier. ist der Parochiane von dem Besuche des Gottesdienstes eines notorisch lasterhaften Priesters entbunden. S. Dr. E. Seiß, Recht des Pfarramts. Regensb. 1841. 2. Th. 2. Abth. S. 223.

seiner sakramentalen Verrichtung das Bewußtseyn und die Absicht verbinden muß, dieselbe im Geiste und mit der Absicht der Kirche zu vollziehen. Denn es handelt sich dabei um geistige Beziehungen und um die Mittheilung geistiger Kräfte, und eben darum um einen Anknüpfungspunkt der höhern Welt und des Reiches der Gnade im lebendigen bewußten Geiste des Liturgen, wenn er ein wirklicher Leiter und Mittler der göttlichen Gnade seyn will und seyn soll. Er kann und darf darum kein bloß instrumentales, sondern muß ein lebendiges, freies Organ mit Bewußtseyn und vernünftiger Thätigkeit seyn¹⁾.

§. 188.

Fortsetzung. Widerlegung einiger Einwürfe.

So beruht also das christliche Priesterthum auf innerer Nothwendigkeit und wirklicher göttlicher Institution, und hängt mit dem innersten Wesen des Christenthums, der Kirche und ihrer Bestimmung unzertrennlich zusammen. Dasselbe aus dem Judenthum abzuleiten, beruht daher auf reiner Willkür, auf einer gänzlichen Verkennung der positiven, objektiven und sakramentalen Seite des christlichen Cultus, und eben so sehr auf einer Verkennung des katholischen Priesterthums so wie seiner Stellung zum Cultus.

Wir haben übrigens gesehen²⁾, wie das Christenthum keineswegs aus dem Zusammenhange mit dem religiösen Bewußtseyn und Leben des Alterthums gerissen werden darf; und wie daher der Cultus des alten Bundes seine Beziehung zu dem des neuen hat, namentlich die des Typus und Symbols zur wirklichen Erfüllung und Vollendung, so hat auch das christliche Sacerdotium in demselben Sinn seinen Vorgang und seine Analogieen im alttestamentlichen.

Eben so versteht es sich von selbst, daß die biblische Idee eines

1) „Wenn Jemand sagt, für die Verwalter werde, wenn sie die Sacramente vollziehen und auspenden, nicht wenigstens die Willensmeinung erfordert, zu thun, was die Kirche thut (intentio saltem faciendi id, quod facit ecclesia), der sey im Banne.“ Conc. Trid. S. 7. can. 11. Vergleiche Liebermann, Instit. Theolog. T. IV. p. 233 sqq.

2) S. Seite 60 ff.

allgemeinen idealen Priesterthums aller Gläubigen¹⁾ gegen die Existenz des Priesterthums im besondern und eigentlichen Sinne nicht im Ernste zum Einwand gemacht werden kann. Diese Idee will bekanntlich nicht mehr besagen, als daß alle Christen Glieder Christi, des wahren Hohenpriesters, sind; daß alle den Geist empfangen und sich selbst fortwährend zu opfern, überhaupt einen hohen Beruf und eine hohe geistige Würde und Stellung in der sittlichen Weltordnung haben. In diesem Sinne findet sich diese Idee öfter auch von den Vätern wiederholt²⁾; dabei ließ sich aber Keiner einfallen, eine Gleichheit aller Christen im Heiligthum zu statuiren, allen die Macht der Sakramentenauspendung zuzulegen und das eigentliche besondere Priesterthum zu negiren, wie uns dann eine solche Praxis auch nirgend in der Kirche begegnet, und die Ansicht derer, die jene Idee des allgemeinen Priesterthums ins Falsche zogen und den Unterschied des Laienthums aufhoben, stets als eine häretische von der Kirche bezeichnet worden ist³⁾.

§. 189.

Gegner des Priesterthums. Die Praxis der protestantischen Kirchen.

Zu diesen letztern gehören namentlich die Marcossier und Marzioniten⁴⁾, denen die Katharer⁵⁾, Waldenser⁶⁾ und Begharden⁷⁾ folgten⁸⁾; auch theilweise die Flagellanten, Willefiten und Hussiten⁹⁾. Eben so nahmen auch die Reformatoren die Idee eines all-

1) Apokal. 1, 6. 5, 10. 20, 6. 1 Petr. 2, 5. 9.

2) *Iren.* adv. haeres. I, 13. n. 2. IV, 8. n. 3. *Tert. Cast.* c. 7. *Monog.* c. 7. *Orig.* in Levit. hom. 9. *Adv. Cels.* 5, 33. 7, 26. 8, 73. *Aug. Civ. dei* 20, 10. *Cyr. Cat.* 18, 33. 21, 6. *Ambros.* in Luc, 1, 5. n. 39.

3) Wenn Jemand sagt, alle Christen haben Gewalt zur Verwaltung des Wortes und aller Sakramente, der sei im Banne. *Concil. Trid.* 7. S. Von den Safr. 10. Can.

4) *Laicis sacerdotalia munia injungunt. Tert. Praescr.* 41.

5) *Trithem. Chron.* Hirsaug. ann. 1163.

6) *Petr. (Vall. Cern.) Hist. Albig.*

7) *Joh. de Ochsenstein* (Ep. Argent. ap. Mosheim de Beghard. p. 257.

8) Die Flagellanten setzten das fromme Gebet der Laien als solcher

gemeinen und gleichen Priestertums aller Christen auf, so daß Jeder zur Vergebung der Sünden, zur Ausspendung der Sacramente überhaupt und zum Lehramte berechtigt sey, indem der heilige Geist und die innere Salbung einem Jeden Alles lehre. Damit war das eigentliche Priestertum aufgehoben, ohne daß jedoch die unmittelbare Befugniß der Laien zu kirchlichen Verrichtungen statuirt wurde. Denn man nahm eine Ordination an, wodurch freilich nur die Beauftragung von Seiten der Gemeinde und der Einführungsakt verstanden, aber doch die den Laien zugestandene Würde wieder beschränkt wurde, um der Anarchie und Unordnung vorzubeugen¹⁾. Die Reformirten kamen in diesen Grundsätzen mit den Lutheranern überein, nur verdient bemerkt zu werden, daß Calvin selbst die Ordination noch als ein Sacrament betrachtet wissen wollte²⁾. Auch war man, nachdem man sich von der Kirche und der geschichtlich traditionellen Fortbildung in derselben getrennt hatte, von selbst genöthigt, eine unmittelbar göttliche innere Befähigung zur Vermittelung des christlichen Bewußtseyns und Lebens aufzunehmen. Uebrigens wurden die lutherischen Geistlichen noch bis in die letzte Hälfte des 18. Jahrhunderts Priester genannt. Jetzt ist die Benennung Prediger, Geistliche allgemein.

über das der Priester. *Gerson*, Responsa ad error. de orat. privat. fidelium. T. 2. p. 654. da Pin. Die Wiclefiten und Suffiten behaupteten, daß der im Zustande einer Todsünde befindliche Priester dadurch des Priestertums und der Gewalt der Sacramentenauspendung verlustig werde.

1) *Suntque prorsus omnes Christiani sacerdotes, et omnes sacerdotes sunt Christiani. Anathema sit, sacerdotem alium asserere, quam eum, qui est christianus.* *Luther*, de instituendis ministris eccles. ad Boem. 2. p. 580. ed. Jen. Cf. *C. August.* art. 14. *Oecolamp.* in Jes. 6. p. 234. *Conf. Helv.* post. a. 18. *Zwingli* Elench. adv. Anabapt. Vol. 3. p. 436. In der neuesten Zeit ist die priesterliche Würde für die protestantische Kirche wieder mehrfach in Anspruch genommen worden. *Harms*, Pastoralth. 2. Buch. Der Priester. Kiel 1831. *Marheineke*, Grundlegung der Homiletik. Hamb. 1811. *Vöfflers Magazin*. 8. B. 1. St. *Gretling*, Hieropolis. Magdeb. 1802. *Göthe*, Aus meinem Leben. 2. Th. S. 123.

2) *Instit.* l. 4. c. 19. §. 31.

Was die kleinern protestantischen Sekten betrifft¹⁾, so konnte zunächst bei den ersten *Wiedertaufern* jeder als Lehrer auftreten, sobald er sich vom göttlichen Geiste getrieben fühlte, wie sich denn mit ihrem Streben, ein bloß geistigkirchliches Leben einzuführen, und mit ihrer Ansicht von der innern Eingebung natürlich kein bestimmtes Predigtamt vertrat, und ihre Verwerfung alles Aeußern im Cultus ohnedies einen Liturgen unnütz machte. Die *Menoniten* nahmen dagegen wieder ein bestimmtes Lehramt an. Sie haben nach der Verschiedenheit der Parteien, in die sie zerfallen, Lehrer, Prediger, Älteste, Diakonen, die theils durch Stimmenmehrheit der Gemeinden, theils vom Presbyterium gewählt und von den Ältesten confirmirt werden, und die zugleich die beiden von ihnen beibehaltenen Sacramente verwalten.

Bei den *Quäkern*, die sich auf die äußerste Spitze des Spiritualismus erhoben, und, unbefriedigt durch den bestehenden protestantischen Cultus, alles Aeußere im Cultus abwarfen, konnte kein bestimmtes Lehramt und kein liturgischer Stand aufkommen. Sie reducirten alles auf die innere Eingebung des göttlichen Geistes, und überließen die Predigt und das öffentliche Gebet in den Zusammenkünften nur der Inspiration von oben¹⁾.

1) S. Möhler, Symbolik. 1. Ausg. S. 357 ff.

2) Die gottesdienstlichen Versammlungen werden nach *Barclay* (Roberti Barclaii, Theologiae vere christl. Apologia. Ed. II. Lond. 1729) in folgender Weise gefeiert. In einem schmucklosen und einfachen, ja nur mit Bänken angefüllten Saale, in dem kein äußerer Gegenstand die Erbauung unterstützen darf, sitzen sie in dem tiefsten Stillschweigen, um den Geist von allen irdischen Zerstreuungen in sich zurückzuziehen, von allem Zusammenhange mit den Verhältnissen des gewöhnlichen Lebens zu befreien, und durch diese innere Sammlung sich zum Vernehmen der himmlischen Einsprache geschickt zu machen. Der Geist darf jedoch in dieser Abgezogenheit von allem Aeußern nicht selbstthätig werden wollen; er muß sich vielmehr auch seiner selbst entledigen, ganz leidend sich verhalten, um das Göttliche rein und ungetrübt zu vernehmen. Die feierliche Stille mag wohl eine halbe oder ganze Stunde fortgesetzt werden, ohne daß sie eine andere Unterbrechung erlitte, als die, welche nur Seufzen und Stöhnen einzelner vom Geiste bewegter Gemüther hervorbringt, bis sich endlich ein Glied von oben angetrieben fühlt, seine eingegebenen innern Empfindungen in einer Rede oder einem Gebete laut werden zu lassen, je nachdem der

Anderwärts, namentlich in der englischen Hochkirche, behielt man dagegen, und zwar als eine göttliche und apostolische Einrichtung, das Episcopat, Priesterthum und Diaconat bei. Die Ordination der Priester und Diaconen wird nur von den Bischöfen vorgenommen.

§. 190.

Anforderungen an den Liturgen.

Es geht nun aus Allem, was bisher über den Beruf und die Aufgabe des Liturgen, namentlich des Priesters, gesagt worden ist, hervor, wie viel in seine Hände gegeben ist, und welche große und heilige Pflichten ihm obliegen. Durch ihn tritt der Cultus dem größten Theil seiner Objecte und seiner Thätigkeiten nach in's Leben; und außer dem, daß das Heilige an sich schon würdig verwaltet seyn will; außerdem, daß die öffentliche Achtung und Ehre der Religion von der würdigen Verwaltung der Liturgie sehr vielfach abhängt, ist auch die sittliche Wirksamkeit des Cultus durch die Art und Weise dieser Verwaltung wesentlich bedingt. Die speciellen Anforderungen indessen, welche die Kirche in dieser Bezie-

Geist es will. Es geschieht aber auch oft, daß die Versammlung auseinandergeht, ohne daß irgend ein Wort laut wurde, wobei Barfsay jedoch versichert, daß ihre Seelen demungeachtet sehr gesättigt und ihre Herzen mit geheimnißvollen Gefühlen göttlicher Kraft und göttlichen Geistes erfüllt worden seien. Auch pflegt es zu geschehen, daß, wenn die Bilder der niedern Welt aus der der Erscheinung des Lebens harrenden Seele (*vitalis apparitionem expectare*) nicht weichen wollen, ein heftiger, gewaltiger Kampf des Geistes entsteht, in welchem die Mächte der Finsterniß mit denen des Lichtes ringen; der innere Streit (*proelium*) offenbart sich nach Außen im gefühltesten, schwersten Aechzen, im Erzittern und in den lebhaftesten Bewegungen des ganzen Körpers, bis sich endlich der Sieg auf die Seite des Lichtes neigt, und nun im Uebermaße von Lichtausströmungen in heiligem Jubel sich darstellt. In Kraft der Verbindung aller Glieder einer Gemeinde zu einem Leibe theilt sich häufig ein solcher Zustand eines Einzelnen, insbesondere wenn er zu den Erwecktesten gehört, Allen mit. Von solchem Erzittern und Erbeben ist den Quäkern ihr Name geschöpft worden: denn *to quake* heißt zittern. (Andere geben andere Erklärungen.) S. Möhler, Symbolik I. Ausg. S. 406.

hung an den Geistlichen macht, ergeben sich von selbst schon aus dem, was oben über die nothwendigen Eigenschaften des Cultus überhaupt bemerkt worden ist. Würde und edler Anstand, Ruhe und heiliger Ernst ohne Schwerfälligkeit und Steifheit, Natürlichkeit mit dem Ausdrucke wahre Andacht, Frömmigkeit und frommer Demuth ohne kopfhängerische Affektirtheit, die möglichste Objektivität und darum das Fernhalten alles persönlich Eigenthümlichen und Auffallenden, alles Weltlichen und Eiteln sind die Haupteigenschaften des Geistlichen bei seiner liturgischen Thätigkeit, Eigenschaften, die besonders heutzutage, wo bei der ganzen Zeitrichtung einerseits auch der Geistliche leichter Gefahr läuft, in eine weltliche Haltung sich zu verlieren, und wo anderseits gerade das Bedürfniß und die Bildung der Zeit eine würdige Handhabung der Liturgie mehr als je fordern, nicht genug empfohlen werden können. Es wird aber dem Geistlichen nicht schwer werden, mit jener ächtpriesterlichen Würde das Heilige zu verwalten, wenn er, nachdem er in den Geist der kirchlichen Liturgie eingedrungen ist, stets mit dem lebendigen Bewußtseyn von der Heiligkeit und Erhabenheit, von der ganzen Bedeutung seines Berufes und seiner Aufgabe das Allerheiligste betritt; und ganz besonders, wenn er bemüht ist, den Geist wahrer, inniger Frömmigkeit in sich zu erhalten und stets zu nähren. Sein Innerstes muß mit dem Geiste der liturgischen Handlung übereinstimmen, und es darf diese kein Ergebnis der Reflexion seyn. Der Grundsatz, daß der Cultakt seiner eigentlichen Bedeutung nach Ausdruck des Innern seyn soll, muß vor Allem besonders vom Geistlichen festgehalten und verwirklicht werden. Wie nur aus der wirklichen, selbsteigenen idealen Anschauung und aus dem innersten Leben des Künstlers das wahre Kunstwerk stammen kann, so muß auch die äußere Thätigkeit des Liturgen aus seinem Innern hervorgehen, so daß er bei der jedesmaligen Vornahme liturgischer Handlungen gleichsam als der eigene Schöpfer der Form selbst erscheint. Er muß vom Geiste der Andacht und frommen Begeisterung erfüllt und ergriffen seyn, und das Göttliche muß ihn ergriffen haben, wenn er dasselbe mit Würde und im rechten Geiste, mit Wahrheit verwalten will. Dann wird er schon von selbst vor jener unerträglichen Geziertheit, jenem hohlen Pathos, vor jenem

blos äußerlich abgemessenen Mechanismus, vor jenem holperigen und unebenen, gegen alle äußere Würde verstößenden, gleichgültigen Schlendrian, und eben so vor jener leichtfertig wechselnden Beweglichkeit und Haltungslosigkeit, überhaupt vor jenen mannichfachen Verzerrungen bewahrt bleiben, durch die das Heilige nur zu oft entstellt wird. Deswegen strebt auch die Kirche so sehr im Besitze frommer Priester zu seyn, und eben darum hat sie vor der jedesmaligen Vornahme der Liturgie ein vorbereitendes Gebet vorgeschrieben.

Daß der Geistliche den liturgischen Akt nach der kanonischen Vorschrift, nach dem Willen und im Geiste der Kirche vorzunehmen hat, versteht sich ohnehin von selbst und ist bereits bemerkt worden¹⁾.

Außer seinen persönlichen liturgischen Verrichtungen hat der Geistliche aber auch noch der Leitung und Anordnung des ganzen Cultus und seiner einzelnen Bestandtheile insbesondere, wie dem Gesange, der Ausschmückung der Kirchen und Andern seine besondere Theilnahme zu widmen, so daß dies Alles nicht dem Geschmacke des Kirchendieneres und Organisten, überhaupt nicht der Willkür und Zufälligkeit überlassen bleibt. Wie viel trägt die christlich edle Haltung und Anordnung, der würdevolle harmonische Zusammenklang des Ganzen zum ethischen Zwecke des Cultus bei?

Zu seinen Pflichten in Betreff des Cultus gehört endlich besonders noch, daß er durch Predigt und Katechese die Gemeinde in den Geist der Liturgie und die wahre Bedeutung ihrer einzelnen Theile und Formen mit gewissenhafter Sorgfalt einführt, und dieselbe über das Wesentliche und Unwesentliche im Cultus, über die Art und Weise ihrer Theilnahme und geistigen Mitthätigkeit nachhaltig belehrt, wie es der ausdrücklich und entschieden erklärte Wille der Kirche ist²⁾.

§. 191.

Das Ministerium. Die Diakonen.

Zur Vollziehung des Cultus hatte man von jeher noch besondere Diener der Kirche, theils um den Bischof und Priester bei sei-

1) S. §. 28. S. 67 ff. und die ausdrückliche Vorschrift des Concils von Trident S. 69. Anm. 2.

2) *Conc. Trid.* Sess. 22. Cap. 8. Sess. 24. de reform. cap. 7.

nen heiligen Berrichtungen zu unterstützen, theils um selbst untergeordnete kirchliche Berrichtungen vorzunehmen, und man kann sich denken, daß namentlich bei der ganzen Einrichtung des Gottesdienstes in der alten Kirche damals ein solches dienstthuendes Personal ganz besonders und in größerm Umfange nöthig war. Man theilte daher schon frühe die liturgischen Aemter in diejenigen, die sich auf die eigentlichen und höhern liturgischen Berrichtungen (Sacerdotium) und in diejenigen, die sich auf den bloßen Dienst oder die Hülfeleistungen dabei (Ministerium) bezogen ¹⁾.

Ausgezeichnet unter den letztern sowohl in Hinsicht seiner höhern Weihe und Dignität an sich wie seiner Berrichtungen ist das Amt des **Diakons**.

Bekanntlich hat die Almosenpflege, namentlich die bei der größern Ausdehnung der Gemeinde zu Jerusalem von den hellenistischen gegen die palästinenfischen Christen erhobene Beschwerde, daß ihre Armen zurückgesetzt würden, den Aposteln die nächste Veranlassung zur Creirung der Diakonenwürde gegeben ²⁾. Indessen ist es ebenso unbezweifelt, daß die Berrichtungen der Diakonen gleich anfangs keineswegs auf den bloß äußern Dienst der Armen- und Krankenpflege beschränkt waren. Schon der Umstand, daß die Diakonen Männer „voll heiligen Geistes und voll Weisheit“ seyn sollten, und daß sie von den Aposteln mit besonderer Auswahl und Vorbereitung unter Gebet und Händeauflegung förmlich ordinirt wurden, spricht

1) C. 11. D. XXIII. Conc. Carth. IV. a. 398.

