THEOLOGISCHE BIBLIOTHEK

HANDBUCH DER KATHOLISCHEN LITURGIK

VON

DR. LUDWIG EISENHOFER

PÄPSTL. HAUSPRÄLAT, BISCHÖFL. GEISTL. RAT
UND HOCHSCHULPROFESSOR IN EICHSTÄTT

ZWEI BÄNDE

FREIBURG IM BREISGAU 1932
HERDER & CO. G.M.B.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG

liturgie.de

HANDBUCH DER KATHOLISCHEN LITURGIK

VON

DR. LUDWIG EISENHOFER
PÄPSTL. HAUSPRÄLAT, BISCHÖFL. GEISTL. RAT
UND HOCHSCHULPROFESSOR IN EICHSTÄTT

ERSTER BAND

ALLGEMEINE LITURGIK

FREIBURG IM BREISGAU 1932
HERDER & CO. G.M.B.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG

liturgie.de

Imprimatur

Friburgi Brisgoviae, die 16 Martii 1932

Dr. Sester, Vic. Cap.



1993 | 1252
CAA 018-1

Alle Rechte vorbehalten

Buchdruckerei von Herder & Co. G.m.b.H. in Freiburg im Breisgau

liturgie.de

Vorwort.

Die wechselvollen Schicksale des „Handbuches der katholischen Liturgik" von Valentin Thalhofer habe ich in der Vorrede zur zweiten, von mir besorgten Auflage des Werkes (1912) geschildert. Beim Tode Thalhofers waren wichtige Partien, wie die Lehre vom Kirchenjahr, von den heiligen Sakramenten und Sakramentalien, nicht bearbeitet; weder Aufzeichnungen noch viel weniger ein Manuskript von der Hand Thalhofers lagen vor. Ich war darum genötigt, aus Eigenem das Fehlende zu ergänzen, so daß das Buch, welches unter Thalhofers Namen in die Welt ging, mehr als zur Hälfte meine eigene Arbeit darstellte. Das Werk fand freundliche Aufnahme, und wäre nicht der Krieg mit seinen üblen Folgen gekommen, so hätte es schon nach etwas mehr als zwei Jahren eine Neuauflage nötig gehabt. Im Jahre 1924 entschloß sich dann die Herdersche Verlagsbuchhandlung, das Handbuch aufs neue aufzulegen. Schon bei einer Besprechung meiner Arbeit (Theol. Revue XII [1913] 37) hatte der verstorbene Prälat Adolf Franz größere Kürzungen in den von Thalhofer übernommenen Teilen gewünscht; und je mehr ich mich in die Arbeit versenkte, um so mehr mußte ich die Berechtigung dieses Wunsches erkennen. Bald jedoch sah ich ein, daß es mit Kürzungen allein nicht getan sei, daß ich vielmehr, um dem Handbuch eine einheitliche Form zu geben, die noch in der zweiten Auflage von Thalhofer beibehaltenen Partien im neuen Werke durch meine eigene Arbeit ersetzen mußte. Damit war es aber unmöglich geworden, das Buch fortan unter Thalhofers Namen erscheinen zu lassen.

Der Name Thalhofers schmückt darum nicht mehr den Titel des Buches. Mein eifrigstes Bestreben ist es jedoch gewesen — wie bei Ausarbeitung der zweiten Auflage —, den Inhalt im Geiste Thalhofers zu gestalten.

Die Literatur, auf welche ich mich stützte, habe ich in den Anmerkungen angegeben und damit zugleich einen Wegweiser für das tiefere Eindringen in einzelne Fragen geboten. Gute Dienste wird hier auch die in dem Abschnitt „Geschichte der Liturgik" (§§ 15—18) verzeichnete ältere Literatur leisten. Ich bedauere es lebhaft, daß das Buch von Michel Andrieu, Les Ordines Romani du haut moyen-âge (Löwen 1931), und das herrliche Werk von Joseph Braun S. J., Das christliche Altargerät (München 1932), erst in meine Hände gelangten, als der

liturgie.de

Druck schon ziemlich weit fortgeschritten war. Ich konnte darum leider von ersterem Werke gar keinen, vom letzteren nur mehr untergeordneten Gebrauch machen. — Der zweite Band, welcher die spezielle Liturgik (Messe, Sakramente usw.) enthält, ist bereits im Druck und wird in nicht allzu ferner Zeit dem ersten folgen.

Möge meine Arbeit freundliche Aufnahme und gütige Beurteilung finden und mit Gottes Hilfe Segen stiften!

Eichstätt, am Feste des hl. Joseph, den 19. März 1932.

Dr. Ludwig Eisenhofer.

liturgie.de

Inhalt.

Einleitung.

Erstes Hauptstück.

Kultus und Liturgie.

Seite

§ 1. Kultus und Liturgie im allgemeinen 1
§ 2. Die katholische Liturgie. — Objekt der katholischen Liturgie. . . . 6
§ 3. Die katholische Liturgie (Fortsetzung). Subjekt der katholischen Liturgie. Kultzweck 11
§ 4. Geschichtliche Entwicklung der Liturgie. — Die Liturgie im Orient . 23
§ 5. Geschichtliche Entwicklung der Liturgie (Fortsetzung). Die Liturgie im Abendland 31
§ 6. Geschichtliche Entwicklung der Liturgie (Fortsetzung). Die Herstellung der liturgischen Einheit im Abendland 39
§ 7. Das gegenwärtig geltende liturgische Recht 44

Zweites Hauptstück.

Die Liturgik als Wissenschaft.

§ 8. Aufgabe der Liturgik und ihre Stellung unter den theologischen Wissenschaften 53
§ 9. Die Quellen der Liturgik. — Die Quellen des abendländischen Meßritus (Sakramentarien) 57
§ 10. Die Quellen der Liturgik. — Die Quellen des abendländischen Meßritus (Fortsetzung). (Graduale, Lektionar, Vollmissale) 74
§ 11. Die Quellen der Liturgik (Fortsetzung). Die Quellen des abendländischen Stundengebetes (Die Martyrologien) 87
§ 12. Die Quellen der Liturgik (Fortsetzung). (Pontifikale, Rituale) 96
§ 13. Die Quellen der Liturgik (Fortsetzung). Die Aufzeichnungen des äußern Ritus (Ordines, Caeremoniale episcoporum, Caeremoniale Romanum, Consuetudines, Rubriken) 103
§ 14. Die Quellen der Liturgik (Fortsetzung). Orientalische Liturgien . . . 111
§ 15. Geschichte der Liturgik. Geschichte der Liturgik im Altertum und im Mittelalter (bis zum 12. Jahrhundert) 118
§ 16. Geschichte der Liturgik (Fortsetzung). Vom 12. Jahrhundert bis zum Ausgang des Mittelalters. — Die orientalischen Liturgiker 126
§ 17. Geschichte der Liturgik (Fortsetzung). Vom Ausgang des Mittelalters bis zum Beginn der neuesten Zeit 134
§ 18. Geschichte der Liturgik (Fortsetzung). Die neueste Zeit 141

liturgie.de

Allgemeine Liturgik.

Erster Teil.

Die Formen der katholischen Liturgie.

Erstes Hauptstück.

Formen des Wortes.

Seite

§ 19. Die liturgischen Sprachen 149
§ 20. Die Psalmen und Cantica. Die Doxologie 159
§ 21. Vaterunser. — Ave Maria. — Apostolisches Symbolum 172
§ 22. Liturgische Akklamationen (Liturgischer Gruß. Amen. Alleluja. Deo gratias) 186
§ 23. Litaneien. — Orationen. — Gebete in eucharistischer Form 193
§ 24. Die Hymnen 207
§ 25. Die kirchliche Musik. (Responsorialer und antiphonaler Gesang. Gregorianischer Choral. Polyphonie) 220
§ 26. Die kirchliche Musik (Fortsetzung). (Orgel. Instrumentalmusik. Kirchenmusikalische Gesetzgebung) 237

Zweites Hauptstück.

Darstellende Formen.

§ 27. Die liturgische Körperhaltung 251
§ 28. Die Haltung der Hände im besondern. — Handauflegung. Kreuzzeichen 264

Drittes Hauptstück.

Natursymbole.

§ 29. Das Licht in der Liturgie 282
§ 30. Der Weihrauch 292
§ 31. Das Wasser 302
§ 32. Das Öl 308

Zweiter Teil.

Der gottesdienstliche Raum und seine Ausstattung.

Erstes Hauptstück.

Kirche und Begräbnisstätte.

§ 33. Die wichtigeren Namen und Gattungen des Kirchengebäudes . . . 318
§ 34. Entstehung und Entwicklung der christlichen Kultgebäude 325
§ 35. Die christliche Begräbnisstätte 335

Zweites Hauptstück.

Die Ausstattung des gottesdienstlichen Raumes.

§ 36. Der christliche Altar 342
§ 37. Die Ausstattung des Altares 353
§ 38. Der bischöfliche Thron. — Das Chorgestühl. — Der Beichtstuhl . . 376
§ 39. Die Kanzel. — Taufstein und Weihwasserbecken 382
§ 40. Die Kirchenglocken 387

Drittes Hauptstück.

Die liturgischen Gefäße.

§ 41. Der Kelch mit Zubehör 396
§ 42. Ciborium. Monstranz. Rauchfaß 402

liturgie.de

Viertes Hauptstück.

Die liturgischen Gewänder und Insignien.

Seite

§ 43. Die liturgischen Gewänder im allgemeinen 408
§ 44. Die liturgischen Untergewänder 416
§ 45. Die liturgische Oberkleidung 426
§ 46. Die liturgische Kopfbedeckung. Liturgische Handschuhe. Liturgische Fußbekleidung 440
§ 47. Die liturgischen Insignien 449
§ 48. Die liturgischen Insignien (Fortsetzung) 464

Dritter Teil.

Das Kirchenjahr.

Erstes Hauptstück.

Das Kirchenjahr im allgemeinen. Wochen- und Quatemberfeier.

§ 49. Entstehung und Bedeutung des katholischen Kirchenjahres 473
§ 50. Die Feier der christlichen Woche 475
§ 51. Die Quatember 482

Zweites Hauptstück.

Der Osterfestkreis.

§ 52. Die Feststellung des Ostertermins. Entstehung der Vorfeier des Osterfestes 486
§ 53. Die Liturgie der Vorfastenzeit 491
§ 54. Die Liturgie der heiligen Fastenzeit 494
§ 55. Der Palmsonntag 504
§ 56. Der Gründonnerstag 511
§ 57. Der Karfreitag 524
§ 58. Karsamstag und Ostervigil 532
§ 59. Das heilige Osterfest und die Osteroktave 550
§ 60. Die österliche Zeit. Das Himmelfahrts- und Pfingstfest 554
§ 61. Das Fest der heiligsten Dreifaltigkeit. Das Fronleichnamsfest. Das Herz-Jesu-Fest 561

Drittes Hauptstück.

Der Weihnachtsfestkreis und die unbeweglichen Feste des Kirchenjahres.

§ 62. Das heilige Weihnachtsfest. Seine Vor- und Nachfeier 565
§ 63. Epiphanie und Mariä Lichtmeß 575

Viertes Hauptstück.

Ausgestaltung des kirchlichen Festkalenders.

§ 64. Entwicklung des Festkalenders im allgemeinen 586
§ 65. Feste des Herrn 589
§ 66. Die Feste der allerseligsten Jungfrau. — Die Feste des heiligen Joseph und der heiligen Joachim und Anna 592
§ 67. Die Feste der heiligen Engel und des heiligen Johannes des Täufers. Die Apostelfeste. Das Fest Allerheiligen und der Tag Allerseelen 601

liturgie.de

Abkürzungen.

AK	= Apostolische Konstitutionen. Ausg. Franz X. Funk. Paderborn 1906.
Albers	= Bruno Albers, Consuetudines monasticae. 5 Bde. Bd. I Stuttgart u. Wien 1900, Bd. II—V Monte Cassino 1905—1912.
Batiffol	= Pierre Batiffol, Histoire du Bréviaire Romain[3]. Paris 1911.
Bäumer	= Suitbert Bäumer, Geschichte des Breviers. Freiburg 1895.
Brightman	= F. E. Brightman, Liturgies Eastern and Western. Vol. I: Eastern Liturgies. Oxford 1896.
Caer. ep.	= Caeremoniale episcoporum. Ed. typ. Ratisbonae 1886.
CE	= The Catholic Encyclopedia. New York 1907—1914.
CIC	= Codex iuris canonici. Ausgabe Gasparri, Rom 1917; Ausg. Herder, Freiburg 1921.
Coll. Lac.	= Collectio Lacensis. Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum. Freiburg 1870—1891.
DAL	= Fernan Cabrol, Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie. Paris, seit 1903.
Decr. auth.	= Decreta authentica Congregationis Sacrorum Rituum. 6 Bde. Rom 1898—1927.
Denzinger, Enchiridion	= Henr. Denzinger et Clem. Bannwart S. J., Enchiridion Symbolorum[17]. Freiburg 1928.
Denzinger, Rit. Or.	= Henricus Denzinger, Ritus Orientalium. 2 Bde. Würzburg 1858—1864.
Duchesne, LP	= L. Duchesne, Le Liber Pontificalis. 2 Bde. Paris 1886—1892.
Duchesne, Origines	= L. Duchesne, Origines du culte chrétien[4]. Paris 1908.
Durandus	= Durandus, Rationale divinorum officiorum. Ausgabe Lyon 1592.
Ebner, Quellen	= Adalb. Ebner, Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum im Mittelalter. Freiburg 1896.
Euseb. h. e.	= Eusebius, Historia ecclesiastica. Ausg. Eduard Schwartz. Leipzig 1922.
Funk	= Franc. Xav. Funk, Didascalia et Constitutiones apostolorum. Paderborn 1905.
Gel	= Sacramentarium Gelasianum. Ausgabe H. A. Wilson. Oxford 1894.
Greg	= Sacramentarium Gregorianum. Ausg. H. A. Wilson, London 1915.
Hardouin	= I. Hardouin, Collectio maxima conciliorum generalium et provincialium. 12 Bde. Paris 1714—1715.
Hartzheim	= Jos. Hartzheim, Concilia Germaniae. 11 Bde. Köln 1749—1790.
JLW	= Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. Hrsg. von Dr. P. Odo Casel O. S. B. Münster i. W. 1921 ff.
JThSt	= Journal of Theol. Studies.
Kirchenlexikon	= Wetzer u. Welte's Kirchenlexikon. 2. Aufl. Freiburg 1882—1903.
Leonianum	= Sacramentarium Leonianum. Ausgabe Ch. L. Feltoe. Cambridge 1896.

liturgie.de

Lietzmann	=	Hans Lietzmann, Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar. Münster i. W. 1921.
Mansi	=	I. Dom. Mansi, Sanctorum conciliorum nova et amplissima collectio. 31 Bde. Florenz und Venedig 1759—1798.
Martène	=	Martène, De antiquis ecclesiae ritibus. 4 Bde. (4. Bd. enthaltend De antiquis monachorum ritibus). Antwerpen 1736 bis 1738.
Muratori	=	Ludov. Muratori, Liturgia romana vetus. 2 Bde. Venedig 1748.
Ordo Bernhardi	=	Ludwig Fischer, Bernhardi Cardinalis et Lateranensis ecclesiae prioris Ordo officiorum ecclesiae Lateranensis. München und Freising 1916.
OR	=	Ordo romanus.
Peregrinatio	=	Silviae vel potius Aetheriae peregrinatio ad loca sancta. Hrsg. von W. Heraeus. Heidelberg 1908.
PG	=	Migne, Patrologiae cursus completus. Series graeca.
PL	=	Migne, Patrologiae cursus completus. Series latina.
Rb	=	Revue bénédictine.
Renaudot	=	Euseb. Renaudot, Liturgiarum orientalium collectio. Paris 1716.
Ruinart	=	Theodoricus Ruinart, Acta martyrum. Regensburg 1859.
Socrates h. e.	=	Socrates, Historia ecclesiatica. Ausg. R. Hussey. Oxford 1853.
Sozomenus h. e.	=	Sozomenus, Historia ecclesiastica. Ausg. R. Hussey. Oxford 1860.
Theodoret h. e.	=	Theodoret, Historia ecclesiastica. Ausg. Th. Gaisford. Oxford 1854.
Wagner, Einführung	=	Peter Wagner, Einführung in die gregorianischen Melodien. Bd. I. 2. Aufl. Leipzig 1911.

liturgie.de

EINLEITUNG.

Erstes Hauptstück.

Kultus und Liturgie.

§ 1. Kultus und Liturgie im allgemeinen.

1. Kultus im allgemeinen ist die Betätigung der Tugend der Religion in ihrer unmittelbaren Beziehung auf Gott. Während die theologischen Tugenden, Glaube, Hoffnung und Liebe, uns in die innigste Vereinigung mit Gott versetzen, hebt die Tugend der Religion unsere kreatürliche Verschiedenheit von Gott hervor und macht uns geneigt, unsere Abhängigkeit von Gott, als der ersten Ursache aller Dinge zu erkennen und sie in entsprechenden Akten der Anbetung, der Danksagung, der Bitte, im Zustande der gefallenen Natur auch der Genugtuung und der Bitte um Versöhnung zu bekunden. Diese Betätigung der Tugend der Religion ist zunächst in innern Akten wirksam und erscheint somit als innerer Kult, dessen Akte Gott erkennt. Denn von ihm heißt es im Kirchengebete: „Deus, cui omne cor patet et omnis voluntas loquitur." Die geistig-körperliche Natur des Menschen aber bringt es mit sich, daß diese innern Kultakte sich auch sinnenfällig äußern[1], im Worte und in der Geste usw. So entsteht der äußere Kult, der jedoch nicht mit der äußern Betätigung der Tugend der Religion verwechselt werden darf. Die Tugend der Religion macht es nämlich möglich, gute Handlungen im weitesten Umfang, selbst indifferente Handlungen durch die auf Gott gerichtete Intention zu religiösen Handlungen zu stempeln. Der Umfang des äußern Kultes ist enger zu ziehen, da er nur jene Handlungen umfaßt, die eine unmittelbare Beziehung auf Gott erkennen lassen. Wer seine Berufsarbeiten Gott zu Ehren verrichtet, wer seine Leiden erträgt im Geiste der Buße für begangene Sünden oder im Bestreben, dem leidenden Gottmenschen ähnlich zu werden, wer nach den Worten des Apostels: „Ihr möget essen oder trinken, tuet alles zur Ehre Gottes!"[2] selbst an sich gleichgültige Handlungen zu heiligen pflegt, übt sicherlich damit die Tugend der

[1] „Quia ex duplici natura compositi sumus, intellectuali scilicet et sensibili, duplicem adorationem Deo offerimus, scilicet spiritualem, quae consistit in interiori mentis devotione, et corporalem, quae consistit in exteriori corporis humiliatione." Thomas von Aquin, S. th. 2, 2, q. 84, a. 2.

[2] 1 Kor 10, 31.

liturgie.de

Religion. Es würde jedoch dem allgemein menschlichen und theologischen Sprachgebrauch widersprechen, solche Handlungen als Kultakte zu bezeichnen. Als äußere Akte des Kultes erscheinen vielmehr nur jene, welche ihrer Natur nach eine unmittelbare Beziehung auf Gott enthalten, wie das Gebet, das Opfer und die sie umgebenden Handlungen.

Aber auch sie werden nur in Verbindung mit den entsprechenden innern Akten zu wirklichen Akten des Kultes[3]. Die innern Kultakte sind die Seele, die äußern der Leib der Gottesverehrung: wie der Leib, wenn die Seele von ihm scheidet, zum Leichnam wird, so sind die äußern Akte des Kultes tot ohne die entsprechende innere Gesinnung. Wie die Seele vom Leibe getrennt fortzuexistieren und ein ihr eigentümliches Leben zu führen vermag, so vermag auch der innere Kult fortzuleben, wenngleich er in seinem Hervortreten nach außen, etwa durch physischen Zwang, behindert ist[4]. Anderseits wirkt aber auch der äußere Kult zurück auf den innern, der durch ihn an Intensität und Kraft gewinnt. Von den äußern Handlungen der Gottesverehrung, wie vom Knien, Ausbreiten der Hände, Prosternieren, sagt schon der hl. Augustinus[5], daß dadurch der Mensch Anregung empfange, demütiger und inbrünstiger zu beten und zu seufzen, daß durch den Vollzug dieser äußern Kulthandlungen die innere Stimmung der Andacht, aus der sie hervorgegangen, Vermehrung erfahre. Thomas von Aquin bezeichnet dies geradezu als Zweck der äußern Kultformen, daß durch sie unsere Seele angeregt werde, sich Gott zu unterwerfen, weil es der menschlichen Natur entspreche, vom Sinnlichen zum Geistigen fortzuschreiten[6]. In dieser Erwägung liegt auch ein mächtiger Ansporn, eine angemessene Haltung beim Gebete einzunehmen und die vorgeschriebenen Zeremonien mit Würde und Anstand zu vollziehen.

2. Beruht der äußere Kult auf einer Forderung der menschlichen Natur, so gilt das gleiche auch von dem gemeinsamen Kulte. Von Natur aus ist der Mensch auf seinen Nebenmenschen angewiesen, er ist ein animal sociale. Dies hat seine Berechtigung nicht bloß von den äußern Lebensbedingungen, sondern auch von geistigen Bedürfnissen. Daher die Mitteilsamkeit, die allen Menschen in größerem oder geringerem Maße eigen ist. Wenn

---

[3] „Quia in omnibus actibus latriae id quod est exterius refertur ad id, quod est interius sicut ad principalius, ideo ipsa exterior adoratio fit propter interiorem." Thomas von Aquin, S. th. 2, 2, q. 84, a. 2.

[4] „Si eo modo quisque teneatur vel etiam ligetur, ut haec [nämlich die äußere Bekundung seiner innern Andacht] de suis membris facere nequeat, non ideo non orat interior homo, et ante oculos Dei in secretissimo cubili, ubi compungitur, sternitur...." Augustinus, De cura pro mortuis gerenda c. 7.

[5] Ebd. c. 7.

[6] „ut per signa humilitatis quae corporaliter exhibemus, excitetur noster affectus ad subiiciendum se Deo, quia connaturale est nobis, ut per sensibilia ad intelligibilia procedamus". S. th. 2, 2, q. 84, a. 2.

liturgie.de

freudige Stimmung die Seele beherrscht, wenn Trauer das Gemüt erfüllt, so drängt es den Menschen, sich andern zu offenbaren. Das gleiche ist der Fall, wenn der Mensch von der Wahrheit, Güte und Schönheit einer Sache überzeugt ist. Dann will er auch bei andern dafür werben und sie für seine Überzeugung gewinnen, will sich mit Gleichgesinnten vereinen. Im Kulte gibt die Seele ihrer Freude Ausdruck, die sie in der Erkenntnis Gottes empfindet, huldigt der ewigen Wahrheit, Güte und Schönheit, sucht aber wegen ihrer natürlichen Hinordnung zu andern dieses Ziel nicht für sich allein, sondern auch in Gemeinschaft mit andern zu erreichen. So entsteht als Forderung der menschlichen Natur der gemeinsame Kult, der sich bei allen Völkern nachweisen läßt, sei es als Familienkult, sei es — wenigstens bei den Kulturvölkern — als öffentlicher Kult des Staates. Einen gemeinsamen Kult kennt darum auch die Offenbarung des Alten Bundes und bietet in höchster Vollendung die von Christus gestiftete katholische Kirche. — Gemeinsame Ausübung des Kultes steigert erfahrungsgemäß die Andacht. Die Stimmung, welche eine Volksmenge beherrscht, sei es Begeisterung, sei es Erbitterung, strömt geheimnisvollerweise auch auf jenen über, der sich unter sie mengt. So auch die Andacht. Dazu kommt, daß nach der Verheißung des Herrn[7]: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen", jenen, die sich auf Geheiß oder Einladung seiner Kirche mit Gleichgesinnten zur Gottesverehrung vereinen, die Versicherung der Gnadengegenwart des Herrn gegeben ist, welche die Andacht steigert und eine erhöhte Gewähr der Erhörung bietet[8].

3. Die Notwendigkeit des gemeinsamen Kultes ergibt sich auch aus einer andern Erwägung. Alle vernünftigen Geschöpfe haben auf Grund ihrer kreatürlichen Abhängigkeit von Gott die Pflicht, ihn zu verehren und sind in ihren Bedürfnissen auf seine Hilfe angewiesen. Nun sind aber auch die Familie und der Staat als solche eine Schöpfung Gottes, weshalb auch ihnen die Pflicht des gemeinsamen Kultes obliegt. Ein Staat, der dem Kulte indifferent oder feindselig gegenübersteht, widerspricht darum der Anordnung Gottes, wobei es nichts zur Sache tut, daß die meisten Gemeinwesen der modernen Zeit diese Entwicklung genommen haben, zudem ja in der übernatürlichen Weltordnung durch das eucharistische Opfer der Kirche der Forderung eines gemeinsamen Kultes vollkommen Genüge geschieht. Der gemeinsame Kult, als Akt der Gottesverehrung einer Körperschaft aufgefaßt, wird

[7] Mt 18, 20.

[8] In diesem Sinne schreibt der hl. Franz von Sales (Philothea 2. Teil, Kap. 15): „Der öffentliche Gottesdienst in der Kirche gewährt immer mehr Nutzen und Trost als alle Andachtsübungen, die man für sich allein verrichtet. Denn Gott wollte, daß wir bei seinem Dienste die Gemeinschaft mit den Gläubigen jeder andern besondern Übung vorziehen."

liturgie.de

demnach zum öffentlichen Kult. Wohl ist bei diesem die Teilnahme vieler zur äußern Bekundung, daß es sich um eine gemeinschaftliche Sache handelt, erwünscht und meist gegeben. Allein es kann dieser Kult auch durch einen besondern Vertreter der Körperschaft ausgeübt werden, ohne daß dem Kult dadurch der Charakter der Gemeinsamkeit und der Öffentlichkeit genommen würde. Darum begegnet uns bei allen Kulturvölkern das Priestertum, das als Vertreter der Gemeinde oder des Staates den öffentlichen Kult zu vollziehen hat.

Gemeinsamer Kult erfordert auch Gemeinsamkeit der auszuübenden Kultformen, was ohne deren autoritative Regelung nicht möglich ist. Es ist zwar eine Folgerung aus der leiblich-geistigen Natur des Menschen, daß sein Kult sich in äußern Formen ausdrücke. Doch darf daran nicht die weitere Forderung geknüpft werden, daß auch im privaten Kult die Gottesverehrung sich stets in gleichen Formen äußern müsse. So kann der einzelne beim Gebete die knieende oder stehende Haltung vorziehen, kann mit ausgebreiteten oder gefalteten Händen, laut oder im Flüstertone beten, bei seiner Privatandacht steht ihm dies frei. Darum sagt der hl. Thomas[9]: „Es ist eine Forderung der Vernunft, daß der Mensch irgend welche Zeichen gebraucht zur Bekundung seiner Ehrerbietung vor Gott; daß er aber gerade diese oder jene gebrauche, rührt nicht von einem Gebote der natürlichen Vernunft her, sondern beruht auf der Anordnung des göttlichen oder menschlichen Gesetzes." Anders ist es beim gemeinsamen und öffentlichen Kult. Hier muß Ordnung herrschen und darum der äußere Vollzug der Kultformen in bindender Form festgelegt sein, sei es durch menschliches Gesetz oder auf dem Wege allgemeiner Gewohnheit, sei es durch mittelbare oder unmittelbare göttliche Anordnung. So konnte schon das Heidentum sich einer Regelung des öffentlichen Kultes nicht entziehen. Der Vollzug der Opfer, die Gebete entsprachen einer genau festgelegten Ordnung, von der abzuweichen, den gottesdienstlichen Akt ungültig gemacht hätte. Im Alten Testamente gab Gott durch Moses bis ins einzelnste gehende rituelle Vorschriften, über die Opfer, den Schmuck der Bundeslade und der Stiftshütte, stellte eine Hierarchie auf und gab Normen für die Weihe des Hohenpriesters und der Priester. Im Neuen Bunde ist der Kult in seinen Grundzügen unmittelbar von Christus dem Herrn geregelt, seine weitere Ausgestaltung obliegt der Kirche, welche dieses Recht zu allen Zeiten betätigt hat.

4. Den äußern, gemeinsamen, öffentlichen und gesetzmäßig geregelten Kult pflegte man ehedem im Abend-

[9] „De dictamine rationis naturalis est, quod homo aliqua signa faciat ad reverentiam divinam; sed quod haec determinate faciat vel illa, istud non est de dictamine rationis naturalis, sed de institutione iuris divini vel humani." S. th. 2, 2, q. 81, a. 2.

liturgie.de

lande in mittelalterlicher Zeit officia divina oder ecclesiastica zu nennen, erst in neuerer Zeit wurde es üblich, dafür die Bezeichnung Liturgie zu gebrauchen.

Seiner etymologischen Bedeutung nach ist λειτουργία (λῆϊτον oder λεῖτον = δημόσιον ἔργον) eine öffentliche, im Interesse des Volkes (λεώς = λαός) übernommene Dienstleistung (ἔργον). Λειτουργία, λειτουργός, λειτουργεῖν erscheint häufig in der griechischen Literatur in mannigfachster Verwendung (selbst Arbeiter, Flötenspieler usw. werden mit λειτουργός bezeichnet), aber stets mit dem Nebenbegriff der Betätigung im allgemeinen Interesse. Eine λειτουργία war auch die χορηγία, die Ausstattung des Chores im griechischen Theater, die τριηραρχία, die Ausrüstung eines Dreiruderers, die ἑστίασις, die Bewirtung der Volksstämme. Es verbindet sich mit letzteren Arten von λειτουργία immer die Bedeutung einer zwangsmäßigen, finanziellen Leistung, welche dem ursprünglichen Sinn ferne lag [10]. Dieser ursprüngliche Inhalt des Wortes: Dienstleistung im öffentlichen Interesse, eignet sich vortrefflich zur Bezeichnung des heiligen Dienstes, der seiner Natur nach ein Dienst zum allgemeinen Wohle des Volkes ist [11]. Darum nennen auch die LXX fast durchweg den heiligen Dienst, welchen Priester und Leviten an der alttestamentlichen Kultstätte verrichteten, λειτουργία [12], vor allem aber den Opferdienst [13], wie auch das Neue Testament [14], wenn es vom Gottesdienst des Alten Bundes spricht. Da nun der Opferdienst im vorbildlichen alttestamentlichen Heiligtum, seine Erfüllung im Neuen Bunde im Opferdienst Christi erhalten hat, so lag es für den Verfasser des Hebräerbriefes nahe, Christus als λειτουργός zu bezeichnen. Ebenso ist es erklärlich, daß die Christen für die Feier des eucharistischen Opfers, des vollkommensten Dienstes am neutestamentlichen Gottesvolk bald den gleichen Ausdruck wählten. Während im Klemensbrief [15] und in der Didache [16] unter λειτουργία (λειτουργεῖν) die kirchliche Hirtentätigkeit im allgemeinen und von der Synode von Ancyra (314 [17]) und der Synode von Antiochien (341 [18]) der gesamte heilige Dienst der Priester und Diakonen einschließlich der in die Opferfeier eingegliederten Predigt verstanden wird, dient im Euchologium des Serapion von Thmuis (4. Jahrh.) [19] und in den Apostolischen Konstitutionen das gleiche Wort bereits als Name für die eucharistische Opferfeier. Schon seit dem 9. Jahrhundert heißt die heilige Messe bei den Griechen λειτουργία, der Priester als Darbringer des Opfers λειτουργός, der bei der Opferfeier mitwirkende Diakon oder Lektor συλλειτουργός, jene Tage der Quadragesima, an welchen das eucharistische Opfer nicht gefeiert wird, sind im griechischen Ritus aliturgische Tage (ἡμέραι ἀλειτούργητοι). Die Beschäftigung mit den gottesdienstlichen Büchern der Griechen, die mit den Tagen des Humanismus und der Glaubensneuerung einsetzt, hat das Wort Liturgie auch im Abendlande eingeführt [20]. Vom 18. Jahrhundert ab beginnt das Wort Liturgie

[10] Friedrich Oertel, Die Liturgie. Studien zur ptolemäischen Verwaltung Ägyptens, Leipzig 1917, 2.

[11] W. Otto, Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten I, 1905, 235.

[12] Ex 28, 39; 29, 30; Nm 4, 3 25.

[13] Ex 28, 39; Joel 1, 9.

[14] Lk 1, 23; Hebr 10, 11.

[15] c. 44. [16] c. 15. [17] can. 1 u. 2. [18] can. 4.

[19] Funk II 169.

[20] 1558 gab Cassander in Brügge eine Schrift Liturgica heraus, 1571 erschien das zweibändige Werk Pamels Liturgica Latinorum, 1671 edierte Kardinal Bona Rerum liturgicarum libri duo, 1685 Mabillon die Schrift De liturgia gallicana, 1731 Dominikus Giorgi das Werk Liturgia Romani Pontificis.

liturgie.de

(liturgisch) auch im kurialen Sprachgebrauch heimisch zu werden und gegenwärtig hat durch den Codex iuris canonici [21] und die Decreta authentica der Gebrauch des Wortes Liturgie seine amtliche Bestätigung gefunden.

§ 2. Die katholische Liturgie. — Objekt der katholischen Liturgie.

Die katholische Liturgie ist der äußere, öffentliche Kult, der in seiner Grundlage von Christus gegeben, in den Einzelheiten seiner Ausführung von der Kirche geregelt ist. Die Akte der Liturgie treten in großer Mannigfaltigkeit in die Erscheinung. Die erste Stelle nimmt das eucharistische Opfer ein, das mit einer Fülle eindrucksvoller Zeremonien umgeben ist. Es reiht sich daran die Liturgie der heiligen Sakramente, die vielfachen Segnungen, das öffentliche Gebet der Kirche. Die innere Einheit der Liturgie wird jedoch hergestellt vor allem durch den Gegenstand (objectum cui), auf welche sich ihre Akte beziehen, und durch die ausführende Persönlichkeit (Subjekt der Liturgie).

1. Erster und vorzüglichster Gegenstand der Liturgie (obiectum cui primarium) ist Gott, den uns die Offenbarung des Neuen Testamentes als den Dreieinen hat erkennen lassen. Ihm gebührt allein die Anbetung (λατρεία), der cultus latriae absolutus. In den Psalmen wird Gott wegen deren alttestamentlichen Ursprungs zunächst als der Eine verherrlicht und angerufen, doch erhalten auch diese durch das regelmäßig beigefügte Gloria Patri eine trinitarische Färbung. Die gewöhnliche Gebetsanrede „Deus, Pater" ist auf das innertrinitarische Verhältnis zu beziehen und bedeutet die erste Person in der Gottheit, wie aus der Erwähnung der beiden andern Personen der Gottheit oder wenigstens der zweiten Person in den weitaus meisten Schlußformeln der Orationen klar ersichtlich ist. Die zweite Person in der Gottheit tritt wegen des Geheimnisses der Inkarnation und des Mittleramtes, das sie mit der Annahme der menschlichen Natur übernommen hat, in der katholischen Liturgie ganz besonders in den Vordergrund: die höchsten Feste des Kirchenjahres Weihnachten und Ostern, beschäftigen sich mit den Geheimnissen der Menschwerdung, dem Leiden und der Auferstehung, der eucharistische Kult, der das ganze kirchliche Leben durchzieht, ist ein beständiger Akt der Anbetung, dem Sohne Gottes gewidmet. Der dritten Person in der Gottheit ist das Pfingstfest geweiht; an den Heiligen Geist wendet sich die Kirche täglich im heiligen Meßopfer (Veni sanctificator) und im Stundengebet (Nunc sancte nobis Spiritus, im Hymnus der Terz) und wenn sie in besonderer Weise die Erleuchtung von oben herabzuflehen gedenkt (Veni Sancte Spiritus, Veni Creator Spiritus z. B. bei der Ordination). Das

[21] can. 1257: „Unius Apostolicae Sedis est tum sacram ordinare liturgiam, tum liturgicos approbare libros." Vgl. auch can. 2: „liturgicae leges".

liturgie.de

Geheimnis der Trinität als solches feiert alljährlich das Dreifaltigkeitsfest, und zweimal täglich bei der heiligen Messe ruft die Kirche die drei Personen in ihrer Gesamtheit an, um dem Opfer gütige Aufnahme zu sichern (Suscipe sancta Trinitas, Placeat tibi sancta Trinitas). Dazu kommt das so oft im Laufe des Tages wiederholte Gloria Patri.

Weil die heilige Menschheit Christi hypostatisch mit der zweiten Person der Gottheit verbunden ist, so gebührt ihr gleichfalls der nämliche cultus latriae absolutus, wie den drei göttlichen Personen im einzelnen. Die Seele und der Leib Christi stehen in einer persönlichen Einheit mit Gott, der Kult, der ihnen erwiesen wird, kann darum nicht absehen von deren Träger, welcher die zweite Person in der Gottheit ist. Dem Herzen Jesu, den heiligen fünf Wunden, dem kostbarsten Blute kommt der Kult der Latrie zu, nicht als etwas Unpersönlichem, dem kein Kult erwiesen werden kann, sondern, weil es das Herz, die Wunden, das Blut des Sohnes Gottes sind, dem die Anbetung gebührt. Als Gegenstand des cultus latriae absolutus erscheint ferner die heiligste Eucharisti, in welcher Fleisch und Blut des Gottmenschen, per concomitantiam auch die Seele und die Gottheit Jesu Christi gegenwärtig sind.

Außer der Trinität, der heiligen Menschheit des Herrn und dem heiligsten Sakrament, denen die Kirche direkte Anbetung widmet, erscheinen in der Liturgie noch andere Kultobjekte, die in einer äußern Beziehung (relatio) zu Gott, dem Gottmenschen und seinem gottmenschlichen Werke, stehen. Ihnen gebührt der cultus latriae relativus oder respectivus. Kultobjekte dieser Art sind das wahre Kreuz unseres Herrn, das mit dem Leibe des Herrn in unmittelbare Berührung gekommen, an dem er sein Erlösungsopfer dargebracht. Hierher gehören etwa noch vorhandene Reliquien der Passion, Kreuzesnägel, Lanze, Dornenkrone usw. Werden diese Gegenstände zu Kultobjekten hauptsächlich wegen des äußern realen Verhältnisses, in welchem sie zum Erlöser gestanden, so hingegen die Bilder des Herrn, Kreuze, Kruzifixe, wegen ihrer geistigen rememorativen Beziehung. Letzteres gilt auch von den Bildern Gottes, der Trinität, der Taube als Symbol des Heiligen Geistes. Auch ihnen wird darum ein cultus latriae relativus, wenngleich niederer Art, entgegengebracht. Im allgemeinen gilt hier der Grundsatz: Je inniger die Beziehung der betreffenden Kultobjekte zum Gottmenschen, um so höher steht der ihnen erwiesene relative Kult. Darum hat die Kirche in ihren zeremoniellen Vorschriften, z. B. durch genaue Regelung der Inzensationen und Genuflexionen usw., den Unterschied zwischen absolutem und relativem latrischen Kult festgehalten, und bei letzterem auch genau unterschieden zwischen relativ latrischem Kult höherer, wie er beispielshalber der Kreuzpartikel usw., und niederer Art, wie er dem Kruzifix und den Bildern zukommt.

liturgie.de

2. Als untergeordneter Gegenstand (objectum cui secundarium) der katholischen Liturgie erscheinen die Engel und Heiligen. Dies drückt sich schon im theologischen Sprachgebrauch aus, insofern der Gott geleistete Kult latria, der Heiligenkult hingegen dulia genannt wird[1]. Eine höhere Art der Dulie stellt jener Kult dar, der in der Liturgie der allerseligsten Jungfrau erwiesen und seit alters her mit Hyperdulie bezeichnet wird, die in der Gottesmutterwürde Mariens ihre Begründung findet[2]. In der Liturgie der katholischen Kirche nimmt die Verehrung der Heiligen einen breiten Raum ein. Fast täglich werden Heiligenfeste gefeiert, der Heiligen wird selbst im Allerheiligsten der Messe, im römischen Meßkanon, gedacht. Dadurch geschieht jedoch dem Kulte der Latrie, den wir Gott schulden, keinerlei Abbruch. Vielmehr erweist sich Dulie und Hyperdulie geradezu als indirekter cultus latriae, da das Tugendleben der Heiligen und ihre Verdienste, die wir bewundern, die Macht ihrer Fürbitte, die wir anrufen, in der Gnadengabe Gottes wurzeln[3]. Das gleiche gilt vom Engelkult, dessen Gegenstand vorzüglich die übernatürliche Gnadenausstattung der seligen Geister und ihre Macht, die Menschen zu beschützen, bildet, Vorzüge, welche gleichfalls einzig und allein auf Gott zurückzuführen sind. Dieser Auffassung des Engel- und Heiligenkultes entspricht auch die Formulierung der weitaus meisten Gebete, die in der katholischen Liturgie an Heiligenfesten verrichtet werden. Die überwiegende Mehrzahl dieser Gebete — im römischen Missale alle — sind an Gott gerichtet, wobei der fürbittenden Tätigkeit der Heiligen häufig fast nur nebenher Erwähnung geschieht[4]. Oft wird auch nur des Tugendbeispieles der Heiligen gedacht, ohne ihre Fürbitte zu erwähnen[5]. Direkt werden die Engel und Heiligen nur ganz selten in den liturgischen Gebeten angeredet[6], mit Vorliebe in den

[1] Der hl. Thomas (S. th. 2, 2, q. 103, a. 3) unterscheidet dulia und latria folgendermaßen: „dulia, per quam homini similitudinem dominii [Dei] participanti cultum exhibemus, latria, per quam Deo verum et plenarium dominium obtinenti cultum et honorem deferimus".

[2] Thomas von Aquin (S. th. 3, q. 25, a. 3) umschreibt genau den Begriff der Hyperdulie: weil die allerseligste Jungfrau bei aller Gnadenfülle doch nur ein Geschöpf ist, so gebühre ihr nicht die „adoratio latriae, sed solum veneratio duliae, eminentius tamen, quam caeteris creaturis, in quantum est mater Dei. Et ideo dicitur, quod debetur ei non qualiscunque dulia sed hyperdulia."

[3] Schon Papst Cölestin I. († 432) schreibt an die Bischöfe Galliens (Coustant, Ep. Pontif. 1190): „Omnia studia et omnia opera ac merita Sanctorum ad Dei gloriam laudemque referenda sunt, quia nemo aliunde ei placet, nisi ex eo, quod ipse donaverit."

[4] z. B.: „concede propitius, ut cuius natalitia colimus, de eiusdem etiam protectione gaudeamus"; „praesta ... ut intercedente beato N. martyre, et a cunctis adversitatibus liberemur" usw.; „haec nos communio, Domine, purget a crimine, et intercedente beato N. martyre tuo atque pontifice coelestis remedii faciat esse consortes".

[5] „concede propitius, ut quorum gaudemus meritis, accendamur exemplis".

[6] Eine Ausnahme macht das Fürbittgebet „Sancta Maria", das zu Beginn aller Horen gesprochen wird. — Im Ordo commendationis animae findet sich

liturgie.de

Erzeugnissen der kirchlichen Poesie[7]. Daß durch solche direkt an die Heiligen gerichteten Bitten Gott etwa im heidnischen Sinne Unkenntnis unserer Lage oder den Heiligen eine mit Gott rivalisierende Macht zugeschrieben werde, liegt dem katholischen Empfinden durchaus ferne, welches zwischen dem an Gott und dem an die Heiligen gerichteten Gebete genau unterscheidet[8].

Wie den „Reliquien des Herrn" und seinen Bildern, vor allem dem Kreuzbild, der Kultus der Latrie, jedoch nur ein cultus latriae relativus verschiedenen Grades erwiesen wird, so betätigt die Kirche auch den Reliquien und den Bildern der Heiligen gegenüber einen mannigfach gestalteten relativen Kult der Dulie[9]. Daß nicht etwa die Bilder und Reliquien der Heiligen an sich, sondern nur durch ihre Beziehung zu den Heiligen Gegenstand des Kultes sind, ist von der Kirche feierlich erklärt worden. Das Konzil von Trient führt als Grund der Verehrung der Reliquien „der heiligen Martyrer und anderer bei Christus Lebender" an, daß die Heiligen „lebendige Glieder Christi und „ein Tempel des Heiligen Geistes" waren und einst von Gott zum ewigen Leben auferweckt und verherrlicht werden, und „daß diese Reliquien nicht nutzlos zur Erlangung der Hilfe der Heiligen verehrt werden"[10]. Ebenso weist das Konzil als heidnisch die Anschauung zurück, als wohne den Bildern etwas Göttliches oder eine besondere Kraft inne, und erklärt, daß die Ehre, welche den Bildern erwiesen wird, sich auf das Urbild beziehe.

3. Ein religiöser Kult wird in der katholischen Liturgie auch noch auf Erden lebenden Personen und heiligen Sachen erwiesen. Man verbeugt sich vorschriftsmäßig vor dem Priester,

---

das Gebet: „Clementissima Virgo Dei Genitrix" und „Ad te confugio, sancte Ioseph". Ein von Leo XIII. herausgegebener Exorzismus enthält ein Gebet dieser Art zu Ehren des hl. Michael: „Princeps gloriosissime caelestis militiae".

[7] z. B. in den marianischen Antiphonen („Alma redemptoris Mater", „Salve Regina" usw.) im „Ave maris Stella", in den Hymnen am Feste der hll. Martina, Hermenegild, Venantius, Theresia usw.

[8] Thomas von Aquin (S. th. 2, 2, q. 83, a. 4) schreibt: „Oratio porrigitur alicui dupliciter: uno modo, quasi per ipsum implenda, alio modo sicut per ipsum impetranda. Primo quidem modo soli Deo orationem porrigimus..., secundo modo orationem porrigimus sanctis angelis et hominibus, non ut per eos Deus nostras petitiones cognoscat, sed ut eorum precibus et meritis orationes nostrae sortiantur effectum."

[9] Reliquien der Heiligen oder deren Bilder sollen beim Pontifikalamt des Bischofs zwischen den Leuchtern aufgestellt sein (Caer. ep. I, c. 22, n. 12) und bei der feierlichen Inzensation des Altars nach dem Kreuzbild beräuchert werden (ebd. c. 23, n. 6). Die Reliquien können zur öffentlichen Verehrung ausgesetzt werden, wobei zwei Lichter vor ihnen brennen müssen (S. R. C. 22. Jan. 1701, n. 2067), sie dürfen unter Verwendung von Lichtern in Prozession herumgetragen werden (Caer. ep. II, c. 32, n. 9), usw.

[10] Sess. 25, de invocatione, veneratione et reliquiis Sanctorum. Das neue kirchliche Gesetzbuch sagt can. 1255, § 2: „Sacris quoque reliquiis atque imaginibus veneratio et cultus debetur relativus personae ad quam reliquiae imaginesque referuntur."

liturgie.de

genuflektiert vor dem Bischof, es werden nicht bloß die liturgischen Persönlichkeiten inzensiert, sondern auch weltliche katholische Machthaber und das ganze Volk. Daß es sich hier um eine vielfach abgestufte Ehrenerweisung handelt, kann angesichts der ins kleinste gehenden, den Rang der einzelnen Personen berücksichtigenden kirchlichen Vorschriften nicht zweifelhaft sein. Diese Ehrung geschieht aber aus religiösen Erwägungen und zielt letzten Endes auf Gott und den Gottmenschen ab. Christus ist das Haupt der Kirche. Er lebt in ihr fort im Haupte der sichtbaren Kirche, in den verschiedenen Graden der Hierarchie[11], aber auch in den einzelnen Gläubigen, zu welchen er durch die heiligmachende Gnade in ein inniges, bräutlich mystisches Verhältnis tritt. Zudem ist der sakramentale Charakter, den Klerus und Volk in den Sakramenten der Taufe, Firmung und Ordination empfangen, der Charakter Christi, des ewigen Hohenpriesters. Die einen — die Liturgen — erhalten diesen Charakter, die Gnade zu vermitteln, die andern — die Gläubigen —, um Gnade aus dem Kulte zu empfangen[12]. Darum sagt der hl. Petrus[13]: „Ihr aber seid ein auserwähltes Geschlecht, ein königliches Priestertum, ein heiliges Volk, ein erwähltes Volk, damit ihr die Kraft desjenigen verkündet, der euch aus der Finsternis zu seinem wunderbaren Lichte berufen hat." Von den Liturgen schreibt der hl. Ignatius von Antiochien[14]: „Alle sollen die Diakonen ehren wie Jesus Christus, wie auch den Bischof, der das Abbild des Vaters ist, die Priester aber wie den Senat Gottes und die Versammlung der Heiligen." Bei den liturgischen Ehrungen, welche weltlichen katholischen Obrigkeiten kirchlicherseits zuteil werden, wirkt als leitender Grundsatz das Wort des Apostels[15]: „Es gibt keine Gewalt außer von Gott, und die, welche besteht, ist von Gott angeordnet, sie ist Gottes Dienerin. Gebt also, was ihr schuldig seid: Ehrfurcht, wem Ehrfurcht, Ehre, wem Ehre gebührt!" Nach dem Gesagten ist unschwer der religiöse Kult, der auch Sachen, z. B. dem Evangelienbuch durch Kuß und Inzensation, den heiligen Ölen durch die feierliche Begrüßung bei ihrer Weihe, durch Verneigung des Hauptes und Genuflexion, durch Küssen der Ölgefäße, die Verehrung, die der geweihten Kerze oder Palme

---

[11] „Per quemlibet ordinem aliquis constituitur supra plebem in aliquo gradu potestatis ordinatae ad sacramentorum dispensationem." Thomas von Aquin, S. th. Suppl. q. 35, a. 2.

[12] „Deputatur quisque fidelis ad recipiendum vel tradendum aliis ea quae pertinent ad cultum Dei; et ad hoc proprie deputatur character sacramentalis. Totus autem ritus christianae religionis derivatur a sacerdotio Christi. Et ideo manifestum est quod character sacramentalis specialiter est character Christi, cuius sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt, quam quaedam participationes sacerdotii Christi ab ipso Christo derivatae." S. th. 3, q. 63, a. 4.

[13] 1 Petr 2, 9.

[14] Ep. ad Trall. III, 1. Vgl. auch Ep. ad Eph. VI, 2; ad Smyrn. VIII, 1.

[15] Röm 13, 1 4 7.

liturgie.de

durch den Kuß zuteil wird, zu verstehen. Es ist Ehre, die Christus in seinem Symbol, dem Evangelienbuch, oder als Gnadenspender in jenen Elementen, die er zur Vermittlung der Gnade bei der Spendung der heiligen Sakramente und bei den kirchlichen Segnungen verwendet wissen will, erwiesen wird. So vielgestaltig darum auf den ersten Blick auch die Objekte des katholischen Kultes sind, so ist es in Wahrheit doch nur der eine Gott und der mit ihm gleichwesentliche Sohn Gottes, der in seiner gnadenvollen Herablassung zu uns Menschen geehrt wird, und den alleinigen Gegenstand der Liturgie bildet.

§ 3. Die katholische Liturgie (Fortsetzung). Subjekt der Liturgie. — Kultzweck.

1. Als der eigentliche Liturge erscheint in der katholischen Liturgie Christus der Herr. Er ist ihr primäres Subjekt, der minister principalis. Ohne übernatürliche Ausstattung, die sie im Sündenfalle verloren, waren die Menschen außerstande, Gott einen ihrer übernatürlichen Bestimmung entsprechenden Kult zu widmen. Dies wurde erst wiederum möglich, als der Mittler[1] Jesus Christus, die Menschheit mit Gott versöhnte. „Der Mittler muß zwischen beiden stehen, deren Mittler er ist. Die Aufgabe eines Mittlers ist, die Natur der beiden, deren Mittler er ist, in sich zu vereinen. Wenn er nur die Natur des einen hat und dem andern ferne steht, so ist er kein Mittler, sondern das Gegenteil. Wenn also der Sohn Gottes nicht teilhat an der Natur des Vaters, dann ist er kein Mittler, sondern das Gegenteil. Wie er teilhat an der Natur der Menschen, weil er zu den Menschen gekommen ist, so hat er auch teil an der Natur Gottes, weil er von Gott gekommen ist. Wie der Sohn Gottes Mensch geworden ist, ebenso ist er auch Gott; ein bloßer Mensch wäre kein Mittler gewesen, denn er mußte auch mit Gott verhandeln."[2] Mittler ist Christus im Augenblick der Inkarnation geworden, und es besteht kein Zweifel, daß alle Handlungen des Gottmenschen hier auf Erden von Anfang an mittlerischen Charakter trugen. Doch schreibt die Schrift nicht diesen, sondern dem Tode am Kreuze die versöhnende Wirkung zu. „Darum ist er des Neuen Bundes Mittler, damit, indem ein Tod eintrete zur Erlösung von den Sünden unter dem ersten Bunde, die Berufenen die Verheißung des ewigen Heiles erlangten."[3] Im Opfer erblickte schon die vorchristliche Welt, Heiden und Juden, den höchsten Akt der Gottesverehrung. Wenn darum im Hebräerbrief[4] der Kreuzestod, die Lebenshingabe Christi, als ein Opfer bezeichnet wird, so ist damit zugleich gesagt, daß die Versöhnung des Menschengeschlechtes mit Gott durch einen Akt der Gottesverehrung vollzogen wurde, somit durch einen Kultakt im eminentesten Sinne des Wortes. In seinem Opfertode

[1] Hebr 9, 15. [2] Chrysostomus, Hom. 7 in 1 Tim.
[3] Hebr 9, 15; vgl. 1 Tim 2, 5; 1 Petr 1, 18—19. [4] 7, 27; 9, 14.

liturgie.de

ist darum Christus der Herr wie Opfergabe, so auch wahrer Priester, Liturge, geworden.

2. Dieses Priestertum Christi dauert fort: „Jesus hat, weil er ewig bleibt, ein ewiges Priestertum."[5] Er übt es aus im Himmel, wo er das einmal am Kreuze vollbrachte Opfer seinem himmlischen Vater vor Augen hält, wo er immerdar lebt, um für uns zu bitten[6], aber auch auf Erden als minister principalis, als oberster, unsichtbarer Liturge der Kirche, der sein Priesteramt durch sichtbare, menschliche Stellvertreter ausübt. „Weil sein Priestertum durch den Tod nicht aufhören sollte", sagt das Tridentinum[7], „so hat er beim letzten Abendmahle, in der Nacht, da er überliefert wurde, um seiner geliebten Braut, der Kirche, nach dem Bedürfnis der menschlichen Natur ein sichtbares Opfer zu hinterlassen ..., sich als den nach der Ordnung des Melchisedech für ewig aufgestellten Priester erklärt, und seinen Leib und sein Blut unter den Gestalten des Brotes und des Weines Gott dem Vater aufgeopfert." „Es ist ein und dasselbe Opfer und der nämliche, der sich jetzt durch den Dienst der Priester opfert (sacerdotum ministerio), welcher sich damals am Kreuze aufgeopfert hat."[8] — Christus ist auch der oberste Liturge in der Ausspendung der heiligen Sakramente. Christus ist es, der tauft[9], der durch seine Priester die Sünden vergibt, der in der Priesterweihe in eine dauernde, unlösliche Verbindung zum Ordinierten tritt[10]. In diesem Sinne sagt der heilige Apostel Paulus[11] vom Sakrament der Taufe: „Christus hat die Kirche geliebt und sich selbst für sie dahingegeben, damit er sie heilige, sie reinigend durch das Bad des Wassers im Worte des Lebens." Der Römische Katechismus[12] faßt diese Anschauung in die Worte: „Es ist mit unerschütterlichem und unzweifelhaftem Glauben daran festzuhalten, daß die heiligen Sakramente von Gott selbst durch Christus eingesetzt seien, wie sie auch von ihm innerlich ausgespendet werden." — Auch in den übrigen Akten des Kultes, im kirchlichen Stundengebet, in der Ausspendung der heiligen Sakramentalien erscheint Christus als minister principalis. Zwar gehen diese Kulthandlungen nicht unmittelbar auf die Einsetzung Christi zurück, allein die Kirche handelte bei ihrer Einsetzung in Ausübung der ihr von Christus gegebenen Gewalt, den Gottesdienst zu regeln und die Segensfülle, die Christus seiner Kirche hinterlassen, den Gläubigen auf die mannigfachste Weise zuzuwenden. Ferner weiß sie sich als der mystische Leib Christi

[5] Hebr 7, 24. [6] Ebd. 7, 25.
[7] Sess. 22, de sacrif. Missae c. 1. [8] Ebd. c. 2.
[9] Augustinus (Tract. VI in Ioh. Ev. n. 7) sagt: „Petrus baptizet, hic [Christus] est qui baptizat, Paulus baptizet, hic est qui baptizat. Iudas baptizet, hic est qui baptizat."
[10] „Qui ordinantur, Christo incorporantur." Honorius von Augustodunum, Sacramentarium c. 24.
[11] Eph 5, 25—26. [12] P. II, c. 1, n. 23.

liturgie.de

in Einheit mit ihrem Haupte, der im Himmel immerdar für uns betet[13].