2) Apsl. 6, 1—6. διακονεῖν, διακονία, διάκονος, dienen, Dienst, Diener, zunächst von äußern Dienstleistungen überhaupt, besonders bei der Mahlzeit (Matth. 20, 28. Luk. 20, 40. Matth. 23, 11. 8, 15. Mark. 1, 31.); dann aber von geistigen und liturgischen Berrichtungen, von der Thätigkeit für die Verbreitung des Christenthums u. s. w. So kommen die Worte vor Apsl. 6, 4. διακονία τοῦ λόγου, Dienst des Wortes; 2 Cor. 3, 4. διακονία τοῦ πνεύματος, Amt des Geistes; 1 Cor. 3, 5. werden Paulus und Apollo διακονοὶ τοῦ κυρίου genannt; eben so 2 Cor. 3, 6. διακονοὶ καινῆς διαθήκης, Diener des neuen Bundes. 2 Cor. 6, 4. διάκονοι θεοῦ. Vergl. ferner 1 Petr. 4, 10. 2 Tim. 1, 18. u. s. w.

dafür, daß dieselben auch zugleich zu höhern Berrichtungen, namentlich liturgischen Diensten bestimmt waren. Auch sehen wir, wie von den Diakonen wirklich gleich nach ihrer Wahl höhere kirchliche Berrichtungen vollzogen werden. Stephanus ist eifrig bemüht, die Wahrheit des Evangeliums zu verkünden, und Philippus predigt das Wort Gottes und tauft¹⁾. In den paulinischen Briefen werden die Diakonen neben den Bischöfen und Presbytern genannt, und von ihnen Eigenschaften verlangt, die nothwendiger Weise auf ihre liturgische Qualität und ihre höhere Stellung in der Kirche hinweisen. Dies war auch von jeher der allgemeine Glaube der Kirche. Namentlich treten gleich nach dem apostolischen Zeitalter die Nachrichten über die Diakonen bestimmter hervor. Schon die apostolischen Väter sowie die Kirchenväter, Clemens von Rom, Ignatius, Polycarp, Justin, Clemens von Alexandrien, Tertullian, Cyprian u. A., desgleichen die ältesten Concilien, sprechen sich in dem bezeichneten Sinne über die Würde und Stellung derselben aus, wie sie zugleich auch den höhern Rang des Priesterthums vor dem Diaconate stets festhalten²⁾. Auch ist die von den ältesten Zeiten an gebräuchliche feierliche Ordinationsweise der Diakonen ein entschiedener Beweis für ihre höhere liturgische Würde³⁾.

So ist also der Diaconat apostolischer und sonach göttlicher Institution, und gehört, wenn auch zum Ministerium, doch zu den höhern liturgischen Würden. Derselbe bildet gleichsam den Anfang der priesterlichen Dignität. Die Ordination der Diakonen geschieht gleichfalls durch den Bischof unter Gebet und Auflegung der Hände.

1) Apstlg. 8, 5—12.

2) *Clem. Rom.* 1. Cor. n. 42. *Ignat. ad Trall.* n. 2. *Smyrn.* n. 8. *Magn.* n. 6. *Polyc. ad Phil.* n. 5. *Just. apol.* 1. c. 65. *Clem. Strom.* 7. 1. *Tert. de praescr.* 41. *Bapt.* 17. *Cypr. Epl.* 45. etc. *Conc. Ancyr.* c. 11. *Conc. Nic.* c. 18. *Con. Laod.* c. 20. — Das Concil in Trullo aus dem 7. Jahrhundert erkennt Can. 16 in den Diakonen bloße Diener des Tisches, bloße Almoseniere. Allein die Behauptung dieses zweifelhaften Concils, das nie als ein allgemeines anerkannt worden ist, kann das durchgreifende Zeugniß des ganzen und höhern Alterthums nicht zweifelhaft machen. Auch verstand die Synode wohl nur Diakonen untern Ranges.

3) Apostol. Const. 8, 17.

Die Amtsverrichtungen derselben in der alten Kirche bestanden darin, bei der Feier der Eucharistie dem Bischöfe zu assistiren, namentlich die Communion, besonders den Kelch auszutheilen ¹⁾, die Opfergaben in Empfang zu nehmen, die Elemente dem Bischöfe oder Priester darzureichen und die Namen der Opfernden zu verlesen ²⁾. Ferner hatten sie die Entlassungen der Gemeinde zu verkünden, die Ordnung des Gottesdienstes zu handhaben, ³⁾, die Aufsicht über die Büßenden zu führen, gewisse Gebete zu sprechen und Anderes mehr. Wo die Gemeinde keinen eigenen Vorleser hatte, hatten sie auch die heiligen Schriften vorzulesen, namentlich das Evangelium ⁴⁾. Ebenso assistirten sie bei der Taufe und konnten, jedoch nur im Nothfalle, dieselbe auch selbst vornehmen ⁵⁾. Was das Predigen betrifft, so war dasselbe gleich ursprünglich ⁶⁾ Sache der Bischöfe und Priester; jedoch sehen wir, wie auch, aber nur in seltenen Fällen, die Diakonen mit der Erlaubniß des Bischofs als Prediger auftreten ⁷⁾, wogegen dieselben häufig den catechetischen Unterricht besorgten. Namentlich hatten die Diakonen in der alten Kirche auch die Altpen zu leiten, im Auftrage des Bischofs die Kranken, Wittwen und Waisen zu besuchen und ihnen hilfreich beizustehen, auch die Sitten der Gemeinde zu überwachen.

§. 192.

Fortsetzung.

Wir sehen auch hieraus, wie die Diakonen ihrem ursprünglichen Berufe getreu, nirgend als eigentliche selbstständige Liturgen und als Kirchenvorsteher, sondern nur als Diener der Priester, besonders aber der Bischöfe und, als Vermittler zwischen diesen und der Gemeinde bei dem heiligen Dienste erscheinen, weil in den ersten Jahrhunderten die Liturgie meistens von den letztern selbst vollzogen wurde.

2) Apostol. Constit. 8, 13. Just in S. Seite 85.

2) Hier. in Ezech. 18.

3) Apost. Const. 2, 57.

4) Apost. Const. 2, 57. Conc. Vas. 2. c. 2. Eben so nach dem Ord. Rom.

5) Tert. de bapt. c. 17. Concil. Illiberit. c. 77.

6) Apstlg. 6, 22.

7) So predigte der Diakon Antius zu Antiochien (Philostorg. H. e.

Anfangs hatte man nach der ursprünglichen Praxis lange bei jeder Kirche nicht mehr als sieben Diakonen. Später, namentlich vom 4. Jahrhundert an, wo die Kirchen an Ausdehnung und Reichthum zunahmen, auch bei der ganzen Einrichtung der Liturgie der Dienst der Diakonen umfangreicher und nöthiger wurde, sehen wir, wie an den Hauptkirchen, zumal im Morgenlande, ihre Anzahl und mit der Zahl ihr Ansehen sich bedeutend erhöht. Im 4. Jahrhundert war zu Alexandrien die Anzahl der Diakonen größer als die der Priester. Die Patriarchalkirche zu Konstantinopel hatte im 6. Jahrhundert hundert, im 7. hundert und fünfzig Diakonen. Sobald auch in den kleinern Städten, Flecken und Dörfern eigene Pfarrkirchen mit besondern Priestern entstanden, wurden auch diesen Diakonen beigegeben, woher denn der Unterschied zwischen den Stadt- und Landdiakonen entstand (*Diaconi urbici und forenses, vicani*). Wir finden diese Einrichtung in der ganzen morgenländischen wie abendländischen Kirche. Ohne den Diakon sollte der Priester keine höhere liturgische Handlung verrichten. Namentlich mußten bei denjenigen Kirchen, wo die Taufe feierlich ertheilt wurde, Diakonen, in der Regel zwei, angestellt seyn. Wenn sich von dieser allgemeinen Verbreitung der Diakonen auch noch im 10. Jahrhundert, und theilweise noch später, Spuren finden, und sogar noch die Provinzialsynode zu Köln vom Jahr 1400 besteht, daß bei der Metropolitankirche wenigstens fünf bis sechs Diakonen angestellt seyn sollten, so fingen doch eigentlich schon seit dem 7. Jahrhundert die Diakonen an, allmählig zu verschwinden, wie sie denn durch die veränderte Einrichtung, die manche Institute des Cultus erhielten, wie die Agapenseier, das Catechumenat, die Darbringung der Oblationen, die Taufe der Erwachsenen, die öffentliche Buße, allmählig auch weniger nöthig wurden. Für die höhern liturgischen Berrichtungen der Diakonen bediente man sich dann der Kaplane und Vikarien,

1) So predigte der Diakon Actius zu Antiochien (*Philostorg. H. c. 3, 17.*); Ephrem zu Edessa (*Cl. Vit. S. Ephrem. Ad. Voss. p. 15.*). Das 2. *Concil. Vasens. c. 2.* gab den Diakonen nur die Erlaubniß, in Abwesenheit des Priesters die Homilien der Väter vorzulesen. So ließ auch Gregor Gr. öfter seine Predigten, wenn er wegen körperlicher Schwäche nicht selbst aufreten konnte, durch Diakonen vorlesen.

die bei den Stadt- und Landpfarreien im Mittelalter angestellt wurden, für die niedern der untern Kleriker und der Mönche.

Jetzt besteht in der römischen Kirche das Diaconat fast nur noch interimistisch als die nächste Stufe zum Priestertum. Der Diacon kann bei'm Gottesdienste dem Bischofe und Priester ministriren, und, jedoch nur mit spezieller und seltener Ermächtigung, predigen und taufen¹⁾. In den griechischen Kirchen finden sich noch bei großen Gemeinden oft mehrere Diaconen als Ministranten der Bischöfe und Priester.

Die Erz- oder Archidiaconen, die schon im 4. Jahrhundert vorkommen und die später zu großem Ansehen gelangten, waren ursprünglich nichts anders, als die Ersten unter den Diaconen und die Vorsteher derselben, da, wo es wie an den Hauptkirchen deren mehrere gab, so daß das Archidiaconat anfangs wie auch später hauptsächlich nur eine administrative Beziehung hatte. Jetzt finden sich dieselben nur noch selten²⁾.

Auch die lutherische Kirche hat noch Diaconen als Hilfsgeistliche.

Die Diaconissen hatten ohnehin nur einen untergeordneten Rang und dienenden Zweck, und mußten verschwinden, sobald dieser selbst aufhörte³⁾.

§. 193.

Die Subdiaconen.

Die ganze eigenthümliche Einrichtung der Liturgie in der alten Kirche machte, besonders als sie nach erhaltenem Frieden mit größerer Feierlichkeit und größerem Apparate hervortrat, zumal an den bischöflichen oder Hauptkirchen, eine größere Zahl von Kirchendienern nöthig. Dahin gehören zunächst:

1) Cf. Liebermann l. c. p. 328.

2) S. Müller, Lexikon des Kirchenrechts u. s. w. Art. Erzdiaconen; wo auch der Art. Cardinaldiaconen nachgesehen werden kann.

3) Ihr Geschäft war bei der Taufe der Frauen und Jungfrauen, so lange diese noch durch Untertauchen geschah, zu ministriren, während des Gottesdienstes die Aufsicht über die weibliche Abtheilung zu führen, auch die weibliche Jugend zu unterrichten, weibliche Kranke zu besuchen. Im zwölften Jahrhundert hörten dieselben in der abendländischen, und bald nachher auch in der morgenländischen Kirche ganz auf.

die Subdiaconen oder Hypodiaconen (Unterdiaconen). Bestimmte Spuren von denselben begegnen uns in der abendländischen Kirche schon im 3. Jahrhundert¹⁾; in der morgenländischen zur Zeit des heiligen Athanasius²⁾. Sie wurden, besonders im Morgenlande, bald sehr zahlreich, so daß man unter andern an der Hauptkirche zu Constantinopel siebenzig bis neunzig Subdiaconen hatte. Ihre Verrichtungen bestanden ursprünglich und hauptsächlich darin, den Diaconen bei der Liturgie hülfreiche Hand zu leisten, die heiligen Gefäße sowie die übrigen bei dem Gottesdienste gebräuchlichen Geräthe herbeizuholen und den Diaconen zu überreichen, und anderes Aehnliche. Später dürfen die Subdiaconen auch am Altare selbst dienen; sie versehen namentlich auch die Stelle der Lektoren, und wir bemerken, wie überhaupt besonders mit der Abnahme der Diaconen ihr Ansehen steigt, so daß sich dieselben allmählig an den höhern Clerus angeschlossen. Seit dem 13. Jahrhundert konnten sie sogar als Mitglieder der Kathedralkapitel aufgenommen werden, und der Subdiaconat gehörte von dieser Zeit an zu den sogenannten höhern Weihen, was durch das Concil von Trient bestätigt wurde³⁾. Derselbe besteht in der katholischen Kirche als eine kirchliche Anordnung mit seinen frühern Hauptverrichtungen noch jetzt, aber selten als eine für sich bestehende Würde, sondern nur interimistisch gleichfalls als vorbereitende Stufe zum Priesterthum⁴⁾. Ebenso finden sich Subdiaconen unter dem Namen Hypodiaconen noch in der griechischen Kirche, wo sie jedoch von Alters her eine tiefere Stufe einnehmen⁵⁾.

1) So erwähnt ihrer der Papp Cornelius († 257.) in seinem Briefe an Fabius (bei Euseb., 6, 43); eben so an mehreren Stellen Cyprian (Ep. 8, 20, 29, 34, 40 und 45; auch mehrere Synoden, wie die von Elvira (can. 30.); von Laodicea (c. 21.).

2) Epist. ad Solitar. *Const. Apost.* 8, 12—21.

3) Sess. 23. C. 2. de sacr. ord.

4) S. Du Fresne Glossar. latin. med. aev. V. *Subdiaconus*. Winterim Denkwürdigk. 1. B. 1. Th. 321 ff.

5) *Subdiaconos Graecorum a latinis multum differre, nostrisque acolythis magis, quam subdiaconis similes esse etc.* Bona, 1. 1. c. 25.

§. 194.

Die übrigen Kirchendiener.

Das Institut der Lektoren, welches in das höchste Alterthum hinaufreicht und in der alten Kirche in großem Ansehen stand, ist längst außer Übung¹⁾.

Als sich die Klasse der Energumenen mehr ausbildete und man denselben eine besondere und geregelte kirchliche Aufmerksamkeit zuwandte, bildete sich das Institut der Exorcisten, als ein besonderer Ordo, wahrscheinlich im dritten Jahrhundert. Dieselben hatten da, wo den Energumenen ihre Stelle angewiesen war, in oder bei den Kirchen, die Aufsicht über dieselben zu führen, und bei dem feierlichen gottesdienstlichen Gebete über dieselben, eben so bei deren feierlichem Taufakte dem Bischofe oder Priester zu assistiren. Den nicht feierlichen Exorcismus konnten sie selbst verrichten. Eben so hatten sie oft den Energumenen Unterricht zu ertheilen, und ihre äußere leibliche Pflege zu überwachen, auch die einschlagenden Kirchenbücher zu führen. Die Exorcisten wurden förmlich vom Bischofe in ihr Amt eingeweiht.

Sowie sich die Gläubigen- und Katechumenenmesse verlor, die Kindertaufe gewöhnlicher wurde und namentlich die alte Energumenen-disciplin verschwand, mußte sich auch der Exorcistenordo in seiner alten Form verlieren. Die liturgische Verrichtung derselben ging dann an die Priester über, und wo sie noch eine Zeitlang beibehalten wurden, erhielten sie einen andern Wirkungskreis²⁾.

1) S. später über die Perikopen.

2) *Cypr. ep.* 76. ad Magn. *Cornel. ad Fab. ap. Euseb. h. e.* 6, 43. Unter den Unterschriften des ersten Concils zu Arles i. J. 314. finden sich mehrere von Exorcisten. Sie scheinen daher außer ihren liturgischen Verrichtungen auch noch zu andern, sowie sie sich dazu qualificirten, gebraucht worden zu seyn, und theilweise einen nicht unbedeutenden Rang eingenommen zu haben. Das 4. Concil zu Carthago v. J. 399. enthält schon den noch jetzt gebräuchlichen Ordinationsritus der Exorcisten: *Accipe et commenda memoriae (sc. libellum) et habeto potestatem imponendi manus super Energumenum, sive baptizatum, sive catechumenum.* C. 1. Vergl. den 90. Canon; auch den 26. Canon der Synode zu Laodicea v. J. 361: *Quod hi, qui non sunt ab episcopis ordinati, tam in ecclesia quam in domibus exor-*

Der liturgische Stand der Acoluthen¹⁾ ist namentlich in der lateinischen Kirche sehr alt. Schon Tertullian und Cyprian erwähnen denselben²⁾. In der alten orientalischen Kirche findet sich zwar auch der Acoluthat, aber als besonderer Stand weniger ausgebildet als in der lateinischen, und man bezeichnete mit dem Ausdrucke Acoluthen mehr die niedere Ordnung der Kirchendiener überhaupt³⁾. Die Acoluthen hatten besonders den Diakon oder Priester bei den kirchlichen Verrichtungen zu begleiten, das Anzünden der Lichter zu besorgen und dieselben beim Gottesdienste zu tragen; ferner den Wein zur Feier der Eucharistie herbeizuholen, bei Hauscommunien die consecrirten Elemente nebst den heiligen Gefäßen zu tragen, und anderes Aehnliche⁴⁾.

§. 195.

Fortsetzung.

Der Ordo der Ostiarier⁵⁾ entstand, zur Zeit der Verfolgung und der Arcandisciplin durch das Bedürfniß geboten, schon frühe. Schon Ignatius erwähnt dieses Kirchenamtes und das vierte Concil zu Carthago spricht von demselben als von einem längst besteh-

cisare non possunt. S. auch *Baron.* ad an. 713. n. 5. *Vinterim*, *Denkw.* 1. B. 1. Th. S. 307 und 308. Vergl. später Exorcismus.

1) Ἀκόλουθος, ein dienender Begleiter, Diener, Kirchendiener, von ἀκολουθεῖν, nachfolgen, befolgen, dienen: latinisirt acoluthus, auch acolutha, fehlerhaft acolytha.

2) *Tert.* de praeser. c. 41. *Cypr.* epist. 7. 34. 52. 59. *Cornel.* l. c. *Cod. Theodos.* l. 10 und c. 2. X. de for. camp., wo ihnen auch der Name *Juvenes, Juniores, Minores* gegeben wird.

3) *Const. ap.* 2, 61. *Concil. Laodic.* (a. 372) c. 24. 26. *Epiph.* expos. fid. §. 21. *Euseb.* vit. *Const. M.* 3, 8.

4) Acoluthus cum ordinatur, ab episcopo doceatur, qualiter in officio suo agere debeat, sed ab Archidiacono accipiat ceroferarium cum cereo, ut sciat, se ad luminaria accendenda mancipari. Accipiat urceolum vacuum ad suggerendum vinum in eucharistiam sanguinis Christi. *Conc. Carth.* IV. c. 4. 6. Cf. *Isidor. Hispal.* Orig. 7, 12. *Ordo Rom.* II. und VIII. bei *Mabillon Mus. ital.* tom. 2. p. 49 und 85.

5) Ostiarii, Janitores, πυλωροί, θυρωροί, Thürwächter. Sie werden bisweilen auch *Cursores* genannt. Cf. *Baron.* ad ann. 51, n. 12.

henden. Wir finden die Ostiarier in der morgenländischen wie in der abendländischen Kirche¹⁾. Bei der gedrückten Lage der ersten Kirche war das Amt der Ostiarier nicht unwichtig. Zur Zeit der Verfolgung mochten sie die vom Bischöfe bestellten Vertrauten seyn, die den Gläubigen den Ort und die Zeit der gottesdienstlichen Versammlungen anzeigen, auch wohl andere Nachrichten und Weisungen hinterbringen mußten, woher auch ihr Name *Cursores*. Bei dem Gottesdienste selbst hatten sie die Kirchen zu öffnen und zu schließen, namentlich bei der Gläubigenmesse die Thüren zu bewachen und Unbefugte abzuhalten, wohl auch zu sorgen, daß die verschiedenen Klassen der Katechumenen, Büßenden, Emergumenen in ihre bestimmten Plätze eintraten und sie zur bestimmten Zeit verließen. Mit dem Aufhören der Arcandisciplin und der Gläubigen- und Katechumenenmesse im altkirchlichen Sinne mußte auch der Ordo der Ostiarier im alten Sinne verschwinden. Da, wo er noch längere oder kürzere Zeit bestehen blieb, hatten die Ostiarier an Sonn- und Festtagen die Kirchen und Altäre zu zieren, dem Prediger das Evangelienbuch vorzutragen, das Reinigen der Kirchen und das Kläuten zu besorgen und Anderes. Auch war ihnen die Obhut über die Gräber und Kirchhöfe anvertraut²⁾.