3. Der himmlische Hohepriester wirkt, wie aus dem Gesagten erhellt, durch sichtbare Stellvertreter, die als sekundäres Subjekt der katholischen Liturgie zu betrachten sind. Die hiezu erforderliche Gewalt empfangen sie im Sakrament des Ordo. Durch dieses Sakrament bindet sich Christus als mittlerischer Erlöser an die Ordinierten, geht mit ihnen eine unauflösliche Verbindung ein, damit sie ihm als sichtbare Organe dienen, durch welche er als Erlöser bei seiner Kirche weilt bis an das Ende der Tage. Die liturgischen Persönlichkeiten, soweit sie die sakramentalen Weihen empfangen haben, handeln darum zuerst im Namen Christi (nomine Christi). In zweiter Linie sind sie aber auch im Namen der Kirche (nomine ecclesiae) tätig. Sie repräsentieren vor Gottes Majestät die Kirche und deshalb haben ihre Gebete und Segnungen einen objektiven, von ihrer moralischen Disposition unabhängigen Wert[14]. Der Grund für diese Wirksamkeit der liturgischen Gebete liegt in den Verdiensten der Kirche. Diese darf aber dabei nicht angesehen werden als eine außerhalb der sie konstituierenden Persönlichkeiten existierende fingierte Gemeinschaft, da die Verdienste auf Handlungen beruhen, diese aber nicht von der Gesamtheit, sondern von den einzelnen vollbracht werden. Wird darum das Verdienst der Kirche als Grund für die objektive Wirksamkeit der liturgischen Gebete aufgefaßt, so ist dies nur dahin zu verstehen, daß Gott im Repräsentanten der Kirche die Verdienste des unsichtbaren Hauptes der Kirche, Jesus Christus, und die Verdienste der einzelnen Glieder der Kirche schaut, sei es daß diese bereits als Heilige der Verklärung teilhaft geworden, sei es, daß sie noch auf Erden pilgern. Zahllose einzelne Glieder der Kirche, die im Stande der heiligmachenden Gnade sich befinden, vollbringen täglich, ja stündlich, gute Werke der mannigfachsten Art, deren Verdienst allerdings zunächst ein individuelles ist, aber von Gott auf Grund der Gemeinschaft der Heiligen der ganzen Kirche zugute gerechnet wird. In diesem Sinne beruft sich

[13] Hebr 7, 25.

[14] Der hl. Thomas (S. th. 3, q. 82, a. 6) sagt von den Gebeten bei der heiligen Messe (und das gleiche gilt auch von den übrigen liturgischen Gebeten): „In Missa duo est considerare, scilicet ipsum sacramentum, quod est principale, et orationes, quae in Missa fiunt pro vivis et mortuis. Quantum ergo ad sacramentum non minus valet Missa sacerdotis mali quam boni, quia utrobique idem conficitur sacramentum. Oratio etiam, quae fit in Missa, potest considerari dupliciter: uno modo, in quantum habet efficaciam ex devotione sacerdotis orantis, et sic non est dubium, quod Missa melioris sacerdotis magis est fructuosa; alio modo, in quantum Missa profertur a sacerdote in persona totius ecclesiae, cuius sacerdos est minister.... Unde etiam quantum ad hoc est fructuosa non solum oratio sacerdotis peccatoris in Missa, sed etiam omnes eius orationes, quas facit in ecclesiasticis officiis, in quibus gerit personam ecclesiae."

liturgie.de

Wilhelm von Paris, wenn er die Wirksamkeit der Sakramentalien, die vorzüglich auf dem Gebet der Kirche beruht, erklären will, auf die Schönheit (gratiositas) der katholischen Kirche, die Gott veranlasse, den Gebeten des Repräsentanten der Kirche stets Erhörung zu gewähren[15].

Zu Vertretern der Kirche werden die Liturgen durch den Auftrag der Kirche bestellt. Empfangen sie durch das Wirken des Heiligen Geistes in der Ordination die Gewalt, im Namen Christi zu handeln, bei Darbringung des Opfers und Spendung der heiligen Sakramente, so können sie diese Gewalten doch erlaubterweise nur ausüben, wenn die Beauftragung seitens der Kirche hinzukommt. Dieser Auftrag kann ausdrücklich durch das Oberhaupt der Kirche, den Papst[16], gegeben werden, ist aber für gewöhnlich schon eingeschlossen in der Zulassung zur Weihe, wird zudem bei der Priesterweihe noch eigens für die Feier der heiligen Messe, die Spendung des heiligen Sakramentes der Buße und für die Ausübung der Segensgewalt gegeben. Da nun die Opferhandlung und der wesentliche Akt bei der Spendung der heiligen Sakramente von gewissen Gebeten umrankt werden, welche die Kirche zu diesem Zwecke bestimmt hat, so liegt in der Verpflichtung, den vorgeschriebenen Ritus zu vollziehen, auch die Bestellung zum Vertreter der Kirche vor Gott. Daß diese Eigenschaft durch den Auftrag der Kirche verliehen wird, zeigt die Tatsache, daß die Kirche ihre Segensgewalt, die ja vorzüglich in dem Gebete der Kirche ihren Grund hat, nicht bloß Priestern, sondern auch Klerikern eines niedereren Grades übertragen hat. So faßt jetzt die Kirche das Exultet des Diakons am Karsamstag als Benedictio cerei auf; zur Vornahme des großen Exorzismus war bis zum Erscheinen des neuen kirchlichen Gesetzbuches auch ein Exorzist berechtigt, und noch gegenwärtig erhalten die Lektoren[17] bei ihrer Weihe die Vollmacht, Brot und Früchte zu segnen. — Der Auftrag, nomine ecclesiae zu beten, kommt vor allem beim kanonischen Stundengebete in Betracht.

---

[15] „Haec est ergo radix probationis in omnibus sacramentalibus, videlicet gratiositas ecclesiae, adeo placens Deo adeoque dilecta, ut numquam apud eum patiatur repulsam. Inde est quod pro indignis multoties exauditur, impetrans eis et gratiam et veniam, beneficia et misericordias. Quod si aliquando adeo indigni sunt, ut eis ecclesia non obtineat, quod pro eis petit, non ipsa repellitur, sed ipsi" (De sacramentis I 524). Den gleichen Gedanken spricht auch Suarez aus (Disp. 79, sect. 8): „Quia sacerdos in persona ecclesiae (orat et agit), illius sanctitatem Deo repraesentat, etiam si ipse sanctus non sit."

[16] „Solus Summus Pontifex habet potestatem constituendi hoc ministerium deprecandi nomine totius ecclesiae, et illud committendi sacerdotibus et ministris." Suarez, De horis canonicis c. 1, n. 11.

[17] Bezeichnend für die kirchliche Auffassung ist can. 1147, § 4: „Diaconi et lectores illas tantum valide et licite benedictiones dare possunt, quae ipsis expresse a iure permittuntur." Ebenso can. 1146: „Legitimus Sacramentalium minister est clericus, cui ad id potestas collata sit quique a competente auctoritate ecclesiastica non sit prohibitus eandem exercere."

liturgie.de

Mit dem Empfange des Subdiakonats übernehmen die Ordinierten die Pflicht des täglichen Breviergebetes; die Beauftragung, dieses Gebet im Namen der Kirche und für sie zu beten, liegt in der Erteilung des Ordo. Dieser Auftrag ergeht aber seitens der Kirche auch an andere, die keinen Ordo empfangen haben. So besteht die Pflicht des Breviergebetes auch für die Inhaber eines kirchlichen Benefiziums, in dessen Besitz man schon durch den Empfang der Tonsur gelangen kann. Zu Repräsentanten der Kirche im kanonischen Stundengebet werden auch jene, welche durch die Profeß auf eine von der Kirche approbierte Regel die Pflicht dieses Gebetes übernommen haben. Ausdrücklich wird dieser Auftrag der Kirche hervorgehoben im Ritus der „Benedictio et consecratio virginum", in welchem der Bischof den gottgeweihten Jungfrauen ein Brevier überreicht mit den Worten: „Empfanget dieses Buch, damit ihr die kanonischen Stunden beginnet und das Offizium leset in der Kirche."

Es liegt in der Stellung eines Repräsentanten begründet, daß er nicht über den ihm gegebenen Auftrag hinausgehen kann. Die Vollmacht, nomine ecclesiae zu beten, ist genau umgrenzt durch die von der Kirche vorgeschriebenen Gebete. Nicht alle Gebete, die ein Priester oder Ordensmann verrichtet, sind Gebete namens der Kirche, sondern nur jene, welche von der Kirche zu diesem Zwecke bestimmt sind. Ferner hört die Eigenschaft des Gebetes als eines im Namen der Kirche gesprochenen auf, wenn der Charakter als Repräsentant der Kirche verloren geht. Dies ist der Fall, wenn der Bevollmächtigte seine Eigenschaft als solcher verloren hat, durch Häresie, Schisma, Exkommunikation, Degradation, wenn er aufhört, Religiose zu sein, vorausgesetzt, daß der Ordensstand der alleinige Grund zur Verpflichtung zum Breviergebete war.

Nach dem Vorausgehenden kann es demnach in der katholischen Kirche Kulthandlungen geben, denen die Bezeichnung „liturgisch" in verschiedener Weise beigelegt werden muß. Zu einer liturgischen Handlung im vollen, strengen Sinne des Wortes gehört außer der kirchlichen Normierung des liturgischen Aktes wesentlich eine liturgische, d. h. den himmlischen Mittler Jesus Christus vertretende Persönlichkeit, welche ihn in Kraft der sakramentalen Ordination als Opferpriester und Gnadenspender ex opere operato repräsentiert. Dazu ist zu rechnen die Darbringung des heiligen Meßopfers und die Spendung der heiligen Sakramente. Als liturgische Funktionen zweiter Art sind jene anzusehen, bei welchen der Liturge, die kirchliche Regelung der Kulthandlung gleichfalls vorausgesetzt, vor allem als Vertreter der Kirche erscheint, wie bei Spendung der Sakramentalien und beim Stundengebet, ferner auch bei allen Gebeten und Segnungen, welche als akzidentelle Bestandteile der heiligen Messe und der Sakramente zu gelten haben. Auch das Stundengebet, welches Ordensleute beiderlei Geschlechts lediglich auf Grund ihrer Ordensgelübde verrichten, ist hierher zu rechnen. Wohl

liturgie.de

betet die Kirche auch bei derartigen liturgischen Handlungen in innigster Verbindung mit ihrem himmlischen Haupte, allein sie übt in diesem Falle keine Tätigkeit ex opere operato aus, wie bei der heiligen Messe und der Sakramentenspendung. —

Begreift man aber unter Liturgie ganz allgemein den autoritativ geregelten gemeinsamen Kult, so kann die Bezeichnung „liturgisch" im weitesten Sinne auch auf die in der Kirche abgehaltenen Volksandachten Anwendung finden. Vielfach werden bei diesen Formulare benützt, die von der kirchlichen Autorität festgelegt (wie z. B. der Rosenkranz oder die kirchlich approbierten Litaneien) oder wenigstens gebilligt sind. Da jedoch der Auftrag der Kirche, in ihrem Namen zu beten, fehlt, so können die an diesen Volksandachten Teilnehmenden nicht als Repräsentanten der Kirche, sondern nur als Privatpersonen in Betracht kommen. Etwas anderes ist es jedoch mit dem sakramentalen Segen, der gewöhnlich solche Andachten einleitet und beschließt. Hier liegt eine eigentliche liturgische Handlung vor; auch die Gebete, die mit diesem Segen verbunden sind, sind Gebete, vom Priester im Namen der Kirche und für die Kirche gesprochen.

4. Wenn auch der Liturge beim katholischen Gottesdienst als Stellvertreter Christi (nomine Christi) und Vertreter der Kirche (nomine ecclesiae) handelt, so ist es doch zugleich ein persönliches Tun, nicht das Handeln eines unfreien, mechanisch und magisch wirkenden Organes. Damit seine Handlung gültig sei, muß der Priester die persönliche Absicht (Intention) haben, durch die Vornahme des äußern Aktes das zu wirken, was die Kirche damit bewirken will. Würde diese Absicht fehlen, so würde auch die genaueste Vollziehung des Kultaktes ohne Wirkung sein. Über die Grade dieser Intention (intentio actualis, virtualis, habitualis), die zur Gültigkeit der liturgischen Handlungen unerlässlich ist, gibt die Moraltheologie Aufschluß. Als Ideal muß aber dem Liturgen fortwährend vor Augen schweben, sich stets die Wirkungen seines gottesdienstlichen Tuns, welche die Kirche durch ihn erzielen will, möglichst aktuell vor Augen zu halten. — Die persönliche Beteiligung des Priesters tritt dann besonders hervor in den sittlichen Anforderungen, denen er genügen muß, um erlaubterweise die gottesdienstlichen Akte zu vollziehen. Im Zustande einer schweren Sünde eine liturgische Handlung vorzunehmen, durch welche man entweder in unmittelbare Berührung mit dem persönlich gegenwärtigen, absolut heiligen Gottmenschen tritt (Opferfeier, Spendung der heiligen Kommunion) oder durch welche die heiligmachende Gnade vermittelt wird (Sakrament der Taufe usw.), gilt nach katholischer Anschauung als schwere Sünde, als Sakrileg. Wer mit einer kirchlichen Zensur (z. B. Suspension) behaftet an den Altar tritt, verfällt der kirchlichen Strafe der Irregularität, durch deren Verhängung die Kirche nachdrücklichst einschärfen will, welch hohen Wert sie auf die sittliche Integrität des Liturgen legt. Darum bestimmt sie auch, daß

liturgie.de

vor der Feier der heiligen Messe der Priester, der sich mit einer schweren Sünde befleckt hat, beichte[18]. Das Römische Rituale[19] kleidet die Forderung sittlicher Unbescholtenheit in die eindringlichen Worte: „Da es in der Kirche Gottes nichts Heiligeres, nichts Nützlicheres, nichts Herrlicheres oder Göttlicheres gibt, als die von Christus dem Herrn zum Heile des Menschengeschlechtes eingesetzten Sakramente, so muß der Pfarrer oder jeder andere Priester, dem ihre Spendung obliegt, vor allem eingedenk sein, daß er sich mit Heiligem befasse und fast jeden Augenblick zur Ausübung eines so heiligen Amtes bereit sein müsse. Deshalb wird er beständig Sorge tragen, ein unbescholtenes, keusches und frommes Leben zu führen. Denn wenn auch die Sakramente von Unreinen nicht befleckt und ihre Wirkung von verkehrten Ausspendern nicht verhindert werden können, so verfallen doch diejenigen, welche sie mit unreinem Herzen und unwürdig spenden, der Strafe des ewigen Todes."

Selbstverständlich kommt der Liturg bei seinem gottesdienstlichen Tun auch als Privatperson in Betracht. Auf Grund des Taufcharakters gehört er dem christlichen Volke an, weshalb er auch an dessen Pflicht, ob seiner persönlichen Sünden Gott zu versöhnen und der göttlichen Majestät Anbetung, Dank und Bitte zu weihen, teilnimmt. Als Liturge ist er hierzu wegen seiner innigen Beziehung zum himmlischen Hohenpriester noch in höherem Grade persönlich verbunden. Daraus folgt, daß er beim Vollzug liturgischer Akte auch persönliche Verdienste sich erwerben kann, die um so reichlicher sein werden, je aufmerksamer und andächtiger er sich in seinem gottesdienstlichen Tun beträgt. Diese persönlichen Verdienste des Liturgen kommen kraft der Gemeinschaft der Heiligen auch allen Gliedern der Kirche zugute. Wirkendes Prinzip dieses gegenseitigen übernatürlichen Verkehrs ist die Liebe[20], die Gott und in Gott den Nächsten liebt. Je mehr darum der Priester in seinen gottesdienstlichen Verrichtungen getragen ist von der Liebe zur Kirche, um so größer ist sein persönliches Verdienst und um so reicher der Anteil der Gläubigen an diesem. Das katholische Volk ist daher von einem richtigen Empfinden geleitet, wenn es sich von den Kulthandlungen eines würdigen und andächtigen Priesters höheren geistigen Gewinn verspricht.

5. Von großem Belang ist auch die Frage, welche Bedeutung und welchen Wert die Gegenwart und Beteiligung der Gläubigen am liturgischen Gottesdienst besitzt. Bei den heiligen Sakramenten ist von vorneherein klar, daß diese nicht

---

[18] Rit. serv. in celebrat. Missae c. 1.

[19] Tit. I, cap. un., n. 3 4.

[20] „Quaecumque enim pie sancteque ab uno suscipiuntur, ea ad omnes pertinent, et ut illis prosint, caritate, quae non quaerit, quae sua sunt (1 Cor 13, 5), efficitur." Catech. Rom. p. I, c. 10, n. 23.

liturgie.de

ohne die Gegenwart der Gläubigen gespendet werden können und die zum Vernunftgebrauch gelangten Personen nicht ohne die Intention, das Sakrament zu empfangen, zum Genusse der sakramentalen Gnade gelangen. Anders geartet ist das Verhältnis beim Mittelpunkt der katholischen Liturgie, beim heiligen Meßopfer, welches der Priester als Stellvertreter Jesu Christi und im Namen der Kirche darbringt. Zum gültigen Vollzug desselben genügt der Priester allein, ohne daß die Anwesenheit der Gläubigen hierzu erfordert wäre. Es liegt darin kein Widerspruch gegen die aufgestellte Forderung, daß der Kult ein öffentlicher sein müsse. Hierfür ist lediglich notwendig, daß derjenige, welcher den Gottesdienst ausübt, in Wahrheit als rechtmäßiger Repräsentant einer Körperschaft, hier der Kirche, angesehen werden muß. Durch niemand aber ist die Kirche vollkommener vertreten als durch den himmlischen Liturgen Jesus Christus, in dessen Namen die irdischen Diener des Heiligtumes handeln. Es verstößt darum die gelegentliche Abwesenheit der Gläubigen auch nicht gegen die weitere Forderung, daß der Kult ein gemeinsamer sein müsse[21]. Ideell ist die Gemeinsamkeit bei jeder heiligen Messe gegeben. Denn als Glieder der Kirche und damit des mystischen Leibes Christi opfern sämtliche Gläubige mit und werden als Opfergabe Gott dem Herrn dargebracht[22]. Die Kirche wünscht aber ferner im Interesse des Heiles der Gläubigen deren wirkliche Anwesenheit bei der Opferfeier und hat wenigstens für die Sonn- und Feiertage diesen Wunsch zum strengen Kirchengebote gestaltet. Die heilsame Absicht, welche die Kirche bei diesem Wunsche und Gebote leitete, geht aus der Lehre des Tridentinums[23] hervor, welches betont, es werde durch dieses Opfer bewirkt, daß, wenn wir mit aufrichtigem Herzen und rechtem Glauben, mit Furcht und Ehrerbietung, reuig und büßend zu Gott hinzutreten, wir Barmherzigkeit erlangen und Gnade finden

---

[21] Das Tridentinum (Sess. 22, de sacrificio Missae c. 6) sagt, daß auch jene Messen, in welchen der Priester allein kommuniziert, als wahrhaft gemeinschaftliche angesehen werden müssen, „quod a publico ecclesiae ministro non pro se tantum, sed pro omnibus fidelibus, qui ad corpus Christi pertinent, celebrantur".

[22] Augustinus schreibt: Christus in Knechtsgestalt „et sacerdos est, ipse offerens, ipse et oblatio. Cuius rei sacramentum quotidianum voluit Ecclesiae sacrificium: quae cum ipsius Capitis corpus sit, seipsum per ipsum discit offerre" (De civ. Dei X, 20). An anderer Stelle: „Tota redempta civitas, hoc est congregatio societasque sanctorum, universale sacrificium offert Deo per Sacerdotem magnum, qui etiam seipsum obtulit in passione pro nobis, ut tanti Capitis corpus essemus secundum formam servi. Hanc enim obtulit, in hac oblatus est, quia secundum hanc Mediator est, in hac Sacerdos, in hac Sacrificium est.... Hoc est sacrificium christianorum: multi unum corpus in Christo. Quod etiam Sacramento altaris, fidelibus noto, frequentat Ecclesia, ubi ei demonstratur, quod in ea re quam offert, ipsa offeratur" (De civ. Dei X, 6). Vgl. C. Callewaert, Liturgicae Institutiones I, Brügge 1925, 28 29.

[23] Sess. 22, de sacrificio Missae c. 2.

liturgie.de

zur rechten Zeit. Durch dieses Opfer versöhnt, erteilt nämlich Gott die Gabe und Gnade der Buße, und verzeiht die Vergehungen und Sünden, wenn sie auch noch so groß sind. Es werde uns, sagt das Konzil[24], „die heilsame Kraft dieses Opfers zur Verzeihung jener Sünden, deren wir uns täglich schuldig machen, zugewendet." Die Gläubigen, die durch die heiligmachende Gnade gerechtfertigt sind, vermögen zwar einen Gott wohlgefälligen Kult zu verrichten. Doch bleibt dabei immerhin bestehen, daß auch dem Vollkommensten Mängel ankleben, die den Wert seiner gottesdienstlichen Handlungen herabdrücken. Darum regt sich auch in ihnen das Verlangen nach einer Ergänzung ihrer Mängel, welchem der himmlische Hohepriester in dem Bitt-, Dank- und Versöhnungsopfer der heiligen Messe entgegenkommt. Und selbst jenen, die das Leben der Gnade verloren haben, vermittelt es die Gnade der Bekehrung[25], um auch sie zu einem wahren, Gott wohlgefälligen Kult zu befähigen. Eine wirksame Einladung für die Gläubigen, dem Opfer der heiligen Messe beizuwohnen, birgt ferner der Gedanke, daß wiederholt während dieser für die Anwohnenden ausdrücklich gebetet wird. Auch vom Gesichtspunkt der Erbauung[26] im Bekenntnis des gemeinsamen von den Aposteln her überlieferten Glaubens, der Stärkung des kirchlichen Einheitsbewußtseins ist die Teilnahme der Gläubigen an der Opferfeier zu fördern und zu verlangen. — Das kirchliche Stundengebet ist nicht göttlicher, sondern kirchlicher Einsetzung: der Nutzen, der den Gläubigen aus ihrer Teilnahme an den feierlich abgehaltenen Gebetsstunden erwächst, ist gleichwohl nicht gering anzuschlagen, da es ein Gebet für die Anliegen der ganzen Kirche und des einzelnen Gläubigen ist. Dieser bekundet sein Verlangen, an den Früchten dieses Gebetes teilzunehmen, gerade durch seine persönliche Anwesenheit im Gotteshause, wenn die von der Kirche aufgestellten Liturgen diesem Gebete obliegen. Zusammenfassend hat Thalhofer[27] den Wert und damit auch die Notwendigkeit der Beteiligung der Gläubigen am kirchlichen Gottesdienst geschildert, wenn er die Angemessenheit des Kirchengebotes, am Sonntag dem heiligen Meßopfer beizuwohnen, begründet: „Die Kirche tut das aus schuldiger Rücksicht auf ihr gottmenschliches Haupt, das im Interesse der Glieder sich opfert, welch letzteren hieraus naturgemäß die Pflicht erwächst, aktuell dem opfernden Haupte sich anzuschließen. Sie tut es sodann in Rücksicht auf die einzelnen Gläubigen selber, welche in unmittelbarem Anschluß an das Opfer und Gemeinschaft mit andern den Gott schuldigen Kult vollkommener und nutzbringender

[24] Ebd. c. 1.

[25] „non sicut causa proxima, sed in quantum gratiam contritionis eis impetrat". Thomas von Aquin, IV Sent. d. 12, q. 92, a. 2 ad 4.

[26] Eph 5, 19 20; Kol 3, 16.

[27] Val. Thalhofer, Handbuch der kathol. Liturgik[1], Freiburg 1883, 244—245.

LITURGISCHES INSTITUT

liturgie.de

leisten können als für sich allein; sie tut es endlich auch in Rücksicht auf die Gesamtheit der Gemeinde, weil das so notwendige Bewußtsein der Zusammengehörigkeit durch nichts in so wirksamer Weise wach erhalten und gekräftigt wird wie durch den gemeinsamen Gottesdienst, besonders durch die gemeinschaftliche Opferfeier. Bei dieser ist Christus als das gemeinsame Haupt für alle Glieder der Gemeinde tätig, jeder einzelne erscheint als Glied des einen Leibes Christi, als abhängig nicht bloß vom Haupte, sondern auch von den übrigen Gliedern; alle erscheinen sie als Kinder des einen Vaters, der sie aus Gnade in Christo durch den Heiligen Geist adoptiert und jedem im Gesamtorganismus seine Stellung und Aufgabe angewiesen hat." Es ist selbstverständlich, daß die Teilnahme der Gläubigen am Gottesdienst, soll sie der Idee des Kultes und der Absicht der Kirche entsprechen, sich nicht auf eine bloße körperliche Gegenwart beschränken darf. Sie muß vielmehr wurzeln in dem Verlangen, Gott durch die Teilnahme an der Liturgie zu ehren und aus den Verdiensten des Erlösers, die sich in ihr erschließen, reichen Gewinn einzuernten. Gerade durch die äußere Teilnahme am Gottesdienst wird dieses Verlangen manifestiert und darf sicherlich bei allen Gläubigen vorausgesetzt werden, wenn es auch nicht jedem klar vor Augen schweben sollte. Alle, die dem Gebote der Sonntagspflicht Genüge leisten, bekunden schon durch den Gehorsam, den sie damit der Kirche erweisen, ihren Willen, Gott zu ehren, und wohl jeder Katholik ist sich bewußt, daß aus der Anwohnung bei der heiligen Messe ihm besondere Gnade zuteil wird. Diese äußere Teilnahme immer mehr zur innern, des Wertes der Liturgie bewußten zu gestalten, ist Sache des religiösen Unterrichts. Ein treffliches Mittel hierzu ist der innige Anschluß an die Gebote der Kirche, worauf gerade in neuerer Zeit mit Nachdruck hingearbeitet wird. Die Wege, die zu diesem Ziele führen, hat im einzelnen die Wissenschaft der Seelenleitung, die Pastoraltheologie, zu zeigen.

6. Der erste Zweck des Kultes und damit der Liturgie ist die Ehre Gottes (latreutischer, latrischer Kultzweck). Dies ist eine Folgerung aus der Lehre des Glaubens, daß Gott die Welt zu seiner Verherrlichung erschaffen hat[28]. Die Verherrlichung Gottes ist schon objektiv gegeben durch das Dasein und das Wirken aller Geschöpfe, der vernunftlosen sowohl als auch der vernünftigen, von den vernünftigen Geschöpfen aber muß Gott auch eine bewußte, formale Ehre verlangen. „Denn mit derselben Notwendigkeit, womit Gott sich selbst als die absolute Wahrheit erkennt, als das unendliche Gut liebt, als die unendliche Majestät hochschätzt und heilig hält, muß er auch wollen, daß seine erschaffenen Ebenbilder ihn um seiner selbst willen als die höchste Wahrheit erkennen und anerkennen, als das höchste Gut

[28] „Si quis mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit, A. S." (Conc. Vatic., Const. de fide c. 1, can. 5).

liturgie.de

lieben und als die unendliche Majestät ehren."[29] Diese Pflicht der Ehre Gottes betont auch die Heilige Schrift. Von den Heiden schreibt der hl. Paulus[30]: „Nachdem sie Gott erkannt hatten, haben sie ihn nicht als Gott verherrlicht, noch ihm gedankt ... sie vertauschten die Wahrheit Gottes mit der Lüge und verehrten und beteten mehr die Geschöpfe als den Schöpfer an." In der Apokalypse[31] rufen die vierundzwanzig Ältesten vor Gottes Thron: „Würdig bist du, unser Gott, zu empfangen Preis und Ehre und Kraft. Denn du hast alle Dinge geschaffen und durch deinen Willen wurden sie und sind geschaffen!" Es äußert sich dieser erste Zweck der Liturgie im Preise der Vollkommenheiten Gottes, im Danke für die von ihm empfangenen Wohltaten, in der Bitte um die göttliche Hilfe und in beständigem Flehen um Versöhnung. Lobpreis durchzieht die Psalmen: sie besingen die Erhabenheit Gottes in der sichtbaren und unsichtbaren Welt[32], des Lenkers des Schicksals der Menschen[33], bringen den Dank für die Wohltaten Gottes[34], die er dem einzelnen und dem Volke Gottes erweist, zum Ausdruck, flehen um Versöhnung[35]. Wenn die Kirche diese Lieder in ihrer Liturgie verwendet, mahnt sie stets an den ersten Zweck des Kultes durch die am Schlusse beigefügte Doxologie Gloria Patri. Fast jedes Gebet der Kirche beginnt mit einer Huldigung Gottes. Diese kommt auch zum Ausdruck in den Hymnen der Kirche, vor allem im Gloria in excelsis, im Te Deum, im Kult der Heiligen, deren Gnadenausstattung die Kirche in ihren Gebeten gedenkt. Um dem latreutischen Zweck der Liturgie gerecht zu werden, erbaut sie die großartigen Gotteshäuser, ziert diese mit herrlichem Schmuck, kleidet ihre Priester in prächtige Gewänder. Und wenn auch alle Pracht der Erde nicht ausreicht, um der göttlichen Majestät die ihr gebührende Verherrlichung zu erweisen, so tun die Glieder der Kirche doch alles, was in ihren Kräften steht, um Gottes Ehre auch im Glanze des Kultes in die Erscheinung treten zu lassen. Gerade durch diese Hervorkehrung der Ehre und des Lobpreises Gottes, die sich in der Liturgie so sehr bemerkbar macht, ist der möglichst enge Anschluß an den Gottesdienst der Kirche besonders geeignet, uns zur Liebe Gottes immer mehr zu entflammen und darum auch unsern Gebeten ein höheres Verdienst zu sichern, während beim Privatgebet die mannigfachen Anliegen, die den einzelnen drücken, das höchste Ziel aller Gottesverehrung nur allzu häufig in den Hintergrund treten lassen.

Der zweite Hauptzweck des Kultes ist der sakramentale (soterische). Wenn der Mensch sich im Kulte Gott nähert, so will er nicht bloß der Ehre Gottes die schuldige Anerkennung leisten, er will auch gnadenvolles Herablassen Gottes bewirken; sein Kult beschränkt sich nicht bloß auf das Geben an Gott, sondern umschließt

[29] J. B. Heinrich, Dogmatische Theologie V², Mainz 1888, 163.
[30] Röm 1, 21. [31] 4, 11. [32] z. B. Ps 8 18 28 95 97.
[33] z. B. Ps 31 33 49. [34] z. B. Ps 45 46 117.
[35] So die Bußpsalmen.

liturgie.de

auch das Empfangen von Gott. Wie schon bemerkt, zielt selbst die Bitte, die man an Gott richtet, das Flehen um Versöhnung auf die Ehre Gottes ab. Denn die Anerkennung der Allmacht Gottes, welche die Bitte erhören kann, seiner Gerechtigkeit, welche Sühne fordern muß, seiner Güte und Barmherzigkeit, welche in Liebe Verzeihung gewährt, bilden stets die Voraussetzung eines solchen Gebetes. Anderseits ist aber auch der Lobpreis Gottes und der Dank, der ihm dargebracht wird, wenigstens stillschweigend von dem Gedanken beherrscht, es möge durch diese Akte der Gottesverehrung Gnade vom Throne Gottes herabgezogen werden. Es hängt darum der sakramentale Kultzweck mit dem latreutischen innigst zusammen. Ihre Unterscheidung hat nur insoferne Berechtigung, als die Menschen bei ihrer Gottesverehrung es je nachdem zuerst auf die Ehre Gottes oder auf die Erlangung von Gnade abgesehen haben, ferner in mehr objektiver Weise darin, daß bei einzelnen Kulthandlungen, wie bei Spendung von Sakramenten und Sakramentalien, die Vermittlung der Gnade in den Vordergrund gerückt ist, obwohl auch hier von latreutischen Akten, wie gezeigt, nicht abgesehen werden kann.

In vollkommenster Weise sind im Zentralgeheimnis des katholischen Kultes, im heiligen Meßopfer, beide Kultzwecke mit einander verbunden: wird im Opferakt Gott die vollkommenste Anbetung und Danksagung zuteil, die tatkräftigste Bitte am Thron der göttlichen Barmherzigkeit niedergelegt, die Sühne in wirksamster Weise vollzogen, so vereinigt sich im Opfermahl, der heiligen Kommunion, der Spender aller Gnade mit der Seele, der sie vom Bösen zurückhält, im Guten stärkt, Tugend und Gnade mehrt.

Als Kultzweck wird bei akatholischen Theologen gerne die Erbauung aufgeführt, diese aufgefaßt als „eine fortgesetzte Arbeit der Heiligung, die die Christen als lebendige auf Christo bereits erbaute Steine an sich selbst vollziehen und durch Gottes Geist an sich selbst vollziehen lassen“[36]. Daneben betonte man besonders in der Aufklärungszeit mit Nachdruck den pädagogischen und ethischen Kultzweck. In der Tat wirkt die Liturgie erbauend, indem sie den Glauben, auf den sie gründet, in mannigfacher Weise stärkt, in den Lesungen und Gebeten stets die wichtigsten Wahrheiten des Glaubens vor Augen führt. Sie wirkt erzieherisch und ethisch, weil durch den geregelten Kult der Mensch auf die richtige Art der Gottesverehrung hingelenkt, die sittliche Kraft in ihm gestärkt und die Liebe zu Gott, worauf alle Sittlichkeit gründet, vermehrt wird. Wird im pietistischen Sinn unter Erbauung das mehr oder weniger fühlbare Genießen der Vereinigung mit Gott verstanden, so läßt sich gleichfalls nicht in Abrede stellen, daß unter der Führung der Liturgie die Seele sich zur

[36] G. Rietschel, Lehrbuch der Liturgik I, Berlin 1900, 53. Ebd. 55: „Die Erbauung ist nicht bloß die unbeabsichtigte Wirkung des Gottesdienstes, sondern vor allem der Zweck seiner Vollziehung.“

liturgie.de

innigsten mystischen Vereinigung mit ihrem Heiland erheben kann. Es darf aber beim erbaulichen, pädagogischen und ethischen Kultzweck nicht so fast von einem Zweck, als vielmehr von Wirkungen der Liturgie gesprochen werden, die zudem auch durch anderweitige Übungen der Frömmigkeit, durch eifriges Tugendstreben, durch gottergebenes Leiden erzielt werden können. Die Liturgie als Gottesdienst muß es in erster Linie auf Gott abgesehen haben (finis operis), der latreutische Kultzweck muß sie beherrschen, als dessen Abart nur noch der sakramentale in Betracht kommen kann.

§ 4. Geschichtliche Entwicklung der Liturgie. Die Liturgie im Orient [1].

Gegenüber jenen Theorien, welche von einer „Aufhebung des geordneten Kultes durch das Christentum“ [2] sprechen, ist zu betonen, daß die erste gesetzliche Ordnung der katholischen Liturgie auf Christus den Herrn zurückgeht. Der Heiland [3] hat zwar zur Samariterin gesprochen: „Es kommt die Stunde und sie ist schon da, wo die wahren Anbeter den Vater im Geiste und in der Wahrheit anbeten, denn auch der Vater will solche Anbeter. Gott ist ein Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geiste und in der Wahrheit anbeten.“ Damit ist aber ein äußerer Kult nicht ausgeschlossen. Denn im gleichen Evangelium bezeichnet Jesus den Empfang der Taufe als unerläßliches Mittel zum Heile [4] und sagt von der heiligen Eucharistie: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der hat das ewige Leben.“ [5] Die Anbetung im neuen messianischen Reich wird, das wollen die Worte des Herrn besagen, eine im Gegensatz zum heidnischen Kult und dem falsch aufgefaßten jüdischen, eine Anbetung im Geiste sein, im innern Wesen des Menschen wurzeln und dadurch zur wirklichen Anbetung werden, da äußere Kultakte ohne entsprechende innerliche Gesinnung wertlos sind. Diese Innerlichkeit gründet auf dem Glauben [6] an den wahren Gott, in der Erkenntnis des Verhältnisses, in

---

[1] Literatur: Bei dem Mangel eines die Gesamtentwicklung der Liturgie umfassenden Werkes müssen die zahlreichen, in Monographien und enzyklopädischen Artikeln niedergelegten Arbeiten herangezogen werden, die am geeigneten Ort verzeichnet werden. Eine treffliche Vorarbeit für eine allgemeine Geschichte der Liturgie hat A. Baumstark geboten in dem Büchlein: Vom geschichtlichen Werden der Liturgie, Freiburg 1923. — H. A. Köstlin, Geschichte des christl. Gottesdienstes (Freiburg 1887), kann den katholischerseits an eine Geschichte der Liturgie zu stellenden Anforderungen nicht genügen.

[2] Rietschel a. a. O. 23. [3] Jo 4, 23—24. [4] Jo 3, 5; Mt 28, 19.

[5] Jo 6, 55; 1 Kor 11, 24.

[6] Wenn Köstlin (a. a. O. 143) schreibt: „Wert hat der Gottesdienst, sofern er aus dem Glauben geht“, so kann nach dem über die persönliche Beteiligung der Liturgen und des Volkes Gesagten daraus nichts gegen die katholische Auffassung hergeleitet werden. Vgl. auch Conc. Trid. Sess. 22, de sacrificio Missae c. 2.

liturgie.de

welchem der Mensch zu seinem Schöpfer steht. Sie ist gegeben mit der Wahrheit, welche das „Licht der Welt" der Menschheit geoffenbart hat. Dies schließt Kultformen, welche von Christus angeordnet sind[7], keineswegs aus. Als solche haben jene zu gelten, welche für die Liturgie des Opfers und der Sakramente als schlechthin wesentliche anzusehen sind. Welche Formen als solche zu gelten haben, zeigt bei der Führung des Traditionsbeweises die Wissenschaft der Dogmatik. Um diese wesentlichen Formen haben sich im Laufe der Zeit mannigfache Zeremonien und Gebete gerankt, die aus der kirchlichen Gewohnheit entstanden, später durch ausdrückliche kirchliche Gesetzgebung festgelegt wurden. Da das Recht, kirchliche Gesetze zu geben, worin auch die Befugnis, den Gottesdienst zu regeln, eingeschlossen ist, von Christus dem Herrn der Kirche übertragen wurde, so geht die Ordnung der nicht wesentlichen Bestandteile des Kultes nur mittelbar auf göttliche Autorität zurück.

Gemäß dem Auftrag des Herrn[8] feierten die Apostel die heilige Eucharistie, tauften die zu Christus sich Bekennenden und griffen ordnend in die Feier des Gottesdienstes ein[9]. Die Heilige Schrift enthält keinerlei Andeutung, welche der nunmehr bestehenden liturgischen Gebräuche unmittelbar auf die Apostel zurückzuführen sind. Doch kann bis zu einem gewissen Grade aus den in der Synagoge üblichen Gebräuchen[10] Aufklärung geboten werden. Die Apostel, welche anfänglich noch den Tempel und die Synagoge besuchten, in den Häusern aber das Brot brachen, haben nach ihrer Ausschließung aus der jüdischen Kirche keine neue Gebetsordnung erfunden, sondern die ihnen von Jugend auf, aus dem Gebrauche der Synagoge bekannte, soweit sie mit dem Glauben an Christus vereinbar war, in die christliche gottesdienstliche Versammlung herübergenommen, wo sie, weil eingeführt durch die Apostel und geheiligt durch deren Autorität, auch dann erhalten blieb, als das judenchristliche Element allmählich von den Heidenchristen in den Hintergrund gedrängt wurde. Der dem eucharistischen Gebete (Präfation) vorangehende Dialog, die Form des Danksagungsgebetes, innerhalb welches die Konsekration vollzogen wird, das Dreimalheilig, die Doppellesung aus der Heiligen Schrift, der liturgische Gruß usw. sind synagogalen Bräuchen entnommen. Sie finden sich in allen Liturgien bis herab auf unsere Tage. Sie hätten wohl niemals, besonders nicht in heidenchristlichen Gemeinden, Eingang gefunden, wenn ihnen nicht hier die Apostel den Weg gebahnt hätten. Die Überzeugung, daß

---

[7] Auch Rietschel (a. a. O. 231) gibt die Einsetzung des Abendmahles und der Taufe durch Christus zu. Dies sind aber offenkundig Kulthandlungen, mag man auch protestantischerseits den Opfercharakter der Eucharistie leugnen. [8] Mt 28, 20.

[9] 1 Kor 11, 4 ff.; 1 Tim 2, 1 ff.

[10] Ismar Elbogen, Geschichte des jüdischen Gottesdienstes, Leipzig 1913; Paul Fiebig, Das Judentum von Jesus bis zur Gegenwart, Tübingen 1916.

liturgie.de

in der Liturgie auch kostbares apostolisches Gut überliefert ist, war noch im 4. Jahrhundert lebendig geblieben. Basilius der Große[11] hält an dem Grundsatz fest, daß solche liturgische Gebräuche, die allgemein sind und für die man keinen bestimmten Urheber angeben kann, von den Aposteln herrühren.

Wie die christliche Lehre, so ward durch die Apostel auch die Sorge um die Liturgie in die Hände der Bischöfe gelegt. Schon Ignatius von Antiochien kann daher an die Smyrnäer[12] schreiben: „Keiner tue ohne den Bischof etwas, was die Kirche angeht. Nur jene Eucharistie gelte als die gesetzmäßige, die unter dem Bischof vollzogen wird, oder durch den von ihm Beauftragten. Ohne den Bischof darf man nicht taufen, noch das Liebesmahl feiern." Diese Fürsorge der Bischöfe bewahrte der Liturgie die überkommene einheitliche Grundgestalt, wenn gleich die geistigen Strömungen, in die sich die Kirche bald nach ihrer Gründung versetzt sah, auch an ihrer Liturgie nicht spurlos vorübergingen. Die geistige Führerschaft war damals dem politisch entrechteten Hellenentum zugefallen[13]. Hellenistischen Einflüssen erschloß sich auch die Liturgie; bis zu welchem Grade dies der Fall gewesen, wird erst durch eingehende Untersuchungen genauer festzustellen sein. Am deutlichsten zeigt sich diese geistige Richtung in der Gestaltung der Gebete[14]. „Vor allem eine Häufung verschiedenartiger Anreden der Gottheit und dabei eine Bestimmung des göttlichen Wesens durch verneinende Aussagen wie ‚Unsterblicher, Unendlicher, Unaussprechlicher, Unfaßbarer usw.' ist der liturgischen Sprache wenigstens des Ostens unter hellenistischem Einfluß geläufig geworden."[15] Sein religiöses Sehnen suchte der Hellenismus nicht so fast im offiziellen heidnischen Kult als vielmehr in den Mysterien zu befriedigen, die in den verschiedensten Formen als Mysterien von Eleusis, der Isis und des Mithra usw. über das ganze römische Reich, vorzüglich im Osten, verbreitet waren und in allen Kreisen ihre Anhänger zählten. Zwischen manchen Zeremonien dieser Mysterien und den Riten der Kirche besteht eine solche Ähnlichkeit, daß notwendig die Frage nach ihrem gegenseitigen Verhältnis aufgeworfen werden mußte. Entlehnung aus dem Mysterienkult glaubte man in den Riten der Taufe zu finden, in den Beschwörungen, Handauflegungen, Ölsalbungen, in der Darreichung von Milch und Honig nach der Taufe. Auch die in der griechischen Kirche vollzogene Ausgestaltung der Meßfeier zu einer dramatischen Darstellung des Erlösungswerkes wird dem Einfluß der Mysterienreligion zugeschrieben. Doch reichen bloße Ähnlichkeiten nicht hin, eine Abhängigkeit christ-

[11] De Spiritu Sancto c. 27. [12] c. 8.

[13] Paul Wendland, Die hellenistische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum, Tübingen 1907.

[14] Ed. Norden, Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede, Leipzig 1913.

[15] A. Baumstark, Vom geschichtl. Werden der Liturgie 28.

liturgie.de

licher Riten von den Mysteriengebräuchen zu behaupten. Hier kann nur der schwer zu erbringende, vielleicht unmögliche Nachweis eines ursächlichen Zusammenhanges genügen. An eine direkte Herübernahme von Mysterienbräuchen in die christliche Liturgie ist vornherein nicht zu denken, eine unbewußte Entlehnung konnte stattfinden. Sie ist aber nur denkbar zu einer Zeit, da man sich infolge weiter Verbreitung der Mysterienreligion daran gewöhnt hatte, in den Zeremonien der Mysterien weniger heidnische Gebräuche als vielmehr allgemeine Zeichen religiöser Betätigung zu erblicken. Was Franz Dölger[16] von einem bestimmten Brauch[17] beim Taufexorzismus sagt, darf wohl von allen den Mysterienriten ähnlichen Bräuchen des christlichen Kultes gelten: „Tatsächlich waren die Zeremonien schon längst vor der griechischen Kultur im alten Israel bekannt, so daß wir die christliche Sitte auch aus jüdischer Tradition ableiten können, oder sie besser als eine gemeinverständliche und darum den alten Völkern gemeinsame bezeichnen können. Es gilt hier in Wahrheit, was der Verfasser des Briefes an Diognet[18] schrieb: Die Christen sind weder nach Vaterland noch in Sprache und Sitte von den übrigen Menschen unterschieden.... Sie folgen den einheimischen Sitten in Kleidung, Nahrung und der übrigen Lebensführung."

Die Liturgie wurde so unter Wahrung des von den Aposteln Überlieferten zunächst in den Einzelkirchen ausgebildet. Die fernere Entwicklung des kirchlichen Gottesdienstes ist gekennzeichnet durch das Streben nach Vereinheitlichung innerhalb größerer Bezirke. Die Faktoren, welche dieses Streben nach Vereinheitlichung zu verwirklichen ermöglichten, waren mannigfacher Art. Sprache und Volkstum spielten dabei nicht die letzte Rolle, vielfach begünstigte auch die geographische Lage den engeren Zusammenschluß wie der Kirchen so auch ihrer Liturgien. Nicht selten war es ein „Pietätszentrum", das über seine engere Umgebung hinaus eine Fernwirkung in der Liturgie selbst entlegener Kirchen äußerte. Solche Zentren waren Rom und Jerusalem: Rom, das abgesehen von seiner Stellung als erster Kirche der Christenheit schon wegen der Gräber der heiligen Apostel das Ziel der religiösen Sehnsucht vieler Tausender war, Jerusalem, welches die allen Christen so teuren Erinnerungen an das Erdenleben des Heilandes birgt. Auf den Einfluß Jerusalems, der sich selbst auf die Kirche des Abendlandes erstreckte, wurde man durch die Entdeckung des einzigartigen Pilgerberichtes einer gallischen Nonne (Silvia, Aetheria?), welcher 1887 zuerst von Gammurini veröffentlicht wurde, aufmerksam gemacht. Die Spuren, welche die in Jerusalem entstandene Jakobusliturgie nach den Untersuchungen Baumstarks[19] allenthalben in den östlichen Liturgien hinterlassen hat, haben den Ein-

[16] Der Exorzismus im Taufritual, Paderborn 1909, 117.
[17] Stehen auf einem Tierfell. [18] c. 5, 1 4.
[19] Die Messe im Morgenland, Kempten 1906, 39.

liturgie.de

fluß Jerusalems auf die gottesdienstlichen Formen des Orients in noch helleres Licht gerückt. Auch im weltlichen Range einzelner Bischofsstädte entstand ein einheitsbildendes Moment. Bedeutungsvoll wurde nach dieser Richtung hin die Hauptstadt der östlichen Hälfte des römischen Reiches, Konstantinopel; für Mailand reichte nach der Ansicht Duchesnes[20] die kurze Zeit, während welcher es unter den Regierungen der Kaiser Constans und Constantius kaiserliche Residenz war, hin, seine kirchliche und damit auch seine liturgische Bedeutung zu erhöhen. Am meisten zur Vereinheitlichung der Liturgie hat der Ausbau der Patriarchal- und Metropolitanverfassung beigetragen, so daß man[21] sich sogar berechtigt glaubte, in den Patriarchalsprengeln zugleich auch „liturgische Provinzen" zu erblicken, wiewohl dies nicht ohne Einschränkung zugegeben werden darf, schon aus dem Grunde, weil die großen christlichen Kirchen stets Missionszentren waren, die sich in ihrer Tätigkeit nicht auf die Grenzen ihres Sprengels beschränkten und daher mit der Glaubensbotschaft auch ihre liturgischen Gebräuche in Gegenden brachten, wo schon von anderer Seite das Christentum und christlicher Gottesdienst Eingang gefunden hatte. Man darf ferner nicht übersehen, daß anfänglich der liturgische Brauch der Großkirchen nicht zwangsmäßig den kleineren Kirchen aufgedrängt wurde. Die Bischöfe, die sich mit ihren Metropoliten und Patriarchen auf Synoden vereinigten, geistlicher oder weltlicher Geschäfte halber die großen kirchlichen Zentren aufsuchten, sahen dort Zeremonien, die bei ihnen nicht bekannt waren, vernahmen Gebete, die anders lauteten als die bei ihnen gebräuchlichen. Wie in weltlicher Hinsicht die Gebräuche der Hauptstadt gerne von der Provinz nachgeahmt werden, so schlossen sich auch in der Feier des Gottesdienstes die kleineren Kirchen freiwillig immer enger an den kirchlichen Mittelpunkt an. Der liturgischen Schöpferkraft der Einzelkirchen war aber noch genügend freier Spielraum geblieben. Später freilich drang man in konsequenter Weise, besonders von Rom und Konstantinopel aus, auf Gleichförmigkeit des Gottesdienstes, in der man eine starke Schutzwehr der kirchlichen Einheit, aber auch der Reinheit des Glaubens erblickte, zumal die häretischen Sonderkirchen des Ostens sich nicht scheuten, ihren irrigen Ansichten in den von ihnen geschaffenen oder aus der rechtgläubigen Kirche übernommenen Liturgien Unterschlupf zu gewähren.

Am deutlichsten fällt die liturgische Sonderart Alexandriens[22] mit den Grenzen seines Patriarchalsprengels zusammen. Sie wurde geschützt durch die abgeschlossene Lage Ägyptens und seine politisch

---

[20] Origines 36. [21] Ebd. 55.

[22] Über die alexandrinische Liturgie handeln: Le Brun, Explication de la Messe IV, Paris 1788, 519—579; L. Duchesne, Origines 25 75—82; H. Leclercq, Art. „Alexandrie. Liturgie": DAL I 1182—1204; Adrian Fortescue, Art. „Alexandrine Liturgy": CE I 303—306; Konrad Lübeck, Die christl. Kirchen des Orients, Kempten 1911, 75.

liturgie.de

bevorrechtete Stellung, der seit Theodosius d. Gr. auch die Kaiser durch Unterstellung des Landes unter einen eigenen kaiserlichen Präfekten Rechnung trugen. Verhängnisvoll für die kirchliche und, wie es sich beim Einfall der Araber (641) zeigen sollte, auch für die weltliche Lage Ägyptens wurde der Monophysitismus. Durch ihn erhielt der tiefe Gegensatz zwischen der kaiserlichen Partei, den Melchiten, und den national gerichteten Kreisen eine kirchlich-dogmatische Verschärfung, die auch in der Liturgie in die Erscheinung trat. Die kaiserlich Gesinnten, welche am orthodoxen Glauben festhielten, bewahrten zwar zunächst die alte Liturgie, konnten aber nicht verhindern, daß beim innigen Anschluß der alexandrinischen Patriarchen an Konstantinopel, wo letztere seit dem Ende des 12. Jahrhunderts häufig sozusagen als Großwürdenträger des dortigen Patriarchen weilten, byzantinische Bräuche Eingang fanden. Die letzte Konsequenz der liturgischen Abhängigkeit Alexandriens von Konstantinopel zog um 1203 der Kanonist Theodor Balsamon[23], der den Gebrauch der alexandrinischen Markusliturgie für unstatthaft erklärte. Die nationalägyptische Liturgie, die inzwischen in die Landessprache übersetzt worden war, hatte unterdessen bei den monophysitischen Kopten[24] eine Heimstätte gefunden und hat sich dort bis zur Gegenwart erhalten. Abessinien[25] verdankt, wie sein Christentum, so auch seine Liturgie alexandrinischem, näherhin koptischem Einfluß, durch den es auch in die Häresie des Monophysitismus hineingezogen wurde.

Als im Laufe des 3. Jahrhunderts die Patriarchalverfassung festere Umrisse gewann, erscheint Antiochien[26], wie die zahlreichen dort gehaltenen Synoden zeigen, als unbestreitbarer Mittelpunkt kirchlichen Lebens, um den sich die Bischöfe von ganz Syrien, Pontus, Kappadozien und Palästina scharten. Antiochien war zugleich auch die Hauptstadt der weltlichen Diözese des Orients und Sitz des comes Orientis, wodurch sich seine kirchliche Bedeutung nach damaliger Auffassung nur steigern konnte. Daß von dieser Kirche auch die Liturgie der umliegenden Sprengel Anregung empfing, ist nach den Gesetzen der liturgischen Entwicklung von vornherein anzunehmen. Wie weit diese Befruchtung ging, ist bei der geringen Kenntnis, die man über die älteste, nur aus den Apostolischen Konstitutionen und gelegentlichen Bemerkungen bei Johannes Chrysostomus[27] bekannte antiochenische Liturgie besitzt, nicht mehr festzustellen. Sicher ist, daß die ursprüngliche Liturgie Antiochiens den von Jerusalem und später von Konstantinopel ausgehenden Einwirkungen auf ihrem eige-

---

[23] PG 138, 953—956.

[24] Butler, The ancient Coptic Churches of Egypt, Oxford 1884; Ewetts, Rites of the Coptic Church; Lübeck a. a. O. 9 ff.

[25] S. A. B. Mercer, The Ethiopic Liturgy, Milwaukee 1915.

[26] Leclercq, Liturgie d'Antioche: DAL I 2427—2439; Adr. Fortescue, Art. „Antiochene Liturgy": CE I 571—574.