Wir sehen, wie namentlich die Berrichtungen der Acoluthen und Ostiarier diejenigen waren, die jetzt unsern Altardienern und Küstern zugefallen sind. Dennoch dürfen dieselben mit den letztern nicht verwechselt werden; denn sie waren förmlich ordiniert³⁾, und gehörten im wahren Sinne zum Clerus. In der

1) *Ignat. ep. ad Polyc.* Cf. *Baron.* l. c. *Cornel.* l. c. *Const. ap.* 2, 56. *Epiph. expos. fid. n.* 21. *Conc. Laodic.* c. 24. *Conc. Carth.* c. 24. *Justin. Novell.* III, 1.

2) *Binterim a. a. D.*

3) Der Acoluthat, Exorcistat, Lektorat und Ostiarat bilden die sogenannten vier kleinern Ordines (*ordines minores*), der Presbyterat, Diakonat und Subdiakonat die größern (*ordines majores*). Der Subdiakonat gehörte lange gleichfalls zu den kleinern Ordines und wurde nach der gewöhnlichen Annahme durch Innocenz III. den höhern beigezählt. *Durand. Ration.* (2, 8.) Es scheint indessen nur so viel richtig zu seyn, daß Innocenz den seitherigen nur theilweisen Gebrauch zur allgemeinen Norm erhob. (*Hugo Men. in not. ad Sacram. Greg.*) Das den Subdia-

alten Kirche durfte Niemand bei dem heiligen Dienste theilhaftig seyn, ohne daß er dazu förmlich eingeweiht war, und entweder die heiligende und stärkende Gnade des heiligen Geistes oder wenigstens die Segenswünsche der Kirche zur würdigen Verwaltung seines Amtes empfangen hatte. Alle mußten rechtgläubig, in der Kirchensprache bewandert und von erprobter Rechtschaffenheit und Sittreinheit seyn¹⁾.

§. 196.

Fortsetzung. Unsere Altar- und Kirchendiener. Anforderungen an das Ministerium.

Unsere Praxis, vermöge der wir zu Altardienern meistens Knaben und zu Kirchendienern, Sakristanen, Glöcknern Männer haben, die ebenfalls Laien sind, bildete sich allmählig. Der erstere Brauch namentlich entstand dadurch, daß man anfangs studierende Jünglinge entweder an geistlichen Studienanstalten oder bei einzelnen Seelsorgern zum Altardienste verwendete, weil dieselben wenigstens der Kirchensprache mächtig waren. Noch vom siebenten bis zum neunten Jahrhundert begegnen uns übrigens Verordnungen, daß die Altardiener Cleriker seyn mußten²⁾. Bald wurde dieses mehr Wunsch als Befehl³⁾; aber wenigstens mußten die Ministranten Literaten seyn⁴⁾. Das Concil von Trient hat namentlich den

tonen schon frühe auferlegte Gebot der Ehelosigkeit scheint dazu die Hauptveranlassung gegeben zu haben.

1) S. Binterim, Denkw. 1. Thl. 1. B. S. 259.

2) Concil. Emcrit. (a. 666.) c. 18. *Hincm. Rhem. qu. visit. n. 11. Rhegin. l. 1. c. 1. n. 26.* Der alte Glossograph zum gratianischen Dekret wirft zum Can. 61 de Consecrat. D. J., wo es heißt, daß kein Priester ohne die Anwesenheit zweier Ministranten die Messe feiern solle, die Frage auf, ob diese nothwendig Cleriker seyn mußten, und beantwortet dieselbe bejahend.

3) *Conuenit nobis, unum, vel duos, vel tres clericos habere. Riculf. Suess. a. 889. c. 11.*

4) *Omnis presbyter clericum habeat vel scholare. Ord. Rom. Vulg. Nec sine ministro literato missa celebretur. Concil. Ebor. (a. 1195.) c. 1. Conc. Colon. a. 1260. und Conc. Colon. a. 1336, wo die Sakristane, Custoden, die Campanarien, Glöckner, ausdrücklich von den Clerikern unterschieden werden.*

entschiedenen Wunsch ausgesprochen, die niedern Kirchenämter wieder in ihrer alten vollen Bedeutung und clerikalischen Würde herzustellen, was jedoch an der Schwierigkeit der Ausführung scheiterte¹⁾, obschon der Clerikalstand der Kirchen- und Altardiener auch in späterer Zeit noch empfohlen worden ist²⁾.

Heutzutage bestehen daher die vier niederen Ordines gleichfalls nur noch als einleitende Stufen in die Priesterwürde. Bei feierlichen Gottesdiensten geschieht, wo es thunlich ist, die Assistenz, wie ehemals von Diakonen und Subdiakonen, von Priestern, und nur an Orten, wo sich theologische Seminarien befinden, von solchen Clerikern, die bereits die Zwischenweihen empfangen haben.

Die Altardiener haben die Bestimmung, dem Priester bei seinen kirchlichen Verrichtungen zu dienen, ihm in den Wechselgebeten und den Begrüßungen der Gemeinde im Namen der letztern zu antworten, und diese so zu repräsentiren.

Allerdings wäre es sehr wünschenswerth, wenn zu Altardienern wenigstens Cleriker oder doch gebildete Laien genommen werden könnten, theils schon aus dem so eben angeführten Grunde namentlich mit Rücksicht auf die lateinische Kirchensprache, theils weil dieselben dem Allerheiligsten überhaupt näher stehen und, wenn auch nur mittelbaren, doch immerhin Antheil an den heiligen Handlungen haben; theils weil es auch den ethischen Eindruck erhöhen würde.

Bei der Unausführbarkeit dieses Wunsches ist daher nur dafür Sorge zu tragen, daß zu Kirchendienern religiöse, rechtschaffene und anständige Männer, zu Altardienern gestittete und verständige Jünglinge ausgewählt, und daß dieselben zu einer des Heiligthums würdigen edeln Anständigkeit gebildet und angeleitet werden. Es ist unverantwortlich, wie wenig viele Geistliche gerade darauf Bedacht nehmen; wie oft ganz rohe Knaben aus der untersten Volksklasse zum Dienste des Altars verwendet werden; wie oft die

1) Sess. 23. cap. 17. de reform. Cf. cap. 2. de ordine.

2) *Conc. Hort.* a. 1756. tit. 3. c. 7. Dagegen wird derselbe anderwärts wieder ignorirt (*Conc. Osnabrug.* a. 1628, p. 1. c. 16. n. 12.), oder freigestellt (*Constit. Cur.* a. 1605. *Conc. Prag.* a. 1605. tit. 19.)

ganze Würde des Gottesdienstes durch das geräuschvolle, bauernhafte Auftreten, durch das dummstolze Sichgeltendmachen, das haltungslose Hin- und Herlaufen, die schleifenden und krazzenden Kniebengungen, durch den unordentlichen und verwahrlosten, und nicht selten ganz geschmacklosen Anzug der Altdiener gestört wird. Und dies geschieht an den Stufen des Altars, im Allerheiligsten, bei der Verrichtung der heiligsten und erhabensten Handlungen, vor dem Angesichte der ganzen versammelten Gemeinde¹⁾!

§. 197.

Das Verhältniß der Gemeinde zum Cultus.

Der objektive Charakter des christlichen Cultus bedingt nothwendig einen Unterschied zwischen Priesterthum und Gemeinde. Denn derselbe ist die Fortführung der göttlich gegebenen Offenbarung, das lebendige, wirkliche, ewig fortgesetzte Factum der Erlösung; er ist die zur objektiven That gewordene Religion, das Institut zur Vermittelung des wahren christlichen Bewußtseyns, sowie zur wahren Anbetung und Erbauung. Alles dieses setzt eine objectiv-operative Thätigkeit der Kirche voraus.

Wenn aber auch die ganze Grundidee des christlichen Cultus nothwendiger Weise ein Priesterthum und einen Unterschied zwischen Priesterthum und Gemeinde heischt, so sind doch Priester und Gemeinde im Cultus wieder auf das Innigste verbunden. Denn derselbe ist zugleich auch wieder der Gesamtausdruck des Glaubens, der Andacht und frommen Begeisterung der Gemeinde: die Gemeinde soll erbaut, der Gemeinde soll das Licht der Offenbarung, die Gnade der Erlösung vermittelt werden. Entweder ist der Priester als Repräsentant der Gemeinde und als Leiter und Vermittler ihrer Andacht, oder in Bezug auf die sakramentale Seite des Cultus als Vermittler der göttlichen Gnade im Cultus thätig: und so ist es im ersten Falle die Andacht der Gemeinde,

1) Sehr bittere Klagen werden darüber schon früher geführt. S. *Anonymus* (magist. Druit. in Vercellens. Seminar. Sac. Facultat. Lector) de re sacram. contr. haeret. L. 5. c. 2. §. 2. quaest. 2. *Van Espen*, Jus. eccl. univers. Part. 2. Tit. 5. cap. 3. §. 32. sqq. Cf. Dr. E. Seiß, Recht des Pfarramts, 2 Th. 2 Abth. S. 214 ff.

die er der Gottheit, im zweiten die Gnade der Gottheit, die er der Gemeinde vermittelt, und zu deren wirklicher Theilhaftwerdung Bewußtseyn und Wille der Empfangenden wesentlich erforderlich ist. Eben so ist das Opfer, das dargebracht wird, nur Eines; es ist in mystischer wie in ethischer Beziehung zugleich das Opfer der Gemeinde. Es ist sonach immer die Gemeinde, um die es sich im Cultus handelt, die stets in unmittelbaren Anspruch genommen ist, und deren geistige Mitthätigkeit nie, selbst da, wo sie als empfangend erscheint, ausgeschlossen seyn darf¹⁾. Im entgegengesetzten Falle würde theils der geistige Leiter und das geistige Band zwischen Priester und Gemeinde fehlen, theils würde die Gemeinde in dem Cultus nicht den wirklichen unmittelbaren Ausdruck ihrer Andachtsgefühle und Gottesverehrung finden; und eben so müßte derselbe seiner sittlichen und erbaulichen Kraft, die eben in der Gegenseitigkeit liegt, verlustig gehen, und selbst sittlich-nachtheilige Einflüsse äußern.

Das Priesterthum darf daher in dem christlichen Cultus keine gänzlich ausschließende Thätigkeit behaupten, und die Gemeinde durch den Priester mit keinem bloßen Schaugepränge unterhalten werden. Beide bestehen neben einander als eine sich gegenseitig bedingende und durchdringende Einheit.

§. 198.

Anforderungen an die Gemeinde. Die Art ihrer Theilnahme am Gottesdienste.

Es ergeben sich aber aus dem Verhältnisse der Gemeinde zum Cultus auch Pflichten, die dieser selbst und ihren einzelnen Gliedern in Betreff der Art und Weise ihrer Theilnahme am Gottesdienste obliegen. Die Gemeinde muß sich stets im Geiste dem Geiste der Liturgie anschließen; was sie betet und singt, es muß stets im Geiste gebetet und gesungen seyn; was sie thut, alles muß mit lebendigem Bewußtseyn, mit innerer, lebendiger, wirklicher Theilnahme, mit

1) „Bei den furchtbaren Mysterien betet, wie der Priester für die Gemeinde, so die Gemeinde für den Priester; denn dieser bringt nicht allein Gott die Danksgaben dar, sondern die ganze Gemeinde mit ihm.“ *Chrys.* Homil. 18. in 2. ad Corinth.

geistiger Thätigkeit und Mitthätigkeit geschehen. Nichts darf bloßes todtes Formwesen, nichts bloß äußerliches, mechanisches Thun, alles Äußere darf nur Ausdruck des Innern seyn. Nirgend darf daher der Gläubige beim Gottesdienste in der bloß äußern Anschauung stehen bleiben; er soll sich stets die großen und erhebenden Gedanken, die Wahrheiten und Mahnungen zu Gemüthe führen, die durch den Cultus und seine Formen repräsentirt werden, und die durch dieselben ihm nahe gebracht werden sollen. Das Äußere soll ihm nur Anklänge darbieten, die im innersten Heiligthum des Geistes wiederhallen. Er muß bedenken, wo und vor Wem er erscheint, zu welchem Endzwecke er das Heiligthum des Tempels betritt; daß es sich hier nicht um den Tribut einer äußern Huldigung handelt, sondern um die Anbetung des großen Geistes, der «Herzen und Nieren durchforscht», der nur auf das Innere sieht und den innersten Grund der Seele durchschaut; daß es sich hier handelt und nur handelt um den innern Umgang des Geistes mit dem Geiste der Geister; um die innere Verdemüthigung und Zerknirschung des Geistes, um das Wachsthum am Geiste, um die eigene Heiligung und Versöhnung, um die Erhebung und Erbauung der Brüder, um die öffentliche Ehre der Religion überhaupt, um Nichts als um geistige, um die höchsten, geistigen Interessen der Menschheit.

Würde die Gemeinde nicht in dieser Weise und in diesem Geiste am Gottesdienste Theil nehmen, dann wäre ihr Erscheinen im Heiligthume eine Entweihung des Heiligthums, eine Blasphemie auf den Geist und das Princip des Christenthums, eine Entweihung der sittlichen Würde des Menschen, und nicht bloß ohne alle Frucht, sondern sogar sittlich gefährlich.

Es ergibt sich eben daraus auch die Pflicht, welche die Glieder der Gemeinde haben, sich von dem Cultus, seinem Geiste und seinen Zwecken, von seinen einzelnen Bestandtheilen und Formen, ihrem Sinne und ihrer Bedeutung eine genaue Kenntniß zu verschaffen.

§. 199.

Fortsetzung. Die Pflicht der Theilnahme oder der Kirchenbesuch.

Als eine der wesentlichsten und heiligsten Pflichten der Gemeinde und ihrer einzelnen Glieder erscheint ferner der ordnungsmäßige Besuch des öffentlichen Gottesdienstes. Wir können uns aber über diesen Gegenstand kurz fassen, weil derselbe mit der Frage über den Zweck und die Nothwendigkeit des Cultus fast identisch ist, und eigentlich Alles, was dort über das absolute Bedürfnis eines öffentlichen Gottesdienstes näher entwickelt worden ist, hier nur wiederholt werden müßte. Denn alle die verschiedenen Zwecke desselben —, die Anbetung des Allerhöchsten, der Ausdruck unserer Pietät für das Heilige und für den höhern Gedanken des Lebens, die Theilnahme an den höhern Gütern, an den Segnungen und dem Troste der Religion; die Befriedigung unserer tiefsten und heiligsten Bedürfnisse, die Erhaltung und Stärkung im Glauben an das Ewige, die Bewahrung vor oberflächlicher Verweltlichung, die Erhaltung und Förderung wahrer Religiosität und ächter Frömmigkeit, des christlichen Geistes und der fortschreitenden christlichen Bildung und Gesittung, — alle diese Gründe machen die gewissenhafteste Theilnahme am öffentlichen Gottesdienste Jedem ohne Ausnahme zur unabweisbaren, zur heiligsten Pflicht. Diese Pflicht hängt mit der ganzen großen ewigen Bestimmung des Menschen wesentlich und unzertrennbar zusammen, und selbst diejenigen, die den Gottesdienst nur von seiner erbaulichen Seite in's Auge fassen, müssen den gewissenhaftesten Besuch desselben als nothwendig erkennen; denn nur das geschieht in göttlichen und menschlichen Dingen vom Menschen mit Gewißheit, was an bestimmte Zeiten, an bestimmte Formen, an einen bestimmten ordnungsmäßigen Verlauf der Entwicklung gebunden ist, und dies hier um so mehr, wenn man der vielen zerstreuten, in's Materielle und Allräßliche hinabziehenden Elemente, die besonders das gegenwärtige Leben darbietet, und zugleich der vielseitigen erregenden und erhebenden Kraft gedenkt, die im Cultus gelegen ist.

Man besucht aber den öffentlichen Gottesdienst keineswegs, wie wir gehört haben, allein um seiner selbst willen. Man erscheint

vor den Stufen des Altars zugleich zur Erbauung der Brüder, zum erhebenden und stärkenden Beispiele für seine Kinder, Hausgenossen und Nachbarn; man besucht ihn im Interesse der Religion und ihres öffentlichen Ansehens; im Interesse der öffentlichen Moral, der bürgerlichen Ordnung und des öffentlichen Gemeinwohls, im Interesse des socialen Princip's und zum öffentlichen Zeugnisse, daß man sich seiner Religion und seiner Kirche nicht schämt. In dieser Beziehung müssen ganz besonders die höhern und gebildetern Stände den heiligen Beruf erkennen, mit ihrem imponirenden Beispiele thätig voranzugehen, sie, von denen ihrer ganzen Stellung gemäß die Elemente höherer Bildung und Gesittung über das ganze Leben des Volkes vorzugsweise ausgehen sollen, und es kann nicht zweifelhaft bleiben, ob sie mehr durch ihre technische Berufsthätigkeit, oder durch jenen moralischen Einfluß dem Staate und Gemeinwohl zur Stütze und Förderung dienen. Kann wird es ein Mittel geben, das mehr geeignet wäre, der vielfach gesunkenen Religiosität unserer Tage aufzuhelfen, als die gewissenhafte Theilnahme Aller und aller Stände am öffentlichen Gottesdienste.

Soll der Kirchenbesuch jedoch seine vielseitige Wirksamkeit und volle Kraft wirklich bethätigen, so muß derselbe ein ordnungsmäßiger und ununterbrochener seyn. Wer sich bloß so hie und da in eine Kirche verliert, dem wird der Gottesdienst zum religiösen und sittlichen Aufbau wenig oder nichts frommen; wie denn zugleich öftere Unterbrechungen und Selbstdispensationen in dem, wozu der Mensch bloß durch innere Pflicht verbunden ist, gewöhnlich bald zur gänzlichen Versäumniß und Lostrennung von der Pflicht führen.

§. 200.

Fortsetzung. Die Kirchendisziplin.

Die Kirche hat auch ihrerseits von jeher Alles aufgeboten, die Gläubigen zum gewissenhaften Kirchenbesuche zu veranlassen. Weit strenger, als die heutige, war hierin die alte Kirchendisziplin. Nach der Verordnung der Kirchenversammlungen zu Elvira (305) und Sardica (347) soll derjenige, der drei Sonntage den Gottesdienst nicht besuchte, für eben so lange von der Kirchengemeinschaft

ausgeschlossen seyn¹⁾). Ebenso verordnen die Synoden von Gangrin (325)²⁾, das vierte Concil von Carthago (398)³⁾, das Trullanische zu Constantinopel v. J. 688⁴⁾, daß das mehrmalige, namentlich dreimalige Wegbleiben vom öffentlichen Gottesdienste mit dem Kirchenbanne bestraft werden soll. Nach den Beschlüssen der Synode zu Rheims aus dem 7. Jahrhundert soll sogar derjenige vom Kircheneingange ausgeschlossen und des kirchlichen Begräbnisses beraubt werden, der zweimal den sonntäglichen Gottesdienst versäumt hat⁵⁾. Als die geistlichen Strafen den erwünschten Erfolg nicht mehr hatten, führte man Geldstrafen ein⁶⁾. Andere Synoden schärften dagegen auch später noch die alte Kirchendisziplin ein, vermöge welcher das Versäumniß des öffentlichen Gottesdienstes aus Leichtsinne oder Bequemlichkeit mit der temporären Ausschließung aus der Kirchengemeinschaft bestraft werden sollte⁷⁾. Ebenso wurden gegen jene kirchliche Strafen bestimmt, die dem sonntäglichen Gottesdienste nur theilweise bewohnten⁸⁾.

§. 201.

Besuch des pfarrlichen Gottesdienstes.