[27] Gesammelt von Brightman, Appendix C, S. 470—481.

liturgie.de

nen heimatlichen Boden erlag, ganz im Gegensatz zur alexandrinischen Liturgie, die sich trotz mancher Erschütterungen bis zur Stunde lebenskräftig erhalten hat. Noch verhängnisvoller als für die Liturgie Alexandriens erwies sich für die antiochenische die Häresie des Monophysitismus, welche ihr die ganze syrische Einflußsphäre entzog und sie dem von Jakob Baradai († 578) gegründeten jakobitischen Kirchentum in die Hände spielte. Im Schoße dieser jakobitischen Kirche bildete sich ein Ritus aus, den man jetzt gewöhnlich den westsyrischen[28] zu nennen pflegt: die Sprache desselben ist das Syrische, allerdings untermischt mit einzelnen griechischen Formeln (Stomen kalos, Kurillison, Proschomen), welche wegen ihrer Volkstümlichkeit von den Übersetzern unverändert herübergenommen wurden. Auf die antiochenische Heimat der westsyrischen Liturgie weist auch ihr Inhalt hin: das Vorbild, welches den zahlreichen Formularen der jakobitischen Anaphora (= Kanon) zu Grunde gelegt wurde, ist die Anaphora der in Antiochien heimisch gewordenen Liturgie von Jerusalem, der Jakobusliturgie. Den westsyrischen Ritus befolgen auch der seit dem Jahre 1781 unierte Teil der jakobitischen Kirche, der sich „Kirche der Syrer von Antiochien" nennt, ferner die Maroniten, deren Liturgie als eine „romanisierte Adaptation des westsyrischen Ritus" bezeichnet werden darf.

Als eine Entwicklungsform der antiochenischen Liturgie wird auch der ostsyrische Ritus[29] angesehen, den gegenwärtig die Nestorianer in Kurdistan und am Tigris und die Chaldäer, d. h. jene Nestorianer, welche im 17. Jahrhundert in die Union mit dem Apostolischen Stuhle aufgenommen wurden, befolgen. Einstmals aber, in der Blütezeit der nestorianischen Kirche, herrschte dieser Ritus in Mesopotamien, in Persien und so weit die nestorianischen Missionäre vordrangen, bis in die Tartarei und Mongolei, selbst bis nach China und Indien hinein. Seine anfängliche Abhängigkeit vom antiochenischen Ritus ist nicht unwahrscheinlich, wenn man berücksichtigt, daß die Missionierung Mesopotamiens von Antiochien[30] aus erfolgte und die kirchliche Abhängigkeit von Antiochien erst nach dem Konzil von Ephesus (431) gelöst wurde, als 498 der einst unter dem Patriarchen von Antiochien stehende Katholikos den Titel eines Patriarchen der östlichen Kirche annahm. Zur vollen Blüte gedieh der ostsyrische Ritus auf dem Boden des persischen Reiches (darum auch persischer Ritus[31] genannt), wo Seleucia-Ktesiphon am Tigris zu einem Mittelpunkt kirchlichen Lebens erblüht war. — Der persisch-nestorianischen Kirche verdanken den Glauben auch die als Thomaschristen bekannten Bewohner der Malabarküste in Vorderindien. Die Liturgie dieser Thomaschristen ist darum der ostsyrische Ritus, einige

[28] Adr. Fortescue, Syrian Rite, West: CE XIV 417—419.
[29] Henry Jenner, Syrian Rite, East: CE XIV 413—417.
[30] Duchesne, Origines 69.
[31] So von Brightman S. LXXVII.

liturgie.de

Gruppen unter ihnen gebrauchen auch den westsyrischen, der bei ihnen Eingang fand, als im Jahre 1663 unter ihnen ein Schisma ausbrach, das sich der jakobitische Patriarch zu Nutzen zu machen verstand. Auf der Synode von Diamper 1599 waren die Thomaschristen in ihrer Gesamtheit katholisch geworden, ein beträchtlicher Teil derselben fiel allerdings wieder zum überlieferten Nestorianismus und zu dem später eingedrungenen Monophysitismus ab. Die Liturgie der unierten Malabarchristen bekundet starke Abhängigkeit vom römischen Ritus.

Daß auf die Liturgie Konstantinopels von Antiochien aus eine wesentliche Einwirkung erfolgte, geht schon aus der Nähe der Kirchen von Pontus, Kappadozien und Bithynien, deren Bischöfe auf den Synoden des 3. Jahrhunderts sich um den Bischof von Antiochien zu versammeln pflegten, aber auch aus der Erwägung hervor, daß Bischöfe, wie der Kappadozier Gregor von Nazianz, die Antiochener Johannes Chrysostomus und Nestorius, gerade zur Zeit des Aufstiegs der neuen Kaiserstadt und ihrer kirchlichen Bedeutung den Stuhl von Konstantinopel innehatten. Gewiß haben sie als Bischöfe ihren heimatlichen liturgischen Bräuchen Vorschub geleistet, zumal ihnen in Konstantinopel keine festgegründete gottesdienstliche Tradition Widerstand leisten konnte. Die Liturgie Konstantinopels hat die weiteste Verbreitung gefunden und ist gegenwärtig bei den Griechen, orthodoxen und unierten, ferner in den slawischen Nationalkirchen Rußlands, Serbiens, Rumäniens und Bulgariens die alleinherrschende. Es ist dies eine Folge der kirchenrechtlichen Entwicklung im griechischen Orient, die nach und nach die kirchliche Gewalt der übrigen orientalischen Patriarchen fast gänzlich im ökumenischen Patriarchen konzentrierte, und ein Ergebnis der Missionstätigkeit, welche Byzanz unter den slawischen Völkern des Ostens entfaltete.

Die Liturgie von Konstantinopel befolgen auch die nicht zahlreichen Italogriechen[32] in Süditalien und in Sizilien. In Unteritalien fand der griechische Ritus Eingang, als griechische Mönche, durch die sarazenische Invasion Palästinas und Ägyptens und später durch die Verfolgung der ikonoklastischen Kaiser genötigt, ihre alte Heimat verließen, um in Kalabrien und Apulien eine neue zu suchen. Diese Mönche behielten selbstverständlich ihren Ritus bei, und da nicht selten die Bischöfe ihrer Zahl entnommen wurden, konnten sie denselben auch in ihren Diözesen befördern. Dies ging um so leichter, als im Jahre 726 ein Gewaltakt des Kaisers Leo des Isauriers Süditalien der Jurisdiktion des Patriarchen von Byzanz unterstellte. Überhaupt wurde die griechische Liturgie als ein Mittel betrachtet, Süditalien dauernd an Byzanz zu fesseln, weshalb auch Kaiser Nicephorus Phokas im Jahre 968 allen Bischöfen befahl, den griechischen Ritus anzunehmen. So gelang es in den der byzantinischen Herrschaft unterworfenen Teilen

[32] U. Benigni, Italo-Greeks: CE VIII 206—208.

liturgie.de

Italiens, die griechische Ordnung des Gottesdienstes allgemein einzuführen, wenn es auch in jeder Diözese noch immer einige Kirchen gab, welche dem lateinischen Ritus treu geblieben waren. Mit der Eroberung des Landes durch die Normannen, mit dem Pontifikate Gregor VII., welcher bei seinen Bemühungen um die Durchführung des Zölibates in einem verheirateten griechischen Klerus ein Hindernis erblickte, begann im 11. Jahrhundert wiederum die Latinisierung, ein Prozeß, der sich durch sechs Jahrhunderte hindurchzog.

In der Liturgie Armeniens erscheinen kleinasiatisch-griechische und syrische Elemente[33] zu einem Ganzen vereint. Auch dies bestätigt die Regel, daß die Liturgie nicht das Ursprungsland verleugnet, aus welchem das Christentum eingedrungen ist. Den syrischen Einfluß vertraten die Missionare, die in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts aus Edessa und Nisibis in die südlichen Teile Armeniens gekommen waren, den griechischen der Apostel Armeniens, der hl. Gregor der Erleuchter († um 332)[34]. Durch die Verbindung Armeniens mit Konstantinopel wurde die armenische Kirche in die Häresie des Monophysitismus hineingezogen, und sie beharrte im Irrtum auch dann, als das byzantinische Kaisertum wieder zum wahren Glauben zurückgekehrt war. Ihrer monophysitischen Glaubensauffassung gaben die Armenier auch im Ritus der Messe (es wird kein Wasser dem Weine beigemischt) Ausdruck. Einzelne an die abendländische Messe erinnernde Züge (z. B. das Johannesevangelium am Schlusse), die sich auch im Gottesdienst der schismatischen Armenier finden, sind der Niederschlag einer mit den Kreuzzügen einsetzenden, noch im 14. Jahrhundert (Synode von Sis 1342) sich äußernden Anschlußbewegung zur westlichen Kirche. Die Liturgie der Unierten schließt sich noch etwas enger an die lateinische Messe an.

§ 5. Geschichtliche Entwicklung der Liturgie (Fortsetzung). Die Liturgie im Abendland.

Papst Innozenz I.[1] († 417) schreibt zu Beginn des 5. Jahrhunderts an Bischof Decentius von Eugubium: „Es ist offenbar, daß niemand in ganz Italien, Gallien, Spanien, Afrika und den dazwischen liegenden Inseln Kirchen gegründet hat, außer jene, welche der ehrwürdige Apostel Petrus oder dessen Nachfolger als Bischöfe aufgestellt haben.... Daraus folgt, daß diese befolgen müssen, was die römische Kirche, von der sie zweifellos ihren Ursprung nahmen, beobachtet." In diesen Worten spricht sich die damals in Rom herrschende Überzeugung aus, daß die Verbreitung des Christentums im Abendland von Rom ihren Ausgang genommen habe. Dem sollte auch die Einheit der Liturgie im Okzident entsprechen, der Tatbestand aber weist zunächst ein anderes

[33] A. Baumstark, Die Messe im Morgenland 64.
[34] De Meester, Art. „Liturgies grecques": DAL VI 1605.
[1] Ep. 25, 2.

liturgie.de

Bild auf. Schon gegen Ende des 4. Jahrhunderts zeigen sich im Ritus der oberitalienischen Kirchen (vgl. die pseudo-ambrosianische Schrift De sacramentis) und, wie der angeführte Brief des Papstes Innozenz I. ersehen läßt, selbst nicht allzu weit vom kirchlichen Einheitspunkt, in Gubbio, in Mittelitalien, Gebräuche, welche unverkennbar von jenen in Rom befolgten abwichen. Noch klarer tritt dies in die Erscheinung in Gallien, wo aus den Quellen des 7. Jahrhunderts eine Gestalt des Gottesdienstes erschlossen werden kann, die tiefgreifende Unterschiede vom römischen aufweist, nicht bloß bei der Feier der heiligen Messe, sondern auch bei der Taufe, Priesterweihe, Kirchenkonsekration usw. Wegen ihrer Verbreitung in Gallien pflegt man nach dem Vorgange Mabillons diese Liturgie den gallikanischen Ritus zu nennen. Die enge Verwandtschaft, in welcher die in Spanien und bei den Kelten beobachteten gottesdienstlichen Gebräuche zu den gallikanischen stehn, führte dazu, die Liturgie dieser Länder zuweilen, wenn auch ungenau, unter den Begriff des gallikanischen Ritus einzuordnen. Der nämlichen Gruppe wird auch der mailändische und mozarabische Ritus beigezählt.

Die gallikanische Liturgie[2] weicht in der Gestalt, in welcher sie im 7. Jahrhundert greifbar wird, mannigfach von dem um die gleiche Zeit deutlicher erkennbaren römischen Ritus ab. Die römischen Gebete lieben die knappe, prägnante Form, die gallikanischen sind breiter gehalten, ergehen sich zuweilen in weit ausgesponnenen Erwägungen[3], die beinahe homilienartig anmuten. Während in der römischen Liturgie ein unveränderlicher Mittelpunkt der Meßfeier im Kanon erscheint, sind in der gallikanischen die ihm entsprechenden Gebete der Veränderlichkeit unterworfen. Vor allem aber ist für den gallikanischen Ritus kennzeichnend die nahe Berührung mit den Liturgien antiochenisch-byzantinischer Herkunft. Nicht bloß manche Gebräuche, wie z. B. der Friedenskuß zu Beginn der Gläubigenmesse, dem die römische Liturgie seine Stelle vor der Kommunion anweist, die Prozessionen mit dem Evangelienbuch und den Opfergaben weisen auf eine orientalische Herkunft hin. Es verrät sich diese auch noch ferner in der Anordnung der Gebete und deren textlicher Gestaltung, in der nicht selten wörtliche Anklänge an griechische Gebete und Formeln wiederkehren (Ektenien, Trisagion). Die Frage, wie solche Elemente in die Liturgien des Abendlandes gekommen, gab Anlaß, die Frage über die Entstehung des gallikanischen Ritus überhaupt aufzuwerfen. Man suchte sie auf dreifache Weise zu lösen. Die Anhänger der ephesinischen Theorie, deren Urheber W. Palmer

---

[2] Mabillon, De liturgia Gallicana, Paris 1685; PL 72, 101—447; Duchesne, Origines 96—105; Rud. Buchwald, De liturgia Gallicana, Breslau 1890; Henry Jenner, Art. „Gallican Rite": CE VI 357—365; H. Leclercq, Art. „Gallicane (Liturgie)": DAL VI 473—593.

[3] Edm. Bishop, The Genius of the Roman Rite, Oxford 1918.

liturgie.de

in seinen Origines liturgicae[4] ist, führt die gallikanische Liturgie zurück auf einen Ritus, der von Ephesus durch den hl. Pothinus, den Vorgänger des hl. Irenäus, gebracht worden sei. Diese Ansicht ist gegenwärtig ganz aufgegeben. Denn die Bedeutung der Kirche von Lyon, der Pothinus als Bischof vorstand, war in der Zeit, in der sich nach dieser Theorie der gallikanische Ritus ausgebildet haben mußte, zu gering, als daß von ihr ein so bedeutender liturgischer Einfluß ausgehen konnte. Zudem tragen manche gallikanische Eigentümlichkeiten zu deutlich den Stempel der Entstehung in einer späteren Zeit an sich, in welcher der Einfluß von Ephesus für die gallikanische Kirche schon längst ausgeschaltet war. — Ernstlichere Beachtung verdient die von L. Duchesne[5] mit Nachdruck vertretene Anschauung, daß der gallikanische Ritus aus dem mailändischen entstanden sei (ambrosianische Theorie). In Mailand habe sich der orientalische Einfluß in der Gestaltung der Liturgie äußern können, als diese Stadt zeitweise kaiserliche Residenz gewesen, ganz besonders aber unter der Regierung des arianischen Bischofs Auxentius (355—374) aus Kappadozien. Das große Ansehen, in welchem die Kirche von Mailand gestanden, zu welcher die Kirchen Galliens und Spaniens wie zu einem kirchlichen Zentrum aufgeblickt hätten, habe der dortigen Ordnung des Gottesdienstes auch jenseits der Alpen und auf der Pyrenäenhalbinsel Eingang verschafft. Gewiß kann die Stellung, welche Mailand einnahm, zur Erklärung der griechischen Infiltration[6] der gallikanischen Liturgie mit Nutzen angeführt werden. Doch darf man nicht allein Mailand und eine bestimmte Persönlichkeit im Auge behalten. Zur Zeit der arianischen Streitigkeiten wurde so mancher Bischof in den Orient verbannt, der bei seiner Rückkehr die in der Fremde geschauten Gebräuche in seiner Kirche einführen konnte. Es darf auch nicht vergessen werden, daß der nämliche Weg über Illyrien und die Donauprovinzen, auf welchem im Mittelalter gnostisch-manichäische Irrtümer in das Abendland drangen, schon im 4. und 5. Jahrhundert für die Einführung orientalischer liturgischer Bräuche offen stand. Diese mochten besonders in den Kirchen Galliens, in denen das griechische und syrische Element stark vertreten war[7], von sehr vielen als heimatliche Gebräuche warm begrüßt worden sein. — Eine dritte Theorie, welche namhafte Verteidiger gefunden hat, behauptet den römischen Ursprung der gallikanischen Liturgie (römische Theorie)[8]. Es ist von vorneherein wahrscheinlich, daß auch die Kirchen

[4] London 1839; auch J. M. Neale u. G. H. Forbes, The ancient Liturgies of the Gallican Church, Burntisland 1855.

[5] Origines 90—95.

[6] Im einzelnen aufgezeigt von Duchesne, Origines 192—231.

[7] H. Leclercq, Art. „Colonies d'Orientaux en Occident: DAL III 2266—2277.

[8] Paul Cagin, Paléographie musicale V, Solesmes 1896, 70—97; Cabrol, Les origines liturgiques, Paris 1906, 347 ff. Dagegen L. Duchesne: Rev. d'hist. et de litt. relig. 1900, 31—47.

liturgie.de

des Abendlandes, wie jene des Ostens, in ihrer Liturgie jener Kirche folgten, von der sie den Glauben empfingen, also der römischen, wobei man sich allerdings hüten muß, diese Liturgie als eine in allen Einzelheiten fixierte Größe anzusehen. Man wird sich damit begnügen müssen, daß nur die Umrisse geboten waren, welche in der ersten Zeit die Kirchen nach ihrer Eigenart ausfüllen konnten. Von großem Belang ist es darum, daß in gewissen Punkten die abendländische Liturgie, die römische wie die gallikanische, sich von der orientalischen unterscheidet. So werden in der abendländischen Messe die Konsekrationsworte eingeführt mit der Formel: „Qui pridie quam pateretur", während die orientalischen Liturgien, an den paulinischen Einsetzungsbericht[9] sich anschließend, diese mit den Worten: „In der Nacht, in der er überliefert wurde" usw., einleiten. Dem römischen und gallikanischen Ritus sind die Invitatorien zu den Gebeten geläufig (wie noch am Karfreitag und bei den Ordinationen). Ganz besonders aber unterscheiden sich beide von den morgenländischen Liturgien dadurch, daß sie das Kirchenjahr nicht bloß, wie es die östlichen Riten tun, nur in der Auswahl der Lesungen und in den Gesängen zur Geltung kommen lassen, sondern auch in den Gebeten, welche der Priester zu sprechen hat. Die gallikanische Liturgie geht hierin noch weiter als die römische. Letztere läßt wenigstens die den Konsekrationsakt umgebenden Gebete des Kanons fast gänzlich unverändert, während erstere das Kirchenjahr sich auch in den dem römischen Kanon entsprechenden Gebeten auswirken läßt. Bei der flüssigen Form, in der sich in den ersten fünf Jahrhunderten die Liturgien befunden haben müssen, ist darum der Hypothese, daß ursprünglich auch im Abendlande ein einheitlicher, nämlich der römische Ritus herrschte, eine hohe Wahrscheinlichkeit nicht abzusprechen. Freilich muß dabei vorausgesetzt werden, daß der urrömische Ritus eine Reform erfuhr, der sich die übrigen Kirchen des Abendlandes nicht anschlossen, vielmehr ihre liturgische Sonderart — in Mailand und in Gallien vom Orient her stark beeinflußt — weiter ausbauten. Eine solche Reform wird von namhaften Liturgikern[10] dem Papst Damasus († 384) zugeschrieben. Eine liturgische Tätigkeit dieses Papstes läßt schon der Auftrag vermuten, den er dem hl. Hieronymus für die Revision der Heiligen Schrift erteilte; auch die im Mittelalter weit verbreitete Ansicht, Hieronymus habe einen Comes (Lektionar) zusammengestellt, spricht nach dieser Richtung. Noch im 7. Jahrhundert[11] war die Erinnerung an Papst Damasus als Reformator der römischen Liturgie in römischen Kreisen lebendig

[9] 1 Kor 11, 23—25.

[10] Ferd. Probst, Die Liturgie des 4. Jahrh., Münster i. W. 1893, 445—472.

[11] Ein von Martin Gerbert (Mon. vet. lit. Aleman. III, St. Blasien 1789) veröffentlichter Ordo romanus enthält (S. 184) die Bemerkung: „Primus beatus Damasus papa, adiuvante b. Hieronymo presbytero vel ordinem ecclesiasticum descriptum de Hierosolyma permissis sancti ipsius Damasi transmittentem instituit et ordinavit."

liturgie.de

geblieben. Zwingende Beweise für die Tatsache einer damasianischen Reform können allerdings nicht beigebracht werden, auch wird sich ihr Umfang niemals mit Sicherheit feststellen lassen.

Der gallikanische Ritus lebt noch heute in der mailändischen (ambrosianischen) Liturgie[12] fort. Mailändische Liturgiker[13] behaupten einen römischen Ursprung der ambrosianischen Liturgie, nicht in dem oben dargelegten Sinn, daß alle abendländischen Liturgien auf eine römische Urliturgie zurückgehen, sie erblicken vielmehr in ihrer Messe eine ältere Form der jetzigen römischen, die sich in Mailand erhalten, während sie in Rom im Laufe der Zeit Veränderungen unterlag. Sie stützen sich dabei auf die ältesten Quellen der ambrosianischen Liturgie. Nun stammen aber die ältesten Handschriften der ambrosianischen Liturgie, in welchen der römische Einschlag unverkennbar ist, da sogar der römische Kanon bereits Aufnahme gefunden hat, erst aus dem 9. Jahrhundert. In der Zeit vom 5. bis zum 9. Jahrhundert hatte aber der römische Einfluß genügend Zeit sich zu betätigen, und dies um so mehr, als die Kirche von Mailand der Einwirkung Roms in höherem Grade ausgesetzt war als die transalpinen Länder. Aber auch in der romanisierten Gestalt, in welcher der Mailänder Ritus seit dem 9. Jahrhundert erscheint und selbst noch in seiner gegenwärtigen Form, tritt, wie Duchesne[14] gezeigt hat, der Aufbau der gallikanischen Messe so deutlich hervor, daß gegenwärtig der gallikanische Charakter dieser Liturgie kaum mehr bestritten werden kann[15]. Namentlich darf das Vorhandensein des römischen Kanons in den ältesten Handschriften nicht gegen die wesentliche Identität des mailändischen und gallikanischen Ritus ins Treffen geführt werden. Denn die Spuren des gallikanischen Post Pridie- und Post Sanctus-Gebetes, welche sich in Mailand am Gründonnerstag und Karsamstag erhalten haben, zeigen deutlich, daß der römische Kanon in der Mailänder Liturgie eine spätere Zutat ist. Die urkundliche Geschichte des Mailänder Ritus beginnt erst in verhältnismäßig später Zeit. Wenn ihm die Bezeichnung „ambrosianisch" gegeben wird, so findet dieser Name in dem, was man über die liturgische Tätigkeit des hl. Ambrosius weiß, keine Bestätigung. Ambrosius führte zwar den antiphonalen Psalmengesang und die Hymnen in die Liturgie seiner Kirche ein, nach seinem Biographen Paulinus[16] auch die Feier der Vigilien, von einer organisatorischen Betätigung des Heiligen auf dem Gebiete der Liturgie jedoch verlautet nichts. Vielleicht die älteste Verbindung des Namens des hl. Ambrosius mit der Mailänder Liturgie ist in einem Traktat des

[12] Paul Lejay, Art. „Ambrosien (Rite)": DAL I 1373—1442; H. Jenner, Art. „Ambrosian Liturgy and Rite": CE I 394—403.

[13] Ceriani, Notitia liturgiae ambrosianae, Mailand 1895.

[14] Origines 192—231.

[15] Auch Giovanni Mercati (Sull' origine della liturgia Gallicana: Antiche reliquie liturgiche, Rom 1902, 72 ff.) anerkennt ihren gallikanischen Charakter.

[16] PL 14, 31.

liturgie.de

8. Jahrhunderts[17] über die verschiedenen Arten des Cursus und etwas später bei Walafried Strabo († 849)[18] anzutreffen. Möglicherweise schon von Karl d. Gr.[19], sicherlich aber von Papst Nikolaus II. († 1061) und dem hl. Petrus Damiani († 1072) wurde der Versuch gemacht, den mailändischen Ritus durch den römischen zu verdrängen; auch Gregor VII († 1085) arbeitete auf das gleiche Ziel hin, ohne Erfolg zu haben. Ein erneuter Versuch durch den Kardinal Branda da Castiglione († 1443) scheiterte ebenso. Das Missale Pius' V. schützte durch die Bestimmung, daß jene Kirchen, die bereits 200 Jahre einen eigenen Ritus besaßen, diesen auch künftighin beibehalten dürften, auch die Gebräuche der Mailänder Kirche. Spätere Änderungen, welche z. B. vom hl. Karl Borromäus vorgenommen wurden, hüteten im allgemeinen ängstlich den überlieferten Charakter. Gegenwärtig wird die ambrosianische Liturgie im Umfang der alten Kirchenprovinz von Mailand, wie sie vor den Circumscriptionen von 1515 und 1819 bestand, befolgt, ebenso auch in einigen Teilen des schweizerischen Kantons Tessin. Versuche, welche im Mittelalter gemacht wurden, die ambrosianische Liturgie auch außerhalb ihrer Heimat einzuführen, waren von untergeordneter Bedeutung und hatten keinen dauernden Erfolg. So ordnete Kaiser Karl IV. im 14. Jahrhundert diesen Ritus in der Kirche des hl. Ambrosius in Prag an; schon früher, 1132—1134, suchten zwei Regensburger Chorherren, Paul und Gebhard, Abschriften der ambrosianischen liturgischen Bücher zu erhalten, um sie in ihren Kirchen zu gebrauchen[20]. Vielleicht mag ein solcher Versuch auch von anderer Seite ausgegangen sein, woraus sich die Orationen ambrosianischer Herkunft im alten Augsburger Brevier erklären lassen[21].

Über die enge Verwandtschaft des mozarabischen Ritus[22] mit dem gallikanischen besteht kein Zweifel. Der mozarabische Ritus[23] wird auch spanischer Ritus genannt, weil er lange Zeit die nationale Liturgie der Spanier gewesen, westgotischer, weil er unter der Regierung der westgotischen Könige Spaniens und dank der von ihnen kräftigst unterstützten Einheitsbestrebungen der Kirche von Toledo im Reiche der Westgoten[24] herrschend geworden war. Wie die

[17] Jenner a. a. O. 395.

[18] „Ambrosius quoque, mediolanensis episcopus, tam Missae quam caeterorum dispositionem officiorum suae ecclesiae ordinavit." De exordiis et incrementis c. 23.

[19] So berichtet Landulf, ein Chronist des 11. Jahrhunderts (PL 147, 853 ff.).

[20] Mabillon, Museum Italicum II 2, 96 ff.

[21] F. A. Hoynck, Geschichte der Liturgie des Bistums Augsburg, Augsburg 1889, 9—22.

[22] H. Jenner, Art. „Mozarabic Rite": CE X 611—623.

[23] Mozaraber bezeichnet wahrscheinlich eine Persönlichkeit, welche arabische Gewohnheiten angenommen hat, arabisiert ist, näherhin die unter arabischer Herrschaft lebenden Spanier.

[24] An die Westgoten verlor 585 auch das Reich der Sueven in Gallächien seine Unabhängigkeit. Hier hatte als Norm des Gottesdienstes das Konzil von Braga (561) die von Papst Vigilius († 555) an Profuturus von Braga auf

liturgie.de

Geschichte der Mailänder Liturgie, so stellt sich auch jene des spanischen oder mozarabischen Ritus als eine Geschichte des Kampfes um seine Unabhängigkeit gegenüber den römischen Einheitsbestrebungen dar, nur daß dieser Kampf von den Spaniern mit geringerem Erfolge geführt wurde. Eine Gefahr drohte ihrem Ritus schon auf dem Konzil von Frankfurt (794), weil der Adoptianer Elipandus von Toledo zur Stütze seiner irrigen Ansichten sich auf die Liturgie seiner Kirche berufen hatte, aus dem gleichen Grunde unter Papst Johann X. († 928). Bedenklicher für den Bestand der spanischen Liturgie wurden die von den Päpsten gemachten Versuche, die römische Liturgie einzuführen, welche seit der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts einsetzten und die Unterstützung der spanischen Herrscher fanden. Unter König Sancho Ramirez wurde 1071 die erste römische Messe in Aragonien gesungen, bald folgte Navarra und 1077 unter Alfons XI. auf Betreiben Gregors VII. auch Kastilien und Leon, trotz des Widerstrebens der Untertanen. Noch immer konnte sich der spanische Ritus bei den unter den maurischen Herrschern lebenden Christen halten. Als aber mit dem Falle von Granada 1492 die Herrschaft der Mauren ein Ende gefunden, schien der Untergang der nationalen Liturgie bevorzustehen. Um wenigstens die letzten Reste derselben zu erhalten, ließ Kardinal Ximenes, seit dem Jahre 1495 Erzbischof von Toledo, ein mozarabisches Missale (1500) und Brevier (1502) herausgeben und gründete ein Kollegium von Priestern, die täglich in einer Kapelle des Domes von Toledo die Messe und das Stundengebet nach mozarabischem Ritus zu feiern hatten. Eine ähnliche Stiftung erfolgte 1517 durch Rodrigo de Talavera in der alten Kathedrale von Salamanca, wo noch bis zur Stunde jährlich ein- bis zweimal der Gottesdienst nach mozarabischer Weise gehalten wird.

Auch die einstmals bei den Kelten[25] der britischen Inseln und der Bretagne verwendeten Liturgien müssen der gallikanischen Gruppe eingereiht werden. Zwar sind sie meist nur in Bruchstücken erhalten geblieben und stammen aus einer Zeit, in der das siegreiche Vordringen der römischen Liturgie die alten Denkmäler des keltischen Gottesdienstes schon mit fremden Zutaten durchsetzt hatte, doch lassen sich noch mit genügender Deutlichkeit die Grundzüge der alten gallikanischen Ordnung erkennen. So finden sich eine der alten gallikanischen und orientalischen Ektenie ähnliche Litanei, Spuren eines Post Sanctus- und Post Pridie-Gebetes, der komplizierte Ritus der Brechung der Hostie, der Segen nach dem Pater noster usw. auch in der keltischen Liturgie. Für den gallikanischen Ursprung der keltischen Litur-

dessen Ansuchen gesandte Ordnung der römischen Messe und Taufe anerkannt. Die Herrschaft des römischen Ritus war aber nur eine vorübergehende; die römischen Bräuche erloschen allmählich, als 589 die Herren von Galläcien, die Westgoten, katholisch geworden waren.

[25] L. Gougaud, Art. „Celtiques (Liturgies)": DAL II 2069—3034; Ders., Les chrétientés celtiques, Paris 1911.

liturgie.de

gie spricht auch die Tatsache, daß die von den Kelten bewohnten Länder in reger kirchlicher Verbindung mit Gallien standen. Von dort kamen gegen Ende des 4. und im 5. Jahrhundert Victricius von Rouen, Germanus von Auxerre, Lupus von Troyes, Severus von Trier und der Apostel Irlands, der hl. Patricius, teils um den Glauben zu pflanzen, teils um die Häresie zu bekämpfen. Es ist naheliegend, daß sie sich bei dieser Gelegenheit auch um die Gestaltung des Gottesdienstes bemühten. Noch im 8. Jahrhundert war die Erinnerung an eine liturgische Tätigkeit dieser Männer nicht erloschen, wie aus einem über den Cursus, d. h. über die Ordnung des kanonischen Stundengebetes, handelnden Traktat[26] hervorgeht, der den angeblich vom hl. Marcus stammenden Cursus Scottorum von Germanus und Lupus nach Irland und Britanien bringen läßt. Die keltischen Liturgien konnten sich dem vordringenden römischen Ritus gegenüber nicht halten. Am frühesten wich die gottesdienstliche Sonderart der Kelten in England, wo die Synode im Kloster Streaneshalch (664) die Unterschiede zwischen der altbritischen und römischen Kirche in der Osterfeier, im Taufritus und in der Tonsur auszugleichen vermochte, womit ein gutes Stück Weges zur rituellen Einheit mit Rom zurückgelegt war. Frühzeitig erlag die keltische Liturgie in der Bretagne, als hier Ludwig der Fromme 817 den römischen Ritus einführte. Längeren Widerstand leisteten Schottland und Irland. In Schottland fand die römische Liturgie wahrscheinlich erst unter der Königin Margaretha im 11. Jahrhundert Eingang. In Irland begann sich schon von der Mitte des 7. Jahrhunderts der heimische Gottesdienst allmählich mit römischen Elementen zu durchsetzen. Den Sieg der römischen Liturgie brachte aber erst das 12. Jahrhundert, als der hl. Malachias († 1148), Erzbischof von Armagh, dann unmittelbar nach der Eroberung Irlands durch die Engländer (1172) die Synode von Cashel den Iren den anglo-römischen Ritus vorschrieben.

Die Gründung der afrikanischen Kirche durch römische Missionäre, die regen Beziehungen, welche zwischen Rom und Karthago im christlichen Altertum bezeugt sind, sprechen dafür, daß die Liturgie der afrikanischen Kirchen[27] mit jener von Rom übereinstimmte. Eine solche Übereinstimmung kann aber, wie auch für die gallikanische Liturgie, nur bei der Annahme eines gemeinsamen Ursprunges aller abendländischen Liturgien aus einer hypothetischen römischen Urliturgie zugegeben werden. Denn die dürftigen Nachrichten über den afrikanischen Gottesdienst, die lediglich aus Andeutungen der afrikanischen Schriftsteller, insbesondere des hl. Augustinus und des Optatus von Mileve, gewonnen werden können, da die großen Katastrophen, welche mit dem Einfall der Vandalen und der Moslims hereinbrachen, sämtliche liturgische Quellen vernichteten, zeigen eine viel

[26] Hrsg. nach einer Hs. des Brit. Museums (Cott. Nero II) von Wickham Legg in den Miscellanea Ceriani, Mailand 1910, 151—161.

[27] F. Cabrol, Art. „Afrique (Liturgie)": DAL I 591—697; W. C. Bishop, The African Rite: JThSt XIII (1912) 250—277.

liturgie.de

größere Übereinstimmung mit den Liturgien der gallikanischen, näherhin der spanischen Gruppe als mit den Quellen für die älteste Geschichte des römischen Gottesdienstes. Der wesentlichste Punkt, in welchem zur Zeit des hl. Augustinus die in Afrika übliche Liturgie mit der römischen übereinstimmt, ist die Stellung des Friedenskusses vor der Kommunion. Die Tatsache, daß eine mit Rom so eng verbundene Kirche in liturgischen Dingen ihre eigenen Wege geht, gibt Zeugnis von der Freiheit, mit welcher man in Sachen des Gottesdienstes trotz aller Wahrung des Wesentlichen im christlichen Altertum vorging, rückt aber auch für die älteste Geschichte der Liturgie das römische Problem in den Vordergrund, d. h. die Frage nach den Faktoren, den Männern und Beweggründen, welche der römischen Liturgie jene Gestalt gaben, durch die sie sich schon frühzeitig so scharf von den Gottesdienstordnungen des übrigen Abendlandes unterscheidet.

§ 6. Geschichtliche Entwicklung der Liturgie (Fortsetzung). Die Herstellung der liturgischen Einheit im Abendland.

Soweit die lateinische Liturgie vorgedrungen ist, herrscht gegenwärtig — abgesehen von den Ausnahmen in Mailand und Toledo — Übereinstimmung mit der Liturgie der römischen Kirche. Der bedeutendste Schritt zur Anbahnung dieser Einheit geschah zur Zeit der Karolinger im Frankenreiche durch die Verdrängung des gallikanischen Ritus[1]. Da ein starker kirchlicher Einheitspunkt, wie ihn Spanien in der Kirche von Toledo besaß, im Frankenreiche mangelte, war allmählich in der gallikanischen Liturgie eine große Zersplitterung nach Diözesen und wahrscheinlich auch innerhalb derselben eingetreten, welcher einzelne Provinzialsynoden[2] dadurch zu begegnen suchten, daß sie den Ritus der Metropolitankirche als maßgebend vorschrieben. Mit welchem Erfolge, ist nicht bekannt. Anderseits drangen die Päpste[3] stets auf Übereinstimmung mit der römischen Liturgie, und wie die Synode von Vaison (529), so mögen auch andere Bischöfe und Gläubige im römischen Gottesdienst, der durch die zahlreichen Pilgerfahrten nach der Ewigen Stadt im Frankenreiche nicht unbekannt geblieben war, ein Muster und Vorbild erblickt haben. Auch der Benediktinerorden, der im Frankenreiche viele Niederlassungen besaß, hielt sich in der Messe und bis zu einem gewissen Grade auch im Stundengebet an die römische Form. Römische liturgische Einflüsse gingen ferner von England aus, wo durch den Erzbischof Theodor von Canterbury († 695) dem römischen Brauche ein begeisterter Vor-

[1] H. Netzer, L'introduction de la Messe romaine en France sous les Carolingiens, Paris 1910.

[2] Synode von Vannes 461, von Agde 506, von Epaone 517.

[3] Papst Siricius († 399) schreibt in einem Brief an Himerius von Tarragona: „Praefatam regulam [des römischen Gottesdienstes] omnes teneant sacerdotes, qui nolunt ab Apostolicae petrae, super quam Christus universalem construxit ecclesiam, soliditate divelli."

liturgie.de

kämpfer erstanden war. Aus diesen Reihen ging auch der hl. Bonifatius hervor. Wir wissen verhältnismäßig wenig von der Betätigung des Heiligen auf liturgischem Gebiete. Allein es steht fest, daß er im römischen Gottesdienste die maßgebende Norm erblickte[4]. Doch hätte die römische Liturgie die gallikanische nur sehr allmählich, wenn überhaupt, verdrängen können, wenn Pipin, Karl d. Gr. und Ludwig der Fromme nicht auch die weltliche Gewalt in den Dienst dieser Einheitsbestrebungen gestellt hätten. Ein Dekret des Königs Pipin[5] verfügte die Abschaffung des gallikanischen Ritus, Karl d. Gr. verschaffte dieser Verfügung seines Vaters Nachdruck und suchte die römische Liturgie zu festigen. In dieser Absicht erbat er sich von Papst Hadrian I. ein Sakramentar (s. u.), das für die Kirchen seines Reiches maßgebend werden sollte. Die karolingischen Herrscher hätten vielleicht nicht diesen Weg beschritten, wenn ihnen die gallikanische Liturgie als eine festgefügte Größe gegenübergestanden wäre. So aber sahen sie eine vielgestaltige, schwer zu überblickende Zahl von Liturgien vor sich, die nur im Aufbau des Gottesdienstes übereinstimmten, von denen aber keine die andere an Einfluß so sehr überragte, daß sie sich als Normalliturgie für das fränkische Reich empfohlen hätte. Die provinzielle Eifersucht wurde am besten gebrochen, wenn eine fremde Liturgie zur Einführung gelangte, die schon viel Boden in den fränkischen Landen gewonnen hatte. Und dies war die römische. Es war gewiß nicht Herrschsucht seitens der karolingischen Könige, welche sie zu diesen Maßnahmen trieb, sondern aufrichtige Sorge um das Gedeihen der Kirche in ihren Ländern, vor allem aber für die Reinerhaltung des Glaubens, der seinen Ausdruck in der Liturgie findet. Es ist auch begreiflich, daß die Päpste diesen Fürsten bereitwillig entgegenkamen, da die liturgische Einheitsbewegung ihren wiederholt geäußerten Grundsätzen und Wünschen ganz und gar entsprach. Das Resultat dieser Einheitsbestrebungen war übrigens nicht eine vollkommene Identität der römischen und fränkischen Liturgie. Einheit herrschte seit dem 8. und 9. Jahrhundert vor allem im Kanon der Messe, ferner in den Kollekten, Sekreten, Postkommunionen, in den Meßgesängen, Einheit bei der Spendung der Taufe und bei den höheren Weihen vom Diakonat aufwärts. Bei der Einführung des römischen Brauches wollte man sich aber nicht gänzlich trennen von liebgewordenen Gebeten und Riten, die man deshalb mit der neuen Liturgie zu ver-

[4] Dies zeigt z. B. die Anfrage, die er an Papst Zacharias 751 in Betreff des Osterfeuers richtete. Der Inhalt der Anfrage kann aus dem Antwortschreiben des Papstes erschlossen werden. Ep. 87: M. G. Epp. aevi Karoling. I 370.

[5] Das Dekret selbst ist verloren gegangen. Es findet sich aber erwähnt in der Admonitio generalis Karls d. Gr. bei Hardouin, Conc. IV 843; Duchesne, Origines 103. Dem Klerus wird in dem Dekret vorgeschrieben: „ut cantum Romanum pleniter discant et ordinabiliter per nocturnale vel gradale officium peragatur, secundum quod beatae memoriae genitor noster Pippinus rex decertavit, ut fieret, quando Gallicanum tulit, ob unanimitatem Apostolicae Sedis et sanctae Dei Ecclesiae pacificam concordiam".

liturgie.de

binden wußte. Die Arbeit, welche Alkuin in seinem Anhang zum gregorianischen Sakramentar (s. u.) geleistet, bietet hierfür das bekannteste Beispiel. So bildete sich im Frankenreiche eine Liturgie, die zwar in ihrer Anlage und in den meisten ihrer Gebete römisch war, aber in zahlreichen Einzelheiten die heimische gallikanische Eigenart nicht verleugnete. Die regen politischen Beziehungen zwischen den Karolingern und ihren Nachfolgern, den deutschen Kaisern, insbesondere den Ottonen, mit Rom brachten diese fränkisch-römische Liturgie, die man als neurömischen Ritus bezeichnen kann, auch in die Stadt der Päpste, wo sie vom 9. bis 11. Jahrhundert allmählich an die Stelle des hier herrschenden altrömischen Ritus trat. Von dort aus begann sie mehrere Jahrhunderte später aufs neue ihren Siegeslauf in der katholischen Welt. Noch gegenwärtig sind bei einzelnen liturgischen Handlungen, vorzüglich bei der Ordination und der Kirchenkonsekration, gallikanische und altrömische Schichten wohl zu erkennen. Mit der karolingischen Reform war also ein gutes Stück Weges zurückgelegt zur Herstellung einer vollkommenen liturgischen Einheit im Abendlande. Doch darf das Erreichte nicht überschätzt werden. Die Päpste hatten sich begnügt mit der Übersendung der römischen liturgischen Bücher und deren Annahme seitens der fränkischen Kirche. Selbst Gregor VII. und seine unmittelbaren Vorgänger, die den Kampf gegen die liturgische Sonderart Mailands und Spaniens unternahmen, enthielten sich im allgemeinen des Eingehens auf das liturgische Detail in außerrömischen Kirchen. Welche Freiheit trotz aller Einheit bestand, zeigt am besten die Überlieferung der liturgischen Quellen aus der karolingischen und nachkarolingischen Zeit. Die bestehenden Verschiedenheiten steigerten sich im Laufe des Mittelalters immer mehr. Die römischen Sakramentarien, welche die Grundlage der Einheit bilden sollten, waren nur geschaffen für die feierliche Messe. Unterdessen hatte sich aber ein eigener Ritus für die Privatmesse herausgebildet, für den die römischen Bücher keine Vorschriften enthielten, und der sich darum nach den Diözesen verschieden ausbilden mußte. Neue liturgische Formulare brachten namentlich die sich mehrenden Votivmessen, auch wurden einzelne neue Bestandteile, wie Tropen und Sequenzen (s. u.), dem Meßritus eingefügt. Dazu kamen die zahllosen kirchlichen Benediktionen, die sich in Deutschland und Frankreich besonderer Beliebtheit erfreuten. Groß war auch die Verschiedenheit in den Kalendarien. Außer den in den Sakramentarien gebotenen Heiligenfesten hielt man an der altüberlieferten Feier der Heiligen der Einzelkirchen fest, neue Heiligenfeste und Feste einzelner Geheimnisse kamen im Laufe der Zeit hinzu. Dadurch gewann nicht bloß das Missale an Umfang, sondern auch das Brevier, das den neuen Festen in besonderen Hymnen, Lesungen und Responsorien Rechnung tragen mußte. Es fehlte allerdings in den einzelnen Ländern nicht an liturgischen Zentren, welche einer allzu großen Zersplitterung entgegenwirkten: so in England die Kirchen von Salisbury,

liturgie.de

York, Herford, Lincoln; in Frankreich erfreute sich der Ritus der Kirche von Paris einer großen Beliebtheit, der sogar für die allgemeine Kirche von Bedeutung wurde, als neuentstandene Orden, wie die Trinitarier und Karmeliten, vor allem aber die Dominikaner, die Liturgie von Paris zur ihren machten. In Rom hatte sich unterdessen in der päpstlichen Kapelle ein eigener, von dem in den Basiliken der Stadt geübten verschiedener Ritus ausgebildet, der sog. Kurialritus, der später im Breviarium und im Missale secundum consuetudinem Romanae Curiae festgelegt wurde. Von nicht hoch genug zu bewertender Bedeutung für die Herstellung eines allgemeinen römischen Ritus wurde es, daß der neugegründete Franziskanerorden diese neue kuriale Liturgie zur seinen machte und über ganz Europa verbreitete. Mochten auch die Anhänger der alten römischen Ordnung, wie Radulph von Tongern († 1403), über den Einfluß der Mindern Brüder auf die Liturgie bewegte Klage führen, so konnten sie doch nicht hindern, daß inmitten der einzelnen Diözesen eine besondere Liturgie befolgt wurde, welche, schon im Titel ihrer Bücher als römische benannt, wegen der Verehrung, die alles aus Rom Kommende genoß, als starker Wettbewerber auftrat. Zudem war durch das Studium des kanonischen Rechtes, insbesondere des Decretum Gratiani, das Bewußtsein neu gestärkt worden, daß der Papst auch in liturgischen Dingen Quelle und Schutz der kirchlichen Einheit sei. Dieser Gedanke sollte sich bewähren, als im 16. Jahrhundert die Anschauung immer allgemeiner wurde, daß die Reform der liturgischen Bücher, in welche sich manches Unpassende eingeschlichen hatte, nicht mehr länger aufgeschoben werden könne. Ein Mittel, diese Reform wirksamer zu gestalten, war auch in der Erfindung der Buchdruckerkunst gegeben. Durch sie war es möglich geworden, offizielle liturgische Bücher herauszugeben, ohne befürchten zu müssen, daß dieselben aus Unachtsamkeit oder auch absichtlich von den Kopisten korrumpiert würden.

Unter den mannigfachen Aufgaben der kirchlichen Reform, vor die sich das Konzil von Trient gestellt sah, befand sich auch die Verbesserung der liturgischen Bücher. Da aber bereits der Schluß des Konzils bevorstand, anderseits auch die Neuredaktion der Bücher nicht gut von einer Kirchenversammlung bewerkstelligt werden konnte, wiewohl sich Stimmen unter den Synodalen dafür aussprachen, überließ das Konzil in seiner fünfundzwanzigsten Sitzung diese Arbeit dem Papste, was um so zweckdienlicher war, als es sich ja nicht um eine Reform der Diözesanliturgien, sondern des römischen Ritus handelte, die am leichtesten in Rom selbst durchgeführt werden konnte, wo zudem auch die nötigen Quellen zur Verfügung standen. Als Frucht der von Pius IV. eingesetzten Reformkommission erschien unter Pius V. 1568 das neue Brevier, 1570 das reformierte Missale. Die Bulle „Quod a nobis", welche Pius V. dem neuen Brevier voranstellen ließ, verpflichtete alle Kirchen und Orden, welche nicht schon

liturgie.de

seit 200 Jahren ein eigenes Brevier besaßen, zur Annahme des römischen, das Gleiche verfügte der Papst durch die Bulle „Quo primum tempore" für das Missale. Damit war die römische Liturgie als allein maßgebend erklärt, zugleich aber auch altehrwürdige Liturgien der Diözesen und der Orden geschützt. In den Pontifikalfunktionen hat Klemens VIII. durch das „Pontificale Romanum" (1596) und das „Caeremoniale episcoporum" (1600) die strengste Einheitlichkeit durchgeführt, während sich Paul V. bei der Herausgabe des „Rituale Romanum" (1614) damit begnügte, den Bischöfen die Annahme desselben angelegentlichst zu empfehlen. Auf solche Weise war rechtlich die liturgische Einheit für die ganze lateinische Kirche hergestellt.

Die Reform Pius' V. fand im allgemeinen freudige Anerkennung. Für die alten monastischen Orden, wie für die Benediktiner und Zisterzienser, die seit vielen Jahrhunderten ihre eigene Liturgie befolgten, kam die Annahme der Reform nicht in Frage. Die Karmeliten und Dominikaner machten sich die Vergünstigung der Bulle „Quod a nobis" zunutzen; die Franziskaner erblickten im neuen Brevier nur ihr eigenes, wenn auch in verbesserter Gestalt. Die regulierten Chorherren, mit Ausnahme des Prämonstratenserordens, schlossen sich gleich dem neugegründeten Jesuitenorden der neuen Reform bereitwillig an. In Italien hatte sie sich gegen Ende des 16. Jahrhunderts — Mailand ausgenommen — ganz allgemein durchgesetzt, in Spanien war es namentlich Philipp II., der mit Eifer auf den Gedanken der liturgischen Einheit einging, was um so wichtiger war, als damit die pianische Reform auch in den Ländern der neuen Welt und auf den Philippinen Eingang fand. Auch Portugal nahm die verbesserten Bücher an, mit Ausnahme Bragas, das auf seiner Diözesanliturgie beharrte. Deutschland folgte in langsameren Tempo. Die Bischöfe von Augsburg und Eichstätt gaben noch nach dem Jahre 1589 eigene Diözesanbreviere heraus, viele Diözesen verblieben bei dem alten Ritus, um erst im Laufe des 17. Jahrhunderts sich dem römischen Brauche anzuschließen. In den Bistümern Köln, Trier und Münster mußte die Liturgie noch mannigfache Wechselfälle erfahren, bis endlich im 19. Jahrhundert der römische Ritus die Oberhand gewann. Was viele Kirchen, die an sich berechtigt waren, ihre Sonderliturgie beizubehalten, für die neue römische geneigt machte, waren die größere Einfachheit, nicht zuletzt auch Erwägungen finanzieller Art. Es war leichter, sich die neuen römischen Bücher bei einem Verleger zu kaufen, als selbst das große Risiko einer eigenen Ausgabe zu tragen.

In Frankreich fand die neue Reform anfänglich günstige Aufnahme. Viele Diözesen nahmen die neue Liturgie ohne Schwierigkeiten an, sogar in der königlichen Kapelle wurde seit 1583 der Gottesdienst nach den Vorschriften Pius' V. gefeiert. Viele Bischöfe aber hielten, wozu sie berechtigt waren, am alten Diözesangebrauch fest, versäumten jedoch nicht, denselben nach dem römischen Vorbild zu verbessern. Im 17. Jahr-

liturgie.de

hundert sollte aber der Gallikanismus seinen verhängnisvollen Einfluß auch auf dem Gebiete der Liturgie äußern, um mittelst der liturgischen Bücher seinen antirömischen Ideen unvermerkt in weiteren Kreisen Eingang zu verschaffen. So entstanden Breviere und Missalien, die keineswegs die alten Diözesanliturgien wiedergaben, sondern den Stempel des kirchenfeindlichen Geistes, der sie geschaffen, deutlich an der Stirne trugen. Das Brevier für die Erzdiözese Paris, welches 1680 erschien, diente dabei vielfach zum Vorbild. Bis zur großen Revolution hatten bereits 80 französische Diözesen die römische Liturgie aufgegeben. Erst im 19. Jahrhundert setzte in Frankreich eine von eifrigen Bischöfen und ganz besonders von dem hochverdienten Abt Prosper Guéranger von Solesmes († 1875) mächtig geförderte Bewegung für die Rückkehr Frankreichs zur gemeinsamen römischen Liturgie ein. Ihren Abschluß fand sie, als Orléans im Jahre 1875 als letzte der französischen Kirchen das römische Offizium annahm.

Es läßt sich nicht leugnen, daß mit der Durchführung der pianischen Reform manche schöne, ehrwürdige Gebräuche, welche den Gottesdienst abwechslungsreich und farbenprächtig gestalteten, aus dem kirchlichen Leben verschwanden. Allein dieser Verlust wiegt keineswegs den Gewinn auf, den durch die Einheit der Liturgie die Einheit der Kirche und die Sicherung ihres Glaubensgutes erfuhr. Auch in dieser nach langer Entwicklung zustande gekommenen liturgischen Einheit gibt sich kund, daß in der Kirche eine höhere Vorsehung waltet, die vorausschauend ordnet, was zum Besten der Kirche gereicht. Eine in zahllose Sonderarten auseinander gehende Liturgie hätte keinen Platz mehr in einer Zeit, da der hoch entwickelte Verkehr die Völker und Nationen äußerlich einander so nahe gerückt hat.

§ 7. Das gegenwärtig geltende liturgische Recht[1].

Da es nach dem Vorausgehenden zu den Wesensmerkmalen der katholischen Liturgie gehört, daß ihre Ordnung und ihr Vollzug von der Kirche geregelt sind, so erhebt sich sofort die Frage nach den gesetzgebenden Faktoren und nach den Quellen, aus welchen das von ihnen geschaffene Recht zu entnehmen ist. Als Gesetzgeber in der Liturgie erscheinen der Papst und die Bischöfe. In sehr untergeordneter Weise vermag auch die Gewohnheit liturgisches Recht zu schaffen.

1. Das oberste liturgische Gesetzgebungsrecht übt nach der gegenwärtigen Rechtsentwicklung der Papst aus. Das neue kirchliche Gesetzbuch[2] bestimmt: „Es ist einzig und allein Sache des Apostolischen Stuhles, sowohl die Liturgie zu regeln als auch die liturgischen Bücher zu approbieren." Dieses Recht des Papstes ist nicht im Sinne des Gallikanismus und Josephinismus ein erworbenes Recht, das

[1] Bouix, De jure liturgico, Paris 1851; C. Callewaert, Liturgicae Institutiones, Brügge 1925, 100—124; Michael Gatterer, Annus liturgicus, Innsbruck 1925, 45—94.

[2] can. 1257.

liturgie.de

die Bischöfe und die Kirche im Laufe der Zeiten dem Papste zugestanden oder der Papst sich erst allmählich angeeignet hätte. Es ist vielmehr ein ursprüngliches Recht (ius primigenium), das im Wesen des Primates wurzelt, mithin göttlichen Ursprunges ist. Ausdrücklich erklärt das Vatikanum[3], daß die Nachfolger des hl. Petrus von Christus dem Herrn die volle Gewalt, die gesamte Kirche zu weiden, zu leiten und zu regieren, erhalten haben, und daß diese Vollmacht sich nicht bloß auf die Glaubens- und Sittenlehre beziehe, sondern auch auf jene Dinge, welche die Kirchenzucht und die Regierung der über den ganzen Erdkreis verbreiteten Kirche betreffen. Daß zur Kirchenzucht und zur Leitung der Kirche auch die Regelung des Gottesdienstes gehört, hat Pius IX. kurz vor dem Vatikanum dem Patriarchen der unierten Armenier gegenüber betont: „Alle, welche sich des katholischen Namens rühmen, müssen mit dem römischen Papste nicht bloß im Glauben und in den Dogmen Gemeinschaft halten, sondern ihm auch bezüglich der Riten und der Disziplin unterstehen." Es erwächst dieses Recht aus der obersten Hirtenpflicht des Papstes, den Glauben, der gerade in der Liturgie seinen lebensvollen Ausdruck findet, von aller Befleckung rein zu erhalten. So entsprang das Vorgehen Johannes' X. gegen die spanische Liturgie nicht etwa einer zentralisierenden Tendenz, als vielmehr der Sorge um die Bewahrung der Lehre, deren Verfälschung diese Liturgie, wenn auch zu Unrecht, bezichtigt worden war. Die oberste Hirtengewalt in Sachen der Liturgie dient endlich der Förderung und Festigung der kirchlichen Einheit. Welch kräftiges Einigungsmittel die Liturgie ist, war schon von den Patriarchen von Konstantinopel erkannt, die wenigstens in späterer Zeit, wie ihr Verhalten bei der Unterdrückung der alexandrinischen Markusliturgie zeigt, bewußt auf die rituelle Einheit hinarbeiteten.

2. Nur in den seltensten und wichtigsten Fällen übt der Papst sein oberstes liturgisches Gesetzgebungsrecht persönlich durch Bullen, Breven, Enzykliken aus. Für gewöhnlich bedient er sich dazu seiner Kongregationen, von welchen die für die Regelung des Gottesdienstes wichtigste die von Sixtus V. durch die Konstitution „Immensa aeterni" vom 22. Januar 1588 gegründete Congregatio sacrorum rituum ist. Die ordentlichen Befugnisse (potestas ordinaria) der Ritenkongregation erstrecken sich auf den ganzen lateinischen Ritus, also auch auf den mozarabischen und mailändischen. Zu ihnen gehört die oberste Aufsicht, damit die Riten und Zeremonien bei der Feier der heiligen Messe, bei der Verwaltung der Sakramente, bei der Verrichtung des Stundengebetes und in allem, was sich auf den Kult der lateinischen Kirche bezieht, sorgsam eingehalten werden. Dem ordentlichen Geschäftsbereich der Kongregation ist überwiesen die Erteilung von Dispensationen, von Insignien und Ehrenprivilegien, die sich auf die Riten und Zeremonien beziehen, die Sorge dafür, daß sich bei letzteren

[3] Sess. 4, c. 3.

liturgie.de

keine Mißbräuche einschleichen[4]. Der Ritenkongregation sind auch die Beatifikations- und Kanonisationsprozesse übertragen, und alles, was sich auf die Reliquienverehrung bezieht[5]. Nicht zum ordentlichen Geschäftsbereich der Kongregation gehört die Änderung der Riten, des Textes der Gebetsformulare und der Rubriken, Einführung neuer oder Rangerhöhung alter Feste, Gewährung von Dispensen und Indulten contra rubricas. In solchen Fällen pflegt die Kongregation ein besonderes Mandat vom Papste zu erhalten, also kraft einer Delegation (potestate delegata) zu handeln, was dann auch in ihren Erlassen zum Ausdruck kommt[6]. Für die orientalischen Riten ist die Ritenkongregation nicht zuständig, auch wenn es sich um gemischte Angelegenheiten handelt, welche Angehörige des lateinischen und eines orientalischen Ritus betreffen. Hier tritt ergänzend ein die Congregatio pro Ecclesia Orientali[7], deren Vorsitzender der Papst selbst ist. — Die Zeremonien der päpstlichen Kapelle und des päpstlichen Hofes, ferner die Funktionen, welche die Kardinäle außerhalb der päpstlichen Kapelle vollziehen, regelt die Congregatio Caeremonialis[8]. — Die Entscheidungen der Congregatio de disciplina sacramentorum[9] berühren nicht den äußern Vollzug, sondern vielmehr die Gültigkeit der Sakramentenspendung und des eucharistischen Opfers. Da aber die Gültigkeit zuweilen (wie z. B. beim Ordo) enge mit dem Ritus zusammenhängt, so können sie gleichfalls in entfernter Weise als Quelle des liturgischen Rechtes angesehen werden[10]. Fragen der Präzedenz, die auch beim Vollzug des Gottesdienstes aktuell werden können, regelt unbeschadet der Rechte der Congregatio Caeremonialis und der Congregatio religiosorum die Congregatio Concilii[11].

3. Das liturgische Gesetzgebungsrecht der Bischöfe, das dieselben in alter Zeit für ihre Diözesen oder im Verein mit den andern Bischöfen für die Kirchenprovinz ausübten, ist durch die unter Pius V., Klemens VIII. und Paul V. geschaffene liturgische Einheit wesentlich beschränkt worden. Das kirchliche Rechtsbuch erkennt zwar das liturgische Gesetzgebungsrecht der Bischöfe an[12], beschränkt es aber lediglich auf Gesetze zur Überwachung des Kultes. Näherhin sollen die Bischöfe durch ihre Gesetze Vorsorge treffen, daß die Vorschriften der heiligen Kanones über den göttlichen Kult eifrig be-

---

[4] can. 253, § 2. [5] can. 253, § 3.

[6] z. B. „vigore facultatum sibi specialiter a SS. Domino tributarum ... cum SS. mandaverit".

[7] can. 257, § 1—2. [8] can. 254. [9] can. 249.

[10] Die Congregatio de disciplina Sacramentorum gewährt auch die Fakultät zur Errichtung von Privatoratorien mit dem Rechte, hier dem Gebot der Anhörung der heiligen Messe an Sonn- und Feiertagen zu genügen, zur Aufbewahrung des Allerheiligsten, zur Erteilung der Weihen extra tempora.

[11] can. 250, § 2.

[12] can. 1261, § 2: „si loci Ordinarius leges pro suo territorio hac in re tulerit"....

liturgie.de

obachtet werden und vorzüglich darauf ihr Augenmerk richten, daß in die öffentliche und private Gottesverehrung oder in das tägliche Leben der Gläubigen keinerlei abergläubische Gebräuche sich einschleichen, etwas gegen den Glauben oder gegen die kirchliche Tradition, oder was den Schein schmutziger Gewinnsucht an sich trägt, zugelassen werde[13]. Auch für jene abendländischen Kirchen, welche sich noch des vorpianischen Ritus bedienen, ist das Gesetzgebungsrecht der Bischöfe, soweit es sich um Umänderung des Gottesdienstes handelt, aufgehoben. Denn es ist, ohne Beschränkung auf den römischen Kult, einzig und allein dem Apostolischen Stuhle vorbehalten, die Liturgie zu regeln und die liturgischen Bücher zu approbieren[14]. Nach letzterer Bestimmung bedürfen auch Diözesanritualien, soweit nicht schon der römische Ritus angenommen ist, künftighin der römischen Approbation.

4. Außer Papst und Bischöfen erscheint auch die Gewohnheit als rechtsbildender Faktor in der Gestaltung der Liturgie. Darüber, daß consuetudines secundum legem, welche als bloße Übung des Gesetzes sich darstellen, ferner consuetudines praeter legem, welche nur eine Lücke der Gesetzgebung ausfüllen, auch in der Liturgie Rechtskraft erlangen können, besteht im allgemeinen keine Meinungsverschiedenheit. Dagegen hat die Lehre, daß consuetudines contra legem, welche einem Gesetz derogieren, sich auch in der Liturgie bilden können, ernsten Widerspruch gefunden. Dieser stützt sich in der Hauptsache darauf, daß eine Gewohnheit gegen die allgemeinen liturgischen Gesetze, welche im Brevier, Missale, Caeremoniale usw. niedergelegt sind, von vorneherein die vom Rechte geforderte Eigenschaft der Rationabilität entbehrt. Die liturgischen Gesetze bezweckten die Einheit des Gottesdienstes im ganzen römischen Ritus, jede Gewohnheit gegen dieselben verstoße daher gegen den Geist des Gesetzes (ratio legis) und sei darum zu verwerfen. Diese Einheit kann aber sehr wohl bestehen, wenn in untergeordneten Dingen, welche den Ritus nicht merklich ändern, eine Verschiedenheit auftritt. Auch in Sachen der Liturgie gilt, was Suarez sagt: „Oft kommt es vor, daß eine Gewohnheit, welche zu einer Zeit rationabel war, es zu einer andern nicht mehr ist. Darum kann auch der gegenteilige Fall eintreten."[15] Dies ist namentlich zu berücksichtigen, wenn es sich um Gewohnheiten handelt, an welchen das Volk mit besonderer Liebe hängt. War es zu einer bestimmten Zeit rationabel, die liturgische Einheit durchzuführen, so müßte es als ebenso irrationabel angesehen werden, wollte man durch Beseitigung solcher Gewohnheiten die Liebe des Volkes zu seiner Kirche und seine Andacht schädigen, vorausgesetzt natürlich, daß dadurch die Einheit des Ritus nicht wesent-

[13] can. 1261, § 1.

[14] Das neue ambrosianische Missale wurde 1901 unter beständiger Respizienz der Ritenkongregation revidiert.

[15] Jos. Biederlack, Die Gewohnheiten gegen die Disziplinardekrete des Tridentinums: Zeitschr. f. kath. Theol., Innsbruck 1882, 470.

liturgie.de

lich gefährdet wird. Auch die Ritenkongregation hat in einigen Fällen Gewohnheiten gegen das allgemeine liturgische Recht gebilligt[16]. Es ist übrigens selbstverständlich, daß derartige Gewohnheiten, um rechtsbildend zu sein, den hierfür gestellten Anforderungen genügen müssen. Außer der Rationabilität ist gefordert, daß sie eine Präskription von vollen 40 Jahren aufweisen. Einem Gesetze ferner, dem eine die Bildung von Gewohnheiten ausschließende Klausel beigefügt ist, vermag nur eine hundertjährige oder unvordenkliche Gewohnheit (consuetudo immemorabilis) zu derogieren[17]. Diese Voraussetzungen einer Gewohnheit müssen aber strikte bewiesen werden. Von großer Bedeutung ist auch die Bestimmung, daß die Gesetzeskraft einer Gewohnheit von der Zustimmung des kompetenten kirchlichen Obern allein abhängt[18]. Es erhebt sich hier die Frage, ob unter diesem Consens ein bloß gesetzlicher Consens (consensus legalis), wonach im Rechte vorgesehen ist, daß unter bestimmten Voraussetzungen eine Gewohnheit Geltung haben solle, gemeint ist, oder ein persönlicher Consens (consensus personalis). Die Entscheidungen der Ritenkongregation[19] sprechen für einen persönlichen Consens. Als zustimmender Gesetzgeber muß darum bei allgemeinen liturgischen Gesetzen immer der Papst oder seine Behörden angesehen werden. Die Entscheidung darüber, ob wirklich eine rechtskräftige Gewohnheit vorliegt, ist darum in den meisten Fällen sehr schwierig und setzt eine genaue Kenntnis der Verhältnisse und namentlich der historischen Entwicklung voraus. Die Frage über die rechtsbildenden liturgischen Gewohnheiten hat für den Ritus der heiligen Messe und des Stundengebetes gegenwärtig fast nur eine theoretische Bedeutung, da hier die Einheit in der römischen Liturgie durchgeführt ist und Verstöße gegen die allgemeine Ordnung in den weitaus meisten Fällen nicht auf Rechnung altehrwürdiger Gewohnheiten, sondern auf Unkenntnis der Rubriken oder Nachlässigkeit zurückzuführen sind. Da sie ferner fast nur den Klerus berühren dürften, kann bei dem Gehorsam, den jeder Priester der kirchlichen Autorität schuldig ist, ihrer Beseitigung kaum ein großes Hindernis im Wege stehen. Größere Abweichungen vom römischen Ritus bestehen nur in den vom Rituale, teilweise auch vom Caeremoniale episcoporum geordneten liturgischen Handlungen. Wenn bei einer Approbation neuer Ritualien die Ritenkongregation sich voraussichtlich auf den Standpunkt stellen wird, daß das Rituale Romanum als Norm auch für solche Diözesen anzusehen ist, welche bisher sich eines eigenen oder dem römischen konformierten Rituales bedient hatten, so wird es Sache der Bischöfe sein, wirklich verjährte ehrwürdige Gewohnheiten (z. B. die deutsche Form des Wettersegens, die deutsche Fronleichnamsprozession usw.) als

---

[16] Decr. auth. n. 3121 3145 3413 4029.
[17] can. 27, § 1. [18] can. 25.
[19] Decr. auth. n. 2646 ad 2, n. 2951 ad 13.

liturgie.de

solche zu beweisen. Die Haltung, welche die Kongregation bisher in solchen Fällen eingenommen hat[20], läßt sicher hoffen, daß solche Bräuche, an welche das Volk sich gewöhnt hat und welche sein religiöses Leben direkt berühren, auch fernerhin erhalten bleiben.

5. Das objektive liturgische Recht, d. h. die Quellen, aus welchen die Normierung des Gottesdienstes ersehen werden kann, bilden in erster Linie die für die ganze Kirche vorgeschriebenen liturgischen Bücher. Als solche erscheinen das römische Brevier (1568) und Missale (1570), das Pontificale Romanum (1596), das Caeremoniale episcoporum (1600), das Martyrologium Romanum (1584). Dazu kommen die kirchlichen Gesangbücher: das Kyriale seu Ordinarium Missae (1905), das Graduale (1907), das Officium pro defunctis (1909), der Cantorinus seu Toni communes Officii et Missae cum regulis et exemplis (1911), das Antiphonale diurnum (1912). Das Rituale Romanum ist maßgebend für jene Kirchen, welche es, der Aufforderung Pauls V. nachkommend, angenommen haben. Den neuen Diözesen pflegt es der Apostolische Stuhl bei ihrer Errichtung vorzuschreiben. Es verpflichtet aber auch jene Diözesen, welche nach Veröffentlichung des römischen Ritus ihre eigene Agende demselben geopfert haben, wenigstens in jenen Teilen, in welchen sie mit dem römischen übereinstimmen. Ebenso müssen jene Teile des römischen Rituale als allgemein verpflichtend angesehen werden, in welchen allgemeine kirchliche Erlasse zu Rubriken formuliert sind, z. B. über die Form der letzten Ölung in dringenden Fällen, die Spendung der Firmung durch einen Priester, über die Bination, Aufbewahrung des Allerheiligsten und Übertragung desselben. Die neueste Ausgabe des römischen Rituale vom Jahre 1925 hat an zahlreichen Stellen die Bestimmungen des neuen kirchlichen Rechtsbuches in den Text der Rubriken hineingearbeitet. — Nur für die Pfarrkirchen Roms ist vorgeschrieben das Memoriale Rituum Benedikts XIII. (1725; neueste Ausg. 1920), welches für Lichtmeß, Aschermittwoch und das Triduum sacrum die Funktionen in jenen Kirchen regelt, welchen die durch die Rubriken des Missale vorgeschriebene Assistenz von Diakon und Subdiakon nicht zu Gebote steht. Wenn auch das Memoriale niemals als Norm für außerrömische Kirchen vorgeschrieben wurde, so empfiehlt sich seine Beobachtung gleichwohl, wie denn auch die Ritenkongregation bei Anfragen auf dasselbe zu verweisen pflegt[21]. — Nicht vorgeschrieben, aber für den allgemeinen Gebrauch von der Kongregation empfohlen, ist

[20] Wiederholt hat die Ritenkongregation erklärt, daß das Caer. ep. „consuetudines, quae laudabiles et antiquae sunt", nicht beseitigen wolle (Decr. auth. 132 140 143 144). Besonders lehrreich für die gründliche Arbeit, welche die Kongregation bei der Prüfung der consuetudines leistet, sind die Gutachten, welche dem Dekret „Romana" (Decr. auth. IV 419—441) beigegeben sind.

[21] Decr. auth. n. 2915 ad 1, n. 2970 ad 5, n. 4049 ad 1.

liturgie.de

das Octavarium Romanum (1622; neueste Ausg. 1902), welches die im römischen Brevier fehlenden Lektionen der 2. und 3. Nokturn für die in einzelnen Diözesen zu feiernden Oktaven enthält. — Die Instructio Clementina, die ihren Namen von der Approbation Klemens' XII. erhalten hat (1735), ist an sich nur verpflichtend für die Feier des Vierzigstündigen Gebetes in den Kirchen Roms, wenn sie nicht von einzelnen Bischöfen für ihre Diözesen eigens vorgeschrieben ist[22].

Da für die Bewahrung der Reinheit des römischen Ritus sehr viel davon abhängt, daß die liturgischen Bücher unverfälscht in die Öffentlichkeit gelangen, so wird ihrer Edition seitens der obersten kirchlichen Behörde größte Sorgfalt zugewendet[23]. Aus diesem Grunde pflegen seit neuerer Zeit sogenannte typische Ausgaben hergestellt zu werden (jetzt gewöhnlich in der vatikanischen Druckerei), deren Drucklegung unter ständiger Aufsicht der Ritenkongregation erfolgt. Die solchen typischen Ausgaben nachgedruckten Bücher führen die Bezeichnung editio iuxta typicam (prima editio iuxta typicam etc.) und bedürfen der Approbation (Imprimatur) des Bischofs des Druck- oder Verlagsortes, welche nur erteilt wird, wenn die vollkommene Übereinstimmung der neuen Ausgabe mit der typischen festgestellt ist.

Die von der kirchlichen Autorität gegebenen Gesetze, welche den Vollzug der liturgischen Handlungen regeln, pflegt man Rubriken zu nennen. Sie sind teils in den Text der Gebete eingeflochten, teils zu Anfang des Missales und Breviers zusammengestellt oder auch für die Funktionen der Bischöfe in einem gesonderten Buch, dem Caeremoniale episcoporum, gedruckt. Die Bezeichnung „rubrica", welche schon im 14. Jahrhundert für Ritualvorschriften vorkommt, ist aus der Sprache des Rechtes in jene der Liturgie übergegangen. Im Corpus iuris civilis und im Corpus iuris canonici pflegte man die Titel und die den einzelnen Gesetzen vorangeschickten Inhaltsübersichten rot zu schreiben und darum rubrica zu nennen, zuweilen wurde in synekdochischer Weise diese Bezeichnung dem Gesetze selbst gegeben. Vom juristischen Sprachgebrauch wurde dieser Ausdruck auch auf die liturgischen Vorschriften übertragen, die man gleichfalls in roter Schrift in den Gebetstext einzutragen pflegte, welche zugleich wie die Rubriken der Rechtsbücher kurz zusammengefaßte Gesetze darstellten. So kam es, daß der Name Rubriken allmählich gleichbedeutend wurde mit liturgischen Gesetzen und für diese auch beibehalten wurde, als eigene Zusammenstellungen dieser Gesetze erfolgten, die nicht mehr in Rot sondern in Schwarz gedruckt sind, wie die Rubricae generales des Breviers und Missales und das Caeremoniale episcoporum. Die Rubriken sind kirchliche Gesetze und darum im Gewissen verpflichtend. Der Grad der Verpflichtung ist verschieden zu beurteilen je

[22] Decr. auth. n. 2403 3332. [23] can. 1390; 1399, 10°.

liturgie.de

nach der Wichtigkeit der einzelnen Rubriken und richtet sich nach der engeren oder entfernteren Beziehung des durch die Rubriken geregelten Aktes zum Wesen des Opfers und der heiligen Sakramente, aber auch nach der dem liturgischen Akte gebührenden, die Fernhaltung der Profanierung bezweckenden Feierlichkeit. Dieser verpflichtende Charakter ist auf alle Rubriken auszudehnen, außer auf jene, welche schon nach ihrem Wortlaut nur einen Rat oder einen Wunsch zu erkennen geben. Die Unterscheidung zwischen präzeptiven Rubriken, welche eine Vorschrift geben, und direktiven, welche nur eine unverbindliche Anleitung bieten, ist darum, wenn sie auch von einigen Liturgikern festgehalten wird, im allgemeinen zu verwerfen und nur im dargelegten Umfang zuzugeben. Die kirchlichen Gesetzgeber, welche die liturgische Einheit herstellten, mußten die Absicht haben, durch sämtliche Rubriken zu verpflichten, da sonst diese Einheit aufs äußerste gefährdet und der subjektiven Willkür, die je nach Veranlagung des einzelnen den Kreis der verpflichtenden Rubriken bald enger bald weiter ziehen würde, Tür und Tor geöffnet wäre. Es ist auch der Kirche nicht unwürdig, für solche ins Kleinste gehende Vorschriften eine Verpflichtung aufzustellen, da sie stets das große Ganze, die einheitliche und würdige Vollziehung des Gottesdienstes im Auge hat, wie auch der Staat bei seinen Gesetzeswerken zum Kleinen herabsteigen muß. Der Moraltheologie, zu deren Aufgaben es gehört, die Art der Verbindlichkeit der einzelnen Gesetze festzustellen, darf es überlassen bleiben, zwischen den Graden der Verpflichtung bei den einzelnen Rubriken zu bestimmen, zu unterscheiden zwischen materia gravis oder levis, bei einem Verstoß gegen die Rubriken zu berücksichtigen, ob nicht Inadvertenz diesen entschuldige, ein allenfalsiges Ärgernis ihn verschlimmere. Vor allem aber wird sie dabei im Auge haben, daß die Rubriken kirchliche, darum menschliche Gesetze sind, von deren Befolgung man unter gewissen Umständen sogar entbunden sein kann. Ängstliche Gemüter sind darauf hinzuweisen, daß der gute Wille, sich in allem der Kirche, auch in den Vorschriften des Ritus zu unterwerfen, genügt, wenn auch infolge der menschlichen Schwäche geringere Fehler mitunterlaufen. Für solche Naturen ist auch die Unterscheidung zwischen direktiven und präzeptiven Rubriken von geringer oder gar keiner Bedeutung, da es noch niemand gelungen ist, eine reinliche Scheidung zwischen den Rubriken der ersten und der zweiten Art durchzuführen.

Die Erlasse der Ritenkongregation, mögen sie Antworten auf gestellte Anfragen sein, oder die Form von eigentlichen Gesetzen haben, pflegt man mit dem gemeinsamen Namen Dekrete zu bezeichnen. Sollen diese Dekrete eine verpflichtende Kraft besitzen, so müssen sie authentisch sein, d. h. sie müssen vom Präfekten der Kongregation und dessen Sekretär (bzw. dessen Substituten) unterschrieben und mit dem Siegel des Präfekten der Kongregation versehen sein. Im Notfall

liturgie.de

genügt die Unterschrift des Präfekten oder des Sekretärs (bzw. des Substituten). Als authentisch gelten jene Dekrete, welche in der Collectio authentica (1898—1927) enthalten oder nach dem Jahre 1908 in dem offiziellen Organ des Heiligen Stuhles, den Acta Apostolicae Sedis veröffentlicht sind. Da die Ritenkongregation im Namen und kraft der Autorität des Papstes handelt, so haben ihre Erlasse die gleiche verpflichtende Kraft, wie wenn sie vom Papste selbst gegeben wären, wenn auch dem Papste über die einzelnen Dekrete kein Bericht erstattet worden ist. Davon verschieden ist die Frage, ob die Ritenkongregation durch alle ihre Dekrete allgemein verpflichten will. Allgemein verpflichtend sind ohne weiteres die Decreta generalia, welche nach ihrem Wortlaut und Inhalt für die ganze Kirche oder für einen in der ganzen Kirche verbreiteten Stand (religiöse Orden) bestimmt sind. Meistens tragen solche Dekrete die Überschrift „Decretum generale" oder einfach „Decretum", wenn für Ordensleute bestimmt, den Namen des betreffenden Ordens, z. B. „Carmelitarum", zuweilen erscheinen sie unter dem Schlagwort „Urbis et Orbis", „Romana" oder sie lassen die allgemein verpflichtende Bedeutung erkennen durch die beigegebene Formel: „ubique servari mandavit" usw. Von den Decreta generalia sind zu unterscheiden die Decreta particularia, welche entweder einer bestimmten Kirche oder Person ein Privileg gewähren oder von partikulären Gewohnheiten einzelner Kirchen handeln. Die Partikulärdekrete der ersten Art haben nur Geltung für jene, an welche sie gerichtet sind. Das nämliche gilt von den Partikulärdekreten der zweiten Art, welche schon durch ihre Adresse eine allgemeine Verpflichtung ausschließen. Sie können zwar auch anderwärts, wo gleiche Verhältnisse bestehen, als Norm angesehen werden; da aber die Voraussetzungen, von welchen die Kongregation ausgegangen, meist unbekannt sind, empfiehlt sich dies nicht allgemein. Eine solche Übertragung kommt von vornherein nicht in Betracht, wenn dem Dekret eine restringierende Klausel beigefügt ist[24].

[24] z. B. „in casu, prout iacet, pro gratia". Wenn auf wiederholte Anfragen das gleiche Dekret ergeht, so wird eine allgemeine Verpflichtung angenommen. „Tunc enim transit in stylum curiae: stylus autem et praxis curiae ius facit." Callewaert, Lit. Inst. I 116.

liturgie.de

Zweites Hauptstück.

Die Liturgik als Wissenschaft.

§ 8. Aufgabe der Liturgik und ihre Stellung unter den theologischen Wissenschaften.

Die Liturgik ist die Wissenschaft von der Liturgie. Da die kirchliche Liturgie teils Produkt göttlicher Offenbarung, teils vielhundertjähriger, unter dem Einfluß des Heiligen Geistes und der ordnenden Hand der Kirche vollzogener geschichtlicher Entwicklung ist, so stellt sich die katholische Liturgik als eine durchaus positive Wissenschaft dar. Als solcher obliegt ihr eine mehrfache Aufgabe. Vor allem hat sie die Liturgie in ihrer jetzigen Entwicklung darzustellen, die Reihenfolge der Gebete und Handlungen zu beschreiben. Im Folgenden kann von einem Eingehen ins einzelne abgesehen werden, da diese Aufgabe der Liturgik meist gesondert in den Lehrbüchern der Rubrikenlehre (Rubrizistik) in gründlicher Weise behandelt zu werden pflegt. Wie jede positive Wissenschaft, so hat auch die Liturgik ihr gegebenes Objekt, welches die tatsächlich vorhandene Liturgie der Kirche ist, geistig zu durchdringen. Darum muß sie 1. die Vielheit der liturgischen Formen möglichst unter einheitlichen Gesichtspunkten gruppieren, 2. die historische Entwicklung der einzelnen Kultakte erforschen, 3. das Sinnenfällige im Kult als Ausdruck eines Geistigen erklären, indem sie Wort und Handlung als Ausdruck des von der Kirche mit den einzelnen Kultakten verfolgten Zweckes zu erweisen sucht. Bei der Würdigung liturgischer Handlungen kann die Liturgik der Symbolik nicht entbehren. Diese Symbolik ist entweder eine natürliche, mit den betreffenden Handlungen, wie z. B. Knieen, Händefalten, Handauflegung usw., selbst gegebene oder eine künstliche, in sie hineingetragene. Das Mittelalter hat gerade letztere Art der Symbolik eifrigst gepflegt. Im christlichen Altertum, als die liturgischen Texte in einer lebenden Sprache vorgetragen wurden und darum jedermann verständlich waren, bedurfte es weniger einer symbolischen Erklärung, obwohl sie keineswegs unbekannt war, wie die Schriften des hl. Ambrosius und die Schriften des Pseudo-Areopagiten zeigen. Spuren einer solchen Erklärung finden sich auch in den Apostolischen Konstitutionen und bei Cyrill von Jerusalem. Anders wurde es, als mit dem Eintritt der Germanen in die Kirche die lebenden Kultursprachen zu toten sich wandelten. Jetzt erschien es angezeigt, dem, was vom Volke im Gottesdienst geschaut oder, wenn auch im einzelnen unverstanden, gehört wurde, eine symbolische Erklärung zu unterlegen, die, vom Volke begriffen, seine Teilnahme am Gottesdienst aus einer mehr oder minder äußern zu einer innern gestalten konnte. Die vom Mittelalter gepflegte Symbolik entspricht häufig nicht mehr dem modernen Geschmack, welcher den nicht selten sehr gekünstelten Erklärungen verständnislos

liturgie.de

gegenübersteht. Aber gleichwohl darf die Liturgik an dieser Symbolik nicht achtlos vorübergehen, einerseits wegen des hohen pädagogischen Wertes verschiedener derartiger Erklärungen, anderseits deswegen, weil die symbolische Deutung zuweilen auch die Ausgestaltung der Liturgie und die Fassung der liturgischen Gebete beeinflußt hat[1].

Die Liturgik ist eine theologische Wissenschaft. Sie ist dies nach ihrem Materialobjekt: das eucharistische Opfer und die heiligen Sakramente, die vorzüglichsten Gegenstände, womit sie sich befaßt, sind von Gott geoffenbart und der Kirche gegeben. Die Liturgik ist aber den theologischen Wissenschaften auch nach ihrem Formalobjekt zuzuweisen. Auch die Dogmatik und Moraltheologie behandeln die gleichen Gegenstände wie die Liturgik, jedoch unter einem andern Gesichtspunkt (obiectum formale). Behandelt die Dogmatik den mit der Liturgik gemeinsamen Gegenstand, wie z. B. das Opfer und die Sakramente, insofern er ein Teil der göttlichen Offenbarung ist, indem sie dies aus Schrift und Tradition zu beweisen und die spekulative Erkenntnis, die von diesem Geheimnis des Glaubens gewonnen werden kann, zu entwickeln sucht, erörtert die Moraltheologie die sittlichen Pflichten, welche bei Spendung und Entgegennahme der göttlichen Gnadengaben zu erfüllen sind, so richtet hingegen die Liturgik ihr Augenmerk auf den äußern Ritus, sucht dessen Geschichte und inhaltliche Bedeutung klarzulegen. Da aber der wesentliche Ritus bei den wichtigsten Kulthandlungen zweifellos göttlich geoffenbart ist, so ergibt sich, daß die Liturgik auch nach ihrem Formalobjekt zu den theologischen Wissenschaften zu rechnen ist. Würde der Kult der Kirche nur aus den von der Kirche angeordneten Riten bestehen, so müßte die Liturgik aus der Reihe der theologischen Disziplinen ausscheiden und der kanonistischen Wissenschaft zugewiesen werden[2], da nicht bloß der äußere Vollzug der Liturgie auch durch rein kirchliche Gesetze geregelt ist, sondern zugleich bei der Darstellung ihrer gegenwärtigen Gestalt nach den Prinzipien des kanonischen Rechtes verfahren werden muß.

Die Liturgik ist nicht, wie vielfach angenommen wird, eine Zweigdisziplin der Pastoraltheologie. Dagegen spricht schon ein äußerer Grund. Die Liturgik besteht bereits seit dem frühen Mittelalter, während die Pastoraltheologie erst im 18. Jahrhundert ins Leben tritt. Aber auch aus innern Gründen kann die Liturgik nicht in einem dienenden Verhältnis zu ihr stehen. Als Wissenschaft der Seelenleitung obliegt es der Pastoraltheologie, praktische Anweisungen zu geben für die Hirtentätigkeit der Seelsorger. Dies liegt jedoch der Liturgik als solcher gänzlich ferne: sie will nur ihr Objekt, den katholischen Kultus, darstellen und geistig durchdringen. Ihre Aufgabe ist demnach zunächst eine theoretische. Wenn auch aus ihren Ergebnissen sich prak-

[1] Die Bedeutung der symbolischen Erklärung für die kirchliche Kunst des Mittelalters beleuchtet J. Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes, [2] Freiburg 1924.

[2] Wie es Callewaert tut (Lit. Inst. I 151).

liturgie.de

tische Folgerungen ableiten lassen, so wird dadurch die Liturgik noch lange nicht zur praktischen Wissenschaft gleich der Pastoraltheologie, ebensowenig wie die Dogmatik und die Moraltheologie trotz der eminent praktischen Folgerungen, die aus ihren Ergebnissen gezogen werden können, der Pastoraltheologie als Zweigdisziplinen anzugliedern sind. Damit will aber nicht gesagt sein, daß die Pastoraltheologie achtlos an der Liturgik vorübergehen soll. Es entspricht vielmehr dem eigentlichen Zweck der Wissenschaft der Seelenleitung, auch den Kult zu prüfen, bis zu welchem Grade und in welchem Ausmaß er der Seelsorgearbeit zugute kommen kann, und die Grundgesetze hierfür auszuarbeiten[3]. Dieser Aufgabe kann um so leichter entsprochen werden, je tiefer die Kenntnis ist, welche durch die wissenschaftliche Liturgik von der Bedeutung und dem Wesen des Kultes und seinen einzelnen Akten erlangt wurde.

Die Stellung der Liturgik im Kreise der theologischen Wissenschaft hat Suitbert Bäumer[4] geistreich skizziert: „Christus ist Lehrer, Hoherpriester und Hirt (König). Die Kirche hat kraft dieses Amtes die dreifache Tätigkeit: sie glaubt und lehrt; sie betet und heiligt (opfert); sie regiert und führt. Die heilige Wissenschaft (allgemein genommen als sacra doctrina der Theologen der Vorzeit) von der Ecclesia docens et credens und dem betreffenden Objekt ist die Dogmatik; die Wissenschaft von der Ecclesia orans et sanctificans ist die Liturgie als Wissenschaft oder die ‚Liturgik'; die Wissenschaft von der Ecclesia regens et gubernans ist die Wissenschaft vom kanonischen Recht."

Der größte Nutzen aus dem Studium der Liturgik erwächst in erster Linie dem Priester. Es verrät schon ein Fühlen mit der Kirche, wenn sich der Liturg bemüht, die einzelnen liturgischen Handlungen genau nach den von der Kirche hierfür aufgestellten Normen, deren Kenntnis die Liturgik als Rubrikenlehre bietet, zu vollziehen. Zu höherer Stufe aber wird sein gottesdienstliches Tun erhoben, wenn er sich eine gründliche Vertrautheit mit dem Wesen des katholischen Kultes, mit der Bedeutung der einzelnen Formen nach ihrer Geschichte und Symbolik erworben hat. Dies alles vermittelt ihm die Liturgik und steigert so sein äußeres Handeln zu innigster Anbetung im Geiste und in der Wahrheit. Dazu drängt ihn vorzüglich die von der Liturgik stets zu betonende Grundwahrheit, daß er als Stellvertreter des himmlischen Hohenpriesters, als Repräsentant der ganzen über den Erdkreis verbreiteten Kirche, die so viele heilige und fromme Seelen zählt, die so reich an guten Werken ist, von Gottes Majestät erscheinen darf. Allerdings stammt die Weihe und Erbauung, mit der ein Liturg handelt, zuletzt nicht aus dem Studium, sondern aus lebendigem, vom Heiligen Geist gepflanztem und befruchtetem Glauben und aus übernatürlicher Liebe

[3] Vgl. Athanasius Wintersig, Pastoralliturgik: Jahrb. f. Liturgiewissenschaft IV, 1924, 153—167.

[4] Zeitschr. f. kath. Theologie XIII, 1889, 351 ff.

liturgie.de

zu Gott, mit andern Worten, aus einem frommen Innenleben, das im betrachtenden und mündlichen Gebet seine Nahrung findet. Das Studium der Liturgik aber bietet eine gesunde natürliche Grundlage, auf welcher das Wirken der Gnade weiter bauen kann. Wenn ferner nach der Vorschrift des Konzils von Trient[5] dem Pfarrer die Pflicht obliegt, von Zeit zu Zeit dem Volke den Inhalt und die Bedeutung des Gottesdienstes zu erklären, so kann an ihre richtige Erfüllung nur gedacht werden bei genügender durch das Studium der Liturgik erworbener Kenntnis des Gottesdienstes. Aus der gleichen Konzilsbestimmung spricht auch der Wunsch der Kirche, es möchte sich in Laienkreisen eine tiefere Vertrautheit mit der Liturgie einbürgern. Durch populäre Schriften über den Gottesdienst und gottesdienstliche Gebräuche, durch Verbreitung von Übersetzungen der gottesdienstlichen Bücher in die Volkssprache sucht man diesem Wunsche ganz besonders in den letzten Jahren Rechnung zu tragen.

Es ist außerordentlich schwer, die Menge von Material, das in der katholischen Liturgik behandelt werden muß, einigermaßen befriedigend zu ordnen. Die einzelnen liturgischen Handlungen haben so vieles miteinander gemeinsam und sind sich innerlich so sehr verwandt, daß sie oft nur mit Rücksicht auf das, was als das Vorwiegende an ihnen erscheint, unterschieden werden können. Am besten wird an der Ausscheidung in allgemeine und spezielle Liturgik festzuhalten sein. In der allgemeinen Liturgik sind jene Formen des Kultes, die in verschiedenen Akten der Liturgie wiederkehren, zu behandeln. Hier wird auch die Rede sein müssen vom liturgischen Ort (Kirchengebäude) und seiner Einrichtung, sowie von der liturgischen Zeit (Kirchenjahr). Die wichtigsten Sätze über die Theorie des Kultes, die Eigenschaften der katholischen Liturgie usw. werden am besten in der Einleitung gegeben, nach dem Vorgang anderer theologischer Disziplinen, z. B. der Dogmatik oder des Kirchenrechts, die gleichfalls den Begriff des „Dogma" bzw. des „Rechts" in der Einleitung zu behandeln pflegen. — Die spezielle Liturgik hat zum Gegenstand die einzelnen liturgischen Handlungen, wie sie nach kirchlicher Vorschrift vollzogen werden. Den ersten Platz hat hier unstreitig die Opferfeier, die den Mittelpunkt des gesamten katholischen Kultus (des latreutischen wie des sakramentalen) bildet. An die Darstellung der Meßliturgie reiht sich füglich die Liturgie der heiligen Sakramente: ist Christus bei der Opferfeier Opfer und Priester, so ist er bei der Spendung der heiligen Sakramente jener, der sie durch den Dienst der Priester ausspendet (minister principalis). Dem Range nach haben jetzt die Akte zu folgen, welche von den Liturgen im Namen der Kirche verrichtet werden. Dazu gehören vor allem

[5] Sess. 22, de sacrif. Missae c. 8: „Mandat sancta synodus pastoribus et singulis curam animarum gerentibus, ut frequenter inter Missarum celebrationem vel per se vel per alios ex iis, quae in Missa leguntur, aliquid exponant, atque inter cetera sanctissimi huius sacrificii mysterium aliquod declarent, diebus praesertim dominicis et festis."

liturgie.de

die heiligen Sakramentalien, die mit den heiligen Sakramenten in so mannigfacher Beziehung stehen, und das Gebet. Das Gebet im Namen der Kirche umgibt auch die Liturgie des heiligen Meßopfers und der heiligen Sakramente, auf ihm beruht die Wirksamkeit der heiligen Sakramentalien. Es braucht darum nur mehr das offizielle Stundengebet, das Breviergebet, gesondert behandelt zu werden.

§ 9. Die Quellen der Liturgik. — Die Quellen des abendländischen Meßritus. (Sakramentarien.)

1. Quellen der Liturgik im allgemeinen. — Zur Darstellung der gegenwärtigen Form der Liturgie dienen die Bücher, durch welche seit dem 16. Jahrhundert die gottesdienstliche Einheit im Abendlande hergestellt wurde: das Missale und Brevier, das Pontificale und Caeremoniale episcoporum, in gewissem Sinne auch das römische Rituale. Im Folgenden sollen jene Quellen namhaft gemacht werden, aus welchen die Kenntnis der geschichtlichen Entwicklung des Kultes gewonnen werden kann. Im weiteren Sinne decken sich diese mit den Quellen der Kirchengeschichte, namentlich päpstliche Bullen und Erlasse[1], die Akten der Konzilien[2] müssen hier wie dort beigezogen werden. Ausschließliche und wichtigste Quelle für die Liturgik sind aber jene Bücher, welche sich unmittelbar mit dem Ritus befassen, welche gottesdienstliche Gebete enthalten und den äußern Verlauf der liturgischen Feier schildern.

2. Schriftliche Aufzeichnung der Gebete. — Wenn auch schon aus sehr früher Zeit Aufzeichnungen[3] von Gebeten in den Mahl-

---

[1] Die beste Ausgabe der päpstlichen Bullen bietet das Turiner Bullarium, 24 Bde. (bis 1740 einschließlich reichend), 1857—1872. Von der Fortsetzung ist bis jetzt erschienen Bd. V, 1 (die Zeit von 1740 bis 1758 umfassend), Neapel 1885. — Eine häufig zitierte Quelle ist der Liber Pontificalis; Ausgaben: L. Duchesne, Paris 1886 u. 1892.; Th. Mommsen. M. G. Gest. Pont. Rom. I, Berlin 1898. — Die gebräuchlichsten Ausgaben der Papstbriefe sind: P. Coustant (bis 440), Paris 1721; Andr. Thiel (461—523), Braunsberg 1868; P. Ewald u. L. M. Hartmann, Gregorii I Papae Registrum epistolarum, 2 Bde., Berlin 1891—1899 (M. G. Epp. 1—2). — Für die älteren Papsturkunden sind unentbehrliche Nachschlagewerke: Jaffé, Regesta Pontificum (bis 1198), 2. Aufl. von Löwenfeld, 1885—1888; Aug. Potthast, Regesta Pont. Rom. (von 1198 bis 1304), Berlin 1874—1875; P. Kehr, Regesta Pont. Rom.: Italia pontificia I—VI, Berlin 1906—1914; Germania pontificia I, Berlin 1911.

[2] Die bekanntesten Konziliensammlungen sind: J. Hardouin, Collectio maxima conciliorum generalium et provincialium, 12 Bde. (bis 1714). Paris 1714—1715; Dom. Mansi, Sanctorum conciliorum nova et amplissima collectio, 31 Bde. (bis 1439), Florenz u. Venedig 1759 ff.; Jos. Hartzheim, Concilia Germaniae, 11 Bde., Köln 1749—1790; Collectio Lacensis, 7 Bde. (die Akten der neueren Konzilien von 1682 bis zum Vatikanum einschließlich behandelnd), Freiburg 1870—1890.

[3] H. A. Köstlin, Geschichte des christl. Gottesdienstes, Freiburg 1887, 64 ff.; G. Rietschel, Lehrbuch der Liturgik I, Berlin 1900, 272 ff.; Ed. von der Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit, Leipzig 1901, 177 ff.

liturgie.de

zeitsgebeten der Didache[4] sich erhalten haben, so waren sie doch damals nicht die Regel, es herrschte vielmehr das frei vorgetragene Gebet vor. Nicht als ob darum im Gottesdienste die Willkür den Ton angegeben hätte. Denn es stand der allgemeine Inhalt und Charakter der Gebete fest; gewisse Formeln und Wendungen, von denen manche auf jüdische, von den Aposteln überkommene Tradition zurückgehen mochten, wollte die Gemeinde nicht missen und sie werden darum immer wiedergekehrt sein. Innerhalb dieser Grenzen, dieses Rahmenwerkes der Gebete, waltet die Freiheit, konnte der Liturg, was ihm besonders in der Frühzeit des Christentums der Heilige Geist im Charisma der Prophetie eingegeben, in Worten aussprechen, wie es auch in seinem Belieben stand, das Gebet länger oder kürzer zu gestalten. Dem trägt schon die Didache[5] Rechnung, wenn sie am Schluß des Dankgebetes nach der Mahlzeit bemerkt: „Die Propheten aber lasset Dank sagen, so viel sie wollen." Ähnliche Verhältnisse setzt um die Mitte des 2. Jahrhunderts Justin der Martyrer voraus. In seiner ersten Apologie beschreibt er ganz allgemein den Inhalt des eucharistischen Dankgebetes als Lob und Preis, dargebracht dem Vater des All durch seinen Sohn und den Heiligen Geist, und fügt hinzu, daß der Bischof die Danksagung dafür, daß wir dieser Gaben gewürdigt wurden, noch lange fortsetzt[6]; an anderer Stelle sagt er noch deutlicher, dies geschehe, „solange seine Kraft ausreicht"[7]. Daß ein Liturg für die gleichen Gedanken nicht immer neue Ausdrücke fand und bei gleichem Anlaß die gleichen Ideen in denselben oder ähnlichen Wendungen wiederholte, wird nicht auffallen, ebensowenig, daß diese Worte, wenn sie von einer verehrungswürdigen Persönlichkeit gebraucht worden waren, auch von andern bei dem gleichen Anlaß verwendet wurden und sich weiter vererbten. Darum hat man in späterer Zeit die überlieferte Formulierung der Liturgien gerne auf die Gründer der einzelnen Kirchen zurückgeführt, wie in Alexandrien auf den hl. Markus, in Jerusalem auf den hl. Jakobus, oder sie auch andern berühmten Häuptern von Einzelkirchen zugeschrieben, in Konstantinopel dem hl. Johannes Chrysostomus, bei den Nestorianern Theodor von Mopsueste oder Nestorius. Auf solche Weise konnte sich bald ein gewisser Wortlaut der Gebete festsetzen; denn schon der Schluß des Klemensbriefes[8] bringt ein längeres Zitat aus einem liturgischen Gebete, und die im gleichen Briefe[9] gebotene Einleitung zum Dreimalheilig verrät offenkundig liturgischen Ursprung. Bereits im 2. Jahrhundert muß die Sitte, die Gebete aufzuschreiben, weitere Verbreitung gefunden haben. Celsus[10] berichtet, er habe bei christlichen Priestern Gebete gefunden, welche die Namen von vielen Dämonen enthielten und deshalb für die Menschen Unheilvolles bedeuteten. Möglicherweise handelt es sich hier um gno-

[4] c. 9 10. [5] c. 10.
[6] c. 65: ἐπὶ πολὺ ποιεῖται. [7] c. 67: ὅση δύναμις αὐτῷ.
[8] Ep. ad Cor. c. 59—61. [9] c. 34.
[10] Origenes, Contra Celsum VI, 40: PG 11, 1357.

liturgie.de

stische Gebete, in welchen die phantastischen Namen einzelner Äonen verwertet wurden. In diesem Falle könnte an dem gleichzeitigen Vorhandensein von Gebetsaufzeichnungen in der Kirche nicht gezweifelt werden. Bei Origenes[11] finden sich gleichfalls Zitate aus liturgischen Gebeten, die er Niederschriften, aber ebenso gut der mündlichen Tradition entnommen haben konnte.

Aus der Zeit des großen Alexandriners stammt auch die älteste umfangreiche Aufzeichnung liturgischer Gebete, die in der sogenannten Ägyptischen Kirchenordnung[12] erhalten ist. Diese liegt im griechischen Original nicht mehr vor, sondern nur mehr in koptischer Übersetzung und in größeren Fragmenten einer lateinischen Übersetzung, welche sich in einem Palimpsest von Verona aus dem 5. Jahrhundert erhalten hat[13]. Nach neuern Untersuchungen[14] hat sich in dieser Ägyptischen Kirchenordnung die von Hippolyt von Rom, dem Gegenbischof des Papstes Kallistus (217—222), verfaßte Ἀποστολικὴ παράδοσις erhalten. Sie bietet Gebete für die Weihe des Bischofs, Priesters und Diakons, ein Gebet für die Spendung der Firmung, für die Weihe des Öles, Formeln für die Austeilung der heiligen Kommunion, vor allem aber das große eucharistische Gebet (Präfation und Kanon). Wenn auch diese Sammlung aus Rom stammt, so darf darin doch keineswegs ein offizieller Text der römischen Kirche erblickt werden. Hippolyt stellte lediglich für seine schismatische Gemeinde Formulare zusammen, wie dies auch die innerhalb der Kirche Stehenden auf Grund der damals herrschenden liturgischen Freiheit für ihre Zwecke tun konnten. Ähnlich sind zu bewerten die dem 4. Jahrhundert angehörende Aufzeichnung liturgischer Gebete, das sogenannte Euchologium des Serapion von Thmuis († nach 360)[15] und die umfangreichen Gebetssammlungen im 8. Buch der Apostolischen Konstitutionen[16]. Gegen Ende des 4. Jahrhunderts erscheinen zuerst Spuren von Verordnungen, welche für liturgische Formulare eine kirchliche Approbation verlangten. So befiehlt die 3. Synode von Karthago (393)[17], daß niemand Gebete aus andern Kirchen gebrauche, wenn er sie nicht zuvor unterrichteteren Brüdern vorgelegt. Auf dem gleichen Standpunkt steht auch die 11. Synode von Karthago (407)[18].

Der Zweck, den man mit solchen geschriebenen Gebeten verfolgte, bestand anfänglich wohl nur darin, dem Klerus geeignete Gedanken und Redewendungen zu bieten, die ihm den freien Vortrag der Gebete er-

[11] Hom. 2 in Ps. 37: PG 12, 1387; Hom. 14 in Jerem.: PG 13, 421.
[12] Funk II 97—119.
[13] E. Hauler, Didascaliae apostolorum fragmenta Veronensia latina, Leipzig 1900, 103—121.
[14] Ed. Schwartz, Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen, Straßburg 1910; H. Conolly, The socalled Egyptian Church Order, Cambridge 1916.
[15] Funk II 158—195. [16] Ebd. I 460—495.
[17] Hefele, Conciliengeschichte II² 57.
[18] Ebd. 101.

liturgie.de

leichtern sollten; in der Zeit der großen dogmatischen Kämpfe mag auch die Sorge um die Reinerhaltung des Glaubens mitgesprochen haben. Dagegen waren diese Formulare von Anfang an kaum dazu bestimmt, beim Gottesdienst abgelesen zu werden, sondern mußten, nachdem sie mehr oder minder genau dem Gedächtnis eingeprägt worden waren, frei zum Vortrag gelangen[19]. Dies verursachte auch im Orient, wo man den Einfluß des Kirchenjahres auf die Gebete des Priesters nicht kannte, keine größeren Schwierigkeiten, da es sich meist nur um einige wenige Aufzeichnungen handelte. Anders entwickelten sich die Dinge im Abendland. Hier mußte es sich mit dem steigenden Einfluß des Kirchenjahres bald als unmöglich herausstellen, die jeden Sonn- und Festtag und bei den zahlreichen Votivmessen stets wechselnden Gebete auswendig vorzutragen. Schon bei Gregor von Tours († 593)[20] wird darum das Ablesen der Gebete ausdrücklich erwähnt, das die bald darauf bezeugten Sakramentarien (s. u.) notwendigerweise voraussetzen.

3. Sakramentarien. — Die Texte, welche im gegenwärtigen Missale in einem Bande vereinigt sind, mußten in alter Zeit bis tief hinein ins Mittelalter aus verschiedenen Büchern entnommen werden. Jenes Buch, in welchem sich die vom Priester oder Bischof bei der Feier der heiligen Messe zu sprechenden Gebete (Kollekte, Sekret, Präfation und Kanon, Postkommunio, auch die Gebete für andere mit der Messe organisch verbundene liturgische Akte, z. B. Ordinationen usw.) befanden, ist das Sacramentarium (liber sacramentorum), d. h. das Buch, welches die Gebete für den Vollzug des sacramentum, des heiligsten Opfers, enthält.

a) Römische Sakramentarien[21]. — Die römischen Sakramentarien sind in drei Hauptformen erhalten. Zeitlich voran steht das Sacra-

[19] Eine Erinnerung daran kann in dem von Renaudot (I S. LXXXIII) berichteten Brauch der Kopten gefunden werden, die Gebete frei vorzutragen, weshalb auch bei ihnen niemand ordiniert würde, der nicht die Meßliturgie, das Taufoffizium und einige andere Formulare auswendig wüßte. Köstlin, Gesch. des christl. Gottesd. 65.

[20] De vita patr. c. 6 (PL 71, 1075) erzählt er von dem Abte Venantius: „Quadam dominica ad Missarum solemnia invitatus dixitque fratribus: iam oculi mei caligine obteguntur nec possum libellum aspicere."

[21] Die handschriftliche Überlieferung der Sakramentarien behandeln: Leopold Delisle, Mémoires sur d'anciens Sacramentaires (Mémoires de l'Académie des Inscriptions XXXII, 1), Paris 1886; Hugo Ehrensberger, Bibliotheca liturgica manuscripta, Karlsruhe 1889; Ders., Libri liturgici bibliothecae Vaticanae manu scripti, Freiburg 1897; Ad. Ebner, Quellen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum. Iter Italicum. Freiburg 1896. V. Leroquais, Les Sacramentaires et les Missels manuscrits des bibliothèques publiques de France, Paris 1924. Über Sakramentarien im allgemeinen handeln: L. Duchesne, Origines 120—160; J. Baudot, Le Missel romain I, Paris 1912, 50—82; F. Probst, Die ältesten römischen Sakramentarien und Ordines, Münster 1892. Einen brauchbaren Index zu den Gebeten der römischen Sakramentarien bietet H. A. Wilson, A classified Index to the Leonine, Gelasian and Gregorian Sacramentaries, Cambridge 1893.

liturgie.de

mentarium Leonianum, welches nur mehr in einer einzigen, in der Bibliothek des Domkapitels zu Verona befindlichen, aus der Frühzeit des 7. Jahrhunderts stammenden Unzialhandschrift[22] erhalten ist. Zum ersten Male wurde es ediert von Joseph Bianchini[23], der in ihm ein Werk Leos d. Gr. erblickte und danach, wenn auch zu Unrecht, benannte. Seither ist diese Bezeichnung stehen geblieben. Darum nahmen es auch die Brüder Ballerini[24] in ihre Ausgabe der Werke Leos d. Gr. auf. Weitere Ausgaben besorgten auf Grund des Bianchinischen Textes L. A. Muratori[25] und Jos. Al. Assemani[26]. In neuester Zeit stellte C. L. Feltoe[27] eine kritische Ausgabe nach der einzigen vorhandenen Handschrift her. Das Sakramentar ist rein römisch, ohne Beimischung gallikanischer Bestandteile. Daß es aus Rom stammt, zeigen wiederholt die näheren Angaben für den Ort der gottesdienstlichen Feier, z. B. in cymiterio Priscillae, in cymiterio Iordanorum usw., die nur für Rom Wert besaßen, und sehr häufig auch der Inhalt der Gebete, der deutlich auf römische Verhältnisse anspielt[28]. Doch kann das Leonianum nicht als offizielle Ausgabe eines römischen Sakramentars angesehen werden. Das verbietet die in ihm herrschende Unordnung, welche bei einem von amtlicher Seite herausgegebenen Buch undenkbar wäre. Ein solches würde sich auch damit begnügt haben, ein einziges Meßformular für einen Festtag zu bieten; das Leonianum hingegen bringt stets deren mehrere, beispielshalber für das Fest des 29. Juni allein vierundzwanzig. Man ist darum einig, in diesem Sakramentar eine Sammelarbeit zu sehen, welche von privater Seite veranstaltet wurde. Feltoe[29] glaubt in der Handschrift sogar die Originalschrift des Sammlers zu erblicken, da die Unordnung, welche das Sakramentar aufweist, nicht leicht jemand verleitet haben dürfte, dieses Werk abzuschreiben. Bei dieser Annahme müßte die Entstehung des Leonianum, entsprechend dem Schriftcharakter der Handschrift, in den Beginn des 7. Jahrhunderts, wie Feltoe meint, nach Gregor d. Gr. († 604) anzusetzen sein. Duchesne[30] läßt die Sammlung um die Mitte oder gegen das Ende des 6. Jahrhunderts entstanden sein. Vereinzelt ist die Anschauung Buchwalds[31] geblieben, welche im Leonianum eine zu Anfang des 7. Jahrhunderts in Gallien gemachte Aufzeichnung liturgischen Materials sieht. Daneben bleibt noch immer die Frage nach dem Alter der im Leonianum zusammengetragenen liturgischen Formeln offen. Duchesne[32] ist der Ansicht, daß einige Bestandteile aus dem Ende des 4. Jahrhunderts herrühren,

---

[22] Cod. 85 (alt 80).

[23] Unter dem Titel Codex sacramentorum vet. Rom. eccl. bei Franz Bianchini, Anastasius bibliothecarius (1735) IV.

[24] Opp. S. Leonis II, Venedig 1753—1757, 1—160, abgedr. PL 55, 21—156.

[25] Liturgia Rom. vet. I, Venedig 1748, 288—483.

[26] Cod. liturg. eccl. univ. VI, Rom 1749—1766, 1—180.

[27] Sacramentarium Leonianum, Cambridge 1896.