Ganz besonders drang die Kirche zu allen Zeiten auf den Besuch des eigentlichen pfarrlichen Gottesdienstes, wie denn auf diesen schon alle oben angeführte Verordnungen bezogen werden müssen. In der ersten Zeit des Christenthums, wo die Zahl der Gläubigen noch geringer war, wo man auf dem Lande noch keine

1) *Conc. Elib. Can. 21. Conc. Sard. Can. 14.*

2) *Can. 6.*

3) *Can. 24.*

4) *Can. 80.*

5) *Can. 7.*

6) So z. B. die Synode von Toulouse v. J. 1229. Kap. 7. Wer die sonntägliche Messe versäumte, sollte mit 12 Denarien Tourser Münze bestraft werden. In Ungarn wurde im 11. Jahrh. unter dem Könige Stephan I. verordnet, daß diejenigen, welche den sonntäglichen Gottesdienst versäumten, ganz kahl geschoren werden sollten. (Cap. 7. Const. sub Steph. Reg. a. 1016. tom. 1. Conc. Hungar.)

7) So das Concil von Ravenna v. J. 1311. (Cap. 2. rub. 9.)

8) *Conc. Narbon. a. 506. can. 47. C. Aurelianens. I. a. 511. can. 26.*

eigene Seelsorger hatte, und in den Städten noch nicht im Besitze mehrerer Kirchen war, kannte man ohnehin keinen andern sonntäglichen Gottesdienst, als den, der vom Bischöfe, umgeben von seinem gesammten Clerus, für alle Christen seines Bezirkes gehalten wurde¹⁾. Die Theilnahme an diesem einen gemeinschaftlichen, ich möchte sagen Diöcesangottesdienste, hielt man für eine so heilige Pflicht, daß man diejenigen als Schismaticer betrachtete, die sich davon los sagten²⁾. Als mit der größern Ausdehnung der Kirche auch Pfarrkirchen mit eigenen Seelsorgern auf dem Lande entstanden und die in den Städten sich mehrten, sah man eben so strenge darauf, daß Jeder den Gottesdienst seiner Pfarrkirche besuchte. Die Synode zu Nantes v. J. 656 will sogar, daß der Priester vor dem Beginn des sonn- und festtäglichen Gottesdienstes den Aufruf an die versammelte Gemeinde ergehen lassen solle, ob nicht Jemand aus einer andern Gemeinde zugegen sey. Diese Bestimmung ist auch in das Dekret Gratians übergegangen³⁾. Eben so verordnete Johann XXII. i. J. 1323, daß die Ordenskirchen nur im Besitze einer Glocke seyn sollten, damit solcher Weise weniger Veranlassung zur Beeinträchtigung des pfarrlichen Gottesdienstes gegeben werden möchte⁴⁾ Sixtus IV. (1471—1484) erklärte ausdrücklich und wiederholt, daß die Gläubigen gehalten seyn sollen, dem Gottesdienste in ihren Pfarrkirchen beizuwohnen, und daß nur gültige und erhebliche Gründe davon freisprechen könnten⁵⁾. So gestattete man bei der weitem Entfernung der Pfarrkirche und bei der besondern Beschwerlichkeit des Weges und andern erheblichen Umständen, daß man einen oder den andern Sonntag, statt den Pfarrgottesdienst,

C. Aurelian. III. a. 538. can. 29. So schon die apostolischen Kanones, (can. 62. et 63. de consecrat. D. J.), wo dem mit der Excommunication gedroht ist, der vor der Beendigung die Messe oder die Predigt verläßt.

1) Just. Apol. II. S. oben S. 87.

2) Canon. Ap. c. 30. Vergl. jedoch Van Espen Schol. in Canon. Binterim, Denkw. 1. Thl. 1. B. S. 537.

3) C. 4. 5. Caus. IX. q. 2. Vergl. auch die Dekretalen Gregors IX. C. 2. X. de Parochiis et alien. parochian.

4) Extravag. un. de offic. Custod. inter Extrav. commun.

einen häuslichen oder heimatlichen Privatgottesdienst besuchen durfte; nur durfte schon nach einer Verordnung des Concils zu Laodicea vom Jahre 364 das eucharistische Opfer in den Wohnungen nicht gefeiert werden. Auch das Trullanische und das zweite Nicäische Concil gestatteten den Großen des Reiches zwar den Privatgottesdienst, aber nicht das Messopfer dabei. Im Abendlande war die Kirche hierin milder. Hier waren die Kirchen oft so weit entfernt, die Straßen so unwegsam und durch die kühne Raublust der mittelalterlichen Zeiten sowie durch die unaufhörlichen Fehden so unsicher, daß es den Gläubigen oft bei dem besten Willen unmöglich war, die nächste Pfarr- oder Klosterkirche zu besuchen. Daher war hier der Hausgottesdienst häufiger und auch die Feier der Messe dabei gestattet. Wenigstens aber mußte man dann an den hohen Festen den Pfarrgottesdienst besuchen, und die Geistlichen, die an solchen Tagen in einer Hauskapelle das Messopfer verrichteten, waren mit dem Kirchenbanne bedroht¹⁾. Auch gestattete man vorzüglich vom 13. Jahrhundert an denjenigen, die dem feierlichen Pfarrgottesdienste nicht beiwohnen konnten, vor demselben eine Privatmesse zu hören²⁾. Diese Dispensation vom öffentlichen Gottesdienste wurde jedoch nur dann, und nur auf so lange ertheilt, wann und so lange die bezeichneten Hindernisse vorhanden waren³⁾. Auch das Concil von Trient schärfte

1) C. 2. Extravag. commun. de treuga et pace. Die Pfarrer führten bei ihm Klage über die Mendicantenmönche, mit denen, wegen des Besuches des Gottesdienstes in ihren Kirchen, in mehreren Gegenden Deutschlands Zwistigkeiten entstanden waren.

2) So das Concil zu Agthe v. J. 505. Kan. 14.

3) So wurde die alte und eigentliche Kirchendisziplin selbst gegen die Hofkapellen des Kaisers Ludwig und Lothar in Erinnerung gebracht. „In Betreff der Priester und Hofkapellen, heißt es in den Bestimmungen des Concils zu Paris, welche ohne Rücksicht auf das Ansehen und die Würde der Kirche gehalten werden, ermahnen wir Euch, daß Ihr den Gebrauch derselben durch Eure Macht beschränket. Denn dadurch leidet das Ansehen der Kirche, und Eure Hofbeamten kommen deshalb an den gottesdienstlichen Tagen nicht, wie es sich ziemt, mit Euch zur Feier der Messe. Wir bitten daher dringend, wie wir es schon oft gethan haben, daß Ihr mit pflichtmäßiger Sorgfalt über der Feier des Sonntags wachet, Euch an

auf's Neue die alte Kirchendisziplin ein, jedoch weniger in der Form eines eigentlichen Kirchengebotes, sondern als nachdrückliche Ermahnung¹⁾. In diesem Sinne ergingen seitdem auch mehrere Diöcesanvorschriften. Die Kirche will hiernach, daß die Gläubigen in ihrem Gewissen sich für verpflichtet halten sollen, den pfarrlichen Gottesdienst wenigstens an Sonn- und höhern Festtagen regelmäßig zu besuchen.

§. 202.

Fortsetzung.

Ueber die Verpflichtung der Gemeinde und ihrer einzelnen Glieder, den Gottesdienst ihrer Pfarrkirche zu besuchen, und zwar den vollständigen, eigentlichen s. g. Pfarrgottesdienst, mit dem Opfer, Predigt, Gebet, Gesang und Segnung verbunden, und der, wenn die Synoden in den oben angeführten Verordnungen von der Messe reden, eigentlich gemeint ist, kann, auch abgesehen von dem ausdrücklichen Willen der Kirche, kein Zweifel entstehen. Der Geistliche, der hier den Gottesdienst vollzieht, ist der Gemeinde von der Kirche als ihr Seelsorger gesetzt, und gerade der öffentliche

diesem Tage, wenn nicht dringende Umstände es hindern, von allen irdischen Sorgen und Geschäften frei macht, und theils selbst das thut, was die Heiligkeit eines so wichtigen Tages gebietet, theils durch Euer Beispiel Eure Unterthanen ermuntert.“ Conc. Paris. III. 10.

1) „Die Bischöfe sollen die mehr vom abergläubischen Dienste als der wahren Religion erfundene gewisse Zahl von Messen durchaus aus der Kirche verbannen, und zugleich das Volk ermahnen, öfter seine Pfarrkirchen, wenigstens an den Sonn- und höhern Festtagen, zu besuchen.“ Sig. 23. Beschluß von dem, was bei der Feier der Messe beobachtet oder gemieden werden soll. „Der Bischof ermahne das christliche Volk nachdrücklich, daß Jeder gehalten sey (teneri) in seiner Pfarrkirche das Wort Gottes zu hören, wo es immer geschehen kann.“ Sig. 25. S. unten die Art. Messe und Predigt. — Alexander VII. verwarf i. J. 1659 den Satz: „Nullus in foro conscientiae parochiae suae interesse tenetur, nec ad missas parochiales nec ad audiendum verbum Dei. Ebenso der französische Clerus i. J. 1700. Vergl. Von Espen, Jus eccles. p. 2 und 5. c. 2. Dr. C. Seig. a. a. D. S. 216 ff., wo er auch die Ansicht derjenigen Kanonisten widerlegt, welche die Verbindlichkeit, den eigenen Pfarrgottesdienst zu besuchen, bestreiten wollen.

Gottesdienst ist es, durch welchen und in welchem er den wesentlichsten Bestandtheil seines seelsorglichen Berufes zu erfüllen hat. Der eigene Seelsorger kennt die geistigen, die religiösen und sittlichen Bedürfnisse der Gemeinde und ihrer einzelnen Glieder. Hier hören sie die Stimme ihres Hirten und der Gottesdienst ist in Beziehung gesetzt zum Leben der Gemeinde. Der Seelsorger und die Gemeinde sind durch die heiligsten Bande an einander gekettet, stehen mit einander in dem engsten und innigsten Verhältnisse, und bilden zusammen ein geschlossenes Ganze und einen Theil des großen Ganzen der Kirche. Hier, in seiner Kirche, fühlt sich der Gläubige heimisch; hier hat er die Erstlinge seiner frommen Gefühle dem Unendlichen dargebracht; heilige Erinnerungen, auch Gefühle dankbarer Erinnerung machen ihm dieselbe theuer und ehrwürdig; hier werden Opfer und Gebet für ihn verrichtet, und noch, wenn er in die ewigen Wohnungen eingegangen ist, wird seiner bei dem Opfer und Gebete hier liebend gedacht. Auch kann nur so kirchliche Ordnung bestehen; nur so, wenn die Gemeinde selbst unser gewissenhaftes Erscheinen im Heiligthume wahrnimmt, kann unsre Theilnahme am Gottesdienste zum Zeugnisse dienen, wie sehr wir Religion und Kirche ehren; nur so können wir durch unsre gewissenhafte Theilnahme am Gottesdienste das Ansehen der Religion sowie den Geist der Religiosität, der Kirchlichkeit und Socialität erst recht fördern helfen. Es bedarf übrigens kaum der Erinnerung, daß ich durch dies Alles keineswegs der Ansicht jener Pastoralisten beitreten will, die gern den Besuch jeder andern Kirche, die Theilnahme an jeder auswärtigen Festlichkeit und gottesdienstlichen Andacht verpönt wissen möchten, worüber weiter unten, in der Abhandlung namentlich über das Wallfahrten, das Nöthige berührt werden wird.

§. 203.

Eigenschaften des Cultus in seiner Beziehung zur Gemeinde insbesondere.

Gemeinschaftlichkeit. Deutlichkeit.

Fassen wir den Gottesdienst so in seinem Verhältnisse zur Gemeinde in's Auge, so muß derselbe vor Allem so organisiert seyn, daß die Gemeinde stets hineingezogen ist oder doch berührt wird;

daß namentlich Priester und Gemeinde stets Eine Andacht haben, Ein Opfer vollbringen; daß die Eine Anbetung, das Eine Anliegen zum Allerhöchsten aufsteigt, und daß die Gemeinde, wenn auch nicht, wie es durch den objectiv-kirchlichen Zweck des Cultus geboten ist, immer äußerlich, doch stets innerlich und geistig mitthätig ist; so daß dieselbe entweder selbst oder in ihrem Namen der Priester laut ausspricht, wovon ihr Herz erfüllt ist, oder empfängt, oder daß dem stillen Gebete und der stillen Betrachtung Raum gelassen wird. Ohne das große Ganze eines Cultusactes zu zerreißen und zu verstümmeln, wird hierin stets eine angemessene Abwechselung stattfinden müssen, die auch schon durch die verschiedenen Zwecke des Cultus und den dadurch bedingten Fortschritt desselben gleichsam von selbst nahe gelegt und bezeichnet wird.

Ein weiteres, eben so absolutes Erforderniß des Cultus in seiner Beziehung zur Gemeinde ist Gemeinverständlichkeit, Deutlichkeit. Soll derselbe wirklich ethische Wirksamkeit und sittliche Bedeutung haben, so muß er vor Allem verstanden werden; die Idee, die die Form erfüllt oder durch sie angedeutet wird, muß an der Form deutlich hervortreten. Denn nur an die Realität und Tiefe der Idee knüpft sich die Realität und Tiefe des Gefühls. Ohne dieses deutliche Hervortreten des innern Sinnes und Geistes des Cultus, des Gedankens, würde die Anschauung in dem bloß äußern, sinnlichen Daseyn der Form stehen bleiben; sie würde nicht zur geistigen Innerlichkeit hindurchdringen, und in der Tiefe des Geistes wirksam werden. Der Cultus würde solcher Weise nicht nur seines praktischen Zweckes verlustig werden, sondern auch einen tödenden geistlosen, unsittlichen Mechanismus erzeugen, und am allerwenigsten ein christlicher seyn.

Was die liturgischen Symbole und anschaubaren Handlungen insbesondere betrifft, so muß bei ihnen dieses Erkennen der durch sie vermittelten oder angedeuteten Ideen möglichst durch die Form selbst bewirkt werden. Die Form, die sich der äußern Anschauung darstellt, muß eine Sprache seyn, die selbst und durch sich selbst ihren Sinn enthüllt. Sie darf nicht erst breiter, didaktischer Deductionen bedürfen. Gerade dadurch würde das Charakteristische der Cultformen, vermöge dessen sich durch sie die

Idee, der Gedanke, eine Wahrheit, dem Geiste mit einem Male ganz darstellen soll, verkannt und der Effekt gehemmt seyn.

Dieser Deutlichkeit wird in dieser Beziehung der Cultus nicht ermangeln, wenn die Form stets der Idee angemessen; wenn sie nach unsrer Anschauungsweise bekannt oder ihr Sinn durch Herkommen und Tradition bestimmt ist; wenn die Cultakte Einheit und Einfachheit haben, und aus dem Wesen der Religion, der Religion, welcher wir angehören, hervorgegangen sind.

So unerläßlich indessen in den Cultformen das Prädikat der Gemeinverständlichkeit und Deutlichkeit im Allgemeinen ist, so wird es doch eben so unerläßlich seyn, bei einzelnen Cultakten je nach ihrem Charakter und ihrer Tendenz auf den Grad und Charakter dieser Deutlichkeit Rücksicht zu nehmen. Bei seinen lyrischen Parteen, da wo fromme Gefühle ausgesprochen oder erweckt werden sollen, wird der Cultus eines gewissen mystischen oder poetischen Schleiers, eines, freilich in seinen Schranken gehaltenen, gothischen Helldunkels nicht entbehren können. Denn was auf das Gefühl wirken soll, darf nicht in zu dünner, didaktischer Durchsichtigkeit hervortreten. Ich kann mich aber hier der nähern Begründung dieser Ansicht nach dem, was oben¹⁾ über das Verhältniß der Symbolik zum Cultus gesagt worden ist, um so mehr enthalten, da ich ohnehin weiter unten noch einmal auf dieselbe zurückkommen werde.

§. 204.

Die Eigenschaften der liturgischen Sprache. a) Das Sprachidiom. Geschichtlicher Verlauf.

Als das vorzüglichste Mittel zur Vermittelung des Innern und zur Erzielung der Deutlichkeit und Gemeinverständlichkeit des Cultus, erscheint, wie wir gesehen haben, die Sprache²⁾. Aber jetzt erst, nachdem das Verhältniß der Gemeinde zum Cultus nachgewiesen ist, kann das Nähere über die Theilnahme, den Charakter und die Eigenschaften der liturgischen Sprache gesagt

1) S. Seite 363.

2) S. Seite 352.

werden. Ich werde in dieser Beziehung zuerst die kirchliche Praxis in ihrem geschichtlichen Verlaufe und ihren kirchlichen Bestimmungen darlegen, und dann die principielle und kritische Beleuchtung und Feststellung folgen lassen.

Darüber kann wohl kein Zweifel erhoben werden, daß die Apostel und ersten Bischöfe, wie sie im Interesse ihres Missionsberufes zur Gründung des christlichen Bewußtseyns und Lebens ihre Lehrvorträge in einer dem Volke verständlichen Sprache hielten, aus eben diesem Grunde auch bemüht seyn mußten, sich auch bei der Liturgie möglichst einer solchen gemeinverständlichen Sprache zu bedienen. Die jedenfalls unbezweifelte Thatsache, daß die Liturgie gleich anfangs wenigstens in den drei Hauptsprachen, der griechischen, lateinischen und syrochaldäischen, gehalten worden ist, beweist dieses zur Genüge. Klar und sehr bestimmt spricht sich in dieser Beziehung Paulus in der bekannten Stelle in seinem ersten Briefe an die Korinther aus. In den gottesdienstlichen Versammlungen zu Korinth gab es Solche, die in Sprachen Vorträge hielten oder auch freie Gebete sprachen, welche von den Zuhörern wenigstens ihrem größten Theil nach nicht verstanden wurden, ohne daß zugleich solche Vorträge durch einen Interpreten in die Volkssprache verdolmetscht worden wären. Theils mochten solche Redner der Landessprache nicht mächtig seyn, theils und besonders auch aus Eitelkeit einer fremden sich bedienen. Paulus rügt dieses Verfahren scharf und nachdrücklich, und will, daß die öffentlichen Vorträge wo möglich alle in einer der Gemeinde verständlichen Sprache gehalten, und zwar der Gebrauch einer fremden Sprache nicht verwehrt, daß aber in diesem Falle das Vorgetragene durch einen Ausleger dem Volke erklärt werden sollte¹⁾. Die Stelle bezieht sich zwar hauptsächlich auf die Predigt, aber auch auf die Gebete, die zur Zeit noch bei

1) „Um die Geistesgaben, τὰ πνευματικά, spiritualia, beieifert euch, besonders aber um geistvolle Vorträge zu halten. B. 1. Denn wer in fremden Sprachen redet, der redet nicht für Menschen, sondern für Gott; denn Niemand versteht ihn, indem er im Geiste geheimnißvolle Dinge spricht. B. 2. Wer aber geistvolle Vorträge hält, der redet den Menschen zur Erbauung, zur Ermahnung und zum Troste. B. 3. Wer in fremder Sprache

den gottesdienstlichen Versammlungen frei gesprochen wurden oder werden konnten. Paulus wollte sonach, daß bei'm Gottesdienste

redet, mag sich selber wohl erbauen; wer aber geistvolle Vorträge hält, der erbauet die Gemeinde. V. 4. Ich möchte wünschen, daß ihr alle in fremden Sprachen reden, mehr noch, daß ihr geistvolle Vorträge halten könntet; denn wer geistvolle Vorträge hält, der hat Vorzüge vor dem, welcher in fremden Sprachen redet; außer es würde erklärt, damit die Gemeinde sich erbauen könne. V. 5. Wenn ihr nicht, durch die Sprache verständliche, Reden haltet, wie wird man verstehen, was ihr redet? In den Wind werdet ihr reden. V. 9. Wenn ich die Bedeutung der Worte nicht verstehe, so bin ich dem, der redet, ein Fremdling, und der Redende ist mir ein Fremdling. V. 11. Wer demnach in fremden Sprachen reden kann, der bete so, daß er es auch erkläre. V. 13. Denn, wenn ich in fremden Sprachen bete, so betet mein Geist, mein Sinn aber ist ohne Nutzen. V. 14. Was soll ich also thun? Beten will ich mit Geist, aber auch beten mit Verständlichkeit; lobsingen will ich mit Geist, aber auch lobsingen mit Verständlichkeit. V. 15. Sonst wenn du im Geiste einen Segen sprichst, wie kann der, welcher deiner Sprache nicht kundig ist, zu deinem Segensspruche das Amen sprechen? Er versteht ja nicht, was du sagst. V. 16. Dein Segensgebet mag schön seyn; aber der andere hat keine Erbauung davon. V. 17. Ich kann, Gott sei Dank! besser als ihr alle in Sprachen reden; V. 18. aber ich will doch lieber vor der Gemeinde fünf Worte sagen, die verständlich und für Andere belehrend sind, als zehntausend in einer fremden Sprache. V. 19. Brüder! seid nicht Kinder am Verstande! In Hinsicht des Bösen bleibet Kinder; aber an Einsicht suchet vollkommener zu werden. V. 20. Was ist also zu thun, Brüder? Wenn ihr zusammenkommt, und der Eine von Euch hat einen Lobgesang, der Andere einen Lehrvortrag, ein Anderer einen Vortrag in fremden Sprachen; ein Anderer eine Offenbarung; ein Anderer eine Erklärung (Dolmetschung), so geschehe Alles zur Erbauung! V. 26. Will man in fremden Sprachen reden, so geschehe es von zweien, höchstens von dreien, und zwar nacheinander, und Einer erkläre es. V. 27. Ist aber kein Ausleger da, so schweige Jener vor der Gemeinde; für sich und vor Gott mag er in Sprachen beten. V. 28. Darum, Brüder! strebet nach der Gabe, geistvolle Vorträge zu halten; doch ohne darum das Reden in fremden Sprachen zu wehren.“ V. 39. — Gewöhnlich bedient man sich dieser Stelle, um den Gebrauch der lateinischen Sprache in der Liturgie der römischen Kirche als etwas hiernach durchaus Verwerfliches zu bezeichnen; aber völlig ohne Grund, wie weiter unten näher gezeigt werden wird.

nichts vorkommen solle, was nicht entweder unmittelbar an sich, oder mittelbar durch Erklärung wirklich verstanden würde. Das von ihm gerügte Benehmen in den kirchlichen Versammlungen zu Corinth erscheint, zumal in Betreff der Predigt, aber auch in Betreff der übrigen Liturgie, um so mehr als tadelnswerth, da das christliche Bewußtseyn erst neu gegründet werden mußte, und das Verständniß des Cultus und seiner einzelnen Bestandtheile noch nicht durch langjährigen Bestand und vorausgegangenen Unterricht dem Bewußtseyn nahe gebracht, auch eine abgeschlossene Form der Liturgie und ihrer Sprache noch nicht durch langen Gebrauch geheiligt war.