[28] Am Feste der hll. Johannes und Paulus heißt es z. B. in einer Präfation: „clementi providentia contulisti ut non solum passionibus martyrum gloriosis urbis istius ambitum coronares sed etiam in ipsis visceribus civitatis s. Iohannis et Pauli victricia membra reconderes". Feltoe a. a. O. 34.

[29] S. XV XVI. [30] Origines 140.

[31] Das Sacramentarium Leonianum und sein Verhältnis zu den beiden andern römischen Sakramentarien, Breslau 1908.

[32] Origines 144.

liturgie.de

jene Teile nämlich, welche sich gegen die falschen Mönche wenden. Doch ist es mehr als zweifelhaft, ob an den betreffenden Stellen[33] wirklich solche gemeint sind und nicht vielmehr von der Häresie oder dem Manichäismus angesteckte Glieder der römischen Kirche. Ferd. Probst[34] schreibt einen großen Teil der Formulare Leo d. Gr. zu. Ihm kommt Edmund Bishop[35] nahe, der als Zeit der Entstehung der ältesten Stücke die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts annimmt. M. Rule[36] unterscheidet drei Schichten aus der Zeit der Päpste Leo d. Gr. (440—461), Hilarius (461—468) und Simplicius (468—483). Die erste Redaktion erfolgte nach ihm unmittelbar nach der Plünderung Roms durch Genserich (455). Aber gerade jene Stellen[37], welche sich nach Rule auf den Einfall der Vandalen beziehen, passen nach Duchesne[38] besser auf die Leiden, welche die Stadt Rom durch die Ostgoten 537—538 zu erdulden hatte. Wenn auch solche Untersuchungen bis jetzt zu keinem allgemein anerkannten Resultat geführt haben, so bleibt als ihr Verdienst immerhin bestehen, daß durch sie die Arbeit des Kompilators noch deutlicher ins Licht gerückt wurde[39]. — Das Leonianum ist nur unvollständig überliefert. Es fehlt ihm der Meßkanon, und da es erst im April beginnt, so mangeln ihm gerade jene Teile, welche als liturgische Quelle besonders erwünscht gewesen wären: die Formulare für die Quadragesima und die österliche Zeit. Zahlreiche Texte des Leonianum — im ganzen zählt man 175 Formeln — haben ihre Stelle noch im heutigen Römischen Missale. Einzelne von ihnen, wie die Orationen „Aufer a nobis", „Deus qui humanae substantiae", „Quod ore sumpsimus", müssen sogar täglich bei der heiligen Messe gebraucht werden. Die eucharistischen Gebete (Präfationen) bei Erteilung des Diakonats, Presbyterats und Episkopats, bei der Weihe der Jungfrauen, das Formular für die Erteilung des Brautsegens (letzteres wenigstens teilweise), welche dieses Sakramentar bringt, sind die gleichen wie in den jetzigen liturgischen Büchern.

Der zweite Haupttypus der römischen Sakramentarien ist bekannt unter dem Namen Sacramentarium Gelasianum[40]. Das Sakramentar trägt aber in den Handschriften nicht diesen Titel, sondern die einfache Überschrift: „Liber sacramentorum Romanae ecclesiae", so daß Zweifel entstehen konnten, ob wirklich diese Gebetssammlung auf Papst Gelasius (492 bis 496) zurückgeht. Nach Duchesne[41] liegen dem Gelasianum liturgische Bücher, welche in Rom gegen Ende des 7. Jahrhunderts in offiziellem Gebrauch standen, zu Grunde. Durch das Mißverständnis einer Stelle des

---

[33] Feltoe a. a. O. 9 55 56 68. [34] A. a. O. 53.

[35] The earliest Roman Massbook: Dublin Review CXVI (1892) 246—247.

[36] The Leonian Sacramentary: JThSt IX (1908) 515—555, X (1909) 54—99.

[37] Feltoe a. a. O. 59 73.

[38] Origines 139.

[39] 17 Orationen aus dem Leonianum finden sich auch in einem Cod. Ambrosianus O 210 (7. Jahrh.) aus Bobbio; vgl. Mercati, Antiche reliquie liturgiche ambrosiane e romane (Studi e Testi VII), Rom 1902, 33—44; 40 sehr alte Orationen aus der Kirche von Ravenna (darunter nur eine, welche sich auch in römischen Sakramentarien findet) wurden nach einem ravennatischen Rotel (8.—9. Jahrh.) ediert von Ceriani (e Porro), Il rotolo opistografo del Principe Antonio Pio di Savoia, Mailand 1883.

[40] F. Cabrol, Art. „Gélasien (Le Sacramentaire)": DAL VI 747—777.

[41] Origines 129.

liturgie.de

„Liber pontificalis“ [42] und einer Notiz des Gennadius [43] über Gelasius, sei erst im 9. Jahrhundert die Zuteilung des Sakramentars an diesen Papst durch Walafried Strabo († 849) [44] und Johannes Diaconus († um 880) [45] erfolgt und von da ab zum Schuldogma geworden. Diese Hypothese — auch Duchesne [46] will sie nur als solche betrachtet wissen — befindet sich im Widerspruch mit der Anschauung der älteren Liturgiker, Tommasi, Muratori, Lebrun, die im fraglichen Sakramentar wirklich ein Werk des Papstes Gelasius erblicken oder es wenigstens gegen das Ende des 5. Jahrhunderts entstehen lassen, und hat auch bei den neueren [47] entschiedenen Widerspruch hervorgerufen. Vor allem weist die Tatsache, daß im Heiligenverzeichnis der ältesten Handschrift des Gelasianum nur Martyrer figurieren, auf eine Entstehung im 5. Jahrhundert hin [48]. Zwar finden sich auch Confessores erwähnt, wie Felix und Marcellus, allein darunter sind nur confessores im altchristlichen Sinne des Wortes zu verstehen, nämlich solche, die für Christus gelitten, aber nicht den Tod erduldet haben. Das später entstandene Gregorianum (siehe unten) kennt bereits Feste von Confessores in unserem Sinne, z. B. Martin, Silvester, Sabina.

Die älteste Handschrift des Gelasianum ist der aus dem Besitz der Königin Christine von Schweden stammende Cod. Reg. 316 der Vatikanischen Bibliothek. Der Codex entstand gegen Ende des 7. oder in der Frühzeit des 8. Jahrhunderts und wurde zuerst herausgegeben von Joseph Maria Tommasi [49], später, mit Verbesserungen und Bemerkungen versehen, von Vezzosi [50], dann von Jos. Al. Assemani [51] und Muratori [52]. Die beste Ausgabe erfuhr die Handschrift in neuester Zeit durch H. A. Wilson [53]. Das in dieser Ausgabe vorliegende Gelasianum geht nach der Ansicht Bishops [54] zurück auf eine in den ersten Jahren des 7. Jahrhunderts aus Rom nach Frankreich gebrachtes Sakramentar. Hier nahm es mancherlei gallikanische Bestände, namentlich in den Ordinationsriten, auf. Seine endgültige Redaktion erfolgte wahrscheinlich zu St. Denis. Silva-Tarouca [55] vertritt die Ansicht, daß das Gelasianum in der im Cod. Reg. 316 überlieferten Gestalt von England gekommen sei. Die in ihm erwähnten Feste der hll. Juliana, Magnus, Rufus

---

[42] PL 1, 255: „Fecit etiam et sacramentorum praefationes et orationes cauto sermone.“

[43] Die älteste Handschrift des Buches De viris illustribus des Gennadius († 480) enthält über Gelasius folgende Bemerkung: „scribsit ... tractatus diversarum scribturarum et sacramentorum delimato sermone“. Duchesne, LP I 257.

[44] De exordiis et incrementis c. 22.

[45] Vita Gregorii Magni II 17. [46] Origines 131.

[47] F. Probst, Sakramentarien 143 ff.; Suitbert Bäumer, Über das sog. Sakramentarium Gelasianum: Hist. Jahrb. XIV (1893) 241 ff.

[48] Plaine, De sacramentarii Gelasii substantiali authenticitate: Stud. u. Mitt. aus dem Benedikt.- und Cist.-Orden 1901, 131 ff.

[49] Codices sacramentorum nongentis annis vetustiores, Rom 1680.

[50] Opp. Thomasii VI, Rom 1751, 1—229.

[51] Codex liturg. IV^a, Rom 1751, 1—216.

[52] Liturgia Rom. vet. I, Venedig 1748, 493—776 (abgedr. PL 74, 1055—1244).

[53] The Gelasian Sacramentary, Oxford 1894.

[54] On the early texts of the Roman Canon: JThSt IV (1903) 566.

[55] Giovanni archicantor di S. Pietro: Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, 3. Serie Bd. I, 1, Rom 1923, 159—207.

liturgie.de

und Priscus seien nicht in Rom und Gallien gefeiert worden, sondern in Northumbrien, wohin sie durch die kapuanisch-neapolitanischen Kalendarien gelangten, welche der Erzbischof Theodor, ein Grieche, und sein aus der Gegend von Neapel stammender Begleiter Hadrian nach England gebracht hatten. Diese und noch andere von Silva-Tarouca beigebrachten Gründe genügen aber nicht, als Heimat dieser Rezension des Gelasianum England anzunehmen, da solche Überarbeitungen auch im Frankenreiche vorgenommen werden konnten. Die Verwendung rein gallikanischer Texte, z. B. der „Statuta ecclesiae antiqua", schließt eine Entstehung des Gelasianum in England geradezu aus.

Der von Tommasi, Wilson usw. veröffentlichte Text des Cod. 316 ist der einzige Zeuge der Entwicklung, welche das Gelasianum am Ende des 7. Jahrhunderts im Frankenreich erreicht hatte[56]. In neuester Zeit sind zwei Texte veröffentlicht worden, welche dieses Sakramentar in der Gestalt, die es im 8. Jahrhundert angenommen, vor Augen führen. Der eine ist der aus Chur stammende und zwischen 790 und 810 geschriebene St. Gallener Codex Nr. 348, den Kunibert Mohlberg[57] in trefflicher Weise edierte, der andere ist das um die gleiche Zeit geschriebene, in der Pariser Nationalbibliothek (Nr. 816) befindliche Sakramentar von Angoulême, das Paul Cagin[58] veröffentlichte. Beide Sakramentarien stellen gegenüber den bisher veröffentlichten einen neuen Typus des Gelasianum dar, wie es sich unter dem Einfluß des schon vor Karl d. Gr. jenseits der Alpen bekannt gewordenen gregorianischen Sakramentars (siehe unten) gestaltet hat. Dieser Gattung ist auch der im Sacramentarium triplex (so genannt, weil ein Amalgam aus einem gelasianischen, gregorianischen und ambrosianischen Sakramentar enthaltend) gebotene Text des Gelasianum zuzuweisen. Das Sacramentarium triplex wurde von Martin Gerbert[59] nach einer Handschrift des 10. Jahrhunderts (Cod. 43[60] der früheren Züricher Stadtbibliothek) herausgegeben. Da Gerbert dem Cod. 348 von St. Gallen, welcher dem gelasianischen Texte des Sacramentarium zu Grunde liegt, einen allzu großen Einfluß auf die Gestaltung seines Textes einräumte, ferner die Einwirkung der unter Karl d. Gr. durchgeführten gregorianischen Reform übersah, auch sonst die nötige Genauigkeit vermissen ließ, ist dieser Text, wenn überhaupt, so nur mit großer Vorsicht wissenschaftlich zu verwenden. Ein letzter Vertreter des fränkisch-gelasianischen Typus ist das von G. Richter edierte Sacramentatarium Fuldense aus dem dritten Viertel des 10. Jahrhunderts[61].

Der Hauptunterschied zwischen dem Gelasianum des Cod. Reg. 316 und den jüngeren Rezensionen beruht in der Anordnung des Stoffes. Das ältere

---

[56] A. Wilmart gab den Index eines verloren gegangenen Sakramentars der gleichen Gattung heraus: L'index liturgique de St. Thierry: Rb XXX (1913) 436—450.

[57] Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alemannischer Überlieferung (Cod. Sangall. 348), Münster i. W. 1918.

[58] Le Sacramentaire gélasien d'Angoulême, Angoulême 1920.

[59] Monumenta vet. liturgiae alemannicae I, St. Blasien 1777, 1—240.

[60] Wieder entdeckt von Paul Cagin, Le Sacramentarium triplex de Gerbert: Revue des bibliothèques 1899, Nov.-Dez.; Mélanges offerts à M. Émile Chatelain, Sonderabdruck 1910, 1—21.

[61] Sacramentarium Fuldense saeculi X, Fulda 1912 (nach Cod. theol. 231 der Universitätsbibliothek in Göttingen). Der gleichen Klasse ist zuzuweisen das Sacramentarium Rossianum, hrsg. von J. Brinktrine, Freiburg 1930.

liturgie.de

Gelasianum gruppiert den Inhalt in drei Bücher: das erste entspricht unserem jetzigen Proprium de Tempore, das zweite dem Proprium de Sanctis, im dritten Buche werden Formulare für die Sonntagsmessen und für die Votivmessen in verschiedenen Anliegen geboten. Die jüngeren Rezensionen des Gelasianum kennen jedoch nach dem Vorgang des Gregorianum diese Teilung nicht mehr, sondern bringen die Messen de Tempore und die Heiligenmessen in einer ähnlichen Verbindung, wie noch jetzt das Römische Missale in der Oktav von Weihnachten.

Den gelasianischen Sakramentarien anzureihen ist auch das umfangreiche Bruchstück eines liturgischen Buches, welches die Gebete für die Erteilung der Ordines, die Segnung der Jungfrauen und Witwen, die Altarkonsekration und elf Messen enthält und unter dem Namen Missale Francorum früher fälschlich den gallikanischen Sakramentarien zugeteilt wurde. Es ist überliefert in einer Unzialhandschrift des 7.—8. Jahrhunderts, die aus dem Besitz der Königin Christine von Schweden in die Vatikanische Bibliothek (Cod. Reg. n. 257) gelangte und mehrfach veröffentlicht wurde, so von Tommasi[62], Mabillon[63], Muratori[64].

Die dritte Hauptform der römischen Sakramentarien, die auch die Grundlage unseres heutigen Römischen Missale bildet, ist im Sacramentarium Gregorianum erhalten, das, wie sein Name besagt, auf Papst Gregor d. Gr. († 604) zurückgeht. Daß Gregor d. Gr. ein Sakramentar verfaßt hat, kann gegenüber der einheitlichen Tradition des Mittelalters, als deren erster Zeuge Aldhelm († 709)[65] auftritt, nicht geleugnet werden. Das ursprüngliche Sakramentar der Redaktion Gregors aber hat sich nicht mehr erhalten. Die ältesten Reste eines etwa um 700 in Rom entstandenen gregorianischen Sakramentars bringt ein Palimpsest von Monte Cassino (in Cod. 271; 11. Jahrh.), über dessen Inhalt A. Wilmart[66] eingehend berichtet. Alban Dold[67] glaubte in dem Palimpsest des Codex Arnstein (bzw. Steinfeld) der Mainzer Seminarbibliothek gleichfalls Spuren eines gregorianischen Sakramentars der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts gefunden zu haben. Wie indes Mohlberg[68] nachgewiesen, handelt es sich hier um eine viel spätere, wenn auch wertvolle Textrezension des 9. Jahrhunderts aus karolingischer Zeit. Zu den frühesten Texten des gregorianischen Sakramentars gehört jener des Sakramentars von Padua (Cod. Pad. D 47), dessen ältester Teil wohl zwischen den Pontifikaten Leos II. († 683) und Sergius' II. entstanden ist. Das Sakramentar wurde mustergültig von Kunibert Mohlberg veröffentlicht[69]. Die Geschichte des Gregorianum tritt in ein helleres Licht mit

[62] Codices Sacram., Rom 1680, 398—431; Vezzosi, Opp. Thomasii VI 341 bis 368.

[63] De liturgia Gallic., Paris 1729, 301—328 (danach PL 72, 317—340).

[64] Liturg. Rom. vet. II, Venedig 1748, 661—758.

[65] De laude virg. XLII: PL 89, 142.

[66] Un missel Grégorien ancien: Rb XXVI (1909) 281—300; Bibliotheca Casinensis V, 1 (1894) 24.

[67] Ein vorhadrianisches Palimpsest-Sakramentar in Gold-Unzialschrift, Beuron 1919.

[68] Theol. Rev. 1919, 210 ff.

[69] Die älteste erreichbare Gestalt des Liber sacramentorum anni circuli (Cod. Pad. D 47, fol. 11^2—100^2), Münster i. W. 1927, mit Untersuchungen von Prof. Dr. D. h. c. Anton Baumstark. — Vgl. hierzu die Besprechung von Michel Andrieu, Rev. des sciences rel. IX (1929) 451 ff.

liturgie.de

dem zwischen 784 und 791 geschriebenen Briefe des Papstes Hadrian I. an Karl d. Gr. Der König hatte durch Paulus Grammaticus den Papst um ein Sakramentar nach dem Brauche der römischen Kirche (secundum sanctae nostrae ecclesiae tradicionem) ersucht, um es im Frankenreiche einzuführen. Hadrian sandte nun durch den Abt Johannes von Ravenna ein „unvermischtes", von Papst Gregor d. Gr. geordnetes Sakramentar[70]. Jedenfalls übermittelte der Papst dem Frankenherrscher nicht etwa ein antiquiertes Exemplar eines Sacramentarium Gregorianum aus den Beständen der römischen Bibliothek, sondern ein solches, wie es der liturgischen Entwicklung unter Hadrian entsprach, da es praktischen, nicht gelehrten Zwecken dienen sollte. Der Name „gregorianisch" konnte ihm aber gleichwohl belassen werden, weil es im wesentlichen das Werk der liturgischen Reform Gregors d. Gr. darstellte. Duchesne[71] nannte es „hadrianisches" Sakramentar, allerdings weniger glücklich, da aus einer solchen Bezeichnung auf eine geschichtlich nicht bezeugte Umänderung des Gregorianum durch Hadrian geschlossen werden könnte. Ebner[72] wählt dafür den Namen „hadrianisches Gregorianum", indem er darunter ein Sakramentar verstand, wie es in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts zu Rom in liturgischer Verwendung stand. Welchen Charakter dieses Sakramentar trug, deutet der Papst an, wenn er sagt, daß er ein „unvermischtes" übersende. Es konnte ihm dabei als Gegensatz ein Sakramentar vor Augen schweben, welches Einträge enthielt, die sich in dem vom Papst gebrauchten Sakramentar nicht vorfanden. Daß solche Einträge schon im 7. Jahrhundert auch in Rom gemacht wurden, zeigen deutlich die oben erwähnten Fragmente von Monte Cassino, welche neben den Gebeten auch Lesungen bringen. Oder, was wahrscheinlicher ist, der Papst verstand darunter ein rein gregorianisches, nicht ein mit gregorianischen Bestandteilen untermischtes Gelasianum, wie es Karl d. Gr. ohnehin zu Gebote stand.

Dieses hadrianische Gregorianum erhielt im Frankenreiche einen Anhang, der die Formulare enthielt, an die man sich im Laufe der Zeit gewöhnt hatte und die man darum aus dem Gebrauche der Kirche nicht verschwinden lassen wollte. Der Anhang gliedert sich in drei Teile: der erste bringt die Osterkerzenweihe, Taufzeremonien, Votivmessen, Segnungen und Exorzismen; der zweite, durch eine kurze Vorrede „Haec studiose"[73] eingeleitet, bietet eine größere Anzahl von Präfationen, der dritte die im Bereiche des gallikanischen Ritus nach dem Pater noster üblichen Benedictiones episcopales. Der Anhang ist von dem römischen Sakramentar getrennt durch eine Vorrede, die nach ihren Anfangsworten gewöhnlich der Prolog Huc usque[74] genannt wird. Als Verfasser des Prologes, der zugleich auch Verfasser des Anhangs ist, kommt niemand anders als Alkuin († 804) in Frage, wie im 11. Jahrhundert Bernold von Konstanz[75] berichtet; eine ordnende

---

[70] Jaffé, Reg. Pont. Rom. I² n. 2473: „de sacramentario vero a sancto disposito praedecessore nostro deifluo Gregorio papa immixtum vobis emitteremus" usw.

[71] Origines 126. [72] Quellen 381.

[73] Muratori, Liturg. Rom. vet. II 291.

[74] Abgedruckt ebd. 272 (an unrichtiger Stelle); ferner in M. G. Epp. aevi Karoling. III 579—580; H. A. Wilson, The Gregorian Sacramentary, London 1915, 145—146.

[75] Micrologus c. 60

liturgie.de

Tätigkeit Alkuins am Gregorianum und Gelasianum erwähnt aber schon viel früher ein Bibliothekskatalog der Abtei St. Riquier oder Centula aus dem Jahre 831[76]. Der Prolog „Huc usque" ist endlich in einer Einleitung „Hunc usque", welche einen Nachtrag zu Alkuins Comes einführt[77], und in einem von E. Bishop[78] entdeckten Brief des Abtes Helisachar, Kanzler Ludwigs des Frommen, an Erzbischof Nebridius von Narbonne bereits benützt. In gründlichster Weise hat die Autorschaft Alkuins Suitbert Bäumer[79] nachgewiesen.

Die alkuinische Sammlung war als Anhang des von Rom gesandten Sakramentars gedacht. Es ließ sich aber bei einem für den praktischen Gebrauch bestimmten Buche nicht vermeiden, daß der Anhang bald teilweise, bald vollständig in das Sakramentar hineingearbeitet wurde, wodurch in die handschriftliche Überlieferung des Gregorianum große Verwirrung gebracht wurde. Durch eine Klassifikation der Handschriften hier Ordnung geschaffen zu haben, ist ein Verdienst Ad. Ebners[80], der das gesamte Handschriftenmaterial in drei Hauptgruppen einteilt: die erste umfaßt jene Handschriften, welche den alkuinischen Nachtrag nicht enthalten, die zweite, jene, welche das Supplement bieten, die dritte Hauptgruppe bilden jene Handschriften, welche den Anhang in das römische Sakramentar hineingearbeitet haben (fusioniertes Gregorianum seit dem Ausgang des 9. Jahrhunderts). In der zweiten und dritten Hauptgruppe unterscheidet Ebner noch weitere Untergruppen.

Von den bisher veröffentlichten gregorianischen Sakramentarien gehört nur eines der ersten Hauptgruppe an, das von H. Lietzmann[81] herausgegebene Sakramentar von Cambrai (Cod. 164, früher 159, der Bibliothek von Cambrai) aus dem Jahre 812. Es führt in seiner Aufschrift[82] gleich andern Sakramentarien, mit welchen es sicherlich eine Familie bildet, den Zusatz, daß es nach dem authentischen Buch „bibliothecae cubiculi", also der Aachener Hofbibliothek, kopiert worden sei. Die Frage ist aber schwer zu entscheiden, ob darunter das unveränderte, von Papst Hadrian übersandte Exemplar zu verstehen ist, oder das bereits von Alkuin überarbeitete Sakramentar. Für letzteres spricht eine hohe Wahrscheinlichkeit, da es doch in der Intention Karls d. Gr. und Alkuins lag, die liturgische Einheit im Frankenreiche herzustellen. Wenn darum ein Kodex ausgelegt wurde zur Abschrift, so konnte es nur der von Alkuin überarbeitete Text gewesen sein. Das Sakramentar von Cambrai enthält allerdings nicht den Anhang Alkuins. Doch Alkuin gestattet in dem Prolog „Huc usque" ausdrücklich, diesen Anhang anzunehmen oder nicht. Möglicherweise gedachte der Kopist, die Gebete des Anhangs den Büchern seiner Kirche zu entnehmen, wie denn auch tatsächlich eine spätere Hand dem Sakramentar von

---

[76] Gustav Becker, Catalogi bibliothecarum antiqui 28, n. 208.

[77] E. Ranke, Das kirchliche Perikopensystem, Berlin 1847, S. XXI.

[78] N. Archiv f. ält. deutsche Geschichtskunde XI (1886) 564—568; Ebner, Quellen 387.

[79] Über das sog. Sacramentarium Gelasianum: Hist. Jahrb. XIV (1893) 251 ff.

[80] Quellen 380—394.

[81] Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar, Münster i. W. 1921.

[82] Incipit liber sacramentorum de circulo anni expositus, a sancto Gregorio papa Romano editus, ex authentico libro bibliothecae cubiculi scriptus.

liturgie.de

Cambrai Nachträge beigefügt hat, die vielfach mit dem alkuinischen Anhang übereinstimmen.

Von der zweiten Hauptgruppe der gregorianischen Sakramentare, welche den Anhang Alkuins gesondert bringen, sind bereits mehrere ediert. Die jüngste und bis jetzt beste Ausgabe verdankt man H. A. Wilson[83], welcher als Grundlage seiner Edition ein zur Zeit des Papstes Hadrian II. (867 bis 872) in Frankreich geschriebenes Sakramentar wählte (Cod. Vatic. Reg. n. 337) und zum Vergleiche noch zwei andere Handschriften derselben Gruppe heranzog (Cod. Vatic. Ottob. n. 313, Mitte des 9. Jahrhunderts in der Nähe von Paris geschrieben und den oben erwähnten Cod. 164, alt 159, von Cambrai). Die großen Verschiedenheiten, welche die Präfationen und Benediktionen des Anhangs in der die Grundlage der Edition bildenden Handschrift gegenüber dem Cod. Vatic. Ottob. aufweisen, veranlaßte Wilson, diese Teile auch nach dem letzteren vollständig zu bieten. Auch der in Cod. Reg. 337 fehlende Prolog ist aus Cod. Ottob. 313 eingefügt. — Bis zum Erscheinen der Ausgabe Wilsons mußten jene von L. A. Muratori und die von Pamelius veranstaltete als Vertreter dieser zweiten Hauptgruppe angesehen werden. Muratori[84] bediente sich der schon genannten Handschriften der Vatikanischen Bibliothek (Cod. Reg. 337 und Cod. Ottob. 313), hat aber leider durch eigenmächtige Umstellung der Texte den Wert seiner Edition sehr beeinträchtigt[85]. Pamelius[86] verwendete für seine Ausgabe des Gregorianum, die zugleich die älteste dieses Sakramentars ist, zwei Kölner Handschriften, die eine aus dem ausgehenden 9. Jahrhundert (Dombibl. Cod. 137), die andere noch späteren Datums (ebd. Cod. 88), ferner Handschriften von Gent und Utrecht. Pamels Arbeit besitzt gegenwärtig nur mehr sehr bedingten Wert. — Tommasis[87] Ausgabe schließt sich eng an jene des Pamelius an, erlangt aber selbständige Bedeutung durch zahlreiche, zum Vergleich herangezogene Manuskripte.

Den übrigen Ausgaben des Gregorianum liegen Handschriften der dritten Hauptgruppe zu Grunde, bei welcher der Text des alkuinischen Anhangs schon vollständig in das Sakramentar hineinverwoben ist. Zuerst veröffentlichte ein Sakramentar dieser Gattung der Augustiner Angelo Rocca in seiner Ausgabe der Werke Gregors d. Gr. 1593 und 1596, nach einer Fuldaer oder vielmehr Regensburger[88] Handschrift der Vatikanischen Bibliothek (Cod. Lat. 3806) des ausgehenden 10. Jahrhunderts. Unter diese Kategorie fällt

---

[83] The Gregorian Sacramentary under Charles the Great, London 1915.

[84] Liturg. Rom. vet. II, Venedig 1748, 1—380.

[85] Die richtige Ordnung ist folgende: Nach dem Canon Missae (Murat. II 1—6) ist einzuschalten Murat. II 357—361 (Ordinationsgebete); dann hat zu folgen Murat. II 7—138 (Meßformulare für das mit dem Advent abschließende Kirchenjahr), hierauf Murat. II 241—272 (Orationen, namentlich für Votivmessen). Damit ist das römische Sakramentar abgeschlossen. Es muß jetzt der Prolog „Huc usque" eingeschaltet werden (Murat. II 272 Anm.). Der erste Teil des alkuinischen Anhangs, beginnend mit dem Index, steht bei Murat. II 139—240; dann ist einzusetzen die Vorrede „Haec studiose" (Murat. II 291), welche den zweiten Teil, die Präfationen (Murat. II 291—356), und den dritten Teil, die Benedictiones episcopales (Murat. II 362—380), eröffnet.

[86] Liturgica Latinorum II, Köln 1571, 177 ff.

[87] Opp. Thomasii, ed. Vezzosi, Bd. I V VI.

[88] Odilo Heiming, Zur Heimat des Sakramentars Vat. lat. 3806: JLW IV (1924) 185—187.

liturgie.de

auch die von dem Mauriner Hugo Menard[89] besorgte Ausgabe des Gregorianum. Menard gebrauchte hierzu eine „Sacramentarium S. Eligii" genannte Handschrift der Abtei Corbie (jetzt Cod. 12051 der Pariser Nationalbibl., 10. Jahrh.) und zog ferner eine etwas ältere (9. Jahrh.) des gleichen Klosters (jetzt Pariser Nationalbibl. Cod. 12050) zum Vergleiche heran. Diese Edition hat, weil sie von den Maurinern in ihre Ausgabe der Werke Gregors d. Gr. aufgenommen wurde, einen Abdruck bei Migne[90] und damit leider weite Verbreitung gefunden. Ein Text des Gregorianum aus dem 10. Jahrhundert wurde auch in der Ausgabe des Sacramentarium triplex durch Gerbert[91] verwendet. Das sog. Leofric-Missale[92] aus Exeter ist gleichfalls ein mit englischen Zusätzen versehenes gregorianisches Sakramentar des 10. Jahrhunderts. Die Sakramentarien dieser Gruppe beginnen erst um die Wende des 10. Jahrhunderts vor den jetzt immer häufiger werdenden Vollmissalien in den Hintergrund zu treten. Doch wurden noch im 11. und 12. Jahrhundert vereinzelt Sakramentarien angefertigt[93]. Vom 13. Jahrhundert ab sind sie eine seltene Ausnahme.

b) Gallikanische Sakramentarien. — Von der alten gallikanischen Liturgie haben sich nur verhältnismäßig wenig Denkmäler erhalten, da mit der Einführung des römischen Ritus das Interesse an den bisher gebrauchten Büchern erlosch. Ihr wertvolles Pergamentmaterial verwendete man nicht selten für andere Schriften, so daß es kein Zufall ist, wenn gerade die ältesten Überreste der gallikanischen Liturgie aus Palimpsesten ans Licht gebracht wurden. Aus einem Reichenauer Palimpsest (Nr. CCLIII der Bibliothek in Karlsruhe) stammen auch die sog. Moneschen Messen[94] rein gallikanischen Charakters. Es sind im ganzen elf; sieben von ihnen bilden ein geschlossenes gallikanisches Missale, einen libellus Missarum[95]. Die Unziale des Palimpsestes weist auf das 7. Jahrhundert hin, die Handschrift selbst ist vor 782 geschrieben. Die Messe zu Ehren des hl. Germanus von Auxerre († 448) läßt die Heimat der Messen in Burgund suchen. Mit Ausnahme einer einzigen Heiligenmesse sind die übrigen Messen sämtlich für die Sonntage bestimmt.

Diesen Fragmenten reihen sich andere geringeren Umfangs an, welche von Peyron, Mai und Bunsen herausgegeben wurden. Das Peyron-Frag-

---

[89] Divi Gregorii Papae I liber sacramentorum, Paris 1642.

[90] PL 78, 25—264. [91] Monumenta vet. liturg. Al. I 1 ff.

[92] F. E. Warren, The Leofric Missal, Oxford 1883.

[93] Verschiedene Sakramentarien der Spätzeit sind gedruckt: Azevedo (richtiger Antonelli), Vetus Missale Rom. monast. Lateranense, Rom 1754; H. A. Wilson, The Missal of Robert of Jumièges, London 1896; M. Rule, The Missal of St. Augustine's Abbey, Cambridge 1895; Ulysse Chevalier, Sacramentaire de l'abbaye de St-Remy, Paris 1893. G. H. Forbes, Missale Drummondiense, Burntisland 1882; F. E. Warren, The manuscript Irish Missal of the Corpus Christi College in Oxford, London 1879; H. J. Lawlor, The Rosslyn Missal, London 1899. Die letzten drei Bücher sind alle irischen Ursprungs, enthalten aber die von den Gebräuchen von Salisbury beeinflußte römische Liturgie. — Exzerpte aus Missalehandschriften des späteren Mittelalters bei Mittarelli et Costadoni, Annal. Camald. II, App. 397 ff.; PL 151, 823 ff.

[94] Hrsg. von Frz. Jos. Mone, Lateinische und griechische Messen aus dem 2. (!) bis 6. Jahrh., Frankfurt a. M. 1850, 15—38 (danach PL 138, 863—882).

[95] A. Wilmart, L'âge et l'ordre des Messes de Mone: Rb XXVIII (1911) 390 ff.

liturgie.de

ment[96] bringt eine „Contestatio" (Präfation) für die Quadragesima und einige andere Gebete, das Mai-Fragment[97] enthält Teile einer „Contestatio", eines größeren Bittgebetes, zwei Gebete führen die Aufschrift „Post nomina", zwei scheinen „collectae Ad pacem" zu sein. Beide Fragmente wurden in der Ambrosianischen Bibliothek gefunden. Das Bunsen-Fragment[98], in einem Palimpsest der St. Gallener Bibliothek überliefert, bringt aus einer Totenmesse die Kollekte „Post Sanctus" und ein „Post-Pridie-Gebet" und andere Orationen. — Aus einer Evangelienhandschrift des 7. Jahrhunderts (Cod. 256 der Nationalbibliothek zu Paris) gab De Bruyne[99] Orationen und die Contestatio einer Totenmesse heraus.

Eine umfangreiche Sammlung gallikanischer Meßformulare enthält das Missale Gothicum[100]. Nach der Ordnung des Proprium de tempore bringt es Messen von der Vigil von Weihnachten bis Pfingsten, dazwischen hinein Formulare für Heiligenfeste, die Rogationen und das Fest der Kreuzauffindung und schließt ab mit einigen Heiligenmessen, sechs Messen für die Sonntage und einem Bruchstück der „Missa cotidiana Romensis". Die Bezeichnung „Missale Gothicum" ist nicht ursprünglich, sondern rührt von einer Hand des 15. Jahrhunderts her. Das Missale zeigt durchaus die Ordnung der gallikanischen Messe, wenn auch für Heiligenmessen römische Formulare Verwendung gefunden haben. Es ist nur mehr in einer einzigen Handschrift, dem Cod. Vatic. Reg. 317 auf uns gekommen und liegt in mehreren Druckausgaben vor, welche Tommasi[101], Mabillon[102], Muratori[103], J. M. Neale, G. H. Forbes[104] und H. M. Bannister[105] besorgten. Nach den eingehenden Untersuchungen des Letzteren ist das Missale Gothicum zwischen 690 und 715 geschrieben, wahrscheinlich als Kopie eines gallikanischen Sakramentars. Dieses, für eine fränkische Kirche bestimmt, benützte eine Vorlage, in welche Teile eines Sakramentars von Autun und libelli Missae aus Spanien, dem Südwesten Frankreichs und aus Rom verwertet waren. Eine phototypische Ausgabe verdankt man Kunibert Mohlberg (München 1930).

Auf die gleiche Vorlage muß, wie die zahlreichen identischen Gebete zeigen, auch das Missale Gallicanum vetus, das gleichfalls römisches Gut in sich aufgenommen hat, zurückgehen. Es ist überliefert in einer Unzialhandschrift der Vatikanischen Bibliothek (Cod. Pal. 493, Ende des 7. oder Anfang des 8. Jahrh.) und wurde wie das Missale Gothicum von

---

[96] Amad. Peyron, M. T. Ciceronis orationum fragmenta inedita, Stuttgart 1824, 226—227, abgedr. bei C. E. Hammond, The ancient Liturgy of Antioch, Oxford 1879, 51—52.

[97] Angelo Mai, Scriptor. vet. Vaticana collectio III, 2, Rom 1828, 247 (danach PL 138, 883), abgedr. bei C. E. Hammond, Ancient Liturgies, Oxford 1878, S. LXXXI—LXXXII.

[98] Ch. C. J. Bunsen, Analecta antenicaena III, London 1854, 263—266, abgedr. bei. C. E. Hammond, The ancient Liturgy of Antioche 53—56.

[99] Une Messe gallicane inédite pro defuncto: Rb XXXIV (1922) 156—158.

[100] H. Leclercq, Art. „Gothicum (Missale)": DAL VI 1393—1425.

[101] Codices Sacramentorum III, Rom 1680, 263—397; Opp. Thomasii, ed. Vezzosi VI, Rom 1751, 231—340.

[102] De liturgia Gallicana, Paris 1685, 188—300 (danach PL 72, 225—318).

[103] Liturg. Rom. vet. II, Venedig 1748, 517—658.

[104] The ancient Liturgies of the Gallican Church, Burntisland 1855, 32—150.

[105] Missale Gothicum, London 1917 u. 1919.

liturgie.de

Tommasi[106], Mabillon[107], Muratori[108], Neale und Forbes[109] herausgegeben. Eine neuere, kritischen Ansprüchen gerecht werdende Ausgabe fehlt bis jetzt. Die nicht vollständig erhaltene Handschrift weist manche Unordnung in der Aufeinanderfolge der Gebete auf, welche schon Tommasi zu beheben suchte. Das Missale Gallicanum vetus beginnt mit einer Messe zu Ehren des hl. Germanus von Auxerre, dann folgen Gebete für die Benediktion der Jungfrauen und Witwen, zwei Adventsmessen, Messen für die Vigil von Weihnachten, für die Taufzeremonien der Quadragesima, für die Karwoche und Ostersonntag, für die Sonntage nach Ostern bis zur Rogationsmesse, mit welcher die Handschrift abbricht.

c) Keltische Sakramentarien. — Die Denkmäler der keltischen Liturgie sind keineswegs allein in jenen Ländern zu suchen, welche eine geschlossene keltische Bevölkerung aufweisen. Da die keltischen Missionare eine rege Tätigkeit im Frankenreiche, in Oberitalien und auch in unsern Gegenden entfalteten, so darf es nicht wundernehmen, wenn Überreste keltischer Liturgie an den verschiedensten Orten zu Tage getreten sind. Dem entspricht auch der Charakter der beiden bedeutendsten liturgischen Bücher, des Sacramentarium Gallicanum und des Stowe-Missale, die sich aus dem keltischen Liturgiebereich erhalten haben. Es sind keine Sakramentarien wie die römischen, welche schon in ihrer Anlage die allgemeinen Bedürfnisse einer Kirche im Auge haben, sondern Sammlungen verschiedener Meßformularien, für deren Zusammenstellung als leitender Grundsatz das praktische Bedürfnis des einzelnen Priesters oder Missionars maßgebend war. Den Kern dieser Bücher bildet ein Libellus Missae, d. h. eine Messe, welche neben den feststehenden Bestandteilen des Ordo Missae auch die wechselnden Bestandteile für einen bestimmten Tag, gleichsam als Muster für die Verwendung der daran sich reihenden übrigen Meßformulare, enthielt. Das Wanderleben der Kelten macht es verständlich, daß sich in den Büchern keltischer Herkunft Entlehnungen aus den verschiedensten Riten finden können, aus der mozarabischen nicht minder wie aus den orientalischen. Der Kompilator, der mit den verschiedenen gottesdienstlichen Ordnungen in Berührung kam, entnahm ihnen, was ihn ansprach und für seine Bedürfnisse nützlich schien. Daraus erklärt sich auch, daß die noch erhaltenen keltischen Bücher vor allem das Gepräge des im siegreichen Vordringen begriffenen römischen Ritus zur Zeit ihrer Entstehung an sich tragen. Eine Eigentümlichkeit sind auch die Rubriken in gälischer Sprache, welche die auf heimatlichem, irischem Boden entstandenen Bücher durchziehen.

Das bedeutendste Denkmal dieser Gruppe ist das Sacramentarium Gallicanum. Der Name stammt von Mabillon, die Handschrift selbst entbehrt des Titels. In neuerer Zeit hat sich dafür die Bezeichnung Missale von Bobbio[110] eingebürgert. Aus dem oberitalienischen Kloster Bobbio stammt die durch Mabillon nach St. Germain de Prés gekommene, jetzt in der Nationalbibliothek zu Paris (Nr. 13246) befindliche, in Halb-

[106] Codices Sacramentorum III, Rom 1680, 433—492; Opp. Thomasii, ed. Vezzosi VI, Rom 1751, 369—416.

[107] De liturgia Gallicana, Paris 1685 (danach PL 72, 339—382).

[108] Liturg. Rom. vet. II, Venedig 1748, 697—760.

[109] The ancient Liturgies of the Gallican Church 151—204.

[110] A. Wilmart, Art. „Bobbio (Missel de)": DAL II 939—962; Kunibert Mohlberg, Die neueste Studie über das „Gallikanische Missale" von Bobbio: Katholik 1909 II 266—273.

liturgie.de

unziale des 7. Jahrhunderts gefertigte Handschrift, die wohl einst, wie ihr kleines Format (18 × 9 cm) vermuten läßt, als eine Art Reisemissale diente. Die erste Druckausgabe erfolgte durch Mabillon [111], weitere Ausgaben besorgten Muratori [112], Neale und Forbes [113]. Die neueste Faksimile-Ausgabe veranstaltete J. Wickham Legg [114], die Textausgabe dazu E. A. Lowe [115]. — Mabillon glaubte in Burgund, wo Luxeuil, das Mutterkloster von Bobbio, lag, die Heimat der Handschrift suchen zu sollen, Duchesne denkt an Oberitalien, speziell an die Mailänder Einflußsphäre. Zu einem ähnlichen Resultat gelangt A. Wilmart [116] nach gründlicher Untersuchung der Handschrift. Das Missale von Bobbio stammt aus irländischen Kreisen des Kontinents und ist für solche bestimmt. Die Handschrift, die keinerlei insulare Züge aufweist, ist aber eine Kopie, die in Norditalien, vielleicht in Bobbio oder in dessen Umgebung, hergestellt wurde. — Inhaltlich weist das Missale von Bobbio zahlreiche römische Bestandteile, namentlich den römischen Kanon, auf, behält aber für die Vormesse das Gefüge der altgallikanischen Meßordnung bei, das sie jedoch vielfach, trotz der gallikanischen Bezeichnung der Gebete (Post Nomina, Ad Pacem, Contestatio), mit römischem Inhalt ausfüllt. Diese Kombination römischen und gallikanischen Brauches zeigt sich sowohl in der als Einleitung dienenden Missa Romensis cottidiana als auch in den daran sich reihenden sechzig Meßformularien des Proprium de Tempore und des Sanctorale. Den einzelnen Meßformularen gehen zwei Lektionen, Epistel und Evangelium, voraus, sehr häufig sind es aber drei, indem als erste Lektion eine Lesung aus dem Alten Testament geboten wird. Das Sacramentarium Gallicanum ist darum nicht mehr als ein reines Sakramentar zu betrachten.

An das Missale von Bobbio reiht sich als zweite bedeutendste Quelle der keltischen Meßliturgie das sog. Stowe-Missale. Die einzige Handschrift, in der es enthalten ist, wurde im 18. Jahrhundert in Deutschland gefunden, gelangte dann in den Besitz des Herzogs von Buckingham, der sie auf seinem Landgut Stowe — daher der Name — aufbewahren ließ und befindet sich jetzt in der Bibliothek der Royal Irish Academy in Dublin (D II 3). Zum ersten Male wurde das Stowe-Missale herausgegeben von F. E. Warren [117], dann von B. MacCarthy [118]. Die neueste Ausgabe verdankt man G. F. Warner [119]. Da bei der Herstellung des Stowe-Missale eine ältere und eine jüngere Hand beteiligt waren und schließlich noch eine Überarbeitung durch

---

[111] Museum Ital. I, 2, Paris 1687, 278—397 (danach PL 72, 451—574).

[112] Liturg. Rom. vet. II, Venedig 1748, 775—968.

[113] The ancient Liturgies of the Gallican Church 205 ff. (unvollständig).

[114] The Bobbio Missal, London 1917.

[115] London 1920. Dazu als 3. Bd.: A. Wilmart, E. A. Lowe, H. A. Wilson, The Bobbio Missal. Notes and Studies. London 1924.

[116] Le Palimpseste de Bobbio: Rb XXXIII (1921) 1—18.

[117] The Liturgy and Ritual of the Celtic Church, Oxford 1881, 226—248 (unbrauchbar). Zu dieser Ausgabe: H. Grisar, Der gelasianische Meßkanon: Zeitschrift f. kath. Theologie X (1885) 551 ff., XI (1886) 1 ff.

[118] Transactions of the Royal Irish Academy XXVII (1886) 135—268. Auf der Ausgabe MacCarthys beruht die Untersuchung von Suitb. Bäumer, Das Stowe-Missale: Zeitschr. f. kath. Theologie XVI (1892) 446 ff. Ferd. Probst verwendet den von Grisar und Bäumer veröffentlichten Text der Messe in seinem Werke: Die abendländische Messe vom 5. bis 8. Jahrh., Münster 1896, 43—55.

[119] The Stowe Missal. Faksimile-Ausgabe, London 1906, Text London 1915.

liturgie.de

einen nicht mehr näher zu bestimmenden Moelcaich stattfand, ist die Frage nach dem Alter eine sehr komplizierte und hat darum noch keine einheitliche Lösung gefunden. Die Zeit der Entstehung des älteren Teiles wird von einigen in das 7., von andern in das 8. oder 9. Jahrhundert verlegt, für den jüngeren wird das 8. als früheste und das 10. Jahrhundert als späteste Grenze angegeben. Das Stowe-Missale enthält Teile des Johannesevangeliums, dann einen Libellus Missae mit dem römischen Kanon in seiner gregorianischen Form (trotz des irreführenden Titels Canon dominicus papae Gilasi), drei Messen (für Heiligenfeste, für die Büßer, für die Verstorbenen), einen Ordo der Taufe, der Krankenkommunion, der Krankensalbung und des Krankenbesuches, als Abschluß einen Traktat über die heilige Messe in gälischer Sprache.

Im übrigen liegen nur dürftige Bruchstücke der keltischen Meßliturgie vor, so zwei aus Reichenau herrührende, jetzt in der Karlsruher Bibliothek (Nr. CLXVII) befindliche Fragmente und das Fragment von Piacenza. Das erste (8.—9. Jahrh.) enthält Teile von drei Messen (wie im Bobbio-Missale gehen Epistel und Evangelium den veränderlichen Teilen der Messe voraus), das zweite (9. Jahrh.) bringt Bruchstücke einer Messe und eine Variante des auch im Stowe-Missale enthaltenen Fürbittgebets. Das Fragment von Piacenza (10. Jahrh.) enthält Teile von Messen und Präfationen von Sonntagsmessen, von denen zwei auch in den Sonntagsmessen des Missale von Bobbio zu finden sind. Die drei genannten Fragmente wurden von H. M. Bannister[120] veröffentlicht. Schon länger bekannt sind die Fragmente, welche zwei Handschriften von St. Gallen entnommen sind. Die eine (Cod. 1394, 9. Jahrh.) enthält Teile des Ordo Missae, ähnlich jenem des Stowe-Missales, die zweite (Cod. 1395; 8. Jahrh.) eine Litanei, verwandt mit jener des gleichen Missales und das Fragment einer Totenmesse[121].

d) Ambrosianische und spanische (mozarabische) Sakramentarien. — Von den kostbaren, handschriftlich vorhandenen Denkmälern der ambrosianischen Meßliturgie ist bis jetzt nur das Sakramentar von Bergamo aus dem 10. oder 11. Jahrhundert durch die Benediktiner von Solesmes[122], zugleich mit einem, wahrscheinlich noch dem 10. Jahrhundert angehörenden, Kanon eines Sakramentars der Kathedrale von Mailand[123] veröffentlicht worden. Fragmente einer ambrosianischen Katechumenenmesse (7. Jahrh., Gloria, Kyrie eleison, vier Orationen) gab aus einem Palimpsestkodex von St. Gallen (Nr. 908) Alban Dold[124] heraus. Viel umfangreicher sind die aus einem Palimpsest des Britischen Museums (Ms. Harl. 2510) gewonnenen Fragmente eines ambrosianischen Sakramentars des 9.—10. Jahrhunderts[125]. Die Edition des wichtigen Sakramentars

[120] Some recently discovered Fragments of Irish Sacramentaries: JTh Stud V (1903) 49—75.

[121] Hrsg. von F. E. Warren, The Liturgy and Ritual of the Celtic Church 175—181.

[122] Codex sacramentorum Bergomensis [Supplementum sive Auctarium Solesmense], Solesmes 1900.

[123] Ebner, Quellen 91.

[124] Le texte de la „Missa Catechumenorum" du cod. Sangall. 1908: Rb XXXVI (1924) 307—316.

[125] Beschrieben von A. und W. A. Anderson, A Sacramentary of the Ambrosian Rite: JThStud XXIV (1922) 326—330.

liturgie.de

von Biasca (Ende des 9. oder Anfang des 10. Jahrh.), welche einen für die Entwicklungsgeschichte des Kanons hochbedeutsamen Kanon[126] für den Gründonnerstag enthält, wurde zwar von Ceriani[127] begonnen, aber nicht ausgegeben.

Eine wichtige Quelle der alten spanischen Meßliturgie erschloß M. Férotin[128] durch die Publikation des Liber sacramentorum (Cod. XXXV, 3 der Kapitelsbibliothek zu Toledo; Ende des 10. Jahrh.). Der von dem gleichen Gelehrten veröffentlichte Liber ordinum[129] aus dem 11. Jahrhundert (Manuskript von Silos, Kgl. Bibliothek in Madrid A. D. 1052) bringt gleichfalls eine größere Anzahl mit Lesestücken versehener Messen[130], darunter einen die damalige Gestalt der mozarabischen Messe gut illustrierenden Ordo Missae omnimodae[131].

§ 10. Die Quellen der Liturgik. — Die Quellen des abendländischen Meßritus (Fortsetzung). (Graduale, Lektionar, Vollmissale.)

1. Graduale. — Die Gesangesteile bei der heiligen Messe (Introitus, Graduale, Offertorium, Communio) enthielt das Antiphonar. Seinem Wortlaut nach bezeichnet Antiphonar ein Buch, welches nur antiphonische Gesänge (s. u.) enthält. Da aber bei der heiligen Messe auch responsoriale Gesänge (s. u.) zum Vortrag gelangten, entschloß man sich aus praktischen Gründen schon frühzeitig, beide Arten von Gesängen in einem einzigen Buche zu vereinigen, welchem man wegen des Überwiegens der antiphonischen Gesänge den Namen Antiphonar beilegte. Dafür kam bereits im 9. Jahrhundert der jetzt gebräuchliche Name Graduale auf, während man die Bezeichnung Antiphonar nur für die Gesänge des Stundengebetes beibehielt, obwohl in diesem die responsorialen Gesänge einen erheblichen Bruchteil darstellen (a). Nach einhelliger Tradition des Mittelalters hat Gregor der Große die Kirchengesänge gesammelt und geordnet; sein Werk aber ist in seiner ursprünglichen Gestalt nicht mehr vorhanden, sondern nur in späterer Entwicklungsform (b). Die Texte des Antiphonars (Graduale) sind schon im 8. Jahrhundert bezeugt (c), die in Neumenschrift (d) überlieferten Melodien erst seit dem 9. und 10. Jahrhundert (e). Zu den schon im christlichen Altertum bekannten Meßgesängen traten im Laufe des Mittelalters noch die Sequenzen und Tropen (s. u.), die zuweilen in eigenen Büchern gesammelt waren, so die Sequenzen im Prosarium (liber sequentialis), die Tropen im Troparium. Die Scheidung wurde aber nicht strenge durchgeführt, da die Troparien auch Sequenzen bieten, wenn man es nicht vorzog, beide Arten von Gesängen in die Gradualien einzureihen (f).

---

[126] Ebner, Quellen 75.

[127] Monumenta sacra et profana VIII.

[128] Le Liber mozarabicus sacramentorum et les manuscrits mozarabes (Monumenta Ecclesiae liturgica VI), Paris 1912.

[129] Le Liber Ordinum du V au XI siècles, Paris 1904.

[130] Ebd. 227 ff.

[131] Ebd. 234—243.

liturgie.de

a) Amalar († um 850) berichtet im Prolog seiner Schrift De ordine antiphonarii, daß man in Rom zu seiner Zeit das Antiphonar in drei Teile schied, nämlich in das Graduale, welches in den ältesten römischen Ordines auch „Cantatorium" heißt; in das Responsoriale, welches die responsorialen Gesänge (des Offiziums) enthielt, und in das Antiphonarium, welches die antiphonischen Gesänge bot, während man in Metz und wohl überhaupt im Frankenreiche nur zwei Gesangsbücher kannte, eines für die Messe (Graduale) und eines für das Stundengebet (Antiphonar im engeren Sinne), welche beide neben antiphonischen auch responsoriale Gesänge enthielten. Diese Zweiteilung ist auch während des Mittelalters die Regel geblieben, wodurch übrigens das vereinzelte Vorkommen eigener Bücher für den responsorialen Gesang nicht ausgeschlossen war.

b) Gregor der Große[1] hat die schon vor ihm im Gebrauch gewesenen Gesänge der Messe und wohl auch des Offiziums gesammelt und geordnet. Von vornherein ist anzunehmen, daß Gregor, welcher das Sakramentar redigierte, auch den Meßgesängen seine Aufmerksamkeit zuwandte, denn nur auf diese Weise konnte eine einheitliche Ordnung der Meßfeier, die das Ziel der gregorianischen Reform war, hergestellt werden. Deutlich spricht von dieser Tätigkeit des Papstes sein Biograph Johannes Diaconus[2] († um 880). Nach ihm hat Gregor einen Antiphonarius Cento kompiliert, die Schola cantorum gegründet und mit Schenkungen bedacht. Wie schon der vulgärlateinische Ausdruck „Cento" erkennen läßt, welcher Zusammenstellung, Kompilation bedeutet, war das Werk Gregors nicht eine Neuschöpfung. In der Tat treten die Schichten, aus denen sich das ursprüngliche gregorianische Antiphonar zusammensetzte, noch jetzt bei aufmerksamer Betrachtung hervor[3]. Auch die als Prolog[4] dem Introitus des ersten Adventsonntags vielfach den Antiphonarien vorangestellten Hexameter Hadrians II. († 872) erwähnen diese Arbeit Gregors d. Gr. am Antiphonar. Papst Leo IV. († 855)[5] spricht in einem Briefe an Abt Honoratus von Farfa von einer „Süßigkeit des gregorianischen Gesanges" und befiehlt unter der Strafe der Exkommunikation, in keiner Weise anders, als der heilige Papst Gregor überliefert, zu verfahren. Dazu kommt im gleichen 9. Jahrhundert noch das Zeugnis Walafried Strabos[6] und Amalars[7]. Die früheste Erwähnung der

---

[1] Wagner, Einführung 191 ff.; G. Morin, Les véritables origines du chant Gregorien[3] (1. Aufl., deutsch von Thom. Elsässer, Paderborn 1892); Brambach, Gregorianisch[2], Leipzig 1901; Cölest. Vivell, Der gregorianische Gesang, Graz 1904; Amad. Gastoué, Les origines du chant romain, Paris 1907; Dominikus Johner, Neue Schule des gregorianischen Choralgesangs, Regensburg 1915; Henri Leclercq, Art. „Antiphonale dit Grégorien": DAL I 2443—2461; ders., Art. „Chant romain et grégorien": DAL III 255—311.

[2] „In domo Domini more sapientissimi Salomonis propter musicae compunctionem dulcedinis, Antiphonarium centonem, cantorum studiosissimus (Gregorius) nimis utiliter compilavit" (Vita S. Greg. Magni II, c. 6).

[3] Wagner, Einführung 202 ff.

[4] „Gregorius praesul meritis et nomine dignus ... composuit scholae cantorum hunc rite libellum" (Duchesne, LP I S. CXXXII). Vgl. C. Weyman, Bemerkungen zu späteren lateinischen Schriftwerken: Münchener Museum 1924, 274 bis 306.

[5] Neues Archiv f. ält. deutsche Gesch. V (1880) 339.

[6] De exord. et increment. c. 25.

[7] De eccl. off. I, c. 41.

liturgie.de

Autorschaft Gregors am Antiphonar stammt jedoch aus England und hat um so mehr Gewicht, als man gerade hier die römische Tradition besonders hochhielt. Egbert, Bischof von York († 766), berichtet[8], daß in der Kirche der Angelsachsen das nämliche Fasten des ersten Monats (in der ersten Fastenwoche) beobachtet werde, „wie es unser Lehrer Gregorius in seinem Antiphonar und Missale durch unsern Erzieher Augustinus geordnet und vorgeschrieben hat". Die Überlieferung, welche Gregor dem Großen die Redaktion des Antiphonars zuschrieb, blieb im ganzen Mittelalter unangefochten. Erst Goussainville, welcher 1675 die Werke des Heiligen herausgab, äußerte Zweifel an dem Bericht des Johannes Diaconus, Georg Eckhardt[9] übertrug das, was die Tradition von der Tätigkeit Gregors d. Gr. erzählte, auf Gregor II. († 731). In neuester Zeit hat namentlich F. A. Gevaert[10] durch seine scharfe Stellungnahme gegen die gregorianische Tradition Aufsehen erregt. Gregor I. habe in den Stürmen, welche seine Regierungszeit ausfüllten, weder Zeit noch Lust gehabt, musikalisch tätig zu sein; die Komposition und Kompilation der liturgischen Gesänge, welche Gregor I. zugeschrieben werden, sei ein Werk der hellenischen Päpste zu Ende des 7. und Anfang des 8. Jahrhunderts. Das Antiphonarium Missae habe zwischen 682 und 715, das Antiphonarium officii schon unter Papst Agatho († 681) seine definitive Form erhalten. Wenn das Attribut „gregorianisch" eine Bedeutung haben soll, so dürfe es nur auf Gregor II. († 731) oder noch besser auf Gregor III. († 741) bezogen werden. Die Aufstellungen Gevaerts wurden glücklich von Morin, Brambach, Vivell und Gastoué bekämpft und aus ihren Darlegungen kann wenigstens mit Sicherheit entnommen werden, daß die negativen Gründe Gevaerts zur Erschütterung der gregorianischen Tradition nicht ausreichen, und daß durch positive Gründe, wenn nicht vollkommene Sicherheit, so doch wenigstens sehr hohe Wahrscheinlichkeit für sie zu gewinnen ist. Freilich muß dabei immer vorausgesetzt werden, daß mit dem Tode Gregors d. Gr. die Tätigkeit auf liturgisch-musikalischem Gebiete nicht mit einem Schlage aufgehört hat.

c) Die ältesten, erhalten gebliebenen Meßgesangbücher weisen keinerlei Notenschrift auf. Hierher ist zu rechnen das von Tommasi[11] herausgegebene Graduale von Monza (8. Jahrh.), welches jedoch als Cantatorium anzusehen ist, da es nur responsoriale Gesänge aufweist. Dem 8. Jahrhundert gehört auch an das Antiphonar von Rheinau (jetzt Cod. 30 der Züricher Kantonalbibliothek), welches Gerbert[12] herausgab. Um das Jahr 800 entstand das einst der Benediktinerabtei St. Pierre de Gand (Mont-Blandin) gehörige, von Pamelius[13] in ziemlich unkritischer Weise edierte Antiphonar. H. Peillon[14] ist es gelungen, die verloren geglaubte Handschrift in einer aus dem genannten Kloster stammenden, jetzt in der Kgl. Bibliothek (Cod. 10127 bis 10144) zu Brüssel befindlichen Handschrift wieder zu entdecken. Das Antiphonar des Pamelius wurde von Goussainville seiner Gesamt-

[8] De institut. cath. (wahrscheinlich um 732 verfaßt): PL 89, 441.

[9] Comment. de rebus Franc. orient., Würzburg 1729, 717 ff.

[10] Les origines du chant liturgique de l'église latine, Gent 1890; ders., La mélopée antique dans le chant de l'église latine, Gent 1895.

[11] Opp., ed. Vezzosi V 257 ff.

[12] Monum. vet. liturg. Alem. I, St. Blasien 1779, 362—400.

[13] Liturgica lat. II, Köln 1571, 62—176.

[14] L'antiphonaire de Pamelius: Rb XXIX (1912) 411—437.

liturgie.de

ausgabe der Werke des hl. Gregor d. Gr. eingereiht und gelangte von hier in die Ausgabe der Mauriner[15], welche für ihre Textrezension auch noch das sog. Antiphonar Karls des Kahlen aus Compiègne (Pariser Nationalbibliothek 17436, 9. Jahrh.) und zwei Handschriften aus der Abtei St. Thierry verwerteten. — Reste eines gallikanischen Antiphonars entdeckte Germain Morin[16] in einer Handschrift des 8. Jahrhunderts aus der Abtei Fleury (jetzt Paris, Nationalbibl. N. acq. 1628).

d) Die Ansicht, daß Gregor d. Gr. auch Melodien zu den Texten komponiert hat, scheint schon Papst Leo IV. († 855) zu teilen. Wenn dieser Papst seinem Vorgänger musikalisches Verständnis nachrühmt, so klingt das durchaus wahrscheinlich, da sich dieses Gregor nicht bloß in Rom, sondern auch während seiner mehrjährigen Tätigkeit als Apokrisiar in Konstantinopel, das ein Zentrum des Musiklebens war, angeeignet haben konnte. Doch kann es sich hier höchstens um einige Melodien handeln, die festzustellen ein Ding der Unmöglichkeit ist. Im allgemeinen entspricht es dem Vorgehen Gregors, daß er mit den einzelnen Texten auch deren überkommene Melodien, die den römischen Sängern geläufig waren, herübergenommen hat. Wagner[17] ist der Meinung, daß Gregor die vorhandenen Melodienformen nach einheitlichen Gesichtspunkten zu gestalten suchte und daß die strenge Unterscheidung der verschiedenen Gesangsstile, die z. B. einem Introitus im Gegensatz zu einem Offertorium eigen sind, das hauptsächlichste Werk der musikalischen Reform Gregors gewesen sei. Daß auch nach Gregor neue Melodien in das Antiphonar Aufnahme gefunden, steht außer allem Zweifel.

Eine andere Frage ist, wie sich diese Melodien fortgeerbt haben. Es steht fest, daß die Melodien nur gedächtnismäßig festgehalten und durch den Unterricht von Generation zu Generation fortgepflanzt wurden. Zwar gab es schon in der griechischen Musik eine die Melodie genau aufzeichnende Buchstabennotenschrift, allein von dieser wurde kirchlicherseits kein Gebrauch gemacht, wie Johner[18] glaubt, weil die ältesten liturgischen Gesänge sich kaum viel über leichte melodische Flexionen des Rezitationstons erhoben, weshalb sich zu ihrer Niederschrift Akzentzeichen von selbst erboten. Aus Akzentzeichen gingen auch die Neumen[19] (= Wink, Gebärde) hervor, welche nur die Zahl der zu singenden Noten, das Steigen und Sinken der Stimme im allgemeinen, aber nicht die einzelnen Intervalle angaben. Für die Kenntnis der Intervalle war man nach wie vor auf das Gedächtnis angewiesen. Die in den Büchern eingezeichneten Neumen waren zunächst auch nicht für den Chor, sondern für den Dirigenten bestimmt, der mit der Hand das Bild der zu singenden Melodie in die Luft zeichnete[20]. Zu diesem Zwecke hatte er das mit Neumen versehene Antiphonar in seiner Hand, das schon wegen seines kleinen Formates und der vielfach überaus zarten Neumenzeichen nicht dazu angetan war, daß eine größere Anzahl von Sängern aus ihm, wie aus den späteren großen Choralfolianten, die Melodien

---

[15] Abgedr. PL 78, 641—724.

[16] Fragments inédits et jusqu'à présent uniques d'antiphonaire gallican: Rb XXII (1905) 329—356.

[17] Einführung 212 ff.

[18] Neue Schule des greg. Choralgesanges 18*.

[19] Über die Entwicklung der Neumenschrift vgl. Pet. Wagner, Neumenkunde², Leipzig 1912 (von mir zitiert 1. Aufl., Freiburg i. d. Schw. 1905).

[20] Ambrosius Kienle in der Vierteljahrschr. f. Musikwissenschaft 1885, 158 ff.

liturgie.de

absang. Da die gedächtnismäßige Überlieferung der Melodien immerhin mit Schwierigkeiten verbunden war, fehlte es nicht an Versuchen, die Intervalle genauer zu bezeichnen. Zu diesem Zwecke sollten zunächst die Buchstaben, wie schon in antiker Zeit, als Tonzeichen Verwendung finden. Der berühmteste Versuch dieser Art ist im Tonar von Montpellier (11. Jahrh.) erhalten, das 1846 in der Bibliothek (Cod. H 159) der dortigen medizinischen Fakultät entdeckt wurde[21]. Das Tonar, welches nicht zu kirchlichem Gebrauche, sondern zu Unterrichtszwecken zusammengestellt worden war, benützt die fünfzehn Buchstaben (a—p) des Alphabets zur Darstellung der Töne von zwei Oktaven, dem gewöhnlichen Umfang der liturgischen Gesänge. So überaus wertvolle Dienste dieses Tonar auch zur Entzifferung der Neumen geleistet, so konnte sich doch das hier angewandte Notationssystem, wohl wegen seines Mangels an Übersichtlichkeit, bei der praktischen Ausführung des Gesanges nicht durchsetzen. Der Erfolg war vielmehr der graphischen Darstellung der Intervalle, der Diastematie (von Diastema = Intervall; diastematisch eine Notenschrift, welche die Intervalle genau bezeichnet), beschieden. Diese geschah anfänglich in ziemlich primitiver Weise durch höhere oder tiefere Anordnung der Neumen über dem Texte. Ein großer Fortschritt war gegeben, als man eine Linie zur Bezeichnung einer bestimmten Tonhöhe einführte. Zunächst war es nur eine Linie, als diese nicht genügte, wurden deren mehrere, meist in verschiedener Farbe, gezogen. Erst Guido von Arezzo († um 1050) gelang es unter Berücksichtigung früherer Versuche — schon im Jahre 986 berichtet der Chronist von Kloster Corbie[22] von einer neuen Art zu singen, nämlich nach Zeichen, die auf Linien und deren Zwischenräumen verschiedentlich angebracht waren — die vollkommene Ausbildung einer praktisch brauchbaren Notenschrift durch Anwendung eines Systems von Linien und durch Ausnützung der zwischen ihnen liegenden Zwischenräume: der Unterschied der Tonlage zwischen Linie und Linie, Zwischenraum und Zwischenraum beträgt stets eine Terz. Buchstabenschlüssel oder verschieden gefärbte Linien gaben eine bestimmte Tonhöhe an, wonach die Tonbedeutung der übrigen Linien und Zwischenräume leicht berechnet werden konnte. Auf dieses System von Linien und Zwischenräumen wurden zunächst die bisher gebrauchten Neumen gestellt, aus denen sich allmählich die namentlich in franziskanischen Kreisen beliebte Quadratnotenschrift entwickelte, die noch heute in den Choraldrucken Verwendung findet.

e) Antiphonare mit Neumenschrift sind sehr zahlreich in den Handschriftenbeständen der Bibliotheken erhalten, einige von ihnen haben, nachdem um die Mitte des 19. Jahrhunderts das Studium der alten Choralhandschriften eingesetzt hatte, auch Veröffentlichung durch den Druck gefunden. Vor allem haben die Benediktiner von Solesmes durch die phototypische Wiedergabe neumierter Handschriften in dem großen Sammelwerke Paléographie musicale (seit 1889) sich große Verdienste erworben. In dieser Sammlung (Ser. II, t. II) erschien das älteste mit Neumen versehene Gesangbuch von St. Gallen aus dem 9. Jahrhundert (Cod. 359), in

[21] Veröffentlicht in der Sammlung Paléographie musicale der Benediktiner von Solesmes Bd. VII u. VIII.

[22] Gerbert, De cantu II, St. Blasien 1774, 61; Johner, Neue Schule 27*; Wagner, Neumenkunde 142.

liturgie.de

welchem Lambilotte[23], der es 1851 in lithographischem Faksimile herausgegeben hatte, gleich andern irrtümlicherweise das im Jahre 790 von dem römischen Sänger Romanus nach St. Gallen gebrachte Exemplar erblickte. Es ist nicht ein Antiphonar, sondern ein Cantatorium, da es nur Graduale, Traktus und Alleluja-Gesänge enthält. Die gleiche Sammlung (Ser. I, t. I) bietet das römisch-gregorianische Antiphonar[24] in der Entwicklung, die es in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts genommen, nach Cod. 339 von St. Gallen, ferner (Ser. I, t. X) ein Antiphonale Missarum S. Gregorii des 10. Jahrhunderts nach Cod. 329 der Bibliothek zu Laon mit vielen rhythmischen Zeichen und (Ser. I, t. IV) ein Antiphonar des 11. Jahrhunderts aus Einsiedeln (Cod. 121). Dem 13. Jahrhundert gehört an das von W. H. Frere[25] aus einer Handschrift des Britischen Museums (Cod. Add. 12194) veröffentlichte Graduale von Salisbury, der gleichen Zeit auch das Graduale von Rouen, von Loriquet, Pothier und Collette[26] nach einer Pariser Handschrift (Nationalbibl., lat. 904) herausgegeben.

Zur Feststellung der traditionellen Melodien müssen auch die ersten Choraldrucke herangezogen werden. Der erste Musiktypendruck, ein Missale, ging aus der Werkstätte des Ingolstädter Druckers Ulrich Han im Jahre 1476 zu Rom hervor, Gradualien erschienen 1500 zu Venedig, 1488 zu Basel[27]. Die Melodien der ersten Choraldrucke bewegten sich noch gänzlich auf dem Boden der Überlieferung. Dies gilt jedoch nicht von der 1614/15 in der Stamperia orientale des Kardinals Medici gedruckten sog. Editio Medicaea des Graduale, welche ein Werk der römischen Musiker Suriano und Anerio ist, die dabei sich lediglich von musikalischen Anschauungen ihrer Zeit leiten ließen und namentlich durch Verkürzung der Melodien, durch willkürliche Zerreißung zusammengehörender Notengruppen die wirkliche gregorianische Tradition auf lange Zeit hinaus verdunkelten[28]. Im Sinne ihrer Herausgeber sollte dieses Graduale durch die päpstliche Approbation die Grundlage eines einheitlichen Choralgesanges werden, doch blieb ihm die offizielle Approbation versagt, wie denn auch die Sixtinische Kapelle, die Basiliken von Rom und die religiösen Orden an ihrem herkömmlichen Gesang festhielten. Erst unter Pius IX. wurde die Editio Medicaea durch Dekret vom 2. Januar 1868 als authentisch erklärt. Bald nach seinem Regierungsantritt bekannte sich Pius X. durch „Motuproprio" vom 22. November 1903 zum alten traditionellen Choralgesang, am 14. August 1905 konnte bereits die Ritenkongregation die erste Frucht der unter Dom Pothier tagenden Choralkommission, das Ordinarium Missae als authentische Ausgabe des Heiligen Stuhles erklären. Im Jahre 1907 endlich erschien das neue Graduale[29]. — Die ambrosianische Liturgie kennt

[23] Antiphonaire de St Grégoire facsimilé du Ms. de Saint-Galle, Brüssel 1851 1867.

[24] Ausführliche Inhaltsangabe bei Wagner, Einführung 322—342.

[25] Graduale Sarisburiense, London 1894.

[26] Le Graduel de l'église de Rouen au XIII siècle, Rouen 1907.

[27] Raph. Molitor, Deutsche Choralwiegendrucke, Regensburg 1904.

[28] Ders., Nachtridentinische Choralreform, Leipzig 1901/02.

[29] Graduale sacrosanctae Romanae ecclesiae de tempore et de sanctis SS. D. N. Pii X Pontificis maximi iussu restitutum et editum, Rom 1907, Typis Vaticanis.

liturgie.de

nur ein Gesangbuch für Messe und Offizium, das Antiphonarium, welches die Antiphonen, Responsorien, Kapitel und Hymnen für das Stundengebet, für die Messe die Wechselgesänge bringt. Das älteste ambrosianische Antiphonar aus dem 12. Jahrhundert wurde in der Paléographie musicale (Ser. I, t. V u. VI) veröffentlicht. Die dieser Edition zu Grunde liegende Handschrift (Brit. Mus. Add. 34209) ist nur mehr unvollständig erhalten und bietet lediglich den Winterteil vom ersten Adventsonntag bis zum Karsamstag.

f) W. H. Frere[30] gab das Troparium der Kirche von Winchester nach einer jetzt im Besitze des Corpus Christi College befindlichen Handschrift (Cod. Wint. 473; 11. Jahrh.) unter Benützung eines Tropariums von Oxford (Bodl. 775; 10. Jahrh.) heraus.

2. Lektionar. — Die Lesungen[31] bei der Opferfeier entnahm man in ältester Zeit unmittelbar aus dem Codex der Heiligen Schrift, sei es den meist in einem Bande vereinigten alttestamentlichen Schriften, sei es den in getrennten Sammlungen vereinigten Evangelien und Apostelbriefen. Man blieb bei dieser Gepflogenheit zunächst auch dann noch, als es üblich wurde, die Heilige Schrift nicht mehr nach dem fortlaufenden Text (lectio continua) zu lesen, sondern eigene, dem allmählich sich bildenden Kirchenjahr angepaßte, bei den Griechen Perikopen, bei den Lateinern Capitula genannte Abschnitte auszuwählen (a). Anfang und Ende der Perikopen vermerkte man im Texte der Heiligen Schrift durch Zeichen, welche durch besondere am Anfang oder am Schluß des Buches oder auch als Randnotizen beigegebene Verzeichnisse (indiculi, capitularia, weil Verzeichnis der capitula-Perikopen) den Tag, an welchem diese Abschnitte zur Verlesung kamen, bestimmten. In weiterer Entwicklung hob man die Perikopen aus und stellte sie in eigenen Bänden zusammen. Diese Bücher enthielten entweder nur die Episteln (und alttestamentlichen Lesungen) oder lediglich die Evangelien, erstere Lektionarien im engeren Sinn oder Epistolarien, letztere Evangeliarien genannt. Nicht selten aber enthielten sie auch Episteln und evangelische Perikopen in einem Bande vereint (Lektionar im weiteren Sinn). Der Name comes, liber comicus wird sowohl für Epistolarien als auch für vollständige, Episteln und Evangelien enthaltende Bücher gebraucht (b). Für die Darstellung der Entwicklung des Kirchenjahres und des damit zusammenhängenden Perikopensystems ist die Kenntnis

---

[30] The Winchester Troper, London 1894.

[31] Ernst Ranke, Das kirchliche Perikopensystem, Berlin 1847; Stephan Beissel, Geschichte der Evangelienbücher in der ersten Hälfte des Mittelalters, Freiburg 1906; Ders., Entstehung der Perikopen des römischen Meßbuches, Freiburg 1907; W. Caspari, Art. „Perikopen": Prot. Realenzyklop. XV 131 ff.; A. Fortescue, Art. „Lessons": CE IX 193—199; Ders., Art. „Gospels": CE VI 659—660; J. Baudot, Les lectionaires, Paris 1908; Ders., Les évangeliaires, Paris 1908; G. Godu, Art. „Épîtres": DAL V 245—344; Ders., Art. „Évangiles": DAL V 852—923; H. Leclercq, Art. „Évangéliaires": DAL V 775—845.

liturgie.de

der in den Lektionarien gebotenen Ordnung der Schriftlesung unerläßliche Voraussetzung (c).

a) Schon aus den Predigten der hll. Johannes Chrysostomus, Augustinus und Leo d. Gr.[32] ist zu erkennen, daß für die Schriftlesung beim öffentlichen Gottesdienst eine bestimmte Ordnung bestand, da dieselben Bücher oder Abschnitte der Heiligen Schrift stets zur gleichen Zeit des Kirchenjahres und an bestimmten Festen zur Verlesung gelangten. Es läßt sich vermuten, daß diese Ordnung, wie in späterer Zeit, auch schon damals durch besondere der Heiligen Schrift beigegebene Verzeichnisse festgelegt war, um so mehr als schon frühzeitig von Büchern berichtet wird, welche bereits Perikopen enthielten. Bruchstücke eines griechischen Perikopenbuches, das dem 4. Jahrhundert zugeschrieben wird, befinden sich in der Sammlung des Erzherzogs Rainer in Wien[33]. Im 5. Jahrhundert bezeugt Gennadius († um 485)[34] ausdrücklich, daß der Priester Musäus in Marseille auf Betreiben des Bischofs Venerius aus der Heiligen Schrift die für die Festtage des ganzen Jahres geeigneten Lesestücke aus der Heiligen Schrift aushob. Das Mittelalter[35] schrieb die Abfassung eines Perikopenbuches dem hl. Hieronymus zu. Die Möglichkeit kann zugegeben werden, wenn auch gleichzeitige Zeugnisse nicht beizubringen sind. Wenn wirklich Papst Damasus, wie von einigen behauptet wird, als Reformator der Liturgie aufgetreten ist, so fehlt einer solchen Tätigkeit des hl. Hieronymus auch nicht der historische Hintergrund. Jedenfalls war die Überzeugung, daß Hieronymus ein Lektionar zusammengestellt habe, schon im 6. Jahrhundert verbreitet, wie ein um diese Zeit fälschlich dem Heiligen zugeschriebener Brief an Constantius[36] dartut, welcher vielfach an der Spitze von handschriftlichen Lektionarien steht[37].

b) Bis ins Mittelalter herein hielt man, namentlich bei der Verlesung des Evangeliums, an der alten Sitte fest, unmittelbar aus dem Kodex der Heiligen Schrift zu lesen, wie die zahlreichen mit Lektionsverzeichnissen versehenen Handschriften erkennen lassen. Noch der erste römische Ordo[38] bietet die Bestimmung: „Die Lektion ist zu lesen, wie sie im Capitulare enthalten ist", woraus ersichtlich ist, daß auch die Epistel unmittelbar aus einer, die Apostelbriefe enthaltenden Sammlung verlesen wurde, für welche der erste römische Ordo[39] die Bezeichnung apostolus gebraucht. Übrigens gab es schon im 7. Jahrhundert, wie der Liber comicus von Toledo und das Lektionar von Luxeuil (siehe unten) ersehen lassen, Bücher, welche die Episteln und die evangelischen Perikopen in einem Bande enthielten, während anderwärts für beide Arten von Perikopen getrennte Bücher vorhanden waren. Der Brauch war hierin in den einzelnen Kirchen sehr verschieden: in einigen hatte man schon frühzeitig die Trennung der Bücher für die Epistel und das Evangelium durchgeführt, in andern standen beide vereint in einem und demselben Lektionarium. So kennt beispielsweise ein Biblio-

[32] St. Beissel, Entstehung der Perikopen, passim.
[33] Ebd. 9. [34] De script. eccl. c. 79.
[35] Berno von Reichenau, De officio Missae c. 1; Micrologus c. 31; Radulph von Tongern, De canonum obs. c. 23.
[36] D'Achery, Spicilegium III, Paris 1723, 301; Thomasii Opp., ed. Vezzosi V 416; E. Ranke, Perikopensystem App. I S. III. Übersetzt von Beissel, Entstehung der Perikopen 54—55.
[37] Godu: DAL V 253. [38] n. 28. [39] n. 3.

liturgie.de

thekskatalog von St. Wandrille[40] aus dem Ende des 8. Jahrhunderts bereits „lectionarium unum, item lectionum evangelii volumen unum", während nur wenig später ein Katalog von St. Riquier[41] aus dem Jahre 831 von „lectionarii epistolarum et evangeliorum mixtim et ordinate compositi" spricht. Die gewöhnliche Bezeichnung für Perikopenbücher war „lectionarius", gesonderte Namen, welche die Zweckbestimmung sofort erkennen ließen, wie „epistolarium", „evangeliarium" usw., verschaffen sich erst allmählich Anerkennung. Ein Katalog von Passau zu Beginn des 10. Jahrhunderts erwähnt schon ein „epistolare"[42], ein solcher von Cluny (12.—13. Jahrh.) ein „epistolarium"[43] und ein „evangelistarium", ein Katalog von Pfäffers aus dem Jahre 1155 zwei „evangeliaria"[44].

Ein im frühen Mittelalter zur Bezeichnung des Episteln und Evangelien oder auch nur die Episteln bietenden Lektionars gebräuchlicher Name war „Comes", „Liber comicus". Der Micrologus[45] kennt keinen Unterschied zwischen Lektionar und Comes, nach dem Verfasser des angeblichen Briefes des hl. Hieronymus an Constantius ist der comes ein Buch, welches „eine Sammlung himmlischer Lesungen" enthält. Auch in dem Güterverzeichnis der Kirche von Cornutum[46] aus dem Jahre 471, worin neben vier Evangelien, den Briefen der Apostel und dem Psalterium noch ein comes erwähnt wird, ist comes dem Zusammenhang nach offenkundig ein Perikopenbuch. Die manchmal vertretene Ansicht, comes bedeute nur das Verzeichnis, nicht die Sammlung der Perikopentexte, beruht hauptsächlich darauf, daß bekannte Beispiele eines comes, wie der „comes ab Albino emendatus", der sog. comes Alcuini, in den Druckausgaben tatsächlich nur Verzeichnisse der Leseabschnitte bieten. Aber gerade der comes Alcuini ist noch in einer, die vollständigen Lesungen enthaltenden Handschrift des 8.—9. Jahrhunderts vorhanden (Pariser Nationalbibl. 9452). Auch Pamel[47], der Herausgeber eines „liber comitis", sagt ausdrücklich, daß er aus den ihm vorliegenden Lektionarien (= comes) nur deswegen lediglich die Anfangsworte biete, weil die Lesungen ohnehin bekannt seien. — Der Name comes wurde für ein Perikopenbuch gebraucht, weil dieses, wie eine vielfach verbreitete Deutung[48] des Namens will, den Geistlichen durch sein Leben begleiten soll. Richtiger führt Rietschel[49] das Wort comes auf παιδαγωγός zurück, jedoch darf es nicht aufgefaßt werden, wie es von ihm geschieht, als „Buch, das Belehrung darüber gibt, was gelesen werden soll", sondern als Buch, welches in seinen Lesungen die Belehrung selbst erteilt. Daß comes nicht von Anfang an ein kirchliches Buch bezeichnete, sondern früher auch im Privatleben für ein Belehrung bietendes Sammelwerk gebraucht wurde, läßt unschwer der pseudo-hieronymianische Brief erkennen, der deutlich ein offizielles Buch der Kirche und eine auch zu privater Lesung dienende Sammlung unterscheidet.

---

[40] Gust. Becker, Catalogi bibliothecarum antiqui, Bonn 1885, 3.
[41] Ebd. 28. [42] Ebd. 61.
[43] Godu: DAL V 260.
[44] Becker a. a. O. 208.
[45] c. 31: Liber comitis sive lectionarius, quem S. Hieronymus compaginavit.
[46] sog. Charta Cornutiana, bei Duchesne, LP I S. CXLVI.
[47] Ranke, Perikopensystem App. IV S. LII.
[48] Ducange, Glossarium II 450.
[49] Georg Rietschel, Lehrbuch der Liturgik I, Leipzig 1900, 227.

liturgie.de

c) Bücher und Verzeichnisse für die Epistellesung. — Das älteste Epistelverzeichnis[50] steht in einem, eine lateinische Bearbeitung des Diatessaron Tatians, die paulinischen Briefe und die Apokalypse enthaltenden Fuldaer Kodex, der aus dem Besitze des Bischofs Viktor von Capua (541—554) herrührt, an der Spitze der paulinischen Briefe. Im Text selbst sind die Perikopen durch ein kleines Kreuz oder den Obelus abgegrenzt und zudem das voranstehende Verzeichnis fast gleichlautend am Rande des Textes bei den einzelnen Lesestücken wiederholt. Wie Beissel[51] richtig bemerkt, sind die Episteln (mit wenigen Ausnahmen) nicht die zur Zeit Gregors d. Gr. und späterhin im römischen Ritus gebrauchten, sondern die damals in Capua üblichen. Die Vermutung, daß sich hierin ein älteres römisches System erhalten habe, scheint nicht genügend begründet zu sein. — Ein Epistolar ist der Comes Alcuini, der noch den vollständigen Text der Lesungen in einer Handschrift des ausgehenden 8. oder beginnenden 9. Jahrhunderts aus Chartres (jetzt Pariser Nationalbibl. 9452) bietet. Mehrfach abgedruckt[52] sind jedoch nur die Anfangs- und Schlußworte der einzelnen Lektionen. Der comes muß bereits vor der Übersendung des Gregorianum (785—791) an Karl d. Gr. hergestellt worden sein, da er zwar für ein gregorianisches Sakramentar bearbeitet ist, jedoch nicht für ein solches des hadrianischen Typs. Daß ein Gregorianum zur Vorlage diente, sagt der wahrscheinlich von Helisachar, dem Kanzler Ludwigs des Frommen[53], verfaßte Prolog: Hunc codicem, welcher einen Anhang von 65 Lesungen einleitet. — Ein vollständiges Epistolar des 9. Jahrhunderts ist auch der von A. Staerk[54] beschriebene, aus Corbie stammende comes, der in der Bibliothek zu St. Petersburg (Q I, 16) aufbewahrt ist. Seinem Inhalt nach deckt er sich fast gänzlich mit dem comes von Murbach (siehe unten). — Aus dem Bereiche des gallikanischen Ritus hat sich noch ein Epistolar aus Schlettstadt (Cod. 1093)[55], um 700 geschrieben, erhalten, welches aber lediglich die prophetischen Lektionen bietet. Nur für die Osterzeit treffen Lesungen aus der Apostelgeschichte. Der gleichen Handschrift sind acht um die gleiche Zeit, jedoch von anderer Hand geschriebene Blätter angefügt, welche die Episteln aus den paulinischen Briefen vom Advent bis zur Dominica de Samaritana (2. Fastensonntag) bringen[56]. — Ein altes Epistelverzeichnis (Capitulare epistolarum S. Pauli[57], aus Cod. Reg. 9 der Vatikanischen Bibliothek, 7. Jahrh.) gewährt Einblick in die älteste Leseordnung der mailändischen Kirche.

---

[50] Abgedr. bei Gerbert, Monum. vet. lit. Alem. I 409—416; E. Ranke, Cod. Fuldensis, Marb. u. Lpzg. 1868; Germ. Morin, Anecdota Maredsolana I, Mareds. 1893, 436—444; Beissel, Entstehung d. Perikopen 57—59; ferner DAL V 297—300.

[51] Entstehung der Perikopen 56.

[52] Thomasii Opp., ed. Vezzosi V 297—318; Ranke Perikopensystem App. II S. IV—XXVI; DAL V 301—310.

[53] G. Morin, Une rédaction inédite de la préface au supplément du Comes d'Alcuin: Rb XXIX (1912) 341—348.

[54] Les manuscrits latins du V au XIII siècles conservés à la bibl. impér. de St Pétersbourg 1910, 135—151.

[55] G. Morin, Le lectionnaire mérovingien de Schlettstadt: Rb XXV (1908) 161—166. Das Lektionsverzeichnis abgedr.: DAL V 277—279.

[56] Das Verzeichnis abgedr. bei G. Morin, Études I, Maredsous 1913, 446.

[57] Veröffentlicht in Thomasii Opp., ed. Vezzosi V 424—427; besser von Henri Quentin: Rb XXVIII (1911) 259—266; ferner DAL V 281—284.

liturgie.de

Evangelienverzeichnisse. — Eines der ältesten Evangelienverzeichnisse ist das aus Randbemerkungen des „Evangeliums des hl. Cuthbert", auch Book of Lindisfarne[58] genannt, gewonnene. Die Handschrift, die jetzt im Britischen Museum (Cotton Nero D IV) aufbewahrt ist, entstammt der Zeit um 700 und ist wahrscheinlich die Kopie eines Evangelienbuches, welches der 668 zum Erzbischof von Canterbury ernannte Grieche Theodor oder sein Begleiter Hadrian, Abt des Klosters Neridan bei Neapel, nach England gebracht hatte. Nach J. Chapman[59] wäre es mit Ceolfrid aus dem Kloster Lucullanum über den Kanal gekommen. Das Perikopenverzeichnis[60] weist auffallend wenige Heiligenfeste auf, ist also Zeuge einer vorgregorianischen Entwicklungsphase des Perikopensystems. Beissel[61] vermutet, es sei das gelasianische Verzeichnis, das mit neapolitanischen Zusätzen versehen von Rom nach England kam. — Das Capitulare des Book of Lindisfarne kehrt wieder in dem aus England stammenden sog. Evangelium des hl. Burchard (Mp. theol. fol. 68 der Universitätsbibl. zu Würzburg), jedoch namhaft erweitert durch rein römische Einträge, lehrt also die Entwicklung kennen, welche im 7. Jahrhundert die Perikopenordnung in England genommen[62]. — Ein Evangelienverzeichnis hat aus einem Evangeliar der Genoveva-Kirche zu Paris (jetzt Brit. Mus. Harlay 2797, 2. Hälfte des 9. Jahrh.) Fronteau unter dem irreführenden Titel Kalendarium veröffentlicht[63]. Etwas früher entstand das Evangelienbuch des Aachener Münsters, aus welchem Beissel das Capitulare edierte. — Die älteren Evangelienverzeichnisse, welche bei Martène[64], Tommasi[65] und Gerbert[66] geboten werden, können nur im allgemeinen für die Geschichte der Perikopen in karolingischer und nachkarolingischer Zeit herangezogen werden, da die Herausgeber nicht den in den Handschriften vorliegenden Text abdruckten, sondern selbständig aus den Handschriften Evangelienverzeichnisse zusammenstellten, ohne die Herkunft der einzelnen Bestandteile genau zu bezeichnen. — Die gallikanische Liturgie ist mit einem Evangelienverzeichnis, das De Bruyne[67] aus den liturgischen Bemerkungen eines Evangelienbuches der Trierer Domschatzkammer (Ms. Nr. 134) herausgab, vertreten. — Beissel[68] veröffentlichte aus einem solchen der Ambrosiana (Nr. 28 Part. inf., 9. Jahrh.) die Ordnung der Evangelienlesung in der Mailänder Kirche des 9. Jahrhunderts. — Eine Beziehung zu Mailand weisen auch die Leseordnungen auf, welche sich in vier aus Oberitalien stammenden Evangelienhandschriften erhalten haben: zu ihnen gehört das

[58] E. G. Miller, The Lindisfarne Gospels, London 1923.

[59] History of the Vulgate Gospels, Oxford 1908, 44 ff.; Godu: DAL V 896.

[60] Bei Germain Morin, Capitularia Evangeliorum Neapolitana: Anecdota Maredsol. I 426—435; Beissel, Entstehung der Perikopen 111—116.

[61] A. a. O. 127.

[62] Veröffentlicht von G. Morin, Les notes liturgiques de l'Évangeliaire de Burchard: Rb X (1893) 113—126. Darnach Beissel, Entstehung der Perikopen 119—127.

[63] Kalendarium nongentis annis antiquius, Paris 1652.

[64] Martène et Durand, Thesaur. nov. anecd. V, Paris 1717.

[65] Thomasii Opp., ed. Vezzosi V 431 ff.

[66] Monum. vet. lit. Alem. (= Ranke, Perikopensystem App. III S. XXVII ff.).

[67] Les notes liturgiques du ms. 134 de la Cathédrale de Trèves: Rb XXXIII (1921) 46—52.

[68] Entstehung der Perikopen 91—95.

liturgie.de

im 8. Jahrhundert geschriebene Capitulare des Codex Rehdigeranus[69] (Stadtbibl. zu Breslau, R 169; 7. Jahrh.), ediert von Morin[70] und Beissel[71], ferner die nach Randbemerkungen des Codex Forojuliensis (Stadtbibl. von Friaul, Ende des 6. oder Anfang des 7. Jahrh.) durch De Bruyne[72] zusammengestellte Evangelienliste, dann das gleichfalls aus Randbemerkungen (7.—8. Jahrh.) eines Evangeliums der Ambrosiana (Cod. 39 Inf.) von Germain Morin[73] gewonnene Capitulare, endlich die ebenso in Randbemerkungen (8.—9. Jahrh.) überlieferte Leseordnung im sog. Evangelium des hl. Korbinian (clm. 6224, Ende des 7. Jahrh.)[74], von Morin[75], nach ihm von Beissel[76] herausgegeben.

Lektionarien mit Episteln und Evangelienperikopen. — Das Epistel und Evangelium bietende Lektionar der Würzburger Universitätsbibliothek (Mp. Theol. fol. 62, 8. Jahrh.) enthält nach Germain Morin[77] die römische Perikopenordnung des 7. Jahrhunderts. — Das noch vorhandene Lektionsverzeichnis des comes der elsässischen Abtei Murbach (cod. 184 der Munizipalbibl. zu Besançon, Ende des 8. Jahrh.) publizierte A. Wilmart[78]. Der Comes von Murbach lehnt sich an den Typus eines Sakramentars an, der im Frankenreich aus gelasianischen und gregorianischen Elementen um die Mitte des 8. Jahrhunderts entstand. — Zeitlich nahe (8. Jahrh.) und auch innerlich verwandt mit dem Comes von Murbach ist der gleichfalls nur mehr in seinem Lektionsverzeichnis vorhandene Comes des Theotinchus, nach einer Handschrift von Beauvais (9. Jahrh.) zuerst von Baluze[79], dann von Ranke[80] herausgegeben, aus dem Norden Frankreichs stammend. — In das 8. Jahrhundert weisen wohl auch die von Pamel[81] bei seiner Ausgabe des von ihm Comes Hieronymi betitelten Lektionars benützten Handschriften. Da diese Pamel nicht näher beschreibt, können aus seiner Ausgabe nur mit Vorsicht Angaben entnommen werden. — Aus dem gallikanischen Ritus stammt das Lektionar von Luxeuil (Pariser Nationalbibl. Nr. 9427, 7. Jahrh.), zuerst publiziert von Mabillon[82]. Die Heimat der Handschrift ist wahrscheinlich Paris. Es war darum sachgemäß, wenn Germain Morin[83] die Lücken, welche das Lektionar von Luxeuil aufweist, aus einer Evangelienhandschrift der Abtei

---

[69] Hrsg. von J. Vogels, Collectanea bibl. lat. vol. II, Rom 1913.

[70] L'année liturgique à Aquilée ... d'après le Cod. ev. Rehdigeranus in: Rb XIX (1902) 1—12.

[71] Entstehung der Perikopen 95—100.

[72] Les notes liturgiques du Codex Forojuliensis: Rb XXX (1913) 208—218.

[73] Un système inédit de lectures liturgiques: Rb XX (1903) 375—386.

[74] Hrsg. von H. J. White, Old Latin Gospels. Texts III. Oxford 1888.

[75] Un nouveau type liturgique: Rb X (1893) 246—256.

[76] Entstehung der Perikopen 100—102.

[77] Le plus ancien comes ou lectionnaire de l'église romaine: Rb XXVII (1910) 41—74; das Epistelverzeichnis: Rb XXVII (1910) 46—72 und: DAL V 312 bis 314; das Verzeichnis der Evangelien: Rb XXVIII (1911) 297—317 und DAL V 901—908.

[78] Le Comes de Murbach: Rb XXX (1913) 25—69.

[79] Capitularia regum Francorum II, Paris 1677, 1309—1351.

[80] Perikopensystem App. V S. LXXXIII—XCII.

[81] Liturgic. Lat. II, Köln 1571, 1—61.

[82] De liturgia Gallic. 106—173; darnach PL 72, 171—210.

[83] Le lectionnaire de l'église de Paris au VII siècle: Rb X (1893) 438—441.

liturgie.de

St-Denis (Pariser Nationalbibl. Nr. 256, 7. Jahrh.) zu ergänzen suchte. — Die Leseordnung der spanischen Kirche ist vertreten durch den von dem gleichen Gelehrten aus einer ehemals der spanischen Abtei Silos gehörenden, jetzt in der Nationalbibliothek zu Paris (Nouv. Acqu. lat. 2171) befindlichen Handschrift veröffentlichten Liber comicus ecclesiae Toletanae[84], der höchst wahrscheinlich den Brauch der toletanischen Kirche unter dem hl. Ildephons († 667) darstellt.

3. Vollmissale. — Den Anstoß zur Vereinigung des Sakramentars, Lektionars und Graduales in einem Bande[85] gab die seit dem frühen Mittelalter immer häufiger werdende Privatmesse. Man hielt es nicht der Würde des höchsten liturgischen Aktes angemessen, daß bei der Feier der Privatmesse der Priester sich nur auf die ihm bisher zugewiesenen Gebete beschränkte, anderseits war die Verbindung der Lesestücke und der Gesangesteile mit dem eigentlichen Kern der Messe bereits eine so innige geworden, daß man sich eine Opferfeier, die der genannten Teile entbehrte, kaum vorzustellen vermocht hätte. Somit war die Notwendigkeit gegeben, daß der Priester, wenn er ohne Beteiligung von Leviten und Sängern die heilige Messe feierte, die diesen zugewiesenen Teile der heiligen Messe selbst übernahm, d. h. die Lektionen und das Evangelium las und die Gesangesteile rezitierte, anfänglich vielleicht sogar sang. Da die Verwendung von drei Büchern dem Priester zuviel Umstände bereitet hätte, kam man auf den Gedanken, den Inhalt des Lektionars und des Graduales mit dem die Gebete des Priesters enthaltenden Buch zu vereinen. Dies konnte auf verschiedene Weise geschehen. Man band dem Sakramentar das Lektionar und das Graduale bei, oder man fügte, anfänglich nur bei den häufiger gebrauchten Messen, namentlich bei den Votivmessen, die biblischen Lesungen und Gesänge in den Text des Sakramentars oder die Gesänge auch auf den Rand des Textes ein. Manche Sakramentarien enthielten nur Lesungen, andere nur die Gesänge, wieder andere Gebete und Gesänge zugleich, bald in größerem oder geringerem Umfang. Nur tastend fand man den Weg zum Vollmissale (Missale plenum, Plenarium). Der Versuch, den Bedürfnissen der Privatmesse Rechnung zu tragen, tritt schon hervor in den sog. libelli Missae (Meßformulare mit ausgesetzten Lesungen und Gesangsteilen), zu welchem das Palimpsest-Sakramentar von Monte Cassino (s. o.), das Stowe-Missale (s. o.) und das Missale von Bobbio (s. o.) zu rechnen sind, die nichts anderes sind als eine Sammlung solcher libelli, wohl zur Benützung auf Reisen oder für die Meßfeier in den Häusern. Die ersten Vollmissalien erscheinen im 10. Jahrhundert[86], häufiger gegen Ende desselben und zu

[84] Anecd. Maredsolana I, Maredsous 1892.

[85] Ad. Ebner, Die Entwicklung des Sakramentars zum Vollmissale bei Ebner, Quellen 359—363; Jul. Baudot, Le Missel romain II, Paris 1912, 3—105. V. Leroquais, Les Sacramentaires et les Missels manuscrits des bibliothèques publiques de France I S. XI—XIII.

[86] Germain Morin, D'où provient le „Missel d'Andechs" (clm 3005): Hist. Jahrb. der Görres-Ges. XLI (1921) 273—278; Ebner, Quellen 360.

liturgie.de

Beginn des 11. Jahrhunderts. Seit dem 13. wurden sie, teilweise durch den Einfluß des Minoritenordens, allgemein. Das von den Franziskanern ausgearbeitete Missale kam unter Klemens V. auch in den Gebrauch der römischen Kurie und bildete fortan als „Missale secundum consuetudinem Romanae curiae" ein bedeutendes Zwischenglied in der Entwicklung der liturgischen Einheit, die im Missale Pius' V. ihren Abschluß fand. Das ambrosianische Missale wurde zuerst zu Mailand im Jahre 1475 von Anton Zarotti herausgegeben, später vom hl. Karl Borromäus (1560) und von den Kardinälen Monti (1645) und Puteobonelli (1751). Die neueste Ausgabe stammt aus dem Jahre 1902[87]. Für die Meßfeier der mozarabischen Liturgie finden gegenwärtig zwei Bücher Verwendung: das Missale omnium offerentium[88] und das vollständige Missale. Ersteres deckt sich mit dem römischen Ordinarium Missae und mit dem Kanon, enthält aber auch die Horae minores und das Commune. Es wurde zuerst von Kardinal Lorenzana 1770 herausgegeben, ein Neudruck erschien 1875 zu Toledo. Auf Befehl des Kardinals Franz Ximenes und unter dessen Aufsicht war das mozarabische Missale (Missale mixtum-plenarium) schon im Jahre 1500 im Druck erschienen. Eine neue von Azevedo S. J. veranstaltete Ausgabe[89] des Missales mit gelehrter, auf die Geschichte der mozarabischen Liturgie bezüglicher Einleitung und zahlreichen Anmerkungen des Jesuiten Alexander Lesley kam zu Rom 1775 heraus; eine weitere Edition besorgte Kardinal Lorenzana (Rom 1804).

§ 11. Die Quellen der Liturgik (Fortsetzung). Die Quellen des abendländischen Stundengebetes. (Die Martyrologien.)

1. Die beim Stundengebet verwendeten Bücher. — Wie zur Liturgie der Messe benötigte man auch zur Feier des Stundengebetes anfänglich mehrere Bücher, die erst später in einem einzigen Band, dem Brevier (a), vereint wurden. Die Gesänge boten das Psalterium (b), das Antiphonar (c) und das Hymnar (d). Die Lesungen wurden unmittelbar aus dem Codex der Heiligen Schrift oder einem besondern Lektionar (Evangeliar) und aus dem Homiliar (e), die Heiligenlegenden dem Legendar oder Passionar (f), die Gebete zum Abschluß der Horen dem Sakramentar oder auch einem eigenen Buche, dem Kollektar (g), entnommen. Diese Verteilung auf verschiedene Bücher war nur für das gemeinsame, in einer bestimmten Kirche zu haltende Chorgebet geeignet. Als man aber anfing, die Pflicht des kanonischen Stundengebetes nicht bloß auf das Gebet zu

[87] Missale Ambrosianum A. C. Ferrari archiepiscopi auctoritate editum, Mailand 1902. Vgl. dazu die kritische Ausgabe von Achille Ratti (Papst Pius XI.) und M. Magistretti, Missale Ambrosianum cum critico commentario continuo, Mailand 1913.

[88] Vielleicht ursprünglich Missale omnium offerentiarum (offerentia = oblatio); vgl. Henry Jenner in der CE X 619.

[89] Abgedr. in PL 85, 109 ff.

liturgie.de

bestimmten Zeiten überhaupt[1], sondern auch auf die beim gemeinsamen Gebet üblichen Formeln auszudehnen, war es nötig geworden, diese Bücher in einem einzigen Bande (Liber horarum, Breviarium) zu vereinigen. Solche Breviere entstanden vereinzelt schon im 11. und 12. Jahrhundert, aber erst seit dem 13. gelangten sie durch das „Breviarium secundum consuetudinem Romanae curiae" und den Einfluß des Minoritenordens in allgemeinen Gebrauch. Seit 1568 hat das Brevier Pius' V. auch auf diesem Gebiete Einheit geschaffen (h). Die neueste Auflage des mailändischen Breviers, welches schon seit dem hl. Karl Borromäus gedruckt war, erschien im Jahre 1902. Das mozarabische Brevier wurde nach der Ausgabe des Kardinals Ximenes (1502) von Lorenzana 1775 neu ediert[2] (i).

a) Der Ausdruck breviarius[3] (breviarium) bedeutet ursprünglich ein Verzeichnis[4], eine kurze Aufzeichnung oder Zusammenstellung[5], eine Übersicht oder einen Auszug aus einer Schrift. Auch im liturgischen Sprachgebrauch bezeichnet „breviarium" einen Auszug oder ein Verzeichnis des zu Betenden, näherhin „ein Buch oder Blatt, worin für das ganze Jahr oder einen kleineren Zeitraum in Kürze die Regeln für das Chorgebet und die Feier des heiligen Meßopfers, meist unter Beifügung der Stichworte des Textes, angegeben waren"[6]. Es wäre nun unrichtig, zu glauben, daß man in dieses Verzeichnis im Laufe der Zeit allmählich den vollständigen Text der Psalmen, Hymnen usw. eingetragen habe, woraus sich der Name „Breviarium" für das ganze Buch ohne weiteres ergeben würde. In Wirklichkeit entstand das Brevier aus der Zusammenstellung der verschiedenen, beim Chorgebete gebrauchten Bücher oder deren Auszüge. Diese Zusammenstellung führt vielfach den Namen „Liber horarum", während man als „Breviarium" nur einen Teil des Ganzen bezeichnete, nämlich die erwähnte kurze, rubrikenartige Anleitung zur Rezitation des Offiziums. So folgen z. B. im Augsburger Liber horarum aus dem Jahre 1493 die einzelnen Bestandteile also: Kalendarium, Psalterium, Hymni, Breviarium und Commune usw. Auch das Eichstätter Brevier vom Jahre 1589 weist eine ähnliche Anordnung auf: zuerst das Psalterium, darauf die Hymnen, alsdann die „Regulae", welche die Anordnung des Stundengebetes enthalten und dem Breviarium entsprechen. Der Name „Brevier" wurde darum dem für das Stundengebet bestimmten Buche gegeben entweder in synekdochischer Weise oder in Erinnerung an seine alte Wortbedeutung = Zusammenstellung.

b) Psalterhandschriften[7] sind noch in reicher Zahl und zum Teil aus sehr früher Zeit erhalten. Man unterscheidet je nach der größeren oder geringeren Rücksichtnahme auf die Verwendung im Offizium: 1) Das

---

[1] Regula S. Benedicti c. 50. [2] Abgedr. in PL 86.

[3] Suitbert Bäumer, Geschichte des Breviers, Freiburg 1895, 599 ff.: „Über den Namen des Breviers und die Bedeutung des Wortes in der Vorzeit."

[4] So Regula S. Benedicti c. 32: „Abbas brevem teneat", d. h. ein Verzeichnis dessen, was er den Brüdern zum Gebrauch überlassen.

[5] z. B. Breviarium de Hierosolyma, eine kurze Beschreibung der Heiligen Stadt. P. Geyer, Itinera Hierosolymitana, Wien 1898, 151 ff.

[6] Beispiel eines solchen „breviarium" bei Muratori II 391.

[7] Wilhelm Brambach, Psalterium, Berlin 1887; H. J. Lawlor, The Psalter and Martyrology of Ricemarch, London 1914.

liturgie.de

einfache Psalterium (Psalterium non feriatum); es zeigt keine Beziehung auf den Chordienst, außer daß es gewöhnlich mit den biblischen Cantica, dazu Te Deum, Symbolum usw. verbunden ist, Zusätze, die den folgenden Arten um so weniger fehlen. 2) Das Psalterium feriatum. Dieses enthält die Psalmen gleichfalls in der biblischen Reihenfolge; doch sind die Psalmen für die einzelnen Wochentage durch Initialen oder Überschriften abgeteilt. 3) Das Psalterium feriatum entwickelt sich nun weiter und wird mit dem Ordinarium officii de tempore (Invitatorien, Antiphonen, Versikel, Hymnen, Kapitel, Orationen) verbunden. 4) Wird endlich die biblische Reihenfolge der Psalmen verlassen und die liturgische allein maßgebend (Psalterium dispositum per hebdomadam), so fehlt, wenn das „Ordinarium de tempore" und „de sanctis" beigefügt ist, nur noch die Einsetzung der Lesungen, welche am spätesten erfolgte, um ein vollständiges Brevier (Breviarium plenum) im heutigen Sinne des Wortes herzustellen.

c) Unter den Antiphonarien, welche für das Offizium des Weltklerus bestimmt waren, ist das älteste, ohne Neumen geschriebene, das sog. Antiphonar Karls des Kahlen aus Compiègne (jetzt Pariser Nationalbibl. 17436, 9. Jahrh.), das in seinem ersten Teile ein Graduale (siehe oben), in seinem zweiten ein für das Offizium bestimmtes Responsale oder Antiphonar im engeren Sinne darstellt, von den Maurinern in ihre Ausgabe der Werke Gregors d. Gr.[8] aufgenommen; ferner ein Antiphonar aus St. Peter in Rom, dem 12. Jahrhundert angehörend, veröffentlicht von Tommasi[9]. In der Sammlung der Paléographie musicale (Ser. II, t. I) erschien das Antiphonar des Hartker (Cod. Sangall. 390—391, geschrieben zwischen 986 u. 1011), die Antiphonarien von Lucca (Kapitelsbibl., 12. Jahrh., Ser. I, t. X) und von Worcester (cod. 160 der Kathedrale von Worcester, 13. Jahrh., Ser. I, t. XII). Die drei letztgenannten enthalten die Gesänge für das monastische Offizium. — Aus dem Bereich der irischen Liturgie stammt ein Buch, das gleichfalls für das Stundengebet bestimmt war und welches wegen des Namens „Antiphonar von Bangor", den ihm sein erster Herausgeber gab, an dieser Stelle eingereiht werden soll. Es enthält 6 Kantika, 12 Hymnen, 86 Kollekten und Antiphonen, dazu das Credo und das Pater noster. Liturgiegeschichtlich merkwürdig ist das Buch, weil es den ersten vollständigen lateinischen Text des Gloria in excelsis und des Te Deum bietet. Der Name „Antiphonar" ist aber für die Sammlung durchaus nicht am Platze, ebensowenig kann sie als eine Art von Reisebrevier aufgefaßt werden. Richtig wird vielmehr die Ansicht Cabrols[10] sein, der in ihr ein Buch erblickt, welches für den das Stundengebet leitenden Priester oder Abt bestimmt war. Die dem 7. Jahrhundert angehörende, aus dem Kloster Bobbio stammende Handschrift befindet sich jetzt in der Ambrosiana zu Mailand (C. 5 inf.) und wurde von L. A. Muratori[11], dann von J. O'Laverty[12], zuletzt von E. Warren[13] herausgegeben. — Ein nur wenige Blätter umfassendes Fragment eines dem Antiphonar von Bangor verwandten Buches

[8] PL 78, 725—850. [9] Opp., ed. Vezzosi, IV 1—103.

[10] Art. „Bangor (Antiphonaire de)": DAL II 183—191.

[11] Anecdota Ambrosiana IV, Padua 1713, 119—159; danach PL 72, 579—606.

[12] An historical Account of the Diocese of Down and Connor II, Dublin 1884, App. IX—XLV.