§. 205.

F o r t s e t z u n g.

Daß die erste Kirche wirklich das Streben hatte, die Liturgie in einer dem Volke verständlichen Sprache zu halten, geht auch aus der ältesten Geschichte der Liturgie selbst unzweifelhaft hervor.

Der erste christliche Gottesdienst in der ersten Christengemeinde zu Jerusalem, als der freie lebendige Ausdruck des christlichen Bewußtseyns und Lebens in seinem ursprünglichen Daseyn, wurde ohne Zweifel in derjenigen Sprache gehalten, die zur Zeit Jesu und der Apostel in und um Jerusalem die herrschende war. Dies war die syrochaldäische¹⁾, die seit der Rückkehr der Juden aus der babylonischen Gefangenschaft sich gebildet hatte, und in der das chaldäische oder aramäische Element so vorherrschte, daß die frühere hebräische Sprache bald gar nicht mehr verstanden wurde. Wenn auch in dieser Sprache in Betreff der Liturgie keine Monumente auf uns gekommen sind, so ist doch diese Annahme schon dadurch außer Zweifel gesetzt, daß uns solche alte liturgische Monumente in den ganz verwandten Sprachen der Nachbarvölker, die zu jener Zeit Landessprachen waren, erhalten worden sind. So ist namentlich die alte syrische Sprache, die wie das Syrochaldäische

1) Bekanntlich wird diese Annahme auch theilweise bestritten, und die griechische Sprache als die palästinenische Landessprache zur Zeit Jesu genannt. Es gehört jedoch nicht zu unserm Zwecke, diese Controverse näher zu berühren.

nur eine besondere Mundart des Aramäischen war, jetzt noch die Kirchensprache aller syrischen Religionsparteien, während in dem jetzigen Syrien das Arabische in verschiedenen Dialekten Landessprache ist.

Daran reihen sich diejenigen alten Kirchensprachen, die sich gleichfalls in einigen asiatischen und afrikanischen Distrikten bis jetzt erhalten haben. Zunächst gehört dahin die koptische, deren sich die Kopten (Nachkommen der alten Aegyptier), die nach den auf uns gekommenen Nachrichten im dritten Jahrhundert zum Christenthum bekehrt worden sind, noch jetzt als Kirchensprache bedienen, während die Volkssprache jetzt die arabische ist. Sie ist wesentlich die altägyptische Sprache in ihrer spätern Gestaltung und mit vielen griechischen Ausdrücken vermischt.

Die habbesinischen Christen, die etwa um dieselbe Zeit zum Christenthum bekehrt wurden, hatten gleichfalls von jeher ihre eigene Kirchensprache, die alte abyssinische oder äthiopische, die der arabischen und chaldäischen verwandt ist.

Alle diese seither genannten Kirchensprachen werden gewöhnlich von ältern und selbst von neuern kirchlichen Schriftstellern unter dem gemeinschaftlichen Namen der hebräischen, auch syrischen oder syrochaldäischen Sprache zusammengefaßt, entweder weil man früher von ihnen nur hauptsächlich diese letztere kannte und sie, als eine der hebräischen nahe verwandte, selbst so nannte; oder auch weil man alle die bezeichneten Sprachen als Tochtersprachen der hebräischen betrachtete¹⁾.

S. 206.

F o r t s e t z u n g.

Wenn uns indessen auch diese Verschiedenheit der Kirchensprachen beweist, wie die ersten Gründer des Christenthums im Allgemeinen zwar bemüht waren, den Gottesdienst möglichst in einer

1) S. unten Augustin und Hilarius. So auch Binterim, Denkw. 4. 2. Fr. Fav. Schmid, Liturgik. 1. B. S. 320. Dr. E. Seib, Recht des Pfarramts u. s. w. 2 Th. 2. Abth. S. 261 ff. Man vergl. zu dem Ganzen Eus. Renaudat, Collect. Liturg. Orient. tom. I.

dem Volke verständlichen Sprache zu halten, so mußte dieses doch in der wirklichen Ausführung seine großen, fast unübersteiglichen Hindernisse haben. Wie wir gesehen haben, so erhielt die Liturgie sehr bald eine sehr umfangreiche Peripherie und bald auch, wenigstens in ihren Grundbestandtheilen, einen stehenden Charakter; eben so mußte es bald geschriebene Liturgieen geben. Es war daher gewiß nichts Leichtes, dieselben in die jedesmalige Landessprache, zumal bei der großen Verschiedenheit der Mundarten, gleichfalls schriftlich zu übertragen, wenn man bedenkt, daß die meisten Volkssprachen zur Zeit noch nicht so ausgebildet waren, daß sich dieselben zugleich zur Schriftsprache eigneten. Eine mündliche Interpretation des Grundtypus der Liturgie war daher in diesem Falle, so umständlich dies an sich auch seyn mußte, doch immer weit leichter, wobei dann immerhin noch ein oder das andere freie Gebet in der Landessprache gesprochen worden seyn mag. Auf diese Weise war auch den Bischöfen und Glaubensboten, die nicht bloß aus einer Provinz und einem Reiche in's andere, sondern auch oft aus einem Welttheile in den andern ziehen mußten, und der jedesmaligen Landessprache nicht immer mächtig seyn mochten und konnten, ihre Wirksamkeit sehr erleichtert.

Man suchte unter diesen Umständen dem Ziele dadurch nahe zu kommen, daß man sich nach der Verschiedenheit der Reiche und Provinzen wenigstens derjenigen Sprachen für die Liturgie bediente, die in einem größern Umfange von Ländern, wenn sie auch nicht überall Landessprachen waren, doch sehr vielfach verstanden wurden. Diese waren vorherrschend die griechische und die lateinische.

Als das Christenthum über die Grenze hinausschritt, innerhalb welcher das Syrochaldäische und Syrische heimisch war, trat es zunächst in Länder ein, in welchen die griechische Sprache theils wirkliche Landessprache, theils wenigstens eine bekannte war. Dieselbe, d. h. die gemeine griechische oder hellenische Sprache, wie sie gegenüber der des alten klassischen Atticismus zur Zeit der Ausbreitung des Christenthums die herrschende war, wurde außer dem eigentlichen Griechenlande in einem großen Theil von Kleinasien und in andern Gegenden gesprochen, wohin sich weiter die zahlreichen griechischen Colonieen verbreitet hatten. Dahin gehören be-

sonders auch die ägyptischen Hellenisten oder diejenigen jüdischen Colonisten, welche nach dem Untergange des Königreiches Juda um d. J. 600 vor Christus nach Aegypten gekommen waren. Dieselben haben sich später durch die jüdischen Colonieen, welche Alexander Gr. und nach ihm Ptolomäus Lagi dahin führen ließ, so sehr vermehrt, daß sich die Zahl derselben zur Zeit des Augustus beinahe auf eine Million belief; sie redeten gleichfalls die griechische Sprache. Dazu kamen noch die Hellenisten in allen gebildeten Ländern oder die gelehrten Kenner der griechischen Literatur und Sprache, wie diese dann überhaupt durch die große Ausbreitung der Griechen und die Herrschaft der griechischen Bildung sehr verbreitet war. Unter diesen Umständen läßt es sich leicht erklären, daß gleich bei der ersten Verbreitung des Christenthums nach Kleinasien und Alexandrien die Liturgie daselbst in der griechischen Sprache gehalten, und daß diese überhaupt anfangs das liturgische Hauptidiom wurde, wie sie dann dem Christenthum schon durch die griechische Uebersetzung des N. T. und dadurch unmittelbar nahe stand, daß fast alle Schriften des N. T. in derselben verfaßt waren; ferner daß sich die Apostel derselben vorzugsweise als ihrer Missionsprache bedienten; und daß die griechische Kirche bald die Stammhalterin für das ganze christliche Morgenland wurde.

Ueber die Herrschaft, welche das hellenische Idiom durch dieses Alles gleich anfangs in der Liturgie erlangte, können wir uns der speciellen Beweisführung füglich enthalten, und bemerken nur noch, daß uns namentlich in der orientalischen Kirche außer den oben angeführten Sprachen auch nicht eine Spur einer andern Kirchensprache als der griechischen begegnet.

§. 206.

F o r t s e t z u n g.

Was die lateinische Sprache betrifft, so war dieselbe durch die langjährige römische Weltherrschaft auch außerhalb Italien sehr verbreitet. Schon dadurch, daß es Regierungsgrundsatz der Römer war, sich der lateinischen Sprache, um dieselbe in den eroberten und dem Reiche einverleibten Provinzen zu verbreiten und allmählig zur Landessprache zu erheben, in der Administration und

Rechtspflege zu bedienen, sowie überhaupt durch den Verkehr mit Rom und die römischen Besatzungen war Gelegenheit und Bedürfnis nahe gelegt, dieselbe namentlich in den Städten zu erlernen, wenn auch die allgemeinere Umbildung der Landessprache in eine fremde ungewöhnlichen Schwierigkeiten unterliegt und einen langen ungemessenen Zeitraum erfordert. So wurde namentlich in Afrika, Spanien, Portugal und Gallien das Lateinische sehr vielfach verstanden und gesprochen. Der überzeugendste Beweis dafür ist schon dieses, daß in den später in diesen Ländern sich bildenden sogenannten romanischen Sprachen das Lateinische die Grundlage bildete. In Afrika, wo die Landessprache die punische war, erlernte sie Augustin von seiner Mutter und Amme¹⁾, und in Gallien sprach Attalus, einer der Martyrer von Lyon, ein Asiater von Geburt, in lateinischer Sprache zu dem Volke²⁾.

Es mag seyn, daß die ersten Glaubensboten, bei der großen Verbreitung der griechischen Sprache namentlich in gebildeten Städten, und da sie sich ihrer vorzugsweise auf ihren Missionsreisen bedienten, dieselbe Anfangs auch in den nicht griechischen Ländern des Abendlandes, namentlich in Rom, bei der Liturgie gebraucht haben. Hier mag sie namentlich den Judenchristen geläufig gewesen seyn, wie denn auch der Brief Pauli an die Römer in griechischer Sprache abgefaßt ist. Wenn man sich indessen auch hier anfangs wirklich der griechischen Sprache bedient haben mag, so kann dieses doch jedenfalls nur ganz kurze Zeit gewesen seyn. Denn eine lateinische Interpretation blieb dabei immerhin nothwendig, wie denn Markus der Dolmetscher Petri zu Rom wirklich war. Wie eine solche Interpretation aber immerhin mühsam und umständlich war, so mußte man bei einem Volke, das im Besitze einer so ausgebildeten Sprache, wie die römische, und zugleich eine weltbeherrschende Nation war, sehr bald, zumal bei der weitern Ausbreitung des Christenthums, auf den Gedanken kommen, die Liturgie unmittelbar in der lateinischen Sprache selbst zu halten. Ein Beweis dafür, wie frühe die lateinische Sprache in der römischen Kirche bei dem

1) Confess. l. I. c. 14.

2) Ruinart. act. Martyr. Lugdun.

Gottesdienste die herrschende war, wenn sie es nicht immer gewesen ist, ist schon dieses, daß die Geschichte auch nicht eine Spur von dem frühern Daseyn des griechischen Idioms aufweisen kann, und daß uns, soweit die geschichtlichen Zeugnisse reichen, keine andere als nur die lateinische Liturgie begegnet; ferner daß dieselbe und nur dieselbe schon sehr frühe auch in den römischen Provinzen des Abendlandes, wie in Afrika, Spanien und Gallien gefunden wird. Schon Eyprian bezeichnet die lateinische Sprache als die Kirchensprache in Afrika ¹⁾.

§. 208.

Fortsetzung.

Nach allen auf uns gekommenen Zeugnissen wurde die Liturgie nur in den bisher genannten Sprachen, und zwar bei weitem vorherrschend in der griechischen und lateinischen gehalten. Daher denn auch die Angabe der Alten, daß man sich in der Liturgie von jeher nur dreier Sprachen, der griechischen, lateinischen und hebräischen bedient habe ²⁾, wobei wir uns in Betreff der letztern auf das beziehen, was oben über den ausgedehnten Sinn dieses Wortes gesagt worden ist. Augustin nennt dieselben sogar in dieser Beziehung die drei Sprachen der Welt. Allerdings mußte auch diese Praxis ihre Schwierigkeiten darbieten, und namentlich klagt Augustin darüber, daß der Mangel an der allgemeineren Kenntniß der lateinischen Sprache in Afrika der christlichen Unterweisung sehr hinderlich sey ³⁾. Aber unthunlicher war nach dem, was oben hierüber gesagt worden ist, immer noch der jedesmalige Gebrauch der Landessprache, namentlich, wo dieselbe noch wenig ausgebildet war und in mannichfache Dialekte auseinander ging. Da, wo die liturgische Sprache zu wenig verstanden wurde, bediente man sich fortwährend der Interpretation, die entweder durch eigene Inter-

1) Epist. 15. — Serm. de orat. dominic.

2) Serm. 1. in psalm. 58. Eben so spricht sich Hilarius (Prolog. in psalm. pag. 9. E. noviss.) aus.

3) . . . lingua latina, cujus inopia in nostris regionibus evangelica dispensatio multum laborat. Ep. 84. ad Novat.

preten ¹⁾ oder durch die Diaconen, Priester und selbst die Bischöfe geschah. Eben so waren die Katecheten und Prediger bemüht, dem Volke in ihren Vorträgen die Liturgie zu erklären, wie uns eine Menge von Beispielen bei den Kirchenvätern begegnet.

§. 209.

F o r t s e t z u n g.

Wenn durch mehrere der angesehensten kirchlichen Schriftsteller (wie durch Bona, Martene, Benedikt XIV., Richard Simon, Boquillot, Lebrün ²⁾) die Ansicht herrschend geworden ist, daß ursprünglich die Liturgie überall in der eigentlichen Volkssprache gehalten worden sey, so gründet sich diese Annahme lediglich nur darauf, daß so die Sache namentlich bei der ersten Gründung des christlichen Glaubens und Lebens natürlich und angemessen schien, nicht, weil man sich auf geschichtliche Zeugnisse stützte. Denn nicht bloß daß auch nicht eine Liturgie oder ein Bruchstück derselben in einer solchen Vulgarsprache außer den oben bezeichneten erhalten worden ist, kann auch nicht einmal ein Zeugniß irgend eines alten Schriftstellers dafür angeführt werden ³⁾. Und doch geschah gerade in den

1) *Epiphan. Expos. fid. n. 21.*

2) Auch *Thomas* von Aquin sagt (in *Comment. ad 1. Cor. 14.*): in primitiva ecclesia insaniam fuisse, siquis ignota lingua preces dixisset, quia tunc fuerint rudes in ritu ecclesiastico, nescientes, quae fierint sibi.

3) Die wenigen von *Martene* (de antiq. eccles. ritib. l. 1. c. 3. art. 2.) für diese Ansicht angeführten Zeugnisse beweisen für dieselbe nichts. Vergl. *Binterim*, *Denkw.* 1, 2. S. 107 ff. Bei prot. Schriftstellern ist diese Ansicht fast durchgehends herrschend. *Bingham* insbesondere (*Orig. Vol. V.*) behauptet, die Liturgie sei überall über 1000 Jahre in der Vulgarsprache gehalten worden. Die aber auch hier für diese Ansicht angeführten Beweise beziehen sich jedoch alle auf die drei oben genannten liturgischen Hauptsprachen, oder auf das Privatgebet der Gläubigen, oder auf die Theile der Liturgie, die den Unterricht und die Katechumenen überhaupt berühren, und die allerdings in der Vulgarsprache gehalten wurden. Als ein Hauptbeweis gilt die Stelle bei *Origenes*, wo er auf den Vorwurf des *Celsus*, „daß die Christen fremder und barbarischer Namen sich lieber als der lateinischen und griechischen bei dem Gebete bedienten,“ erwiedert: „Wen rufen wir in barbari-

ersten Jahrhunderten die Vollziehung der Liturgie mit einer Defektheit in Bezug auf die Gläubigen, daß es nicht denkbar ist, daß gar keine nähern Spuren von solchen Liturgieen in der Volkssprache auf uns gekommen seyn sollten, wenn es solche wirklich gegeben hätte. Denn die Liturgie wurde gewöhnlich nur in Städten am Orte des Bischofes gehalten, unter der Assistenz des gesammten Clerus und so, daß alle Gläubigen aus der Stadt und vom Lande daran Theil nahmen. Wie schwer und mit wie viel Kampf ist es gewöhnlich verbunden, wenn auf dem Gebiete der Liturgie irgend eine bedeutende Veränderung vorgenommen werden soll? Und doch wären jene Vulgarsprachen später verdrängt worden, ohne daß auch davon irgend eine Nachricht auf uns gekommen wäre? Wie wäre eine solche Erscheinung bei dem Streben namentlich der orientalischen Kirchen, der ältesten kirchlichen Praxis unwandelbar treu zu bleiben, erklärlich? Wie hätte auch die wunderbare Uebereinstimmung aller alten Liturgieen in allen Theilen der Kirche, wie uns dieselbe wirklich begegnet, möglich werden können, wenn der Gottesdienst überall in der Volkssprache statt-

scher Sprache an? . . . Die Griechen beten griechisch, die Römer römisch, und so betet Jeder in seiner eigenen Sprache und preiset Gott nach Kräften; und Gott, der Herr aller Sprachen, erhört die Betenden in allen Sprachen. Contr. Cels. 1. 8. Will man diese Stelle wirklich ganz auf den öffentlichen Gottesdienst beziehen, so konnte Origenes ganz gut sagen, daß man in den verschiedenen Theilen der Kirche stets die Sprache gebrauche, die verstanden werde, ohne dabei an ein anderes Idiom als das griechische, lateinische und syrische oder chaldäische zu denken. Denn gerade deswegen hatte man diese verschiedenen Sprachen eingeführt, damit Jeder in seiner Sprache Gott preisen könne. Die Stelle scheint sich aber zugleich auf das Privatgebet zu beziehen. Uebrigens könnte man eben so gut gerade aus dem Einwurfe des Celsus den Schluß ziehen, daß sich die Christen beim Gottesdienste der Landessprache nicht bedienen. Der Einwurf indessen, in so fern er sich auf den öffentlichen Gottesdienst bezieht, muß wohl lediglich auf die einzelnen Wortformen beschränkt werden, die aus dem Judenthum in die christliche Cultsprache übergegangen sind, wie das Amen, Alleluja, Hosanna. Ueberhaupt aber muß eine Stelle wie die aus Origenes, die verschiedener Auslegung fähig ist, im Zusammenhange mit der ganzen Praxis der Kirche und nicht isolirt beurtheilt werden.

gefunden hätte, und zwar gerade in der ersten Zeit der Kirche, wo die Liturgie noch in der Periode der Entwicklung und Ausbildung begriffen war?