[13] The Antiphonary of Bangor I, London 1893 (Faksimile-Ausgabe); II, ebd. 1895 (Text).

liturgie.de

publizierte aus einer Turiner, ehemals in Bobbio befindlichen Handschrift (F. IV) des 7. Jahrhunderts Wilhelm Meyer[14].

d) Die alten Hymnarien sind in den neueren Sammelwerken zwar reichlich ausgebeutet, doch selten als Ganzes gedruckt. Das älteste Hymnar ist das mit einem Psalterium aus Cod. Reg. 11 der Vatikanischen Bibliothek von Kardinal Tommasi[15] veröffentlichte, welches aus dem ersten Drittel des 8. Jahrhunderts stammt. Als seine Heimat hat Nordfrankreich zu gelten[16].

e) Von den Homiliarien sind, abgesehen von den überall verbreiteten Homilien Gregors d. Gr.[17], am bekanntesten die Sammlungen von Beda Venerabilis († 735)[18], Alkuin († 804)[19] und Paul Warnefried († 797?). Doch war nur des letzteren Werk, welches für die Geschichte des mittelalterlichen Breviers von größter Bedeutung ist, für die Lesungen im Offizium berechnet. Es wurde wiederholt[20] schon im 15. und 16. Jahrhundert unter Alkuins Namen gedruckt. Doch enthielten diese Drucke nicht mehr das unverfälschte Homiliar[21], welches erst Franz Wiegand[22] auf Grund einer Handschrift aus Benediktbeuern (clm. 4533/34, 10.—11. Jahrh.) in seiner ursprünglichen Gestalt dargestellt hat. Für das Offizium war auch das weniger verbreitete Homiliar des Abtes Alanus von Farfa[23] († 770) bestimmt.

f) An den Festen der Heiligen werden in der zweiten Nokturn der Matutin ihre Lebensbeschreibungen vorgelesen. Ehedem wurden diese Lesungen direkt aus den großen Legendarien genommen, von welchen das älteste aus dem 7. Jahrhundert[24] sich erhalten hat. Wie man aber bei der Schriftlesung später die für den einzigen Tag bestimmten Lektionen aushob und einem besondern Buche, dem Lektionar, einverleibte, so tat man auch bei den Legenden. Man entnahm aus den Legendarien das, was sich zur Vorlesung an den einzelnen Heiligenfesten eignete, und stellte es in einem eigenen Buch, dem Passionale oder Passionar[25], zusammen. Mit der Entwicklung des Vollbreviers, welche schon im 12. Jahrhundert zu einer

[14] Das Turiner Bruchstück der ältesten irischen Liturgie: Nachrichten von der Kgl. Ges. der Wiss. zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse, 1903, 163—214.

[15] Zuerst herausgegeben unter dem Namen Joseph Cari, Psalterium . . . et Hymnarium atque Orationale, Rom 1683; unter Thomasii Opp., ed Vezzosi II, Rom 1747, 351—434.

[16] A. Wilmart, Le Psautier de la reine n. XI: Rb XXVIII (1911) 340—376.

[17] PL 76, 1075 ff. G. Pfeilschifter, Die authentische Ausgabe der Evangelienhomilien Gregors d. Gr., München 1900.

[18] PL 94, 9 ff. Über seine ursprüngliche Gestalt vgl. G. Morin in der Rb IX (1892) 316 ff.

[19] Ungedruckt. Vgl. Morin, L'homéliaire d'Alcuin retrouvé: Rb IX (1892) 416 ff.

[20] Hain, Rep. bibliogr. III 80, n. 8789—8794.

[21] Darum ist auch der Abdruck in PL 95, 1159 ff. nach einem Kölner Druck von 1539 wertlos.

[22] Das Homiliarium Karls d. Gr. auf seine ursprüngliche Gestalt hin untersucht, Leipzig 1897. G. Morin, Les sources non identifiées de l'Homéliaire de Paul Diacre: Rb XV (1898) 400 ff.

[23] Ungedruckt; vgl. PL 89, 1197.

[24] Der Codex Velseri (clm 3514). Vgl. Albert Poncelet, Le Légendier de Pierre Calo: Anal. Boll. XXIX (1908) 5 ff. Ebd. 11—13 eine Aufzählung älterer Legendarien.

[25] Auf den Passionalien fußen die zahlreichen Sammlungen von Heiligenleben, von denen nur die umfangreichste hier angeführt werden soll: die Acta

liturgie.de

gewissen Höhe gediehen war, geriet naturgemäß die Abfassung solcher Passionalien ins Stocken.

g) Die Tages- und Festorationen waren in einer nicht selten vorkommenden Art liturgischer Bücher enthalten, dem Kollektar (Collectarius liber, Collectarium, Collectaneum, auch Orationarius genannt). Außer den Orationen bot das Kollektar häufig die Antiphonen, eine Angabe der zu betenden Psalmen und Hymnen, Kapitel mit Responsorien und scheint darum vorzüglich ein Buch für den Leiter des Chores gewesen zu sein[26]. Ein Kollektar des 11. Jahrhunderts, das dem Bischof Leofric von Exeter († 1072) zugeschrieben werden muß, veröffentlichte E. S. Dewick[27] nach einer Handschrift des Britischen Museums (Harl. Mss. 2961). Das Leofric-Kollektar geht zurück auf den Liber capitularis des Stephan, Bischof von Lüttich († 920), den noch Radulph de Rivo († 1403) als den Verfasser eines solchen kennt. Den genauen Inhalt dieses Liber capitularis überliefert der Dedikationsbrief Stephans, den Kunibert Mohlberg[28] in einer Handschrift des Kölner Stadtarchivs (G. B. 4° 174) gefunden und veröffentlicht hat.

h) Einige mittelalterliche Breviere aus englischen Kirchen sind neuerdings im Druck herausgegeben worden, so das Brevier von Salisbury[29], von York[30] und von Hereford[31].

i) Im Stundengebet des ambrosianischen Ritus fand ein sonst unbekanntes Buch, das Manuale, Verwendung, welches als eine Ergänzung des Sakramentars und des Psalters angesehen werden kann, da es für die Messe die veränderlichen Gesangesteile, für das Offizium das Lucernarium, die Antiphonen, Responsorien, Hymnen und anderes mit Ausnahme der Lektionen bietet. Ein solches Manuale veröffentlichte M. Magistretti[32] nach einer Mailänder Handschrift des 11. Jahrhunderts. — Der mozarabische Psalter, welchen J. P. Gilson[33] nach einer Handschrift des Britischen Museums (Add. 30851, 11. Jahrh.) publizierte, enthält außer dem Psalter mit den Kantika das Hymnar und die Horae canonicae. — Aus der keltischen Liturgie ist ein Liber hymnorum überliefert, eine Sammlung von 40 Hymnen in lateinischer und gälischer Sprache, nebst den Kantika,

---

Sanctorum der Bollandisten, Antwerpen 1643 ff. Der neueste Band erschien 1910 und reicht bis zum 8. November. Eine wichtige Ergänzung dazu bieten die Analecta Bollandiana, Brüssel 1882 ff., die im Text und in gesonderten Beilagen Verzeichnisse der in den verschiedenen Bibliotheken handschriftlich erhaltenen Passionalien und Vitae Sanctorum bringen.

[26] „Ebdomadarius frater, qui revestitus est, teneat collectaneum ante abbatem." Bruno Albers, Consuetudines Farfenses, Stuttgart u. Wien 1899, 156.

[27] The Leofric Collectar I, London 1914; II (nach den nachgelassenen Papieren E. S. Dewicks hrsg. von W. H. Frere), London 1921.

[28] Spuren eines verlorenen Liturgiebuches, des Liber capitularis Stephans von Tongern: Mélanges Charles Moeller, Löwen 1914, 357 ff. — Zu den Kollektarien vgl. auch Kunib. Mohlberg in der Theol. Revue 1923, 116.

[29] F. Procter u. Chr. Wordsworth, Breviarium ad usum insignis ecclesiae Sarum, Cambridge 1879—1886.

[30] S. W. Lawley, Breviarium ad usum insignis ecclesiae Eboracensis, Durham 1880—1883.

[31] W. H. Frere u. L. E. G. Brown, The Hereford Breviary I, London 1904; II, London 1911.

[32] Monumenta vet. liturg. Ambros. II, Mailand 1905.

[33] The Mozarabic Psalter, London 1905.

liturgie.de

von 365 Orationen und erklärenden Einleitungen für jeden Hymnus. Die Sammlung, welche I. H. Bernard und R. Atkinson[34] edierten, trägt nicht liturgischen, sondern privaten Charakter an sich.

2. Martyrologium. — Zu den Büchern, welche beim feierlichen Stundengebet in Dom-, Kollegiat- und Klosterkirchen benötigt werden, zählt auch das Martyrologium, aus welchem täglich bei der Prim ein für den folgenden Tag bestimmter Abschnitt gelesen werden muß. Nach Monatstagen geordnet, enthält das Martyrologium ein Verzeichnis der Todes- und Gedächtnistage der Heiligen, deren Namen regelmäßig kurze Angaben über den Ort ihres Todes, dessen Zeit, zuweilen auch über besondere Verdienste angefügt sind. Wie sein Name besagt, war das Martyrologium ursprünglich ein Verzeichnis der Martyrer, zunächst einer einzelnen Kirche, das lediglich die Namen der Martyrer und das Datum ihres Todes enthielt (Kalendar) (a). Aus der Kompilation solch lokaler Listen ging das allgemeine, die Heiligen der ganzen Kirche umfassende Martyrologium hervor, als dessen erster Vertreter das in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts entstandene sog. Martyrologium Hieronymianum (b) bezeichnet werden muß. Durch Beifügung biographischer Notizen zu den Heiligennamen entwickelten sich im 8. Jahrhundert die historischen Martyrologien (c). Von diesen erlangte das von dem Benediktiner Usuard († 877) bearbeitete die weiteste Verbreitung und besondere Bedeutung dadurch, daß es die Grundlage des von Gregor XIII. (1584) herausgegebenen Martyrologium Romanum (neueste Ausgabe 1922) wurde (d).

a) Von der Zeit an, da man anfing, das Gedächtnis der Blutzeugen feierlicher zu begehen, seit der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts, hatte wohl jede Kirche ihr gesondertes Verzeichnis der Martyrer, Martyrologium[35] oder Kalendarium. Das älteste Beispiel eines Kalendariums aus Rom ist das nach seinem zweiten Herausgeber Aegidius Bucher genannte Kalendarium Bucherianum oder „Der römische Chronograph“[36] vom Jahre 354. Ein noch erhaltener Kalender des 6. Jahrhunderts gehört der Kirche von Karthago[37] an; aus Gallien stammen die Kalendertafeln des Polemius Silvius[38] vom Jahre 448 und der aus den Schriften des Gregor von Tours († 594) rekonstruierte gallikanische Festkalender[39]. Dem 5. Jahrhundert (465—494) gehört auch das Fragment eines in Stein ge-

[34] The Irish Liber hymnorum, London 1897—1898.

[35] Achelis, Die Martyrologien, ihre Geschichte und ihr Wert, Berlin 1900; Jules Baudot, Le Martyrologe, Paris 1911; Hipp. Delehaye, Art. „Martyrology“: CE IX 741—742.

[36] Ausgaben: Aeg. Bucher, De doctrina temporum, Antwerpen 1634; PL 13, 675; kritisch: Theod. Mommsen, Über den Chronographen vom Jahre 354 (Abh. der phil.-hist. Klasse der Kgl. Sächs. Ges. der Wiss. I [1850] 631 ff.). Hiernach öfters, z. B. M. G. hist., Chronica saec. IV V VI minora I 71 ff. H. Lietzmann, Die drei ältesten Martyrologien, Bonn 1911.

[37] Mabillon, Anal. vet. III 398; Ruinart, Acta mart., Regensburg 1859, 632; PL 13, 1219; Lietzmann a. a. O. 4 ff.

[38] Acta SS. Jun. VII 178—184; PL 13, 676.

[39] Zusammengestellt bei Piper, Karls des Großen Kalendarium u. Ostertafel 59.

liturgie.de

hauenen Kalenders aus Carmona in Andalusien an[40]. Festverzeichnisse abendländischer Kirchen können ferner gewonnen werden aus den verschiedenen Sakramentarien. Eine vollständige Aufzählung der da und dort gedruckten Kalendarien ist hier weder beabsichtigt noch möglich. Hervorgehoben seien indes die aus der römischen Kirche stammenden Kalendarien, welche Guérard[41] aus dem 11., Tommasi[42] aus dem 12., Aug. Chollat[43] und Mich. Andrieu[44] aus dem 13. Jahrhundert herausgegeben haben. Zahlreiche Kalendarien finden sich auch bei Ebner[45] und vor allem bei Leroquais[46]. Eine sehr große Anzahl von mittelalterlichen Diözesankalendarien Deutschlands, der Schweiz und Schwedens ist abgedruckt bei Grotefend[47]. Kalendarien der östlichen Riten bringt Nilles[48].

b) Bereits mit dem ersten Auftreten der Martyrologien (oder Kalendarien) tritt die Erscheinung zu Tage, daß neben den Martyrern der eigenen Kirchen auch die Namen hochverehrter Heiligen aus fremden Kirchen in das Festverzeichnis aufgenommen werden. Schon der älteste römische Festkalender kennt einige Martyrer der afrikanischen Kirche, anderseits enthält auch der Kalender von Karthago eine größere Zahl auswärtiger Martyrer und Bekenner. Es steht dahin, ob solche Heiligenfeste auch in der fremden Kirche begangen wurden, da man noch lange an dem Grundsatz festhielt, die Martyrer nur dort zu feiern, wo sich irgend eine Memoria der Heiligen befand. Sicherlich war damit schon eine Kompilation verschiedener Heiligenlisten angebahnt, als welche sich die allgemeinen Martyrologien darstellen. Die geschichtlich bedeutendste Sammlung dieser Art stellt das Martyrologium Hieronymianum dar, so genannt, weil es fälschlich dem hl. Hieronymus zugeschrieben wurde. Das Martyrologium Hieronymianum entstand um die Mitte des 5. Jahrhunderts in Oberitalien und erfuhr in Gallien, wahrscheinlich in der Kirche von Auxerre, ungefähr um das Jahr 600 eine Überarbeitung. Die Handschriften dieses Martyrologiums, welche dem 8.—9. Jahrhundert angehören — die beste ist das Ms. 289 der Bibliothek von Bern[49] —, gehen sämtlich auf diese gallikanische Urschrift zurück.

Die Hauptquellen des Martyrologium Hieronymianum sind ein allgemeines Martyrologium des Ostens, welchem ein orientalisches Martyrologium[50] aus

---

[40] Hipp. Delehaye, Le Calendrier lapidaire de Carmona: Anal. Boll. XXXI (1912) 319—321.

[41] Un fragment de Calendrier romain du moyen âge: Mélanges d'arch. et d'hist. XIII (1893) 153—175 (Januar bis Juli).

[42] Thomasii Opp., ed. Vezzosi, IV 1 ff.

[43] Le Bréviaire de S. Claire, Paris 1904, 71 ff.

[44] Le Missel de la Chapelle papale: Miscell. Fr. Ehrle, Sonderabdruck, Rom 1924, 10 ff.

[45] Quellen u. Forschungen, passim.

[46] Les Sacramentaires et les Missels manuscrits, passim.

[47] Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit II (1892). Für die übrigen Länder vgl. B. M. Lersch, Einleitung in die Chronologie II, Freiburg 1899, 152.

[48] Kalendarium utriusque ecclesiae, Innsbruck 1895.

[49] J. P. Kirsch, Die Berner Handschrift des Martyrologium Hieron.: Röm. Quartalschr. XXXI (1924) 113 ff.

[50] Hrsg. syrisch mit englischer Übersetzung von W. Wright im Journal of Sacred Literature VIII (1866) 45 ff.

liturgie.de

dem Ende des 4. oder Anfang des 5. Jahrhunderts nahesteht, ein durch Feste der Nachbargemeinden erweiterter Kalender der römischen Kirche[51] und ein afrikanisches Martyrologium aus vorvandalischer Zeit. Die ältesten Redaktionen des Hieronymianum sind im zweiten Novemberband der Acta Sanctorum von De Rossi und Duchesne in Kolumnen nebeneinandergestellt. Die wichtigsten derselben waren schon früher meist ohne oder doch mit ungenügender Kritik ediert[52].

c) Das Martyrologium Hieronymianum begnügt sich mit einer topographischen Bemerkung (Angabe des Ortes, des Coemeteriums), welche dem Namen des Heiligen vorausgeht. Daneben gibt es auch eine größere Anzahl von Martyrologien, bei welchen der Name des Heiligen von einer kurzen biographischen Notiz begleitet ist. Es sind dies die sog. historischen Martyrologien[53]. Die Reihe eröffnet das in seiner Urgestalt nicht mehr erhaltene Martyrologium, welches Beda Venerabilis[54] kurz vor 735 verfaßte. Es wies an sehr vielen Tagen noch keine Einträge auf. Die Tendenz, diese Lücken auszufüllen, beherrscht augenscheinlich die Verfasser der späteren Martyrologien, die alle auf die Arbeit Bedas zurückgehen. So diente das Werk Bedas als unmittelbare Grundlage dem Martyrologium des Rabanus Maurus[55] (geschrieben zwischen 840 und 852) und jenem des Pseudo-Florus[56], das aus einer Handschrift des 9. Jahrhunderts von den Bollandisten veröffentlicht wurde. — Eine schon im 9. Jahrhundert festzustellende Tradition schreibt dem Diakon Florus von Lyon († nach 852) die Abfassung eines Martyrologiums zu, welches gleichfalls als eine Erweiterung des von Beda verfaßten gelten muß und in einer Anzahl von Handschriften des 12. und 13. Jahrhunderts überliefert ist. Da aber die Martyrologien beständig in Veränderung begriffen waren, ist es unmöglich, in diesen Handschriften die Arbeit des Florus genauer zu umgrenzen. Eine von diesen, ein Martyrologium von Lyon, wurde nach einem Manuskript von Bologna (13. Jahrh.) von Condamin und Vanel[57] herausgegeben. Als Zwischenglied zwischen dem Martyrologium Bedas und jenen Handschriften, in welchen das Werk des Florus fortlebt, ist ein handschriftliches Martyrologium von Lyon anzusehen (Pariser Nationalbibl. 3879, 9. Jahrh.), von welchem das von Giorgi[58] veröffentlichte Martyrologium Fuldense und (mittelbar) das poetische Martyrologium des Wandelbert von Prüm[59] (um 848) stammen. Aus dem Martyrologium

---

[51] J. P. Kirsch, Der stadtrömische christl. Festkalender im Altertum, Münster 1924.

[52] F. M. Fiorentini, Vetustius occid. eccl. Martyrol., Lucca 1668; Vallarsi, Opp. S. Hieronymi XI, Verona 1742 (danach PL 30, 421 ff.); Martyrologium Bernense: Acta SS. Oct. XIII S. I—XXVII.

[53] H. Quentin, Les Martyrologes historiques du moyen âge, Paris 1908.

[54] Hrsg. von Henschenius und Papeproch: Acta SS. Mart. II S. V ff.

[55] Canisius, Lectiones antiquae, ed Basnage, II, P. II, p. 314—352; PL 110, 1121 ff.

[56] Acta SS. Mart. II; PL 94, 798.

[57] Martyrologe de la sainte église de Lyon, Lyon 1902.

[58] Als Appendix zu seinem Martyrologium Adonis, Rom 1745; PL 123, 419 ff.

[59] Dümmler, M. G. hist. Poetae lat. aevi Carol. II, Berlin 1884, 569 ff. — Das von Luc d'Achery (Spicileg. X 126—129; danach in PL 94, 603—606) herausgegebene poetische Martyrologium ist wahrscheinlich nur aus einem Kalendar und Nekrologium eines englischen Klosters (York oder Ripon) zur Stütze des

liturgie.de

des Florus ging auch jenes des Erzbischofs Ado von Vienne, geschrieben um 870, hervor, das in einer zweifachen Textesrezension vorliegt, deren ältere von Rosweyd[60], die jüngere von Giorgi[61] publiziert wurde. In einigen Handschriften des Martyrologium Ados steht an der Spitze das „Martyrologium Romanum parvum", gedruckt bei Rosweyd[62]. Lange Zeit glaubte man darin das älteste historische Martyrologium der Kirche von Rom zu besitzen. Noch Achelis[63] stellt es an die Spitze der Entwicklung der historischen Martyrologien. Quentin[64] hat nun endgültig dargetan, daß es eine Fälschung Ados ist, veranstaltet zu dem Zwecke, seinen eigenen historischen Aufstellungen ein größeres Gewicht zu verleihen. Das Martyrologium Ados wurde auch ausgiebig benützt von Notker dem Stammler[65] von St. Gallen († 912), der übrigens für ein Drittel seiner Zusätze sich an das Martyrologium Rabans anschließt, und in jenem, in einer Stuttgarter Handschrift erhaltenen Martyrologium, als dessen Verfasser von Dümmler[66] Hermann der Lahme († 1054) erkannt wurde. Auch Wohlfard von Herrieden[67] hatte für sein vor 895 verfaßtes Martyrologium ein Exemplar der Arbeit Ados in Händen. Der gleichen Gruppe ist zuzuweisen ein Martyrologium von Farfa, welches Ildephons Schuster[68] herausgab. Auf Ados Arbeit baut sich vor allen jenes Martyrologium auf, welches der Benediktiner Usuard von St. Germain-des-Prés[69] († 877) verfaßte. Dieses verdrängte allmählich alle andern historischen Martyrologien und wurde zur Grundlage des modernen römischen Martyrologiums.

Neben diesen Erweiterungen des Martyrologiums Bedas liefen auch verkürzte Texte[70] in größerer Zahl um. Diese verzichten auf historische Daten, selbst auf die Angabe des Ortes. Schließlich behielten sie für jeden Tag nur mehr wenige, drei, zwei, ja selbst nur einen Heiligennamen bei und wurden so die Vorläufer der kurzen konventionellen Festverzeichnisse, wie sie in unsern bürgerlichen Kalendern stehen.

d) Zu Ausgang des Mittelalters wurde das Martyrologium fast durchwegs

---

Gedächtnisses in Verse gebracht worden. Eine Kopie veröffentlichte M. Reiffenberg (Annuaire de la Bibl. Royale de Belgique IV 104— 122). Eine Erweiterung geht auf den Mönch Erchampert von Monte Cassino zurück (hrsg. von Amelli, Spicil. Cas. I [1893] 401—404).

[60] Vetus Romanum Martyrologium, Antwerpen 1613; danach PL 123, 143 ff.

[61] Martyrologium Adonis, Rom 1745.

[62] Vetus Rom. Martyrol.; danach PL 123, 502 ff.

[63] Die Martyrologien 112.

[64] Les Martyrologes historiques 649.

[65] Canisius, Lectiones antiquae, ed. Basnage, III, P. III, p. 89 ff.; PL 131, 1025 ff.

[66] Das Martyrologium Notkers u. seine Verwandten: Forsch. zur deutschen Geschichte XXV 195 ff.

[67] Beschrieben in den Anal. Boll. XVII (1898) 5—23.

[68] Martyrologium Pharphense ... codicis s. XI: Rb XXXVI (1909) 433 ff.

[69] Hrsg. von Du Sollier, Acta SS. Iun. VI u. VII, Antwerpen 1714; Bouillart, Usuardi San-Germanensis monachi Martyrol., Paris 1718; danach PL 123, 453 ff.

[70] Vgl. Giorgi, Martyrol. Adonis S. XXVIII; Martène et Durand, Thes. nov. anecdot. III 1547; Adam Hirschmann, Calendaria Eystettensia: Anal. Boll. XVII (1898) 393 ff.

liturgie.de

nach der Fassung Usuards benützt, freilich nach den Bedürfnissen der einzelnen Diözesen und Orden mannigfach erweitert, verändert und oft geradezu entstellt. Daher faßte Gregor XIII. den Plan, eine offizielle Ausgabe des Martyrologiums besorgen zu lassen, und übertrug diese Aufgabe einer Kommission von zehn Männern, darunter Baronius († 1607)[71] und Agellius[72]. Als Resultat ihrer Arbeit erschien 1584 das offizielle Martyrologium Romanum, welches der Papst allgemein für den Gebrauch beim Chorgebet vorschrieb. Da an dem Texte dieses Martyrologiums der einzelne nichts ändern durfte[73], die fortschreitende historische Kritik aber gleichwohl allerlei Verbesserungen dringend gebot, kamen die späteren Päpste wiederholt in die Lage, neue Auflagen besorgen zu lassen. So Urban VIII., Klemens X. und Benedikt XIV. Mit welcher Gründlichkeit man unter dem letzteren, der als großer Gelehrter der Revision auch ein persönliches Interesse entgegenbrachte, zu Werke ging, zeigt sein Brief an König Johann V. von Portugal, welcher der Ausgabe Benedikts XIV. vorgedruckt ist. Nach Benedikt XIV. veranstalteten Gregor XVI., Pius IX., in jüngster Zeit Pius X. (1913) und Benedikt XV. (1922) neue Ausgaben, welche vor allem durch die zahlreichen Kanonisationen der neueren Zeit notwendig geworden waren.

Über die Tatsache der Heiligkeit der in das Martyrologium aufgenommenen Heiligen kann, soweit es sich um Heilige handelt, die feierlich vom Papst kanonisiert sind, kein Zweifel bestehen. Bezüglich anderer Heiliger, deren Namen in das Martyrologium durch die Bischöfe oder auch ohne feierliche Kanonisation von den Päpsten aufgenommen wurden, können Irrtümer sich vorfinden[74]. Letzteres ist um so mehr zu betonen, da, wie im Vorhergehenden gezeigt wurde, das offizielle Martyrologium das Erbe der älteren Bücher dieser Art angetreten hat, welche aus Privatarbeiten entstanden sind. Hier hat die historische Kritik ein weites Feld zu ihrer Betätigung gefunden. Zu beachten ist das Dekret Pius' IX. vom 20. August 1870, das die Männer der historischen und archäologischen Wissenschaft ermahnt, in ihrer Kritik besonnen und bescheiden zu Werke zu gehen, wenn es sich um Heilige handelt, die öffentlichen Kult genießen.

§ 12. Die Quellen der Liturgik (Fortsetzung). — Pontifikale. Rituale.

1. Pontifikale. — Für die vom Bischof zu spendenden Sakramente (Firmung und Ordination) und Segnungen (Weihe eines Abtes, Königs usw., Kirchen-, Altar-, und Glockenweihe), ferner für die Vornahme von Jurisdiktionshandlungen (Kirchenvisitationen, Abhaltung von Synoden usw.) bietet das Pontificale Romanum die

---

[71] Laemmer, Parergon de Martyrologio, Regensburg 1878.

[72] G. Mercati, Un voto di Antonio Agellio per la correzione del Martirologio: Rassegna Greg. 1914, 27—48.

[73] Baronius setzte nach dem Erscheinen der offiziellen Ausgabe seine Studien über das Martyrologium fort, als deren Früchte das Martyrologium cum annotationibus Baronii (Rom 1586) und das Martyrologium Romanum ad novam Kalendarii rationem et ecclesiasticae historiae veritatem (Antwerpen 1589) erschienen. Die beigefügte Tractatio de Martyrologio Romano ist auch in die späteren offiziellen Ausgaben des Martyrologiums übergegangen.

[74] Benedikt XIV., De servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione I, c. 43.

liturgie.de

Texte und die nötigen Angaben für den äußern Vollzug. Anfänglich wurden vom Bischof die Gebete bei der Taufe, Firmung, Ordination usw. aus dem Sakramentar gelesen. Die Einverleibung zahlreicher, meist aus dem vorgregorianischen Ritus überkommener Segnungen und Gebete gestaltete allmählich das Sakramentar zu umfangreich. Darum entschloß man sich, die zum bischöflichen Gebrauch bestimmten Formularien in einem eigenen Buch zusammenstellen zu lassen. Für den Pontifikalsegen, der nach gallikanischem, in den Kirchen Deutschlands und Frankreichs fortlebendem Brauch nach dem Paternoster der Messe gesprochen wurde, hatte man bereits angefangen, die nach den Zeiten des Kirchenjahres wechselnden Formulare in eigenen Büchern, den sog. Benediktionalien (a), zu vereinen. Vielfach wurden auch noch andere Texte für den Bischof diesen Benediktionalien einverleibt, womit bereits die Anfänge des Pontifikale gegeben waren. Die ersten Pontifikalien sind im 9. Jahrhundert bezeugt. Im 11. Jahrhundert war das Pontifikale in Deutschland schon zu ziemlicher Entwicklung gediehen (b) und in solcher Gestalt auch über die Alpen nach Rom gedrungen, wo in den ersten Jahren des 13. Jahrhunderts ein Pontifikale entstand, welches Wilhelm Durandus († 1296) für sein Pontifikale ausgiebig benutzte (c). Für letzteres ist charakteristisch die noch jetzt übliche Dreiteilung des Stoffes und die Ausscheidung aller nur für den priesterlichen Gebrauch bestimmten Formulare. Auf dieser Edition des Durandus beruht die erste Druckausgabe (1485) unter Innozenz VIII., welche Patricius Piccolomini († 1496) und der päpstliche Zeremonienmeister Johannes Burchard von Straßburg († 1506) besorgten. In unwesentlich veränderter Gestalt wurde dieses Pontifikale von Klemens VIII. (1596) für die ganze Kirche vorgeschrieben. Spätere Ausgaben erfolgten unter Urban VIII. (1644), Benedikt XIV. (1752)und Leo XIII. (1888) (d).

a) Die Formeln für den Pontifikalsegen nach dem Paternoster, welche die römischen Bücher nicht boten, wurden entweder in die einzelnen Messen des Sakramentars eingefügt, wie in dem von Menard edierten Sacramentarium Gregorianum [1], oder als eigene Sammlungen dem Sakramentar voran- oder nachgestellt. Mehrere derselben sind veröffentlicht [2]. Daneben bestanden aber auch besondere Sammlungen für diese Benediktionen. Die älteste dieser Art findet sich in einem aus Freising stammenden clm. 6430 des 8.—9. Jahrhunderts, welche Germain Morin [3] entdeckt und eingehend beschrieben hat. Dieses Benediktionale wurde wahrscheinlich schon im 7. Jahrhundert aus der Gegend von Autun nach Freising gebracht. Ein selbständiges Benediktionale ist das des Bischofs Äthelwold von Winchester (963—984), das wiederholt [4] veröffentlicht wurde, zuletzt von

[1] PL 78.

[2] Georgius, De lit. Romani Pontif. III 329 ff.; Muratori II 357 ff.; auch PL 78, 605—628.

[3] Un recueuil inédit de Bénédictions episcopales: Rb XXIX (1912) 168—194.

[4] Gage, Benedictionale Ethelwoldi: Archaeologia XXIV (1832); Benedictionale Aethelwoldi, London 1853 (Surtees Society).

liturgie.de

G. F. Warner und H. Wilson[5]. In der Zeit der Entstehung der Pontifikalien werden die Benediktionalien, was durchaus sachgemäß war, häufig mit diesen verbunden, wie in dem Benediktionale aus Canterbury, welches R. M. Wooley herausgab[6].

b) Mit dem 9. Jahrhundert beginnen die Pontifikalien häufiger zu werden. Max Joseph Metzger[7] edierte zwei Pontifikalien dieses Jahrhunderts aus cod. 363 der Universitätsbibliothek zu Freiburg i. Br. und cod. 1922 der Fürstl. Fürstenbergischen Bibliothek zu Donaueschingen. Nach einer Handschrift des 10. Jahrhunderts veröffentlichte W. Greenwell[8] das Pontifikale Egberts von York († 766), der gleichen Zeit gehört an das Pontifikale des Erzbischofs Robert von Rouen, das aus einer für Winchester gefertigten Handschrift (Bibl. von Rouen Ms. 369 al. Y7) H. A. Wilson[9] herausgab, ferner ein Pontifikale von Durham, veröffentlicht von J. Stevenson[10]. Unter den von Martène benützten Pontifikalien befindet sich auch ein Pontificale ad usum ecclesiae Pictavensis (cod. 227 der Bibl. de l'Arsenal), geschrieben um 800[11], und ein Pontifikale des Bischofs Prudentius von Troyes († 861), welches aber tatsächlich ein Missale des 11. Jahrhunderts ist und nur durch einen Kopisten des 17. Jahrhunderts die falsche Etikette erhalten hat[12]. Bereits dem 11. Jahrhundert gehört an das Pontifikale des Magdalenenkollegs in Oxford[13] und das Pontifikale von Amiens[14].

c) Ein besonderer Typus des Pontifikale, ausgezeichnet durch das Streben nach möglichster Vollständigkeit der Formulare, wobei nicht strenge unterschieden wurde zwischen solchen, die dem bischöflichen oder nur dem priesterlichen Gebrauche dienen, entwickelte sich im 10. und 11. Jahrhundert zwischen Rhein und Donau. Regelmäßig sind Pontifikalien dieser Art verbunden mit dem Ordo Romanus antiquus oder vulgatus (s. u.), wie auch bei Hittorp[15]. Schon aus dem Jahre 1000 sind Abschriften dieses

---

[5] The Benedictional of S. Aethelwold, Oxford 1911 (Privatdruck).

[6] The Canterbury Benedictional, London 1917 (nach Harl. Ms. 2892, Brit. Museum; 11. Jahrh.).

[7] Zwei karolingische Pontifikalien am Oberrhein, Freiburg 1914.

[8] The Pontifical of Egbert archbishop of York, Durham 1853. Über die Geschichte der zu Grunde liegenden Hs. (Pariser Nationalbibl. Nr. 10575; 10. Jahrh.) vgl. Porée, Le Pontifical d'Egbert: Acad. des Inscr. et Belles-Lettres 1923, 415 bis 424.

[9] Benedictional of Archbishop Robert, London 1903.

[10] Rituale ecclesiae Dunelmensis (1840).

[11] Ausführlich beschrieben von A. Wilmart: JLW IV (1924) 48 ff.

[12] V. Leroquais, Les Sacramentaires I 151; A. Wilmart, Le vrai Pontifical de Prudence de Troyes: Rb XXXIV (1922) 282 ff.

[13] H. A. Wilson, The Pontifical of Magdalen College, London 1911. Spätere englische Pontifikalien veröffentlichten Ralph. Barnes, Liber Pontif. of Edmund Lacy, Exeter 1847 (nach einer Hs. des 14. Jahrh.), und Henderson, Liber Pontificalis Christophori Bainbridge († 1514), London 1875.

[14] V. Beauvillé, Pontifical d'Amiens 1885.

[15] De divinis catholicae Ecclesiae officiis, Köln 1568, 85—160. Ein Verzeichnis dieser wichtigen Handschriften bei Michel Andrieu, Immixtio et consecratio, Paris 1924, 60—64. Dieser Klasse gehört auch an das Pontifikale Gundekars II. von Eichstätt († 1075) in der Bibliothek des Domkapitels; Inhaltsangabe bei Adolf

liturgie.de

Pontifikale in Monte Cassino (cod. 451) und in der Vallicellana in Rom (cod. D 5), vorhanden, welche auf ein aus Mainz stammendes Original zurückgehen, das wahrscheinlich von den Bischöfen im Gefolge der Ottonen nach Italien gebracht wurde[16]. Aus der gleichen Zeit und gleichfalls aus Mainz stammt auch das Pontifikale in der Kapitelsbibliothek zu Mailand, das Magistretti[17] beschreibt, aber fälschlich dem 9.—10. Jahrhundert zuweist.

c) In den ersten Jahren des 13. Jahrhunderts erschien in Rom ein Pontifikale, welches noch in mehreren Handschriften des 14. Jahrhunderts vorhanden ist[18]. Obwohl die an der Kurie gebräuchlichen Bücher die Hauptquelle für den Redaktor sind, verrät er doch die Absicht, ein Pontifikale für den Gebrauch der ganzen Kirche zu fertigen. Den älteren Pontifikalien gleicht das neue darin, daß es die Formulare für den priesterlichen und bischöflichen Gebrauch noch nicht ausgeschieden hat. Dies geschah erst durch das Pontifikale des Wilhelm Durandus, auf den auch die Dreiteilung des jetzigen Pontifikale zurückgeht. Das Pontifikale des Durandus ist noch nicht herausgegeben; eine Inhaltsangabe nach einer Handschrift des 14. Jahrhunderts bietet Batiffol[19].

d) Auf dem Pontifikale des Durandus beruht das von Piccolomini und Burchard 1485 zum ersten Male durch den Druck veröffentlichte. Das Pontifikale Klemens' VIII. fügt bei dem Ritus der Kirchweihe die Anrede an die fundatores ecclesiae und die Verlesung der einschlägigen Kapitel des Konzils von Trient gegen die Usurpatoren der Kirchengüter und gegen die Verweigerer der Zehntpflicht ein und bringt im dritten Teil die Publikation der Feste an Epiphanie. Das Pontifikale Urbans VIII. unterscheidet sich nicht wesentlich von jenem Klemens' VIII.; Benedikt XIV. bringt zum ersten Male den Ritus des päpstlichen Segens, den die Bischöfe an gewissen Tagen erteilen dürfen, im Appendix Formulare für die Spendung der Firmung und Ordination an eine einzelne Person, Leo XIII. ergänzt diesen Teil durch Beigabe des pontifikalen Ritus für die Taufe von Kindern und Erwachsenen, des Ritus der bischöflichen Konsekration, wenn sie an mehrere erteilt wird. Ebenso führte er einen neuen Ritus ein für die Weihe einer Kirche, wenn damit die Konsekration mehrerer Altäre verbunden wird. Das Pontificale Romanum ist durch Klemens VIII. für das gesamte Abendland vorgeschrieben, darum mußte es auch im Bereiche des ambrosianischen Ritus angenommen werden. Ein ambrosianisches Pontifikale gab Magistretti[20] heraus. Die ehedem im mozarabischen Ritus gebräuchlichen Pontifikalfunktionen sind dem Liber

---

Franz, Das Rituale von St. Florian, Freiburg 1904, 7—8. Ebd. 9—11 Inhaltsangabe der verwandten Pontifikalien von Bamberg, Freising und Salzburg.

[16] Andrieu a. a. O. 60.

[17] Magistretti, Pontificale in usum ecclesiae Mediolanensis, Mailand 1897, S. XXXIII—XXXVI.

[18] Andrieu a. a. O. 145; H. Ehrensberger, Libri liturgici Bibl. Apost. Vaticanae manu scripti, Freiburg 1897, passim.

[19] P. Batiffol, Introduction au Pontifical Romain: Études de liturgie et d'archéologie, Paris 1919, 1—29

[20] Pontificale in usum ecclesiae Mediolanensis necnon ordines Ambrosiani saec. IX—XIV, Mailand 1897.

liturgie.de

ordinum[21] zu entnehmen. Aus der keltischen Liturgie ist nur ein kurzes Fragment einer Consecratio virginum[22] veröffentlicht.

2. Rituale. — Ein handliches Buch, aus welchem die Gebete bei der Spendung der Sakramente und Sakramentalien, der Ritus der Prozessionen, der Begräbnisse usw. zu entnehmen war, erwies sich auch für die in der Seelsorge wirkenden Priester als eine Notwendigkeit. So entstand das Rituale, ehedem auch Agenda, Obsequiale, Manuale, Sacerdotale, Pastorale, genannt. Die Herstellung eines Rituale oblag anfänglich dem einzelnen Geistlichen, der sich aus größeren liturgischen Sammelwerken zu diesem Zwecke einen Auszug zu machen hatte. Als solche Sammelwerke können die Sakramentarien und Pontifikalien gelten. Den Übergang zu den amtlichen Agenden vermitteln seit dem 13. Jahrhundert Ritualien, die in Klöstern entstanden und zunächst nur für den Gebrauch der Klostergeistlichen bestimmt waren. Unter Weglassung der nur für klösterliche Zwecke berechneten Teile wurden diese Agenden auch vom Weltklerus benützt und dienten als Vorbild für die seit der Erfindung der Buchdruckerkunst zahlreich auftretenden Diözesanritualien. Für die ganze Kirche ist das Rituale Romanum (1614) bestimmt, dessen Annahme Paul V. den Bischöfen angelegentlich empfahl. Die neueste Ausgabe mit vielen, dem Stande der kirchlichen Gesetzgebung seit 1918 entsprechenden Änderungen erschien 1925.

Die Notwendigkeit eines handlichen Buches bei Verrichtung der kirchlichen Funktionen mußte sich für die Priester ebenso geltend machen wie für die Bischöfe[23]. Daß noch lange die Sakramentarien als Ritualien benützt wurden, zeigt das Sacramentarium Fuldense aus dem 10. Jahrhundert, welches außer dem Taufritus auch die Zeremonien und Gebete bei der letzten Ölung, beim Begräbnis, bei der Eheschließung und eine große Anzahl von Benediktionen enthält. Aus solchen Büchern, wie auch aus Pontifikalien mochten schon frühzeitig Auszüge gemacht worden sein. Tatsächlich aber begegnet man erst im 12. Jahrhundert Ritualien mit bestimmter Form und abgegrenztem Inhalt. Sie entstanden in Klöstern und waren zunächst für klösterliche Zwecke berechnet, wie das von Adolf Franz herausgegebene Rituale von St. Florian. Die klösterlichen Ritualien pflegen mit der Kerzenweihe an Lichtmeß zu beginnen und daran die Aschenweihe, die Palmweihe und die österlichen Segnungen mit dem Ordo baptismi zu reihen, und mit den für die Krankenseelsorge und das Begräbnis nötigen Formularen und Benediktionen abzuschließen, wobei der Ordo romanus vulgatus sicher-

[21] M. Férotin, Le Liber ordinum en usage dans l'église wisigothique-mozarabe d'Espagne, Paris 1904.

[22] Warren, The Liturgy and Ritual of the Celtic Church, Oxford 1881, 23.

[23] Für die Entstehungsgeschichte der Ritualien vgl. Adolf Franz, Das Rituale von St. Florian, Freiburg 1904; ders.,Zur Geschichte der gedruckten Passauer Ritualien: Theol.-prakt. Monatsschrift IX (1899) 75 ff.; J. Jungnitz, Die Breslauer Ritualien, Breslau 1892; Siebert, Die alten Speyerer Agenden: Katholik 1912, 189 ff.; Heinr. Mayer, Geschichte der Spendung der Sakramente in der alten Kirchenprovinz Salzburg: Zeitschr. f. kath. Theologie XXXVII (1913) 774 ff.; A. Dold, Die Konstanzer Ritualientexte von 1484 bis 1721, Münster 1923.

liturgie.de

lich vielfach als Vorbild gedient hat. Schon im 13. Jahrhundert begegnet man der kirchlichen Forderung, daß die Weltgeistlichen sich mit einem Manuale zu versehen hätten, was sie in der Weise erfüllten, daß sie selbst die notwendigen Formulare zusammenstellten. Vorbilder boten sich ihnen hierfür in den zahlreichen klösterlichen Ritualien, wie denn auch die ältesten für den Weltklerus bestimmten Ritualien vielfach Anklänge an klösterliche Gebräuche enthielten. Bald aber mußten die Bischöfe in der Sorge für die Einheit und Reinheit des Ritus trachten, für den Klerus ihrer Diözesen ein einheitliches Rituale herzustellen. Die ersten Versuche dieser Art gehen sicherlich schon ins 13. Jahrhundert[24] zurück. So brachte wahrscheinlich der erste Bischof von Ermland, Anselm (1250—1277), in seiner Diözese eine in den Kreisen des Dominikanerordens, dem er selbst angehörte, gebrauchte Agende zur Einführung, die in der 1512 und 1520 gedruckten, von Kolberg[25] neu herausgegebenen Agenda communis fortlebte. Das von R. Stapper[26] edierte Münstersche Rituale geht auf ein um die Mitte des 14. Jahrhunderts entstandenes Rituale zurück. Noch älter ist die Diözesanagende, welche Bischof Heinrich I. von Breslau (1301—1319) herausgab, veröffentlicht von Ad. Franz[27]. Daß man über die Bemühungen der Bischöfe zur Herstellung eines Rituales für den Weltklerus nicht besser unterrichtet ist, rührt nicht zuletzt davon her, daß viele der älteren Ritualien[28], nachdem sie abgenützt oder durch Druckausgaben ersetzt waren, der Vernichtung anheimfielen. Alle Bestrebungen zur Herstellung einheitlicher Diözesanagenden konnten aber mit keinem vollen Erfolg rechnen, solange die Vervielfältigung durch Abschreiben geschehen mußte. Nicht nur, daß sich beim Abschreiben Fehler im Text einschleichen konnten, es trat auch nicht selten, namentlich bei den Benediktionen, an den Abschreiber die Versuchung heran, willkürliche Zusätze zu machen. Darum wurde auch die Buchdruckerkunst, wie für die liturgischen Bücher überhaupt, so ganz besonders für die Ritualien sofort in den Dienst genommen[29]. Manche dieser Ausgaben haben in neuester Zeit einen Neudruck erlebt. Freisen veröffentlichte die Ritualien von Roeskilde[30], Schleswig[31], Abo[32], Linköping[33]; Schönfelder[34] jene von Meißen, Naumburg,

---

[24] Can. 25 einer im 13. Jahrh. zu Trier gehaltenen Synode: Martène et Durand, Thes. nov. anecd. IV, Paris 1717, 161; Würzburger Synode von 1298: Hartzheim, Conc. Germ. IV 26.

[25] Agenda communis. Die älteste Agende in der Diözese Ermland und im Deutschordensstaate Preußen, Braunsberg 1903.

[26] Die älteste Agende des Bistums Münster, Münster 1906.

[27] Das Rituale des Bischofs Heinrich I. von Breslau, Freiburg 1912.

[28] clm. 3918 aus dem Anfang des 14. Jahrh. enthält ein Obsequiale aus Eichstätt. Der Titel: Obsequiale sive Benedictionale secundum chorum Eistettensem, verrät, daß es sich hier um eine offizielle Ausgabe handelt.

[29] Eine gute Übersicht über die gedruckten Ritualien geben Ad. Franz, Die kirchlichen Benediktionen I, Freiburg 1909, S. XXX—XXXIV, und Zaccaria, Bibl. rit. I 147 ff.

[30] Manuale curatorum, Paderborn 1898.

[31] Liber agendarum ... dioecesis Sleszwicensis, ebd. 1898.

[32] Manuale ... ecclesiae Aboeensis, ebd. 1904.

[33] Manuale Lincopense, ebd. 1904.

[34] Schönfelder, Liturg. Bibliothek, Paderborn 1904 1906.

liturgie.de

Köln, Schwerin; W. G. Henderson[35] das Rituale von York und Salisbury. Das Rituale von York führt sich auch als Processionale ein. Bücher, welche den jetzt im Rituale enthaltenen Ritus der Prozessionen gesondert enthielten, sind nicht selten und waren im Mittelalter, das viel mehr Prozessionen kannte als der gegenwärtige Ritus, eine gewisse Notwendigkeit. Für Salisbury veröffentlichte ein solches Processionale Henderson[36], Wickham Legg[37] für ein Frauenkloster in Chester.

Schon im 15. Jahrhundert zeigten sich besonders im südlichen Deutschland Bestrebungen, der Mannigfaltigkeit der Ritualien durch gemeinsame Provinzialagenden zu steuern. Versuche dieser Art mißlangen. Um so eifriger griff man, nachdem ein einheitliches römisches Brevier und Missale geschaffen war, nach Ritualbüchern, welche sich die Bezeichnung „römisch" mit mehr oder weniger Recht beimaßen, wie das von Löwener Professoren auf Geheiß des Erzbischofs Hauchinus von Mecheln in den achtziger Jahren des 16. Jahrhunderts verfaßte Pastorale. In Italien fand das von Franz Samarino 1579 in Venedig edierte Sacerdotale, das gleichfalls, wenn auch nicht ausschließlich, römischen Brauch bieten wollte, großen Anklang. Samarino baute auf der Grundlage des von dem Dominikaner Albert Castellani 1537 veröffentlichten Sacerdotale Romanum auf. Die beiden letztgenannten Ritualien sowie das (ungedruckte) Rituale des Kardinals Sanctorio fanden Verwendung in dem Rituale Romanum, welches auf Geheiß Pauls V. 1614 in Rom erschien und vom Papst den Bischöfen zur Annahme empfohlen wurde. Dieses römische Rituale wurde aufs neue von Benedikt XIV. herausgegeben, der ihm die „Benedictio apostolica in articulo mortis" und die Form der Erteilung des päpstlichen Segens durch Regulare hinzufügte. Die wachsende Zahl der neuapprobierten Benediktionen veranlaßten im Jahre 1913 eine nochmalige typische Ausgabe, desgleichen das Erscheinen des Codex iuris canonici, dessen Bestimmungen, soweit sie sich auf die Spendung der Sakramente und Sakramentalien beziehen, vielfach wörtlich unter Abänderung der alten Rubriken in die neueste Ausgabe des Rituale von 1925 Aufnahme fanden.

Die Stelle des Rituale vertrat im mozarabischen Ritus der Liber ordinum (s. o.). Selbständige Ritualien der keltischen Kirche haben sich nicht erhalten, doch erscheinen in den Büchern des keltischen Liturgiebereiches vereinzelte Formulare für die Spendung der wichtigsten Sakramente. Das Stowe-Missale (s. o.) bringt einen Ordo für die Taufe, Krankenkommunion, Krankensalbung und für den Krankenbesuch, das Book of Dimma[38] ein Offizium der Krankensalbung und Krankenkommunion, ebenso auch das Book of Mulling[39] und die St. Gallener Fragmente[40] (Ms. 1395 der Stiftsbibl., s. o.; 9. Jahrh.), während das Book of Deer[41] einen Teil des Ordo der Krankenkommunion enthält. — An dieser

[35] Manuale ad usum ecclesiae Sarum; Manuale et Processionale ad usum insignis ecclesiae Eboracensis, Durham 1875.

[36] Processionale ad usum insignis et praeclarae ecclesiae Sarum, Leeds 1882.

[37] The Processional of the Nuns of St. Mary at Chester, London 1899.

[38] Warren, The Liturgy and Ritual of the Celtic Church 167—171.

[39] Ebd. 171—173.

[40] Ebd. 182—183. Daselbst (183—184) ein Ordo ad faciendam aquam benedictam.

[41] Ebd. 164—165.

liturgie.de

Stelle ist auch zu gedenken einzelner keltischer Gebetssammlungen privaten Charakters, deren Studium für den Ideengehalt der abendländischen Liturgie von größter Wichtigkeit ist. Das berühmteste Buch dieser Art ist das sog. Book of Cerne, das aus der Abtei gleichen Namens stammt und nach einer Handschrift der Universitätsbibliothek in Cambridge (Ll 1. 10; 9. Jahrh.) von A. B. Kuypers[42] veröffentlicht wurde. Schon früher gab G. Birch eine ähnliche Sammlung heraus, das Book of Nunnaminster aus dem 8. Jahrhundert.

§ 13. Die Quellen der Liturgik (Fortsetzung). — Die Aufzeichnungen des äußern Ritus. (Ordines, Caeremoniale episcoporum, Caeremoniale Romanum, Consuetudines, Rubriken.)

Als sich der Ritus immer reicher und zeremoniöser gestaltete, konnte man in größeren Kirchen nicht umhin, eigene Anweisungen (Ordines) zu verfassen, welche die Ausführung der liturgischen Handlungen regelten und beschrieben. Diese Ordines waren, weil sie im praktischen Gebrauche standen, steter Vermehrung und Verbesserung unterworfen, so daß die ältesten Aufzeichnungen dieser Art, welche gegen Ende des 7. oder Anfang des 8. Jahrhunderts entstanden, tatsächlich nur die Entwicklung darstellen, welche um diese Zeit die Liturgie im Frankenreiche erreicht hatte, und die Frage nach dem ihnen zu Grunde liegenden ursprünglichen römischen Ordo offen lassen (a). Ordines sind in großer Zahl veröffentlicht; die bekanntesten und am häufigsten zitierten sind die fünfzehn römischen Ordines Mabillons († 1707) (b) und der im 10. Jahrhundert in Deutschland geschriebene Ordo Romanus vulgatus (c). Treffliche Dienste für die Darstellung der geschichtlichen Entwicklung des Ritus leisten auch die zahlreichen Ordinarien der Einzelkirchen (d) und die Aufzeichnungen der in den einzelnen Klöstern, Kongregationen oder Orden beobachteten Gebräuche (Consuetudines) (e).

Die römischen Ordines sind die Vorläufer des von Klemens VIII. (1600) für die ganze Kirche vorgeschriebenen Caeremoniale episcoporum, welches die Feier der Messe und des Stundengebetes an Kathedral- und Kollegiatkirchen regelt (f), und des Caeremoniale Romanum (g), welches die Funktionen der päpstlichen Kapelle enthält. Von letzterem ist keine offizielle Ausgabe erschienen. Die dem Brevier und Missale vorgedruckten Generalrubriken gehen gleichfalls in letzter Linie auf die Ordines zurück, welche auch auf die in den liturgischen Text verwobenen Spezialrubriken von Einfluß waren (h).

a) Als ältesten römischen Ordo bezeichnet Silva-Tarouca[1] einige schon längst bei Gerbert[2] aus einer St. Gallener Handschrift (nr. 349; 8. bis

[42] The Prayer-Book of Aeduald the bishop called „The book of Cerne", Cambridge 1902. Vgl. dazu F. Cabrol, Les origines liturgiques, Paris 1906, 225—242.

[1] Miscellanea De Rossi. Memorie I, P. I, Rom 1923, 159—219.

[2] Monumenta vet. liturg. alem. II, St. Blasien 1779, 168—179.

liturgie.de

9. Jahrh.) gedruckte Ordines, als deren Verfasser er den Abt Johannes von St. Martin nennt, der von Papst Agatho im Jahre 680 nach England geschickt wurde und, wie aus Beda[3] hervorgeht, einen Ordo für die Feste des Kirchenjahres hinterlassen hat. Höchstwahrscheinlich geht der Gerbertsche Ordo wirklich auf diese Arbeit zurück, wie er denn auch Spuren hohen Alters (z. B. Singen des Kanons) aufweist; in der vorliegenden Gestalt aber muß er dem Ende des 7. oder dem Anfang des 8. Jahrhunderts zugewiesen werden[4], da er den von Papst Sergius († 701) eingeführten Gesang des Agnus Dei bereits erwähnt. — Auf den Beginn des 9. Jahrhunderts geht der von L. Duchesne[5] aus einer gleichzeitigen Handschrift (Bibl. nat. n. 974) edierte römische Ordo von St. Amand zurück, welcher die Beschreibung der Stationsmesse, die Zeremonien der Kar- und Osterwoche, die Litania maior, die Ordinationen, Kirchweihe und Lichtmeßprozession enthält. — Hierher gehört auch das die Riten des Triduum sacrum enthaltende Fragment eines Ordo aus Einsiedeln aus dem 9. Jahrhundert, welches De Rossi[6] veröffentlichte.

b) Am häufigsten benützt ist ein Zyklus von fünfzehn römischen Ordines, welche Mabillon[7], von welchem auch die Nummerierung herrührt, edierte. Der erste Ordo Mabillons (Ordo rom. I)[8] weist deutlich mehrere Schichten auf. Die Einleitung (c. 1—3) bringt eine kurze Schilderung der Regionareinteilung Roms und die Ordnung des päpstlichen Cortèges an Stationstagen. Der erste Teil (c. 4—21) enthält die Beschreibung der päpstlichen Stationsmesse, der zweite (c. 22—51) Bestimmungen für den Fall der Verhinderung des Papstes, ferner die Regeln für die Zeit vom Beginn der Quadragesima bis zum Weißen Sonntag und ergänzende Bestimmungen zur Concelebratio und zum Brechungsritus. Daran reiht Mabillon noch einen Anhang, der gleichfalls, doch in etwas ausführlicherer Weise die Zeremonien vom Gründonnerstag bis zum Weißen Sonntag beschreibt. Mabillon entnahm seinen Ordo und den Anhang außerrömischen Handschriften des 9.—10. Jahrhunderts. — Der erste römische Ordo ist in einer älteren, durch das Fehlen der Einleitung (c. 1—3) charakterisierten, und in einer jüngeren Rezension überliefert. Auch die ältere Rezension geht nicht über das Ende des 7. Jahrhunderts hinauf und stammt wie die jüngere aus Rom[9].