Die oben bezeichnete Annahme muß daher offenbar dahin modificirt werden, daß das Streben der ersten Glaubensboten zwar dahin ging, die Liturgie möglichst in einer der Gemeinde verständlichen Sprache zu halten, daß man sich aber darauf beschränkte, dazu nicht immer die eigentliche Landessprache, sondern nur eine in einem größern Länderbezirke mehr oder minder bekannte Sprache zu wählen, und daß man sich zu diesem Zwecke dann hauptsächlich der damals herrschenden Hauptsprachen, der griechischen und lateinischen, bediente, so daß der Gebrauch der engern Landessprache nur auf die Theile der Liturgie, die sich auf den Unterricht, Katechese und Predigt, und auf die unmittelbare eigene Thätigkeit der Gemeinde bezogen, beschränkt blieb¹⁾.

Durch das Institut der Interpreten in den ersten Jahrhunderten, durch das oft mehrere Sprachen in der Kirche gehört wurden, mag es veranlaßt worden seyn, daß man später auch gerade ohne Bedürfniß einzelne Theile des Gottesdienstes in mehreren Sprachen hielt. So erzählt Hieronymus, daß bei dem Leichenbegängnisse der heiligen Paula zur Erhöhung der Feier die Psalmen in lateinischer, griechischer und syrochaldäischer Sprache von den Mönchen gesungen worden seyen, wovon wir noch ähnliche Beispiele lesen²⁾.

1) So sagt Theodor in der Lebensbeschreibung des Archimandriten Theodosius: *In sacrae vero communionis Synaxi, missae seriem ab initio ad Evangeliorum sacrorum lectionem in propria lingua singuli in ecclesia complentes; tum omnes, exceptis a daemone vexatis fratribus, in magnam graecorum congregantur ecclesiam, ibique divinorum christi mysteriorum participes fiunt.* Hier hielt man also die eigentliche Katechumenenmesse, d. h. die Vorlesung der Schrift, den sich daran knüpfenden Vortrag und die damit in Verbindung stehenden Vorbereitungsgebete in der Muttersprache; hierauf verfügte man sich in die griechische Kirche, um der eigentlichen Messe in griechischer Sprache beizuwohnen.

2) Hieron. in Epitaph. Paulae. Ep. 27. c. 13.

§. 210.

F o r t s e t z u n g.

Nachdem die einmal eingeführten Liturgieen bereits längere Zeit im Gebrauche und die dabei gebräuchliche Sprache durch die Gewohnheit schon geheiligt war, war an eine Abänderung hierin bei der weitern Ausbreitung des Christenthums ohnehin nicht zu denken. Jedenfalls ist das gewiß, daß die spätern Glaubensboten in der neubefehrten Ländern stets die liturgische Sprache der Kirche, in deren Bereich diese Länder gehörten, beibehielten. Nur die Missionäre bei den slavischen Völkerstämmen, den Bulgaren und Mähren, Cyrillus (Constantinus) und Methodius, die im 9. Jahrhundert von Constantinopel aus dahin gesandt wurden, machten davon eine Ausnahme. Schon durch Karl Gr. waren Versuche zu ihrer Bekehrung gemacht, und auf seinen Wunsch von den Bischöfen zu Salzburg und Passau Glaubensboten dahin geschickt worden. Aber der Versuch mißlang, theils weil den slavischen Stämmen die Verbindung mit Deutschland zu verhaßt, theils weil die Missionäre mit der slavischen Sprache zu wenig vertraut, die lateinische aber diesen Völkern völlig unbekannt war. Die genannten griechischen Missionäre übertrugen daher die griechische Liturgie ihrer Patriarchal-Kirche, die sie einführten, in die slavische Sprache, und hielten in dieser den Gottesdienst, da dieselbe, wie sie sie vorfanden, bereits so weit ausgebildet war, daß sie zur Büchersprache erhoben werden konnte. Diese Abweichung von dem allgemeinen Gebrauche der Kirche erregte aber in den deutschen Nachbarländern ein solches Aufsehen und Aergerniß, daß namentlich der benachbarte Bischof von Salzburg Anzeige davon bei dem römischen Stuhle machte. Rom untersagte anfangs den Gebrauch der slavischen Sprache ganz und wollte, daß man sich der lateinischen oder griechischen bedienen möchte. Methodius begab sich jedoch zu seiner Verantwortung selbst nach Rom, wo er sich so gut vertheidigte, daß von den Päpsten Hadrian II. und namentlich Johann VIII. der Gebrauch der slavischen Sprache beim Gottesdienste nicht bloß bestätigt, sondern sogar gebilligt wurde¹⁾. Ungeachtet der päpstlichen Entscheidungen

1) *Bolland.* 9. Mart. 2. p. 14. *Joann.* VIII. ep. 107. ad Swatopluk:

blieb die Einführung der slavischen Sprache beim Gottesdienste den benachbarten Diöcesen lange Zeit ein Aergerniß. Noch um die Mitte des elften Jahrhunderts wurde aufs Neue von einer Synode der Bischöfe von Dalmatien und Croatien ein Beschluß gegen dieselbe gefaßt; auch Gregor VII. sprach sich daher dagegen aus¹⁾, und die Irrungen darüber zogen sich bis ins dreizehnte Jahrhundert hinaus, wo Innocenz IV. i. J. 1148 die Entscheidungen der Päpste Hadrian's II. und Johann's VIII. wiederholte²⁾.

Zum Beweise, wie alt und allgemein der Gebrauch bloß der oben genannten Sprachen bei der Liturgie ist und wie heilig sie gehalten wurden, mag auch dieses dienen, daß man im achten Jahrhundert sogar Bedenken trug, die Messgebete in die Muttersprache zu übersetzen, nur um sie zum Privatgebete zu benützen, «weil man nur in drei Sprachen Gott verehren müsse,» was durch die Synode zu Frankfurt förmlich widerlegt werden mußte³⁾.

Ueberhaupt aber war es, was das Abendland insbesondere betrifft, in den ersten Jahrhunderten des Mittelalters im Allgemeinen gar nicht thunlich, und wenn es selbst möglich gewesen wäre, gar nicht rathsam, die Landessprache zur Kirchensprache zu erheben.

Literas slavonicas a Constantino repertas, quibus Deo laudes debitas resonant, jure laudamus, et in eadem lingua Christi Domini nostri praeconia et opera, ut enarrentur, jubemus. Neque enim tribus tantum, sed omnibus linguis Dominum laudare autoritate sacra monemur. Cf. *Glacolitica*, über den Ursprung der römischslavischen Liturgie 2. A. Prag 1832. *Assemanni*, *Kalendaria eccles. univers.* T. 3. *Kalendar. eccl. Slav.* 1. 3. p. 1. *Dobravský*, *Cyrill und Methodius, die slav. Apostel.* Prag 1832. u. s. w.

1) L. 7. Ep. 11. ad Wratisl. Bohem.

2) *Rainald.* ad an. 1248. n. 52. Innocenz erklärte: Sermo rei, non res est sermoni subjecta. — In gleichem Sinne sagt *Benedikt XIV.* bei der Herausgabe der gegenwärtigen liturgischen Bücher der slavischen Synodien i. J. 1755: Ut omnes Catholici sint, non ut omnes Latini fiant, est necessarium.

3) Ut nullus credat, quod non nisi in tribus linguis Deus orandus sit: quia in omni lingua deus adoratur et homo exauditur, si justa petierit. Can. 52.

Dem einerseits gestattete dies schon theilweise die völlige Uncultur einzelner Sprachen nicht, wie bei der deutschen; andrerseits war durch die lange Herrschaft der Römer und dann durch die Völkerwanderung eine große Verwirrung und eine völlige Krisis neuer Umbildung in den Landessprachen eingetreten, wie sich denn auch wirklich in den zum römischen Reiche gehörigen Ländern Europa's aus dem verderbten Latein, untermischt mit den Sprachformen der Einwohner und der einwandernden Barbaren, die sogenannten romanischen Sprachen, die italienische, französische, spanische, portugiesische und die rätische oder romanische im engern Sinne allmählig bildeten, während die englische von der Mitte des fünften Jahrhunderts an bis zum vierzehnten allmählig aus einem Gemische von Britischem, Angelsächsischem, Dänischem, Normannischem, Französischem und Lateinischem entstand.

Unter allen diesen Umständen kann es uns nicht befremden, wenn Rom, um Verwirrung zu verhüten und die Einheit des Cultus zu wahren, auch um, bei der großen Pietät des Volkes für die lateinische Sprache als geheiligte Kirchensprache, Aergerniß zu verhüten, Neuerungen in dieser Beziehung mit Ernst zu begegnen suchte, wie denn Leo X. den Mainzer Diaconus Hunibert im Jahr 1052 begradierte, weil er in der Kirche zu Worms in einzelnen Theilen der Messe die deutsche Sprache einzuführen suchte¹⁾.

§. 211.

Fortsetzung.

Wir können aus diesem Allen schließen, mit welchen ungemeynen Schwierigkeiten man in Betreff der Sprache bei der Ausbreitung des Christenthums und in der Verwaltung der Liturgie zu kämpfen hatte. Es ergingen wiederholte Mahnungen an die Geistlichen, dem Volke diese zu erklären; auch sich der Landessprache in dem zu bedienen, was zur eigenen Thätigkeit der Gemeinde und der Gläubigen der Art gehört, daß es ein unmittelbares Verständniß nothwendig erfordert. So verordnete Bonifacius auf der Synode zu Kiptinâ im Jahr 742, daß die Fragen und Antworten

1) *Chronicon Ursperg.* ad an. 1052.

und das Glaubensbekenntniß bei der Taufe in der Landessprache geschehen sollten¹⁾. Eben so verordneten die Synoden zu Frankfurt und die zu Mainz v. J. 813 und 847, daß das Gebet des Herrn und das apostolische und athanasianische Glaubensbekenntniß Allen in der Landessprache gelehrt werden sollte²⁾. Zugleich gebot die letzte Synode sowie schon die zu Tours v. J. 1813, in dieser Sprache die Homilien zu halten³⁾. Auch ersieht man aus der oben angeführten Stelle aus den Akten der Synode zu Frankfurt, wie frühe man zugleich darauf bedacht war, dem Volke Messgebetbücher in der Muttersprache in die Hand zu geben; und eben so werden wir später aus der Geschichte des deutschen Kirchenliedes ersehen, daß sich schon in der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts Uebersetzungen lateinischer Kirchenhymnen finden, und daß sich überhaupt schon frühe neben der römischen Liturgie zugleich Kirchengesänge, auch theilweise besondere Andachten in deutscher Sprache bildeten, so daß man zugleich die lateinische Kirchensprache heilig hielt und unverletzt bewahrte, und doch Geist und Verständniß des Cultus dem Bewußtseyn des Volkes soviel thunlich nahe zu bringen und dem Bedürfnisse desselben zu begegnen bemüht war.

In dieser Weise bewegte sich die Liturgie mit der lateinischen Kirchensprache im Abendlande ruhig bis zur Reformation fort, wo durch die in dieser Beziehung veränderte Praxis der protestantischen Kirchen auch auf katholischem Gebiete eine vielseitige Besprechung dieses Gegenstandes veranlaßt werden mußte. Auch ohne die von dem Könige von Frankreich und dem Kaiser Ferdinand dem Concil

1) Nullus sit presbyter, qui in ipsa lingua, qua nati sunt, baptizandos abrenuntiationes et confessiones aperte interrogare non studeat, ut intelligant, quibus abrenuntiant vel quae consentiuntur, et qui taliter agere dedignantur, secedant a parochia. Stat. 27. S. Bonifac. Conc. german. Fol. 74.

2) S. auch die gleiche Verordnung des Bischofes Ahyto zu Basel. Conc. Germ. T. 2. p. 17.

3) Ut homillias quisque aperte transferre studeat in rusticam Romanorum linguam theodiscam, quo facilius cuncti possint intelligere, quae dicuntur. Conc. Germ. T. 2. p. 154.

von Trient gemachten Vorschläge, vermöge welcher eine theilweise Einführung der deutschen Sprache bei dem Gottesdienste gewünscht wurde¹⁾, hätte die Frage über die Beibehaltung oder Nichtbeibehaltung der lateinischen Sprache in der Liturgie, da sie mit zu den neu angefochtenen streitigen Punkten gehörte, ein Gegenstand der Berathung der Väter werden müssen. Das Concil sprach sich dahin aus, daß zwar der Inhalt des Gottesdienstes jedenfalls zum Bewußtseyn der Gemeinde gebracht und daß derselbe von dieser mit Bewußtseyn mitbegangen werden sollte²⁾, erklärte dann aber mit besonderer Beziehung auf die Messe, „daß die Väter, obschon die Messe viel Belehrung für die gläubige Gemeinde enthalte, es dennoch nicht für dienlich erachtet haben, daß dieselbe mitunter (passim) in der Volkssprache gehalten werde, und daß überall der alte und von der heiligen römischen Kirche genehmigte Ritus jeglicher Kirche

1) Schon vorher hatte Katharina von Medicis in einem Schreiben an den Papst den Wunsch wegen theilweiser Einführung der Landessprache in die Liturgie ausgesprochen. In der kaiserlichen Consultation heißt es: *Cum imperita utriusque sexus populi multitudo in cultus divini ac sacramentorum administratione linguae vernaculae usum magnopere urgeat, cumque e multorum tam recentiorum quam veterum ecclesiae doctorum et scriptorum monumentis utique constat, eundem aliquando morem in usu ecclesiae fuisse et etiamnum alicubi, utpote in regno Granatae et in Croatia esse, posset hic articulus quoque in concilio proponi ac deliberari, annon ecclesia tamquam piissima mater pro praesentis temporis conditione permittendum existimaret, ut liceret alicubi latinis canticis vernaculas pure omnino et fideliter versas intermiscere, suo tamen loco et tempore, et eas saltem, quae populi devotioni convenient, nec profanent divina illa et arcana sacrorum biblorum mysteria.* *Le Plat, Collect. Ampliss. Monument. T. 5. p. 244.* In der französischen Eingabe wurde gewünscht, „daß in den Pfarrmessen das Evangelium auf eine verständliche Weise erklärt werde; daß man bei den Gebeten, die der Seelsorger mit dem Volke verrichte, die Muttersprache gebrauchen; daß mit der Messe auch Gebete in dieser Sprache verbunden und außerdem Psalmen und Gesänge in derselben eingeführt werden, auch die Auspendung der Sacramente in ihr geschehen möge.“ *Pallavicini L. XXX. c. 41. n. 11.*

2) In der letzten Stelle heißt es: „Damit das gläubige Volk mit desto größerer Ehrfurcht und Andacht zum Empfange der Sacramente

beibehalten werden solle¹⁾.» Weiter heißt es dann: «Wer sagt, daß die Messe nur in der Volkssprache gehalten werden müsse, der sei im Banne²⁾.» Die Gründe, welche die Väter zu diesem Beschlusse bestimmten, waren hauptsächlich die Veränderlichkeit und große Verschiedenheit der lebenden Sprachen, wodurch Abweichungen in Sinn und Ausdruck veranlaßt werden könnten; ferner der Umstand, daß ein Priester dann nur in seiner Heimath die Liturgie feiern könne; endlich die Gefahr der Entweihung der heiligen Geheimnisse³⁾. Mehr Freiheit gestattet die Kirche in dieser Beziehung in Betreff der öffentlichen Gottesdienste außer der Messe, was aber freilich nur der Anordnung der Bischöfe, nicht der Willkühr der Einzelnen überlassen ist und seyn darf. In Betreff der Liturgie der Sakramente muß bemerkt werden, daß hier darauf gedrungen wird, daß vor Allem und wenigstens in den Weihe- und Auspendungsformeln die Kirchensprache beibehalten wird⁴⁾. Rom hat dem vom Bischofe Ziegler zu Linz

hinzutrete, so befiehlt der heilige Kirchenrath allen Bischöfen, daß sie nicht nur, wenn dieselben von ihnen der Gemeinde ertheilt werden sollen, zuerst ihre Kraft und ihren Brauch nach der Empfänglichkeit der Theilnehmenden erklären, sondern daß sie besorgt seyn sollen, daß dasselbe auch von den einzelnen Seelsorgern fromm und klug, auch wo es nothwendig ist und füglich geschehen kann, in der Landessprache beobachtet werde, nach der Vorschrift, die der heilige Kirchenrath über jedes einzelne Sakrament in dem Katechismus angeben wird, welchen dann die Bischöfe treu in die Landessprache übersetzen und von allen Seelsorgern den Gläubigen erklären lassen werden; sowie auch, daß sie bei der Feier der heiligen Messe oder der Haltung des Gottesdienstes an jedem Festtage die heiligen Offenbarungen und Heißermahnungen in derselben Volkssprache auslegen und sich beeifern sollen, dieselben mit Beiseitesezung aller unnützen Grübeleien in Aller Herzen einzupflanzen und im Gesetze des Herrn zu unterrichten.“

1) Sess. 22. de Sacrific. Miss. Cap. 8.

2) Ibid. Can. 9. si quis dixerit, . . . lingua tantum vulgari missam celebrari debere . . . anathema sit.

3) Pallavicini L. XVIII. c. 2. n. 13. c. 10. n. 1. 5.

4) Dahin hauptsächlich muß es auch erklärt werden, wenn es in den neuesten Concordaten, namentlich im Bayerischen (Art. 12. Lit. g.), den Erzbischöfen und Bischöfen zur Pflicht gemacht wird, darüber zu wachen, „daß in der Verwaltung der Sakramente bei den Formeln die lateinische

i. Jahr 1838 herausgegebenen Ritual mit untermischten deutschen Gebeten und Formeln ohne Anstand die Genehmigung ertheilt¹⁾. Wenn auch die deutsche Sprache in diesem Ritual auch nur

Sprache angewendet werde“ (ut in administratione sacramentorum ecclesiae formulae in lingua latina usurpentur).

1) In der Recension dieses vom Bischöfe Ziegler herausgegebenen Rituals im Katholik. 19. Jahrg. 11. Hft. Nov. 1839 heißt es: „Die Sprache, in der das Manual erscheint, ist fast durchaus die lateinische; nur hier und da sind ein Gebet, ein Psalm, oder eine Formel, welche einen symbolischen Gebrauch erklärt, in deutscher Sprache gegeben. Diese Verdeutschungen sind um so beachtungswerther, als sie in einem von Rom approbirten Ritual stehen, somit ein unverwerfliches Zeugniß geben, daß Rom einer partiellen Verdeutschung der Cultusprache durchaus nicht entgegen ist. Dagegen wird Rom jene unbefugten Verbesserer mit aller Entschiedenheit abweisen, die meinen, es wäre nur dadurch das Feil zu erwirken, daß im ganzen Cultus überall die bisherige Kirchensprache durch die Landessprache verdrängt werde. Rom weiß sehr gut, daß ein starres Festhalten des Perkömmlichen, wo es veraltet ist, jener Erklärung des Tridentinum zuwider wäre, die es ein Recht der Kirche nennt, pro rerum, temporum et locorum varietate im Cultus zu reformiren (Sess. 21. c. 2. de Commun.); darum bietet es auch dort, wo weise und heilsame Vorschläge gemacht werden, gewiß jederzeit seine willige Hand. Wie viel zu verdeutschern sei, ist freilich eine andere Frage. Die Mittelstraße ist die goldene. Was ist hier aber die goldene Mitte? Unstreitig wird wohl aller Seits zugegeben werden, daß jene Formeln, welche zunächst Symbole zu erklären haben, wohl in einer dem Auditorium verständlichen Sprache, somit in der Landessprache vorzutragen sind. Aus dieser Ursache hätte Referent auch erwartet, daß wie in dem vorliegenden Manual z. B. das weiße Kleid und die brennende Kerze beim Taufakte von einer deutschen Formel begleitet sind, auch die Bekreuzung des Tauflings am Anfange des Taufaktes und so andere ähnliche Formeln ebenfalls deutsch gegeben würden. So manches Gebet würde in deutscher Uebersetzung gleichfalls die Feier erheben. Eben so würde bei gewissen Benedictionen die deutsche Sprache zur Verständigung und Erbauung beigetragen haben.“

Die 1835 herausgegebene neue Agende für die Diocese Freiburg enthält zuerst die lateinischen Formulare, dann deutsche Uebersetzungen derselben und zuletzt noch eigene deutsche Formulare, wobei aber bestimmt ist, daß die wesentlichen Sakramentsformeln nie anders als in lateinischer Sprache gebraucht werden sollen.

einen mäßigen Antheil hat, so läßt sich doch daraus der Wille der Kirche erkennen. Daß die Landessprache ohnehin überall da gebraucht werden muß, wo es sich um die Verkündung des Wortes Gottes, um den Unterricht und die Belehrung handelt, braucht kaum besonders erwähnt zu werden.

§. 212.

Fortsetzung.

Ueber die Bestrebungen in Deutschland seit dem Schlusse des achtzehnten Jahrhunderts, der deutschen Sprache einen umfassenderen Antheil am Cultus zu verschaffen, sowie darüber, daß hier die Messe durch die Gemeinde mit Gesang und Gebet in der Muttersprache begleitet wird und der Antheil der Gemeinde an der lateinischen Kirchensprache größtentheils dabei nur auf die Antworten auf die Begrüßungsformen und Intonationen des Priesters beschränkt ist, die übrigen Gottesdienste aber ohnehin sehr vielfach oder fast durchgehends in der Volkssprache gehalten werden, ist bereits oben schon das Nöthige bemerkt worden ¹⁾. Anderwärts dagegen, namentlich in den Ländern romanischer Sprache, wo ohnehin auch das lateinische Idiom der Volkssprache näher steht, sind solche Bestrebungen vom Gebiete des Cultus fern oder doch ohne Erfolg geblieben, wie die der Jansenisten in Frankreich ²⁾.

So sind denn die oben bezeichneten Kirchensprachen, die lateinische, griechische, syrische, armenische, koptische, abyssinische und slavische ³⁾ und zwar in ihrem ursprünglichen alten Idiom, so daß sie längst nirgendwo mehr Landessprache sind, noch bis jetzt im li-

1) S. 189 ff. und S. 197.

2) S. S. 190.

3) Die altslavische Kirchensprache bei den slavischen Volksstämmen in Rußland, Bulgarien, Serbien, Bollandynien, Dalmatien, Illyrien und Istrien ist dermalen, soweit sie in's Bereich des russischen Gebietes fällt, durch die Bestrebungen des Hofes von Petersburg, der die Herausgabe der Kirchenbücher besorgt, mit vielen russischen Wörtern vermischt. Wie der russische Hof längst bemüht war, diese Kirchenbücher auch den unriten Russen aufzudrängen, um dadurch die in seiner Weise vollzogene Vereini-

turgischen Gebrauche; und eben so sind die lateinische und griechische Sprache immer noch wie gleich anfangs die beiden Hauptkirchensprachen des Abend- und Morgenlandes.

Das von den chinesischen Missionären von Paul V. erwirkte und am 25. Januar 1615 ausgefertigte Breve, vermöge dessen für die gesammte Liturgie in China der Gebrauch der chinesischen Sprache gestattet wurde, blieb ohne Vollzug, indem das Breve zurück gehalten wurde¹⁾.

In den protestantischen Kirchen bedient man sich jetzt durchgängig der Landessprache, obschon Luther die lateinische Sprache aus den Collekten und Gesängen nicht ganz verdrängt wissen wollte²⁾. Auch sind in den lutherischen Kirchen Deutschlands noch lange lateinische Collekten und Gesänge beibehalten worden, und selbst als diese entfernt waren, sind noch an manchen Orten an den drei Hauptfesten lateinische Intonationen mit der lateinischen Antwort der Gemeinde gebräuchlich geblieben.

§. 213.

Die Zulässigkeit der lateinischen Sprache für den liturgischen Gebrauch und der Antheil der Landessprache am Cultus.

Wir gehen nunmehr zur Prüfung der Frage über, ob und in wie fern die lateinische Sprache für den Gebrauch des katholischen Cultus wirklich zulässig ist.

gung derselben vorzubereiten, hat leider die neueste Geschichte zur Genüge bargethan. Selbst die katholischen Illyrier sind dieser Russicirung nicht ganz entgangen, indem Benedikt XIV. bei der letzten Herausgabe ihrer Kirchenbücher (s. oben) und bei ihrer Unwissenheit unirte Russen zu Rathe zog. Vergl. Benkert, Religionsfreund 1836. Nr. 49.

1) *Benedict. XIV. de Sacrific. Miss. Sect. 1. c. 82.*

2) „Wenn ichs vermöchte, und die griechische und hebräische Sprache wären uns so gemein als die lateinische, und hätten so viel feiner Musik und Gesangs, als die lateinische hat, so sollte man einen Sonntag um den andern in allen vier Sprachen, Deutsch, Lateinisch, Griechisch und Hebräisch Messe halten, singen und lesen.“ Luther's Werke. X. Th. S. 266 ff.

Das bleibt vor Allem unbestritten, daß der christliche Cultus seiner durchweg praktischen Tendenz gemäß mit Bewußtseyn aufgefaßt und vollzogen werden muß, und daß die Gemeinverständlichkeit, und die bewußte Auffassung und Vollziehung desselben gerade ein wesentliches Erforderniß des christlichen Cultus ist.

Eben so unbestritten bleibt es, daß gerade die Sprache als das eigentliche Organ für den Ausdruck und das Verständniß des Gedankens erscheint, und solcher Weise ein nothwendiges Verhältniß zum christlichen Cultus hat, wobei es sich denn von selbst versteht, daß dabei im Allgemeinen nur von einer solchen Sprache die Rede seyn kann, die wirklich von der Gemeinde verstanden wird.

Dabei ist aber auf der andern Seite eben so sehr im Auge zu behalten, daß der Cultus seine Gemeinverständlichkeit und Deutlichkeit keineswegs allein durch die Sprache erhält. Denn schon einmal hat und namentlich am katholischen Cultus, nicht das Wort allein, sondern auch die Handlung im engern Sinne einen wesentlichen Antheil; ja dieselbe macht, wie sie an sich ein vorzügliches Vermittelungsorgan des Innern ist, hier gerade den Culminationspunkte des Cultus aus, wie bei dem eucharistischen Opfer. Eben so ist der ganze Kreis von liturgischen Symbolen und der ganze im katholischen Cultus waltende Geist eine Sprache, die unmittelbar zu dem Geiste spricht, und das Verständniß des Cultus vermitteln hilft.

Und wenn die Handlung und das Symbol meistens vom Worte begleitet sind, so sind sie doch auch für sich selbst schon Ausdruck, der unmittelbarste Ausdruck. Ja es wird durch dieselben eine Vielseitigkeit und Tiefe der Auffassung möglich, wie sie durch die Sprache allein nicht einmal erzielt werden kann.

In diesen Beziehungen wird der Cultus um so verständlicher da seyn, je mehr er einer Seits wirklich aus dem Wesen der Religion hervorkonstruirt ist, und je mehr anderer Seits die Gläubigen inmitten des Glaubens und Lebens ihrer Kirche stehen. So ist die Messe, obschon an ihr die lateinische Sprache den umfassendsten Antheil hat, offenbar gerade der verständlichste Theil des Cultus für den Katholiken, eben weil sie aus dem innersten Wesen des

katholischen Glaubens und Lebens hervorgegangen und gleichsam eine lebendige Repräsentation seiner Grundprincipien ist.

Eben so klar ist es dann ferner, daß auch eine fremde Sprache selbst schon dennoch eine der Gemeinde mehr oder minder verständliche seyn kann, wenn diese nämlich über den Inhalt und Geist des Cultus und seine einzelnen Bestandtheile gehörig unterrichtet, und dieses Verständniß schon durch den langjährigen Gebrauch wie durch eine fortgehende Tradition vermittelt wird, wie denn ohnehin die stets wiederkehrenden Intonationen und Salutationen leicht allgemein verstanden werden, und die Gläubigen zudem, besonders heutzutage überall, im Besitze von Andachtsbüchern in der Volkssprache sind, die ihnen, wie z. B. bei der Messe, den ganzen Inhalt des kirchlichen Gottesdienstes aufschließen, oder durch wirkliche Uebersetzung eine Vermittelung zwischen der Landes- und Kirchensprache, sowie die Gemeinschaftlichkeit des Gottesdienstes zwischen Priester (Chor) und Gemeinde ganz vollständig möglich machen³⁾.

Nach diesem Allen ist es klar, daß der theilweise Gebrauch einer fremden Sprache in der Liturgie stattfinden kann, ohne daß dadurch der Zweck der Deutlichkeit derselben nothwendiger Weise beeinträchtigt werden müßte.

S. 214.

Fortsetzung.

Dieses vorausgesetzt, gibt es aber auch Gründe, die den Gebrauch einer eigenen und allgemeinen liturgischen Sprache sogar bedingen.

Das Universalitätsprincip der Kirche bedingt auch die Universalität desselben Cultus, die Einheit der Kirche die Ein-

3) Auf diese Weise sind Frankreich und England längst im Besitze ihres Paroissien Romain und des Roman Catholic, die in Millionen Händen sind, und durch die man dem kirchlichen Gottesdienste in allen seinen Theilen, dem Priester wie dem Chor, vollständig folgen kann. Auch in Deutschland fanden sich längst ähnliche, wenn auch nicht gleich vollständige Andachtsbücher. Das Vollständigste ist in dieser Beziehung vor ganz Kurzem in dem Chorz- und Messbuche der katholischen Kirche u. s. w. von Wilh. C. Reiffel, München 1843, erschienen.

heit der Liturgie. Diese Einheit wird aber offenbar fühlbarer und vollständiger erreicht, wenn sich die Kirche für die Liturgie im ganzen Umkreise ihres Bereiches derselben Sprache bedient, wie sie denn ohnehin zur Leitung des kirchlichen Regiments und für den kirchlichen Verkehr einer Sprache durchaus nothwendig hat. «Der Verkehr der Kirche, die, gleichwie sie nur Einen Gott und nur Einen Glauben, so auch nur Einen Gottesdienst hat, in dem sich alle Gläubigen wiedererkennen, und nur Ein Idiom für diesen Gottesdienst, würde im entgegengesetzten Falle untergehen; der Priester, dessen Sendung sich, wie die der Apostel, über den ganzen Erdkreis erstreckt, würde mit dem Schollen seiner Provinz verwachsen und von den Grenzen einer fremden Nation, durch die Unmöglichkeit, bei seiner Unkenntniß der Landessprache dort seinen Beruf zu erfüllen, zurückgewiesen werden; kurz das System der Hierarchie, das in allen Beziehungen sichere Vereinigungspunkte aller Theile seines weiten Gebietes, vor Allem steten Umtausch der obern Kirchengewaltsträger in den verschiedenen Nationen erheischt, würde seiner gefährlichsten Krankheit, der Particularisation, zum Raube werden»¹⁾.

Eben so wird aber auch die Einheit des Cultus sicherer durch den Gebrauch einer und einer feststehenden Sprache erhalten, da die lebenden Sprachen immerwährenden Veränderungen unterworfen sind, und die Versuchungen zu Depravationen der Liturgie bei dem Gebrauche derselben weit näher liegen.

Dabei ist zu bedenken, daß es sich in dieser Beziehung nicht um das Wort allein handelt, sondern auch um die Handlung und das Symbol, indem beide mit der Sprache innigst verwebt sind, und durch den Wechsel der letztern auch die Einheit der erstern gefährdet ist²⁾.

1) Seiß a. a. O. Der Seelsorger. 1. Th. S. 263.

2) Wie denn die neuere Zeit traurige Erfahrungen genug von dem Unwesen aufzuweisen hat, das in dieser Beziehung bereits um sich gewuchert hat. *Videntes*, heißt es in dem erzbischöflichen Hirtenbriefe, der der neuen Agende der Freiburger Diöcese vorgedruckt ist (1835), in pluribus parochiis ritus a ritibus ecclesiasticis longe remotos, et deplorantes hanc confusionem vere *babylonicam* diu noctuque in edendo Rituali novo versabamur.

Nach dieser Auseinandersetzung ist aber der Gebrauch einer Cultsprache nicht bloß ein Mittel zur Erhaltung der Einheit des Cultus, sondern mit ein Band, und ein nicht unwichtiges, zur Erhaltung der Einheit der Kirche überhaupt.

Außer dem Gedanken der Einheit spricht zugleich für den Gebrauch einer Kirchensprache die notwendige Bestimmtheit der liturgischen Sprache, die namentlich durch die sakramentalen Bestandtheile des Cultus bedingt wird, und gleichfalls durch den Gebrauch eines stehenden, festbestimmten Idioms sicherer erzielt wird, so daß die Mittheilung der sakramentalen Gnade außer Zweifel gesetzt ist.

Für den Gebrauch einer eigenen Kirchen- und Cultsprache spricht ferner der Gedanke, daß der Cultus wesentlich auch seine objektivkirchliche Seite hat; daß hier die Kirche spricht; daß sie in höherm Auftrage und mit höherer Vollmacht spricht und höhere Kräfte vermittelt und mittheilt. Wenigstens tritt das objektivkirchliche Moment des Cultus fühlbarer hervor, wenn sich die Kirche in demselben ihrer eigenen Sprache bedient.

§. 215.

Fortsetzung.

Gewiß hat auch die Erscheinung, daß uns überall in allen Theilen der Kirche dieselbe Sprache begegnet; ferner der Gedanke, daß die Kirche da, wo sie die Feier der höchsten Ideen, der heiligsten Gefühle und Thatsachen begeht; wo sie mit Gott verkehrt, vor Gott steht und mit Gott spricht, nicht der gewöhnlichen Sprache des Lebens, sondern ihrer eigenen geheiligten Sprache sich bedient, etwas Erhebendes und Ehrfurchterweckendes.

Dieses Erhebende und Ehrfurchterweckende hat die lateinische Sprache nicht bloß als eine dem Zwecke des Cultus eigenthümlich geheiligte, sondern auch wegen des hohen Alters ihres Gebrauches. Dieser Umstand namentlich ist für das fortdauernde Daseyn der lateinischen Sprache im katholischen Cultus von besonderer Wichtigkeit. Einmal in's Leben der Kirche bei ihrem ersten Ursprunge eingeführt, durch den Gebrauch von Jahrhunderten, einer langen Reihe von Jahrhunderten geheiligt, mit dem kirchlichen Leben ver-

wachsen und in's kirchliche Volksleben durch lange Gewohnheit eingesenkt, hat dieselbe als etwas durch die Tradition Vererbtes und Geheiligt's eine besondere Auktorität und Ehrwürdigkeit erlangt, und es findet hier mehr oder weniger Alles seine Anwendung, was oben über die ethische Bedeutung des Alterthums der Cultformen und über Veränderungen derselben gesagt worden ist. Es geht daraus auch hervor, daß das liturgische Sprachidiom in spätern Jahrhunderten anders und namentlich nicht mehr lediglich als solches, sondern zugleich nach andern mehrseitigen Beziehungen und Rücksichten beurtheilt werden muß. Auch ist dann ein solches Idiom zugleich ein kirchliches A b z e i c h e n geworden.

Aus eben diesen Gründen hat man die ursprüngliche Cultsprache als eine eigenthümlich geheiligte auch in andern Religionen beibehalten, während die Landessprachen sich längst in ein völlig neues Idiom umgestaltet haben. Obschon die hebräische Sprache schon zur Zeit Nehemia's den Juden nach und nach fremd geworden war, und das Aramäische, welches die jüdischen Colonisten aus Babylon nach Palästina mitbrachten, schon lange vor der makabäischen Periode sich zur Volkssprache emporgeschwungen hatte, so wurde doch der Gottesdienst stets nur in der hebräischen Sprache gehalten, wie dies auch noch bei den heutigen Juden stattfindet.

Die von Ruma herrührenden heiligen Gesänge der Marspriester wurden in ihrer alten Sprache beibehalten, ob dieselben schon zu Cicero's Zeiten von Niemand mehr verstanden wurde. Die Muhamedaner bedienen sich für den Gottesdienst der Sprache des Korans, obschon sie heutzutage nicht mehr Landessprache ist. Dasselbe gilt von der griechischen und altflavischen Cultsprache.

§. 216.

F o r t s e t z u n g.

Durch eine solche, für den Zweck des Cultus eigenthümlich geheiligte Kirchensprache wird zugleich um den Cultus ein gewisser geheimnißvoller Schleier gelegt, der, wie wir bereits gehört haben, zumal bei dem Gedanken an den mysteriösen und sakramentalen Charakter des Cultus ganz an seinem Orte, und dem religiösen

Gefühle eben so entsprechend als dasselbe zu fördern geeignet ist. Wie es gegen das Gefühl der Pietät, der frommen Ehrfurcht und Anbetung verstößt, das Heilige mit nackter Hand zu berühren; und wie der Mensch, wenn er das Heiligthum des Tempels betritt, es im demuthvollen Gefühle seiner Nichtigkeit, Zerknirschung und Sündhaftigkeit kaum wagt, den Blick zum Ueendlichen zu erheben; so bedarf auch der Cultus überhaupt ein gewisses gothisches Hellsdunkel. Und wenn dasselbe im christlichen Cultus auch nicht in überwiegendem Maaße hervortreten darf und in seinen gemessenen Schranken gehalten werden muß, so ist doch dieses Erforderniß für den Cultus wichtiger, als man oft glauben mag. Man nehme dem Cultus seinen geheimnißvollen Schleier, seinen heiligen Nimbus; man mache in demselben Alles wasserklar und räume dem verständigen Worte die Alleinherrschaft ein, und man wird sehen, wie weit es bald mit der lyrischen Wärme und Tiefe, mit dem Momente der Anbetung, der Pietät und schon der äußern Ehrerbietigkeit in den Kirchen kommen wird.

Ob schon endlich bewußte, geistige Innerlichkeit in der Darstellung, Auffassung und Vollziehung des Cultus im Allgemeinen ein nothwendiges Erforderniß desselben ist, so hat doch Alles seine Zeit und seine Stelle, und namentlich hat der Cultus seine mehrfachen Funktionen und seine verschiedenen Stufengänge der Entwicklung und Thätigkeit. Namentlich gibt es in dieser Beziehung eine gewisse allgemeine religiöse Stimmung und Erregung des Gemüthes, die nicht immer in ihrem ersten Ursprunge das unmittelbare Ergebnis frommer Ueberzeugungen und Gedanken, sondern öfter das Produkt der harmonischen Gesamtwirksamkeit des Cultus überhaupt ist, und das, einmal hervorgerufen, dann theils durch das den Gläubigen schon inwohnende religiöse Bewußtseyn, theils durch andere Funktionen des Cultus, wie die Predigt, geistig durchdrungen und in's Bewußtseyn erhoben wird. Eine solche allgemeine religiöse Stimmung und Erhebung des Gemüthes wird z. B. durch einen vom Priester oder vom Chor schön und würdig vorgetragenen lateinischen Gesang bewirkt, besonders wenn man dabei neben allen obigen Rücksichten an das Klangreiche und Volltönende, an die musikalische Kraft der lateinischen Sprache denkt.

Dieser Gesang ist aber nicht der ganze Cultus; es gibt außer ihm und außer dem denkenden und reflektirenden Geiste des Menschen selbst auch liturgische Thätigkeiten, die unmittelbar zu dem Bewußtseyn sprechen und die in's Daseyn gerufene fromme Bewegung des Gemüthes in Gedanken auflösen, während ohnehin, wie bereits bemerkt worden ist, auch das in fremdem Idiom Vorgetragene an sich schon seinem allgemeinen Sinn und seiner Tendenz nach bekannt ist oder doch seyn kann und soll.

§. 217.

Fortsetzung.

Wenn wir alle diese Rücksichten ruhig in's Auge fassen und gründlich erwägen, so muß das Streben derjenigen katholischen Theologen, die die lateinische Kirchensprache durchweg aus dem Cultus verdrängt wissen wollen und überhaupt nur ewig die Sprachreform im Munde führen, als, um mich mild auszudrücken, ein höchst einseitiges schon an und für sich bezeichnet werden, abgesehen davon, daß es dem bis jetzt bestimmt erklärten Willen der Kirche widerspricht; wie denn auch die leidenschaftlichen Exclamationen nach dem unbedingten Gebrauche der Landessprache im Cultus, die früher schon (von den Jansenisten) in Frankreich, seit den achtziger Jahren in Deutschland erhoben wurden, meistens von Männern ausgingen, die schon in anderer Beziehung die Stimme der Kirche gegen sich haben mußten, das Mißtrauen und die Indignation der besser Gesinnten erweckten und dem wahren Fortschritte nur schaden.

Dagegen wäre es eben so unrecht, wenn man auf der andern Seite jeglichem Eingange der Landessprache in den Cultus widerstreben und dieselbe auch da ausgeschlossen wissen wollte, wo sie dem Willen der Kirche gemäß angewendet werden kann, und dem Geiste und der Tendenz des katholischen Cultus, sowie dem Bedürfnisse der Zeit und des Ortes nach Aufnahme finden soll. Grave und wesentliche Rücksichten und der erklärte Wille der Kirche machen die Beibehaltung der lateinischen Kirchensprache, aber eben so wesentliche Rücksichten die Theilnahme der Landessprache, nur jedes an seiner Stelle, nothwendig.

Die nothwendige constante und universelle Einheit der Kirche und des Cultus der Kirche empfiehlt das universelle Daseyn einer Kirchensprache: aber dennoch ist die Sprache im Cultus nach ihrer nächsten Bestimmung nicht dafür da, um als Band der kirchlichen Einheit oder als eine Schule zu dienen, die Kirchensprache überhaupt in ihrer größern Allgemeinheit zu erhalten: sondern um im Cultus, der seiner allgemeinsten Auffassung nach Manifestation und Ausdruck eines Innern ist, die erste und eigentlichste Ausdrucksweise namentlich des Gedankens zu seyn. Das richtige, ächtkirchliche Streben wird daher dahin gehen müssen, hier eine solche Vermittelung zu treffen, daß dadurch möglichst alle Zwecke in ihrer Gesamtheit erzielt werden. In dieser Beziehung glaube ich, daß es dem Willen der Kirche eben so wie dem Geiste des katholischen Cultus entsprechend seyn dürfte, wenn folgende Normen hierüber aufgestellt werden.

Es versteht sich zunächst ohnehin von selbst, daß Alles, was dem dogmatischen Princip des Cultus angehört, wie Predigt und Katechisation, Anreden und Ermahnungen, in der Landessprache gehalten werden.

Was die liturgischen Thätigkeiten im engeren Sinne selbst betrifft, so ist es offenbar durch den wesentlichsten, den praktischen Zweck des Cultus geboten, daß im Allgemeinen Dasjenige in der Landessprache gehalten wird, was mit oder von der Gemeinde selbst unmittelbar gesungen und gebetet wird, die Antworten auf die Intonationen und Salutationen des Priesters ausgenommen, deren Sinn der Gemeinde auch ohnehin verständlich ist.

In Betreff des öffentlichen Gottesdienstes ist dagegen zunächst bezüglich der Messe nach der bestimmten Vorschrift der Kirche und der desfalligen Kirchenbücher für Alles, was die Thätigkeit des Priesters betrifft, ausschließlich nur die lateinische Sprache anwendbar, während für den begleitenden Gesang und für das etwa begleitende Gebet der Gemeinde die Landessprache gestattet ist. Daß durch Ersteres, den Gebrauch der lateinischen Sprache in der bezeichneten Weise, der Zweck der Gemeinschaftlichkeit und Deutlichkeit des Cultus nicht beeinträchtigt wird, geht schon daraus hervor, daß die Messe vorzugsweise Handlung, und daß das, was vom Priester gesprochen wird, entweder für die Ge-

meinde an Gott oder als Weihformel an das Element gerichtet ist¹⁾. In Betreff des begleitenden Gesanges oder auch des Gebetes der Gemeinde in der Muttersprache ist es aber nothwendig, daß sich beides dem Inhalte, dem Sinn und Geiste der Messe auch wirklich anschließt, daß Priester und Gemeinde in einem Sinne und Geiste singen, beten und ein Opfer vollbringen. Das Gesangsbuch soll kein neues liturgisches Formular, sondern nur ein passender Leitfaden für die Gemeinde seyn, um an dem von der Kirche geordneten und bestimmten Gottesdienste den ihr zukommenden Antheil zu nehmen; und es hieße nicht nur den hohen Geist, den tiefen Gehalt und die herrliche Anlage des katholischen Cultus, sondern auch die kanonische Befugniß gewissenlos überschreiten, wenn man statt eines solchen Leitfadens eine neue Liturgie geben, oder die kirchliche verstümmeln wollte.

Diese Rücksicht ist leider in Deutschland bei der Einführung der deutschen Messgesänge nicht immer im Auge behalten worden, abgesehen davon, daß man in der Uebereilung durch den Strophengesang den alten unübertrefflichen ächtkirchlichen Choral an manchen Orten fast gänzlich aus den deutschen Kirchen auf eine unverantwortliche Weise verdrängt hat²⁾.

S. 218.

Fortsetzung.

In Betreff der übrigen öffentlichen Gottesdienste besteht für den Gebrauch der lateinischen Sprache eigentlich kein Gebot, wie

1) Die Darbringung des Opfers, sagt Bellarmin, besteht mehr in der Handlung, als im Worte; denn jene Handlung, wodurch der Leib des Herrn zur Ehre Gottes über den Altar gehoben wird, ist eine wahre und reale Darbringung, wenn auch die Worte *offero* oder *offerimus* nicht ausgesprochen werden. Zwar erheißt jene Handlung nothwendig einige Worte, nämlich die Konsekrationsworte; allein diese Worte werden nicht zur Unterweisung der Zuhörer ausgesprochen, sondern bekanntlich an das zu konsekrirende Element gerichtet. Das Element versteht aber keine Sprache; weshalb es für die reale Oblation gleichgültig ist, ob die Messe in der Volkssprache gesprochen wird oder nicht." *Controvers de missa. L. 2. c. 11.*

2) S. später über den Kirchengesang.

Ährst's Liturgik I.

bei der Messe. Hier kann demnach die Landessprache theils in so fern, theils weil mit diesen Gottesdiensten nicht, wie bei der Messe, mysteriöse und sakramentale Momente verbunden sind, vom Priester und von der Gemeinde angewendet werden, und dieselbe ist hier um so empfehlenswerther, da diese Gottesdienste weniger in einer Aktion des Priesters bestehen, sondern mehr, ich möchte sagen, von der Gemeinde selbst unter der Leitung des Priesters gehalten werden oder weil überhaupt die Gemeinde dabei mehr, auch äußerlich aktiv ist. Doch bin ich der Ansicht, daß man auch bei diesen Gottesdiensten die lateinische Kirchensprache nicht, wie es vielfach geschehen ist, ganz hätte verdrängen, sondern um des objektiven Gepräges und des kirchlichen Zweckes des Cultus willen wenigstens eine oder die andere lateinische Intonation oder Segnungsformel hätte beibehalten sollen.

Daß man, wie es noch neuerlich in einem sonst sehr beachtungswerthen Aufsatze im Katholik¹⁾ gewünscht worden ist, den lateinischen Choral bei der Messe und die lateinische Vesper, von einem wohlgeübten Chor gesungen, beibehalten oder wieder einführen soll, dafür kann ich, so wenig ich Freund von Neuerungen im Cultus bin, nicht stimmen. Abgesehen davon, daß die musikalische Kraft der volltönenden lateinischen Sprache im Gegensatze zu der consonantenreichen und vokalarmen deutschen durch die Verstümmelungen eines, wenn auch geübten aber doch des lateinischen Idioms unkundigen, Chors in einem sehr bedeutenden Grade beeinträchtigt wird, will auch die Gemeinde selbst ihre fromme Begeisterung aussprechen, und gerade vom poetischsten Theile des Cultus, dem Gesange, und namentlich dem Mess- und Vespergesange nicht ausgeschlossen seyn. Man glaubt oft, es klinge eigen und sogar lächerlich, wenn der alte Kirchenchoral auf den deutschen Text übertragen werde, aber man sei überzeugt, daß dies eine Täuschung der Gewohnheit ist. Ich habe von früher Jugend an der deutschen Vesper beigewohnt, und an dem herrlichen Wohlklange sowie an der Begeisterung, mit der die ganze Gemeinde sang, mich ebenso wie diese selbst erbaut. Auch ist das lokale Zeitbedürniß in Betreff der liturgischen Sprache durchaus nicht außer Acht zu lassen. Es gibt Sprachen, wie die

italienische und die romanischen überhaupt, die dem lateinischen Idiom näher, andere, wie die deutsche, die ihm fern stehen. Eine Zeit ferner lebt mehr im kindlichfrommen Glauben, und es ist ihr dadurch das Verständniß des Geistes des Cultus näher gerückt; eine andere lebt mehr im Verstande und im Wissen, und vollzieht nicht gern eine Thätigkeit, die nicht zugleich dem Bewußtseyn nahe gebracht ist. Ich habe nicht nöthig, auf die vorwiegende Verstandesrichtung unserer Zeit, die überall das platte Verständniß liebt, in dieser Beziehung besonders hinzuweisen. Wie man aber indessen auch eine solche Richtung beurtheilen möge, eine gewisse Condescenz zu derselben wird doch immerhin im wahren Interesse der Religion und Kirche nahe gelegt. Ja wenn es unserer Zeit ganz besonders noththut, das vielfach entheiligte und zersplitterte Leben wieder enger an das große Eine und heilige Leben der Kirche anzuschließen, so ist auch dadurch von selbst das größere Bedürfniß der Zeit nahe gelegt, die innere Gemeinschaft im Glauben und im Geiste auch in der äußern, innigen und bewußten Gemeinschaft des Gottesdienstes vollzogen zu sehen.

In Betreff der Ausspendung der Sacramente bleibt die Bestimmung über den Antheil der Landessprache schwieriger. Ich kann mich dabei aber auf die angegebenen Grundsätze und auf das beschränken, was oben bereits darüber gesagt worden ist¹⁾.

1) Ich führe zum Schlusse über die liturgische Sprache überhaupt einige Bemerkungen Sailer's, aus dessen Neuen Beiträgen zur Bildung des Geistlichen (2 Th. S. 250 ff. München 1811) an: „Der Gottesdienst hat eine Grundsprache, eine Muttersprache, die weder lateinisch noch deutsch, weder hebräisch noch griechisch, kurz gar keine Wortsprache ist. Diese Grund- und Muttersprache alles Gottesdienstes soll doch wohl vor allen andern Fragen, z. B. in welcher Sprache der Gottesdienst gehalten werden soll, zu Rathe gezogen werden. Die Darstellung der innern Religion geschieht wohl auch mit Worten, mit den Lauten einer artikulirten Sprache. Aber das Leben, die Geberde, die Miene, der Blick, das Antlitz, die Stellung des Menschen, mit einem Worte, der Totalausdruck der Religion in dem Leben und in dem ganzen Außern des Menschen, das ist die rechte Grund- und Muttersprache alles Gottesdienstes. In dieser Sprache ist das Wort wohl auch mitbegriffen: aber das Wort ist doch weder das Ganze, noch auch das Vornehmste an derselben. Diese Grund- und Muttersprache des Gottesdienstes besitzt den entscheidenden Vorzug vor jeder Wortsprache, daß sie Natursprache ist, und als Natursprache eine von jeder Wortsprache unabhängige Verständlichkeit für jedes religiöse Gemüth hat . . . Gewiß, wenn ich den heiligen Johannes am Altare sähe, — schweigend, Gott anbetend und in Gott versunken — der einzige Anblick des stummen Johan-

§. 219.

Die Eigenschaften der liturgischen Sprache.

b) Der Styl.

Was die stylistischen Eigenschaften der liturgischen Sprache betrifft, so muß es hier bei den allgemeinsten Bestimmungen hier-

nes würde zu mir deutlicher reden, als eine ganze Gemeinde, die mit dem deutschen Priester ein deutsches Gebet, ohne Gefühl für Religion, herunter-sagte. . . . Wenn ihr also dem deutschen Volke gute Priester bilden wollet, so bildet vor Allem erleuchtete, gottselige Priester, in denen die Liebe Johannis, in denen der Glaube Petri, in denen die Begeisterung Pauli, in denen der ganze Geist Christi sichtbar ist. Dann wird die Grund- und Muttersprache des Gottesdienstes, die sie an dem Altare reden werden, den großen, himmlischen Sinn, den die lateinische Sprache dem deutschen Volke nicht in den Verstand legen kann, wenigstens in das Gemüth desselben zu legen im Stande seyn. . . . Der erleuchtete, gottselige Priester wird in alle seine Handlungen am Altare das Leben hauchen, das er in sich trägt, und den Geist durchscheinen lassen, der in ihm lebt. . . . Erleuchtete gottselige Priester werden nicht nur alle liturgische Handlungen mit Geist und Leben durchbringen; sie werden auch noch ein anderes großes Stück Borarbeit thun, sie werden das Volk mit Beispiel und Wort, im Geiste und aus dem Herzen beten lernen. Hat aber das Volk einmal gelernt, im Geiste und aus dem Herzen zu beten, so wird es die Grund- und Muttersprache alles Gottesdienstes in die Kirche mitbringen, und dieselbe auch an dem lateinischen und griechischen Priester verstehen. . . . Würden die Sprecher für die deutsche Messe mit jener Grund- und Muttersprache des Gottesdienstes vertraut genug gewesen seyn, so würden sie bei ihren vorgeschlagenen Verbesserungen der Liturgie auf das deutsche Wort nicht das Hauptgewicht legen; sie würden die Verbesserung der Liturgie nicht von dem Laute des Mundes, sie würden sie vom rechten Anfange anfangen, von der innern Religion nämlich, die seyn muß, um einen äußern Gottesdienst zu gestalten. Es scheint auch, als wenn mancher Wortführer für die schnelle Einführung des deutschen Wortes nicht zum vollen Selbstbewußtseyn gekommen wäre, sonst würde ihm seine Vernunft wohl zugerufen haben: erwarte nicht so große Dinge von dem deutschen Worte!“

Wenn auch diese Bemerkungen einem, wenn auch sehr beschränkten, Theil des deutschen Clerus immer noch zu empfehlen sind, so erscheint doch für die neueste Zeit auch in Betreff der entgegengesetzten Ansichten und Bestrebungen Ruhe, Umsicht und Klugheit als eben so empfehlenswerth. Allerdings erscheint es nothwendig, der Willkür Schranken zu setzen und zur Eindeutigkeit der kirchlichen Liturgie zurückzukehren. Den Knoten indessen zerhauen, wie es einige sonst hochachtungswerthe deutsche Prälaten gethan haben, heißt nicht den Knoten lösen. Ein absolutes Zurückführen der lateinischen Sprache in allen Theilen des Cultus scheint weder im Interesse des Cultus, noch im Interesse der Religion und Kirche gerathen. Es werfen sich in dieser Beziehung in unsrer Zeit der Principien- und Lebensfragen gar manche Wortführer auf, die bloß von dem Mittelpunkt der Principien und Theorien aus sprechen, ohne daß ihnen eine ausgebreitete seelsorgliche Erfahrung und eine umfangreichere Kenntniß des wahren Bedürfnisses zur Seite steht. So sehr das Princip festzuhalten ist, so darf man doch in jeder concreten Anwendung keinem Absolutismus huldigen, den es wiederum nicht fordert, sowie ich selbst nicht fürchte, daß mir diese offen und redlich ausgesprochene Aeußerung mißdeutet wird.

über sein Bewenden behalten, und auf die einzelnen Cultakte, wie das Gebet, den Gesang, die Predigt, selbst verwiesen werden. Im Allgemeinen muß dieselbe stets dem Charakter und der Tendenz der verschiedenen einzelnen Bestandtheile des Cultus angemessen seyn.

Vor Allem darf die Sprache, da, wo hauptsächlich Gefühle ausgesprochen oder erweckt werden sollen, wie bei den Gebeten und den die heiligen Handlungen begleitenden Weihe-, Segnungs- und Auspendungsformeln, nicht didaktisch seyn. Indem das begleitende Wort das Gefühl oder die Idee ausspricht, die durch die Form angedeutet werden sollen, wird indirekt der Sinn der Form von selbst verdeutlicht, ohne daß der didaktische Charakter eigenthümlich hervortritt. Unser kirchliches Ritual kann hierin als wahres Ideal dienen. Die neuern Rituale haben fast durchgehends zu viel Didaktisches.

Auch selbst das Didaktische aber, da wo es an seinem Orte ist, muß nach dem Verhältnisse und Zwecke des ganzen Cultus und seiner besondern Stellung zu den es umgebenden lyrischen Bestandtheilen bemessen werden. Grelle Uebergänge aus dem lyrischen in den didaktischen Styl würden verletzen. Die Erhabenheit ferner, die Würde und Feierlichkeit, sowie die höhere Tendenz des ganzen Cultus ¹⁾ erfordern auch hier eine höhere Weihe und Salbung der Sprache, und wollen alles Trockene und schulmäßig Docirende fern gehalten wissen.

Die liturgische Sprache muß sich ferner frei erhalten von allem Weichlichen, Spielenden, Geschminkten, Schöngeisterischen, Blumigen, das nur zu oft mit der eigentlichen Symbolik der Sprache verwechselt wird. Einfachheit, Tiefe der Gedanken, heiliger, würdevoller Ernst, seelenvolle Salbung und prägnante Kürze sind Grundeigenschaften der liturgischen Sprache. Wo namentlich auf das Gemüth gewirkt oder tiefe Gefühle ausgesprochen werden sollen, darf nichts Seichtes und nicht zu viel gesagt werden. Alles Unnütze, Eitelgeschwäßige verletzt das Gefühl auf's Tiefste, und hemmt die Entwicklung nach innen und nach der Tiefe. Die biblische Sprache mit ihrer eigenthümlichen Kraft, ihrer Salbung

1) S. S. 253 ff.

und Gemüth ergreifenden Symbolik, mit ihrer göttlichen Objektivität und mit ihrer Alterthümlichkeit, die der Anciennität der liturgischen Formen so entsprechend ist, erscheint als Grundtypus des liturgischen Styls. Es versteht sich übrigens von selbst, daß hier nur vom Geiste und Charakter der biblischen Sprache, nicht davon die Rede ist, daß man in Schrifttexten selbst sprechen, die Schrift excerpiren, und jedem Weihe- und Segnungsakte so gleichsam zu seiner Legitimation und Entschuldigung eine bezügliche Bibelstelle vorausschicken muß, wie es in neuern Ritualien geschehen ist.

Unübertrefflich ist auch in dieser Beziehung die Sprache des katholischen Cultus nach allen seinen Bestandtheilen, und namentlich sind es alle die oben bezeichneten Eigenschaften, die uns hier in einer wahrhaft klassischen Weise begegnen.

Verbetterungen.

S. 108. Anm. 2. 3. 11 lies: Unser Ruhm ist vor Gott, die Dürftigen zu unterstützen.

S. 102. 3. 20. hinter dem Worte Besprengung ergänze: (assusio, Ubergießung).