---

[3] Hist. gent. Angl. IV, c. 18.

[4] A. Baumstark im JLW V (1925) 135 ff. M. Andrieu (Immixtio et consecratio, Paris 1924, 23) nennt den Ordo eine Zusammenstellung aus der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts.

[5] Origines 462—486. Über das Alter und den Charakter dieses Ordo vgl. Edmund Bishop, Liturgica historica, Oxford 1918, 151 ff.

[6] Inscriptiones christianae Urbis Romae II 34 ff., abgedruckt bei Duchesne, Origines 487—490.

[7] Museum Italicum II, Paris 1689, abgedruckt in PL 78, 973—1373. Vgl. hierzu Ferd. Probst, Die ältesten römischen Sakramentarien und Ordines, Münster 1892, 386 ff.; Kösters, Studien zu Mabillons römischen Ordines, Münster 1905; vor allem M. Andrieu, von dem eine kritische Ausgabe der römischen Ordines zu erwarten steht. Die Resultate seiner Forschung hat er z. T. in verschiedenen Aufsätzen bereits niedergelegt.

[8] Nachgedruckt bei Muratori II 973 ff.; Atchley, Ordo rom. primus, London 1905.

[9] M. Andrieu, Notes sur une ancienne rédaction de l'„Ordo romanus primus": Rev. des sciences relig. I (1921) 399.

liturgie.de

Aus einer Amalgamierung der älteren und jüngeren Rezension entstand jene Fassung des Textes, welche Mabillon seiner Ausgabe zu Grunde legte. Der jüngeren Rezension gehört der von H. Grisar[10] aus cod. Sessorianus 25 (Bibl. Vittorio Emm. n. 2096; 11. Jahrh.) herausgegebene Ordo an, der sicherlich dem 11. Jahrhundert entstammt und sich von andern Ausgaben durch seine Sorge für gefeilte Latinität unterscheidet[11]. Verwandt mit dieser Handschrift ist cod. 102 der Kantonalbibliothek zu Zürich (9. Jahrh.), welchem Gerbert[12] den Text seines ersten Ordo romanus entnahm, und cod. 92 der Kapitelsbibliothek zu Verona, welcher den Text für die Ausgabe Bianchinis[13] bot. — Der zweite römische Ordo Mabillons[14] beschreibt die feierliche Pontifikalmesse in einer nicht römischen, französischen oder deutschen Kirche, weshalb er auch das in Rom erst 1014 eingeführte Symbolum der Messe und den feierlichen Pontifikalsegen nach dem Paternoster erwähnt. Die ältesten Handschriften, die ihn enthalten, stammen aus dem 11. Jahrhundert[15], seine Entstehung geht in das 10. Jahrhundert zurück. — Der dritte Ordo Mabillons ist eine Umarbeitung des ersten, nach Andrieu[16] im 11. Jahrhundert in Deutschland entstanden. Er enthält die päpstliche Messe, die sich auch im vierten Ordo findet. Letzterer ist nur Fragment und enthält die Messe von Quam oblationem bis zum Schluß. — Der fünfte Ordo, einem St. Gallener Codex des 10. Jahrhunderts entnommen, bringt ein Verzeichnis der Bestandteile der liturgischen Kleidung des römischen Klerus und eine Beschreibung der bischöflichen Messe. Das Kleiderverzeichnis ist nach Braun[17] älter und dem 9. Jahrhundert zuzuweisen. — Auch der sechste Ordo bringt eine Beschreibung der bischöflichen Messe und ist in Deutschland entstanden, wo er unter den Ordines, die den Pontifikalien des 11. Jahrhunderts vorausgeschickt sind, eine Stelle gefunden. — Der siebte Ordo, aus einer Handschrift des 9. Jahrhunderts bekannt, beschreibt eingehend die Ordnung der Skrutinien, den Ritus der Taufe und der Firmung. Seine letzte Rezension war zum mindesten schon unter Karl d. Gr. vollendet, da ihn der Bischof Jesse von Amiens[18] seiner Erklärung der Taufzeremonien zu Grunde legte. Mag der Ordo auch auf eine ältere römische Vorlage zurückgehen, so stellt er doch in der vorliegenden Fassung, da er die sieben gallikanischen Skrutinien an Stelle der drei älteren römischen erwähnt, eine spätere im Frankenreiche erlangte Entwicklungsform dar. — Der achte Ordo geht nach der Handschrift, welche Mabillon benützte (cod. Pal. 487) bis in den Beginn des 9. Jahrhunderts zurück und beschreibt die in Rom im 8. Jahrhundert beobachteten Riten der Ordination. Eine Erweiterung dieses Ordo aus einer Handschrift des Brit. Museums (Add. 15222; 9.—10. Jahrhundert) veröffentlichte M. An-

[10] Analecta Romana 1899, 221 ff.

[11] M. Andrieu, Notes sur quelques manuscrits et sur une édition de l'„Ordo romanus primus": Rev. des sciences relig. II (1922) 319 ff.

[12] Monum. vet. liturg. alem. II, St. Blasien 1779, 144—149.

[13] Anastasius Biblioth., De vitis Rom. pont. III, Rom 1728, S. XXXIX bis XLII.

[14] Auch bei Muratori II 1019 ff.

[15] z. B. das Pontifikale Gundekars zu Eichstätt.

[16] Immixtio et consecratio 6.

[17] Die liturgische Gewandung, Freiburg 1907, 6.

[18] Epistola de baptismo: PL 105, 781 ff.

liturgie.de

drieu[19] für die niederen Weihen einschließlich des Subdiakonats. — Der neunte Ordo, der sehr zahlreich in Handschriften, von denen die älteste ins 9. Jahrhundert zurückgeht, vertreten ist, ist bei Mabillon nach einem St. Gallener Codex des 10. Jahrhunderts veröffentlicht. Der Ordo beschreibt gleichfalls den römischen Ordinationsritus. — Im zehnten Ordo erhält man zunächst im ersten Teile (c. 1—24) eine sehr übersichtliche und klare Beschreibung der päpstlichen Liturgie an den drei letzten Tagen der Karwoche, im zweiten (c. 25—40) den Ritus bei Spendung der heiligen Sakramente der Buße, der letzten Ölung und des Viatikums, dazu noch einen Ritus sepeliendi clericos. Der erste Teil ist entnommen dem nach Innozenz III. im 13. Jahrhundert entstandenen Ordinarium papale[20], der zweite dem römischen Pontifikale, das als Vorläufer des von Durandus redigierten (s. o.) ebenfalls im 13. Jahrhundert entstanden ist. — Der elfte Ordo, welcher einen Überblick über die päpstliche Liturgie (einschließlich des Stundengebetes) während des ganzen Kirchenjahres gibt, wurde von dem Kanonikus Benedikt bei St. Peter auf Wunsch des Kardinals Guido de Castello, des nachmaligen Cölestin II., zwischen 1140 und 1143 verfaßt[21]. — Der zwölfte Ordo, von dem Verfasser des Liber censuum, Cencius de Sabellis, dem nachmaligen Honorius III. († 1227) herausgegeben, verbreitet sich über die päpstliche Liturgie im Laufe des Kirchenjahres, über Wahl und Weihe des Papstes und über die Kaiserkrönung[22]. Das oben erwähnte Ordinarium papale entlehnt viel diesem Ordo des Cencius. — Der dreizehnte Ordo Mabillons, herausgegeben auf Befehl Gregors X. († 1276), führt den Titel Caeremoniale Romanum und handelt über die Zeremonien bei der Wahl und Weihe des Papstes. Den Abschluß bildet ein gedrängter Überblick über die Funktionen des Papstes im Laufe des Kirchenjahres. — Der vierzehnte Ordo trägt in den Handschriften den Titel Ordinarium sanctae Romanae ecclesiae und unterrichtet eingehend über Wahl, Weihe und Krönung des Papstes, über das päpstliche Kirchenjahr, das Zeremoniell der allgemeinen Kirchenversammlungen, Kanonisationen, Kaiserkrönung usw. Verfaßt wurde der Ordo wahrscheinlich um das Jahr 1311, von Kardinal Jakob Cajetanus Stefaneschi († 1341), der sich dabei des im 13. Jahrhundert in der Kapelle des Papstes gebrauchten Missale[23] bediente,

---

[19] Les Ordres mineurs dans l'ancien Rit. romain: Rev. des sciences relig. V (1925) 232—274.

[20] M. Andrieu (Note sur un exemplaire de l'Ordinaire papal transcrit en 1365 pour le Cardinal Albornoz: Rev. des sciences relig. V [1925] 275 ff.) beschreibt ein solches Ordinarium.

[21] Der vorliegende Ordo ist nur der kleinere Teil eines größeren, nicht mehr vorhandenen Gesamtwerkes, das den Titel „Liber politicus" trug (Kösters, Studien 47; Fabre, Le polyptyche du chanoine Benoît: Travaux et Mémoires des facultés de Lille I [1889] n. 3, p. 7). Der Text des 11. Ordo auch bei Fabre und Duchesne, Le Liber censuum de l'Eglise romaine, Paris 1910.

[22] E. Eichmann, Die Ordines der Kaiserkrönung: Zeitschr. der Savigny-Stiftung für Rechtsgesch., Kan. Abt., XXXIII (1912) 1—43; Ders., Der Kaiserkrönungsordo Cencius' II.: Miscell. Fr. Ehrle II, Rom 1924, 322—327; ders., Studien zur Geschichte der abendländischen Kaiserkrönung: Hist. Jahrb. XXXIX (1919) 714 ff., XLV (1925) 21 ff.

[23] M. Andrieu, Le Missel de la Chapelle papale à la fin du XIII siècle: Miscell. Fr. Ehrle II, Rom 1924, 348—376.

liturgie.de

welches sich seinerseits in den Rubriken große Anleihen bei dem schon erwähnten Ordinarium papale des 13. Jahrhunderts gestattet. Die Arbeit Stefaneschis wurde nach seinem Tode durch das Caeremoniale des Petrus Amelii ergänzt[24] und findet sich in dieser Gestalt in der Edition Mabillons. — Der genannte Petrus Amelii († 1403 als Patriarch von Grado) ist auch der Verfasser des Liber de caeremoniis ecclesiae Romanae, welchen Mabillon als fünfzehnten römischen Ordo bezeichnet. Auch dieser Ordo verbreitet sich über das Kirchenjahr, handelt aber ferner noch von der Krankheit und dem Tode des Papstes, von Exequien, Konklave und Kanonisation. Den Ordo ergänzte ein gewisser Petrus „Oloycensis episcopus", nach Kösters'[25] Annahme ein Deutscher, der von 1435—1441 Bischof von Dulcigno in Dalmatien gewesen war.

Außer diesen von Mabillon als vierzehnter und fünfzehnter römischer Ordo veröffentlichten existieren noch verschiedene andere Bearbeitungen des Liber caeremoniarum aus dem 14. und 15. Jahrhundert. Besonders ausführlich ist der von Gattico[26] an die Spitze seines Werkes gestellte Liber caeremoniarum sanctae Romanae ecclesiae aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts, welcher neben den kirchlichen Riten auch das päpstliche Hofzeremoniell umfaßt. — Einen nur die päpstliche Liturgie bietenden Ordo Romanus, den letzten dieser Art, welchen Martène[27] veröffentlichte, verfaßte Paris de Grassis, der Großzeremoniar Julius' II. — Auch die Diarien[28] der seit dem 15. Jahrhundert auftretenden päpstlichen Zeremonienmeister können für die Geschichte der Liturgie Verwertung finden. Am bekanntesten ist das Diarium des Johann Burchard von Straßburg[29] († 1506).

c) Von größter Wichtigkeit ist der sog. Ordo romanus antiquus oder vulgatus, welcher sich über das ganze Gebiet der Liturgie erstreckt und auch zahlreiche Formularien bietet. Dieser Ordo ist deutschen Ursprungs und entstand um die Mitte des 10. Jahrhunderts[30]. Handschriftlich ist er überliefert in den aus der gleichen Zeit stammenden deutschen Pontifikalien aus dem 11. Jahrhundert. Mit diesen kam er über die Alpen und erlangte selbst in Rom Bürgerrecht[31]. In dem Ordo der Lateranskirche, welchen der Prior Bernhard[32] um die Mitte des 12. Jahrhunderts verfaßte, hat er bereits als „römischer Ordo" Verwendung gefunden.

d) Im Mittelalter konnte sich, da die straffe liturgische Einheit fehlte, das gottesdienstliche Leben der Einzelkirchen viel individueller gestalten, als es in der Gegenwart möglich ist. Je mehr sich aber die Eigenart entwickelte, um so dringender erwies sich die Notwendigkeit, den überlieferten

---

[24] Labande, Le Cérémonial romain de Jacques Gajétan: Bibl. de l'Ecole des chartes LIV, Paris 1893, 45 ff.

[25] Studien zu den römischen Ordines 82.

[26] Acta selecta caeremonialia sanctae Romanae ecclesiae I, Rom 1753, 9 ff.

[27] De antiquis Ecclesiae ritibus III, Antwerpen 1737, 607—623.

[28] Zahlreiche Auszüge bei Gattico, Acta selecta I 281 ff., II 1 ff.

[29] L. Thuasne, Joh. Burchardi Diarium sive rerum urbanarum commentarii 1483—1506, Paris 1883—1885.

[30] Hrsg. von Hittorp, De div. off., Köln 1568.

[31] M. Andrieu, Immixtio et consecratio 58—59.

[32] Hrsg. von Ludwig Fischer, Bernhardi cardinalis et Lateranensis prioris Ordo Ecclesiae Lateranensis, München 1916.

liturgie.de

Brauch der Einzelkirchen in besonderen Aufzeichnungen niederzulegen. Aufzeichnungen dieser Art, gewöhnlich Ordinarien genannt, haben sich in größerer Zahl erhalten und wurden teilweise durch den Druck veröffentlicht, so die Ordinarien der Kirchen von Jerusalem[33], Laon[34], Rheims[35], Bayeux[36], Marseille[37], Utrecht[38], Exeter[39], Durham[40], Chichester[41], Lincoln[42], Erlau[43], der Stiftskirche in Essen[44], der Pfarrkirchen in Mainz[45], Ingolstadt[46] und Hilpoltstein[47]. — Über die Liturgie der Mailänder Kirche verbreitet sich der Ordo, welchen Beroldus[48] in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts verfaßte.

e) Zahlreiche Bestimmungen über liturgische Gegenstände enthalten die Regeln der einzelnen Orden, voran die Regel des hl. Benedikt[49]. Da Benedikt der Diskretion des Abtes in der Ausführung der Regel weiten Spielraum ließ, konnte es nicht ausbleiben, daß sich allmählich in den einzelnen Ländern, wohin die Regel drang, verschiedene Gewohnheiten (Consuetudines) ausbildeten, die bald auch schriftlich aufgezeichnet und nach den einzelnen Klöstern oder Kongregationen benannt wurden (z. B. Consuetudines Cluniacenses, Hirsaugienses, Farfenses etc.). Wie in der Regel Benedikts die Ordnung des Gottesdienstes, näherhin des Stundengebetes, einen breiten Raum beansprucht, so auch in diesen Consuetudines. Zahlreiche solche Gewohnheiten sind veröffentlicht in den Sammelwerken

---

[33] Liturgia et consuetudines ecclesiae s. sepulchri (12. Jahrh.): Miscell. Cass., Monte Cassino 1897.

[34] Ulysse Chevalier, Ordinaires de l'église cathédrale de Laon (XII et XIII siècles), Paris 1897.

[35] Ders., Martyrologe, Ordinaire et Prosaire de la métropole de Reims (VIII—XIII siècle), Paris 1900.

[36] Ders., Ordinaire et Coutumier de l'église cathédrale de Bayeux (XIII siècle), Paris 1902.

[37] J. H. Albanès, Institutions liturgiques de l'église de Marseille (XIII siècle), Paris 1910.

[38] A. E. Riendjes, Liber ceremoniarum ecclesiae S. Mariae Traiectensis: Archief voor de geschiedenis van het aartsbisdom Utrecht XXXVIII (1912) 153 bis 188.

[39] Reynolds, Ordinale sec. usum ecclesiae Exoniensis (a. 1337), London (Surtees Society); Dalton, Ordinale Exonense, London 1909.

[40] Fowler, Rites of Durham, Durham 1903.

[41] Bennet, Statuta and Constitutions of the Cathedral Church of Chichester, Chichester 1904.

[42] Consuetudinarium eccl. Lincoln (1880, Surtees Society).

[43] Kabos, Ordinarius ... alme ecclesie Agriensis, Erlau 1905.

[44] Arens, Der Liber ordinarius der Essener Stiftskirche, Paderborn 1904.

[45] Falk, Die pfarramtlichen Aufzeichnungen (Liber consuetudinum) des Florentius Diel zu St. Christoph in Mainz (1491—1518), Freiburg 1904.

[46] Jos. Greving, Joh. Ecks Pfarrbuch für U. L. Frau in Ingolstadt, Münster 1908.

[47] Joh. Götz, Das Pfarrbuch des Stephan May in Hilpoltstein, Münster 1926.

[48] Hrsg. von M. Magistretti, Beroldus sive ecclesiae Ambrosianae mediolanensis kalendarium et ordines, Mailand 1894.

[49] Ausgaben: Edm. Schmidt, [2] Regensburg 1911; Ed. Wölfflin, Leipzig 1895; Cuthbert Butler, [2] Freiburg 1927; Benno Linderbauer, Metten 1922; Ludwig Traube, Textgeschichte der Regula S. Benedicti, München 1898, 2. Aufl. von Heribert Plenkers, ebd. 1910.

liturgie.de

von D'Achery[50], Mabillon[51], Martène[52], Hergott[53], in neuester Zeit von Bruno Albers[54]. Dazu kommen noch die Ausgaben von Gewohnheiten einzelner Klöster, wie von St. Jakob in Lüttich[55], St. Augustin in Canterbury[56]. Da man das Hauptkloster des Benediktinerordens, Monte Cassino, als den Hort der besten regularen Tradition ansah, auf den man vor Entstehen der großen Reformkongregationen vor allem blickte, so spielen die Observanzen dieses Klosters in den ältesten Consuetudines eine große Rolle[57]. Zahlreiche Consuetudines des 11.—13. Jahrhunderts tragen lokales Gepräge, wobei natürlich größere Anleihen, die man aus angesehenen Klöstern entnahm, nicht ausgeschlossen sind[58]. Erst seit dem 15. Jahrhundert erscheinen Gewohnheiten, welche nicht für einzelne Klöster, sondern für eine bestimmte Gruppe von Abteien verfaßt sind. Ein Beispiel dieser Gattung bilden die 1452 in Scheyern eingeführten Gewohnheiten der Melker, auf Subiaco fußenden Reform[59]. — Im Gegensatz zum Benediktinerorden verfolgten die Cisterzienser von Anfang an eine zentralisierende Tendenz, weshalb sich auch aus ihrem im 12. Jahrhundert geschriebenen Liber usuum[60] ein guter Überblick über die von ihnen gebrauchte Liturgie gewinnen läßt.

Liturgische Bestimmungen enthält ferner die im 8. Jahrhundert entstandene Regel Chrodegangs, die in zwei Rezensionen, einer ursprünglichen[61] und erweiterten[62], erhalten ist, dann die von Germain Morin[63] in ihrer Bedeutung erkannte und edierte Regula canonicorum Gregors VII. Zu den regulierten Kanonikern ist auch zu rechnen der nicht über England hinaus verbreitete Orden der Gilbertiner, dessen liturgische Gewohnheiten von Maxwell Wooley[64] veröffentlicht wurden. Das Normalexemplar für die Liturgie des Dominikanerordens, welches der fünfte Dominikanergeneral Humbert de Romanis herstellen ließ, hat in jüngster Zeit Guerrini[65] herausgegeben. Ein Ordinarium der Prämonstratenser

[50] Spicilegium I—III, Paris 1723.
[51] Vetera Analecta, Paris 1723.
[52] De antiquis monachorum ritibus, Paris 1690; 2. Ausgabe in De antiquis Ecclesiae ritibus IV, Antwerpen 1738.
[53] Vetus disciplina monastica, Paris 1726.
[54] Consuetudines monasticae, 5 Bde., Stuttgart u. Wien 1900, Monte Cassino 1905—1912.
[55] Paul Volk, Der Liber ordinarius des Lütticher St. Jakobsklosters (13. Jahrh.), Münster 1923.
[56] Thompson, Customary of the Benedictine Monasteries of St. Augustine-Canterbury and St. Peter-Westminster, London 1902 1904.
[57] Vgl. Ordo regularis apud eos, qui in arce regulari pollent (8. Jahrh.): Albers III 14 ff.; ferner Ordo qualiter (9. Jahrh.): ebd. 26 ff.
[58] Eine sehr gute Übersicht über die verwickelten Verwandtschaftsverhältnisse der klösterlichen Gewohnheiten bei Volk a. a. O. XIII—XXI; ausführlicher bei Albers, Untersuchungen zu den ältesten Mönchsgewohnheiten, München 1905.
[59] Hrsg. von Stephan Kainz, Die Consuetudines Schyrenses: Stud. u. Mitt. aus dem Benediktiner- und Zisterzienser-Orden XIX (1903/04) 661 ff.
[60] Beste Ausgabe bei Ph. Guignard, Les monuments primitifs de la règle Cistercienne: Anal. Divion. VI, Dijon 1878, 85 ff.
[61] Mansi XIV 313 ff.
[62] Ebd. 332 ff. Beste Ausgabe von W. Schmitz, Hannover 1889.
[63] Etudes, Paris 1913, 459—465.
[64] The Gilbertine Rite I, Cambridge 1921; II, London 1922.
[65] Ordinarium iuxta ritum sacri ordinis Fratrum Praedicatorum, Rom 1921.

liturgie.de

veröffentlichte Van Waefelghem[66], ein solches für den Karmeliterorden B. Zimmermann[67]; Golubovich[68] verdankt man die Publikation der liturgischen Gewohnheiten des Minoritenordens im 13 Jahrhundert. Die von dem Prior Guigo († 1137) bearbeiteten Consuetudines Carthusienses wurden schon früher bei Holstenius[69] abgedruckt.

f) Den gleichen Zweck, wie in alter Zeit die Ordines, erfüllt jetzt das für Kathedral- und Kollegiatkirchen vorgeschriebene Caeremoniale episcoporum, welches den späteren Ordines und dem Zeremonienwerk des Paris de Grassis[70] († 1528) Anleihen entnimmt. Es erschien zuerst unter Klemens VIII. 1600, die neueste offizielle Ausgabe unter Leo XIII 1886. Das Caeremoniale umfaßte ursprünglich nur zwei Bücher, welche die liturgischen Funktionen des Bischofs und seiner Assistenz, den Schmuck der Kirche und des Altares usw. unter Berücksichtigung der durch das Kirchenjahr bedingten Verschiedenheiten regeln. Benedikt XIV. ließ als drittes Buch elf Kapitel über Präzedenz und Ehrerweise hinzufügen.

g) Aus den römischen Ordines, welche das Zeremoniell der päpstlichen Liturgie enthalten, und aus der Praxis der päpstlichen Kapelle stellte im Jahre 1488 auf Befehl Innozenz' VIII. Patricius Piccolomini, Bischof von Pienza, unter Mitwirkung des Johann Burchard von Straßburg das später sog. Caeremoniale Romanum zusammen, welches nach dem Tode Piccolominis durch Christophorus Marcellus[71], Erzbischof von Corcyra, 1516 veröffentlicht wurde. Es erschienen mehrere Drucke des interessanten Buches an verschiedenen Orten. Große Verbreitung hat die von Joseph Catalani[72] besorgte und mit einem trefflichen Kommentar versehene Ausgabe gefunden. Das Caeremoniale Romanum ordnet die Zeremonien bei der Erhebung eines neuen Papstes, die Kaiserkrönung, Kreierung der Kardinäle, die Kanonisationen und die päpstliche Liturgie im Laufe des Kirchenjahres.

h) Noch in anderer Richtung entwickelten sich die Ordines weiter, indem sie allmählich in engere Verbindung mit dem liturgischen Texte als Rubriken traten. Schon frühzeitig, wie die Apostolischen Konstitutionen zeigen, war es als praktisch erfunden worden, kurze Angaben über den Ritus in den Text der liturgischen Gebete hineinzuflechten. Das Gelasianum enthält vielfach mit dem Text verbundene Bemerkungen über die Zeremonien, namentlich über jene der Taufe, welche vielleicht einem alten Taufordo entnommen sind. Besonders seit dem 11. Jahrhundert fügt man dem liturgischen Text erst schüchtern am Rande, dann in wachsendem Umfang Vorschriften

---

[66] Le Liber ordinarius Praemonstratensis (13.—14. Jahrh.), Löwen 1913.

[67] Ordinaire de l'Ordre de Notre-Dame du Mont Carmel (Anfang des 14. Jahrh.), Paris 1910.

[68] Ceremoniale Ord. Min. vetustissimum sub Ioanne de Parma a. 1254, Quaracchi 1910; Ders., Statuta liturgica seu Rubricae Breviarii auctore divo Bonaventura in generali Capitulo Pisano 1263 editae. Arch. Francisc. hist. 1911, 62 ff.

[69] Codex regularum, ed. Brockie, Augsburg 1759, 310 ff.

[70] De caeremoniis cardinalium et episcoporum in eorum dioecesibus libri duo, Rom 1564.

[71] Rituum ecclesiasticorum sive sacrarum caeremoniarum s. Romanae ecclesiae libri tres, Venedig 1516.

[72] Sacrum caeremoniale sive rituum sacrae romanae ecclesiae libri tres, Rom 1750—1751.

liturgie.de

über den Ritus bei, welche in verkürzter und für die Missa privata bestimmter Form die Vorschriften der Ordines wiedergeben. So entstanden die Spezialrubriken im Missale und Brevier, deren Entwicklung mit der des Missale und Breviarium plenum gleichen Schritt hält. Mit dem 13. Jahrhundert erscheinen sie in allgemeiner Verbreitung. Sicher ist, daß der Minoritenorden mit seinen liturgischen Büchern auf die Fixierung der Rubriken bedeutenden Einfluß übte[73]. — Seit Pius V. steht an der Spitze des Breviers und Missales eine allgemeine Zusammenfassung der liturgischen Vorschriften, die Rubricae generales, im Missale auch noch der Ritus celebrandi Missam. Der Gedanke einer solchen Zusammenfassung wurde der Reform Pius' V. nahegelegt durch den Ordo Missae des Burchard von Straßburg[74] und durch das Directorium divinorum officiorum[75] — Messe und Brevier umfassend — des L. Ciconiolano. Beide Bücher, die nicht selten den vorpianischen Missalien vorgedruckt sind, können ihr Vorbild in den alten Ordines erblicken.

§ 14. Die Quellen der Liturgik (Fortsetzung). Orientalische Liturgien.

Das Studium der orientalischen Liturgien begann in der Zeit des Humanismus aufzublühen und hat namentlich seit der Periode der Glaubenserneuerung, meist aus apologetischem Interesse, stete Förderung gefunden. In neuester Zeit, da die wissenschaftliche Liturgik mit Vorliebe die vergleichende Methode anwendet, hat man auch den orientalischen Liturgien erhöhte Aufmerksamkeit geschenkt und damit schöne Resultate erzielt. Diese Ergebnisse sind nicht bloß rein historischer Art, indem sie neue Einblicke in die liturgische Gestaltung gewähren, sie vertiefen auch das Verständnis der liturgischen Formulare und eröffnen eine weite Perspektive in den reichen Schatz von Ideen, welche die christliche Frömmigkeit im Laufe der Jahrhunderte in ihrer Liturgie niedergelegt hat. Es ist darum angezeigt, eine kurze Übersicht über die Quellen der orientalischen Riten zu bieten, wobei allerdings nur das bekanntere gedruckte Material Berücksichtigung finden kann[1].

1. Die ältesten liturgischen Denkmäler stammen aus dem Bereiche des alexandrinischen Patriarchates[2], das außer dem griechischen auch das koptische und abessinische Sprachgebiet umfaßt.

---

[73] Frz. Ehrle in der Zeitschr. f. kath. Theol. VII (1883) 340 ff.; Arch. f. Kirchen- u. Literaturgesch. VI 21 28 ff.

[74] Abgedruckt bei Wickham Legg, Tracts on the Mass, London 1904, 121—178.

[75] Rom 1540.

[1] Die bekanntesten Werke für das Studium der orientalischen Liturgien sind: Jacob Goar, Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum, Paris 1647; Eusebius Renaudot, Liturgiarum orientalium collectio, Paris 1716(Neudruck Frankfurt a. M. 1847); Heinrich Denzinger, Ritus Orientalium, Coptorum, Syrorum et Armenorum in administrandis Sacramentis, 2 Bde., Würzburg 1863—1864; F. E. Brightman, Liturgies Eastern and Western. Bd. I: Eastern Liturgies, Oxford 1896 (beste kritische Ausgabe der wichtigsten orientalischen Meßliturgien; die nichtgriechischen in englischer Übersetzung).

[2] H. Leclercq, Art. „Alexandrie (Liturgie)": DAL I 1182 ff.; Anton Baum-

liturgie.de

a) Griechische Liturgien. — In einem aus den Ruinen des koptischen Klosters Dêr Balyzeh in Oberägypten ausgegrabenen Papyrus haben sich Reste des Gebetes der Gläubigen (oratio fidelium), der Epiklese, des Einsetzungsberichtes, der Anamnese und ein Gebet um die Früchte der Kommunion erhalten. Der Papyrus gehört dem 7. Jahrhundert an, sein Inhalt wurde von P. Drews[3] in das beginnende 3. Jahrhundert versetzt, ist aber richtiger mit F. E. Brightman[4] frühestens der Mitte des 4. Jahrhunderts zuzuweisen. Veröffentlicht wurde dieser Text zuerst von P. de Puniet[5]. — Der gleichen Zeit gehört das Euchologium des Serapion von Thmuis an, welches zuerst Dimitrijewski[6], dann G. Wobbermin[7] aus einer Athoshandschrift des 11. Jahrhunderts herausgab. Es ist eine Sammlung von 30 Gebeten, welche zur Segnung von Naturalobjekten, zur Tauffeier und zur Ordination bestimmt waren. Von besonderer Wichtigkeit sind die Gebete für die Meßfeier und hier ganz besonders das große eucharistische Gebet (Präfation und Kanon), das älteste seiner Art, welches aus dem Orient vollständig erhalten ist. — Die griechische Markusliturgie wurde schon 1583 durch Ambr. Drouard nach einer jetzt in der vatikanischen Bibliothek befindlichen Handschrift (n. 1970; 13. Jahrh.) veröffentlicht. Dieser sog. Textus receptus wurde auch von Fronto Ducaeus[8], von Renaudot[9], J. A. Assemani[10] und von Daniel nachgedruckt. Neue Rezensionen veranstalteten unter Herbeiziehung weiterer Handschriften C. A. Swainson[12] und F. E. Brightman[13]. Neben der Markusliturgie standen noch die Anaphoren des hl. Basilius[14] und des hl. Gregor von Nazianz[15] im liturgischen Gebrauch der Orthodoxen Alexandriens.

b) Koptische Liturgien. — Der Monophysitismus übte auch in der Liturgie des Patriarchalsprengels von Alexandrien einen tiefgehenden Einfluß aus. Die Scheidung zwischen Orthodoxen und Monophysiten führte bei letzteren zur Begünstigung der koptischen Landessprache, die in steigendem

---

stark, Die Messe im Morgenland, Kempten 1906; Theod. Schermann, Ägypt. Abendmahlsliturgien des ersten Jahrtausends, Paderborn 1912.

[3] Theol. Literaturzeitung 1911, 11—12.

[4] JThSt 1911, 311.

[5] Fragments inédits d'une liturgie égyptienne écrits sur papyrus: The Eucharist Congress, London 1909; ferner von demselben in: Rb XXIV (1909) 34—51, und von F. Cabrol: DAL II 1881—1895. Deutsche Übersetzung: Storf, Griechische Liturgien (Bibl. der Kirchenväter), Kempten 1912, 126—129.

[6] Byz. Zeitschr. IV (1894) 193 ff.

[7] Texte u. Untersuchungen, hrsg. von Gebhardt u. Harnack, XVII, 3[b], Leipzig 1898. Weitere Ausgaben: Brightman: JThSt I (1900) 88 ff.; Funk, Didascalia et Const. Apostolorum II, Paderborn 1905, 158 ff. Deutsche Übersetzung: Storf a. a. O. 135 ff. Literaturangaben bei Funk a. a. O. S. XL ff. und Theod. Schermann, Ägyptische Abendmahlsliturgien 100.

[8] Bibl. vet. patr. II, Paris 1624.

[9] Liturg. orient. coll. I, Paris 1716, 127 ff.

[10] Codex lit. eccl. univ. VII, Rom 1754, 1 ff.

[11] Codex liturg. IV, Leipzig 1854, 137 ff.

[12] The Greek Liturgies, Cambridge 1884, 2 ff.

[13] Liturgies Eastern and Western, Oxford 1896, 112 ff.

[14] Renaudot I 57—85.

[15] Ebd. 85—115. Beide Anaphoren abgedruckt bei J. A. Assemani, Cod. lit. eccl. univ. IV, Rom 1754, 45 ff.

liturgie.de

Maße das griechische Idiom aus ihrem Gottesdienste zurückdrängte. Gegenwärtig benützen die Kopten in ihrer Liturgie vier Bücher: ein Buch, welches die vom Priester zu sprechenden Teile enthält, das Khulaji (= Euchologium), ferner den Kutmarus, ein Lektionar, welches aber zugleich auch den Psalm vor dem Evangelium bietet, das Synaxar mit den Legenden der Heiligen, welche zuweilen an der Stelle der im koptischen Ritus gebräuchlichen Lektion aus der Apostelgeschichte gelesen werden, endlich ein Buch für den Diakon und den Chor, welches die Ektenien und die Hymnen enthält. Für den Gebrauch der unierten Kopten gab Raphael Tuki, ein koptischer Mönch, im Auftrag der Kongregation der Propaganda 1736 das Missale[16], 1761 das Pontifikale und Euchologium[17], 1763 das Rituale[18] heraus. Tukis Missale enthält die Anaphoren des hl. Basilius — gegenwärtig die Normalanaphora —, des hl. Gregor von Nazianz und des hl. Cyrill von Alexandrien. Letztere sind auch anderwärts abgedruckt bei Renaudot[19], die Liturgie des hl. Basilius (nach Tuki) bei J. A. Assemani[20]; Fragmente von fünf verschiedenen Messen edierte Hyvernat[21], darunter auch ein schon länger bekanntes Bruchstück einer älteren Rezension der Liturgie des hl. Gregor von Nazianz[22]. Angelo Mai[23] bietet ein Verzeichnis der Evangelien für die Fast- und Festtage, sowie für Samstag, Sonntag, Mittwoch und Freitag, Malan[24] die Sonntagsevangelien, Lagarde[25] verzeichnet die Lektionen und Psalmen für das ganze Kirchenjahr[26]. Der Ritus der Spendung der Sakramente ist bei H. Denzinger[27] enthalten.

c) Abessinische Liturgie. — Wie in kirchenrechtlicher, so war auch in liturgischer Beziehung die äthiopische Kirche von der alexandrinischen abhängig. Die Bücher, deren sich die Abessinier zur Feier der Liturgie bedienen, sind der Keddase, welcher den vollständigen Text der Liturgie (Anaphora und die vorausgehenden Teile der Messe) enthält, und das Lektionar, welches den gleichen Inhalt wie das koptische aufweist. Der Ordo communis mit der Normalanaphora der Apostel wurde schon unter Paul III. von Tasfa Sion[28] mit einer Ausgabe des Neuen Testamentes ediert, daraus erschien gesondert[29] der Taufritus und die Messe (Canon universalis) in lateinischer Übersetzung. Tasfa Sion bringt in

[16] Missale coptice et arabice, Rom 1736.
[17] Pontificale et Euchologium Alexandrinum coptoarabicum, Rom 1761.
[18] Rituale copto-arabicum, Rom 1763. [19] I 52.
[20] Cod. liturg. eccl. univ. VII 47 ff.
[21] Röm. Quartalschrift I (1888) 330 ff.
[22] Giorgi, Fragm. ev. S. Ioannis graeco- copto-theb., Rom 1789.
[23] Script. vet. nova coll. IV, 2, Rom 1831, 15—34.
[24] Original Documents of the Coptic Church, London 1874.
[25] Abh. der hist.phil. Klasse der Kgl. Ges. der Wiss., Göttingen 1875, S. XXIV.
[26] Weitere Literatur über die Geschichte der koptischen Messe bei A. Baumstark, Die Messe im Morgenland 70—74; Theod. Schermann, Die ägyptischen Abendmahlsliturgien 165—178.
[27] Ritus Orientalium, Würzburg 1863 1864.
[28] Testamentum novum ... Missale cum benedictione incensi, cerae etc., Rom 1548, 158 ff. Die Anaphora der Apostel auch bei Brightman 194 ff.; Sam. Mercer, The Ethiopic Liturgy, Milwaukee 1915, 295 ff.
[29] Modus baptizandi ... item Missa qua communiter utuntur, quae etiam Canon universalis appellatur, Rom 1549, Löwen 1550. Darnach PL 138, 907. Verbesserte Übersetzung: Renaudot I 449 ff.

liturgie.de

dem Testamentum novum etc. auch Anaphoren „Unseres Herrn Jesus Christus“ [30] und „Unserer Frau Maria“ [31]. Ferner sind veröffentlicht Anaphoren des hl. Dioskur [32] und des hl. Johannes Chrysostomus [33], die Anaphora des hl. Jakobus, „des Bruders des Herrn“ [34], „der 318 Rechtgläubigen“ [35]. Eine Übersetzung bietet Mercer von den Anaphoren des hl. Johannes [36], des hl. Gregor von Nazianz [37], des hl. Gregor des Armeniers [38], des hl. Epiphanius [39]. Die Teile der Messe vor der Anaphora finden sich bei C. A. Swainson [40].

2. Antiochenische Liturgie. — a) Im Bannkreis der antiochenischen Liturgie, auf syrisch-palästinensischem Boden, entstand gegen Ende des ersten Jahrhunderts die Didache [41], welche Gebete für die Agape (c. 9—10), auch Vorschriften über den Vollzug der Taufe (c. 7) überliefert hat, ebenso gegen Ende des 4. Jahrhunderts die Apostolischen Konstitutionen [42]. Im 8. Buch wird eine vollständige Meßliturgie [43] — auch klementinische Liturgie genannt, weil angeblich die Apostolischen Konstitutionen von Klemens von Rom der Kirche übermittelt — geboten. Liturgische Bestimmungen finden sich auch im 2. Buch, dann im 7. Buch, das außer einigen liturgischen Formularen (darunter das Gloria in excelsis) Vorschriften über die Taufe bringt. — Im 5. Jahrhundert entstand das Testamentum Domini nostri Iesu Christi [44], welches im ersten Buch das Kirchengebäude, im zweiten Meßliturgie, Agapen und Begräbnis eingehend beschreibt. Der Ursprung des Testamentum, welches die sog. Ägyptische Kirchenordnung zur hauptsächlichsten Grundlage hat, muß in Zentralsyrien gesucht werden [45].

b) In Jerusalem entstand die Liturgie des hl. Jakobus, des Bruders des Herrn, die in ihrer Urgestalt schon dem Verfasser der mystagogischen Katechesen, dem hl. Cyrill von Jerusalem († 386), vorgelegen haben muß. Die Einflußsphäre dieser Liturgie war eine sehr ausgedehnte. Sie erstreckte sich nicht bloß auf das griechische, sondern auch auf das syrische [46], armenische [47], äthiopische (s. o.) und georgische [48] Sprachgebiet,

---

[30] Auch bei Ludolf, Ad suam hist. aethiop. commentarius, Frankfurt a. M. 1691, 341 ff.

[31] Übersetzt von Seb. Euringer: Theol. u. Glaube VIII (1916) 318 ff.

[32] Ludolf, Lexicon aethiopicum, London 1661, App.

[33] Dillmann, Chrest. aethiop., Leipzig 1866, 51 ff. Übers. von Seb. Euringer: Katholik 1913, I 406 ff.

[34] Seb. Euringer im Or. Christ. N. S. IV 1—23.

[35] Ders. in der Zeitschr. f. Semitistik IV (1925) 125 ff.

[36] Journ. of Oriental Research VII (1923) 21 ff.

[37] Ebd. 27 ff. [38] Ebd. IX (1925) 8 ff. [39] Ebd. 110 ff.

[40] The Greek Liturgies, Cambridge 1884, 349 ff.

[41] Ausgabe: F. X. Funk, Opp. Patr. Apost., Tübingen 1887; deutsche Übersetzung von Frz. Zeiler: Bibl. der Kirchenväter, Kempten 1918, 6 ff.

[42] Ausgabe: F. X. Funk, Didascalia et Const. Apostolorum I, Paderborn 1905.

[43] Ausführlich behandelt bei Brightman S. XVII—XLVII.

[44] Ign. Ephräm Rahmani, Testamentum D. N. J. Chr., Mainz 1899.

[45] Otto Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Literatur IV 274.

[46] Adolf Rücker, die syrische Jakobusanaphora, Münster 1923.

[47] A. Baumstark, Denkmäler altarmenischer Meßliturgie. 3. Die armenische Rezension der Jakobusliturgie: Or. Christ. N. S. VII/VIII 1—32.

[48] F. C. Conybeare and O. Wardrop, The Georgian Version of the Liturgy of St. James: Revue de l'Or. chrét. XVIII 396 ff.

liturgie.de

sogar auf den Westen, was auf den Glauben an ihren apostolischen Ursprung, den schon das Trullanum (692) teilte, zurückzuführen ist. Der Textus receptus wurde schon 1560 in Paris gedruckt[49], spätere Ausgaben auf Grund neuer handschriftlicher Studien boten J. A. Assemani[50], Swainson[51] und Brightman[52]. Die Jakobusliturgie wird gegenwärtig nur mehr selten im Gottesdienst verwendet, in Jerusalem, Cypern und Zante, am 23. Oktober, dem traditionellen Todestag des hl. Jakobus. — Zur Jakobusliturgie bestand auch eine eigene Präsanktifikatenliturgie[53].

c) Westsyrische Liturgien. — Den westsyrischen Ritus befolgen die schismatischen Jakobiten und der für die Jakobiten gewonnene Teil der Christen der Malabarküste, ferner die unierten Syrer und die Maroniten. Die liturgischen Bücher, welche sie für die Meßfeier verwenden, sind ein Ordo communis, ferner die Anaphora, das Lektionar und ein Buch für die Diakone und die Altardiener. Mit dem Ordo communis sind meist einige Anaphoren und Lektionen verbunden[54]. Der Ordo communis[55] der Westsyrer ist in den gedruckten Missalien der unierten Syrer[56] und Maroniten[57] zu finden. In den Ausgaben der Unierten ist mit dem Ordo communis die aus der Jakobusliturgie überkommene Anaphora des hl. Jakobus in Verbindung gebracht, welche bei ihnen wie bei den Jakobiten als Vorbild für die überaus zahlreichen Anaphoren[58] diente. Auch das Buch für die Diakone und Altardiener ist für die Unierten[59] und Maroniten[60] gedruckt, das Lektionar ist bei ihnen meist mit dem Missale verschmolzen. Der Text für die nach Severus von Antiochien benannte syrische Präsanktifikatenliturgie[61] ist von Rahmani dem neuen

[49] So bei Fronto Ducaeus, Bibl. vet. patr. II, Paris 1624, 1—24; deutsche Übersetzung: Storf, Griech. Liturgien 84 ff.

[50] Cod. liturg. eccl. univ. V, Rom 1752, 68 ff. (nach einem Ms. der Universitätsbibl. zu Messina [10. Jahrh.]).

[51] The Greek Liturgies 214 ff.

[52] S. 31 ff. (nach einem Text des 14. Jahrh., Nationalbibl. zu Paris gr. 2509).

[53] Eine solche veröffentlichte Brightman (494—501) aus einem Cod. Sinait. 1040 (12. Jahrh.).

[54] Über die liturgischen Bücher der Syrer vgl. Bickell, Conspect. rei Syror. lit., Münster 1871, 59—104. Danach größtenteils Brightman S. LV—LIX.

[55] Zuerst gedruckt nach einer jakobitischen Vorlage von Fabricius Boderianus, D. Severi — de ritibus baptismi et sacrae synaxis apud Syros, Antwerpen 1572 (englisch bei Brightman 69—109).

[56] Missale Syriacum, Rom 1843; Missale iuxta ritum eccl. apost. Syrorum, ed. Rahmani, Sarfah (Libanon) 1922 (vgl. Adolf Rücker im JLW IV [1914] 187 ff.); Max Prinz von Sachsen, Missa syriaca, Regensburg 1908.

[57] Missale chaldaicum iuxta ritum ecclesiae nationis Maronitarum, Rom 1592, 1716 u. ö., Kozhayya 1816 1838, Beirut 1908; Max Prinz von Sachsen, Missa maronitica, Regensburg 1907.

[58] Nach Brightman sind 64 verschiedene westsyrische Anaphoren bekannt, davon 43 teils im Original, teils in Übersetzung veröffentlicht; Renaudot (Bd. II) bringt deren 37 in lateinischer Übersetzung. Auch im neuesten syrischen Missale (1922) hat Rahmani eine größere Anzahl beibehalten und nach Ausscheidung der Anaphoren monophysitischer Herkunft andere bisher ungedruckte hinzugefügt.

[59] Beirut 1888.

[60] Liber ministri Missae iuxta rit. nationis Maronit., Rom 1596 1715; Diaconale Syriacum iuxta rit. etc., Rom 1736. Mehrere Ausgaben zu Kozhayya.

[61] Codrington, The Syrian Liturgies of Presanctified: JThSt IV (1903) 69 ff.

liturgie.de

syrischen Missale (1922) eingefügt. Ebenso existieren Ausgaben des Breviers für die unierten Syrer[62] und Maroniten[63], für die Maroniten auch gedruckte Ritualien[64]. Für die Riten der Sakramentenspendung ist Denzinger zu vergleichen.

d) Ostsyrische Liturgien. — Die Bücher der ostsyrischen Liturgie, deren sich die Nestorianer, die unierten Chaldäer und die unierten Christen der Malabarküste bedienen, entsprechen im wesentlichen den auch in den übrigen orientalischen Kirchen gebrauchten, demnach vor allem ein Ordinarium (Taksa) für die Messe und ein Lektionar, für das Brevier ein Psalterium (Dawidha) mit den Litaneien und ein besonderes Ordinarium, das „Buch Vor und Nach". Hudrah wird das große Gesangsbuch des ostsyrischen Ritus genannt, welches die wechselnden Gesangsstücke für Messe und Stundengebet enthält. Die Normalliturgie, welche sowohl Nestorianer als Unierte gebrauchen, ist die der hll. Addäus und Maris[65], der Gründer der Kirche von Edessa und Seleucia. Die Nestorianer verwenden zu verschiedenen Zeiten des Jahres auch die Liturgie des Theodor von Mopsueste[66] und des Nestorius[67]. Die Taksa mit den drei genannten Liturgien wurde gedruckt von der anglikanischen Mission[68], die Liturgie „der heiligen Apostel" (d. h. der hll. Addäus und Maris) wiederholt in den Missale-Ausgaben für die Chaldäer[69] und Malabarchristen[70] (für diese auch das Lektionar[71]). Für die Unierten bestehen mehrere Brevierausgaben[72]; für die Nestorianer veranstaltete die anglikanische Mission eine Ausgabe des Ordinariums des Breviers[73] und des Psalteriums (Dawidha)[74]. Für die Sakramentenspendung vgl. Denzinger.

e) Byzantinische Liturgien. — Die Liturgie von Konstantinopel, die im Laufe der Zeit sich die Alleinherrschaft unter den Griechen und unter den von Byzanz aus missionierten slawischen Völkerschaften errungen hat, wird nach zwei Normalformularien, der Chrysostomus- und der Basiliusliturgie, gefeiert. Die Chrysostomusliturgie ist das gewöhnlich gebrauchte Formular, der Basiliusliturgie hingegen bedient man sich an den

---

[62] Breviarium feriale Syrorum, Rom 1696 u. ö.; neueste Ausgaben: Sarfah 1902; für das Festbrevier: Mosul 1886—1898.

[63] Officium festiv. Maronit., Rom 1656 1666; Offic. feriale, Rom 1624 u. ö.

[64] Sacerdotale, Rom 1752; Rit. admin. sacrament., ebd. 1840.

[65] Renaudot II 584—597. [66] Ebd. 616—621.

[67] Ebd. 626—638. Das älteste Fragment einer Anaphora des 6. Jahrhunderts veröffentlichte Bickell, Conspect. rei Syr. lit., Münster 1871, 71—73, gedruckt nach erneuter Revision auch bei Brightman 511—518 und H. Connolly: Or. Christ. 1925, 99 ff.

[68] Liturgia sanctorum Apostolorum Adaei et Maris etc. (mit Taufliturgie), Urmia 1890 1892. Danach die englische Übersetzung bei Brightman 247—305.

[69] Missale chaldaicum, Rom 1767; Missale iuxta ritum ecclesiae Syror. orient., Mosul 1901; Missale chaldaicum, Urmia 1906 (Druckerei der Lazaristen). Die letzteren zwei Missale-Ausgaben enthalten auch die Gesangsteile.

[70] Ordo chaldaicus Missae beat. Apostol. iuxta ritum ecclesiae malabaricae, Rom 1767; Missale chaldaico-malabaricum, Rom 1857.

[71] Ordo chaldaicus rituum et lectionum etc., Rom 1775; mit syrischem Titel: Rom 1844.

[72] Breviarium chaldaicum, ed. Jos. Guriel, Rom 1865; Breviarium chaldaicum, ed. Bedjan, Paris 1886/87. [73] Urmia 1894.

[74] Ebd. 1891.

liturgie.de

Sonntagen der Fastenzeit (mit Ausnahme des Palmsonntags), am Gründonnerstag, Karsamstag, an der Vigil von Weihnachten und Epiphanie und am 1. Januar als dem Feste des hl. Basilius. Die Basiliusliturgie geht nach jetzt fast allgemeiner Anschauung in ihrem Grundstock auf den hl. Basilius zurück, der schon zu Beginn des 6. Jahrhunderts[75] als Verfasser einer Liturgie bezeugt ist. Der Name des hl. Johannes Chrysostomus hingegen kommt in den ältesten Handschriften nur als Überschrift zweier Gebete vor und wurde später der ganzen Liturgie beigelegt[76]. — Die Basilius- und Chrysostomusliturgie wurden häufig gedruckt, zuerst im Jahre 1526[77]. Diese erste Ausgabe enthält auch die Präsanktifikatenliturgie. Brightman bringt hauptsächlich nach Handschriften des 8.—9. Jahrhunderts die Basilius-, Chrysostomus-[78] und Präsanktifikatenliturgie[79], die gegenwärtig im Gebrauch befindliche Chrysostomusliturgie[80] nach dem großen Euchologium von Venedig (1869), nach der gleichen Quelle auch die moderne Basiliusliturgie[81]. In seine Ausgabe der Chrysostomusliturgie hat er, um ein getreues Bild der byzantinischen Meßliturgie zu geben, die beweglichen Bestandteile für Epiphanie eingeflochten. — Ein eigenartiger, aus den griechischen Klöstern Unteritaliens stammender Versuch, den römischen Kanon in die griechische Messe einzuführen, ist die sog. Liturgie des hl. Petrus[82].

Der gegenwärtige griechische Gottesdienst weist eine größere Anzahl liturgischer Bücher auf, welche für die Unierten in der Propagandadruckerei zu Rom erscheinen. Den Ritus der nicht veränderlichen Teile des Stundengebetes, der Opferfeier, der Spendung der Sakramente und Sakramentalien enthält das große Euchologium[83]. Die Meßliturgie ist auch in der handlicheren Ausgabe des Λειτουργικόν[84] geboten. Die vom Diakon zu sprechenden Ektenien und Gebete stehen im Ἱεροδιακονικόν[85], die Lektionen bringt das Ἀναγνωστικόν[86], der Ἀπόστολος[87] und das Εὐαγγέλιον[88], das Verzeichnis der sonntäglichen Evangelien das Εὐαγγελιστάριον[89]. Die Gesänge bei der Messe und im Stundengebet enthält für die Zeit der Vorbereitung auf Ostern (acht Tage vor Septuagesima beginnend) das Triodion[90], für die österliche Zeit das Pentekostarion[91], für die übrige Zeit des Jahres der Oktoechos[92], für die Feste mit fixiertem Datum die Menäen[93] und die die ausführlichen Heiligenleben enthaltenden Syn-

[75] Brief des Diakons Petrus (um 520) an die Bischöfe Afrikas: PL 62, 90; Leontius von Byzanz, Adv. Nest. et Eutych. III, c. 19: PG 86, 1368.

[76] Plac. de Meester, Art. „Grecques (Liturgies)": DAL VI 1602 ff.

[77] Editio princeps von Demetrios Dukas in Rom.

[78] S. 309—344. [79] S. 345—352. [80] S. 353—399. [81] 400—411.

[82] Lindanus, Antwerpen 1589; Swainson, The Greek Liturgies 191—203.

[83] Ausgaben: Venedig 1854, 1885; für die Unierten: Rom 1754, 1872 (das kleine), 1873 (das große); kritische Ausgabe von Goar, Paris 1645, Venedig 1730; arabische Ausgabe: Rom 1865. [84] Rom 1863.

[85] Venedig 1694, 1768 u. ö.

[86] Ein solches mit den alttestamentlichen Lesungen: Venedig 1595—1596.

[87] Venedig 1550 u. ö., Rom 1882. [88] Venedig 1539 u. ö., Rom 1880.

[89] Venedig 1614, 1624 u. ö. In den neueren Ausgaben des Εὐαγγέλιον ist das Εὐαγγελιστάριον beigegeben.

[90] Rom 1879. [91] Rom 1885.

[92] Paracletice sive Octoechus magnus, Rom 1866; Octoechus sancti patr. nostri Ioannis Damasceni, Rom 1886.

[93] Venedig 1843, 1873; Rom, 6 Bde., 1888—1901.

liturgie.de

axarien[94]. Für das Stundengebet dient das Psalterium[95], welches auch die Hymnen enthält; im Horologium[96] hingegen stehen die ständigen Psalmen und Gebete für die einzelnen Gebetsstunden[97].

f) Armenische Liturgien. — Die liturgischen Bücher der schismatischen Armenier, ein dem griechischen Euchologium entsprechendes, die Meßliturgie enthaltendes Buch, das Lektionar und Hymnar wurden wiederholt gedruckt[98]. Für die Unierten bestehen gleichfalls verschiedene Ausgaben[99]. Die Riten und Gebete bei Spendung der heiligen Sakramente und Sakramentalien und beim Stundengebet veröffentlichte in englischer Übersetzung F. C. Conybeare[100].

§ 15. Geschichte der Liturgik. — Geschichte der Liturgik im Altertum und im Mittelalter (bis zum 12. Jahrhundert).

1. In den Schriften der ersten christlichen Zeiten begegnet man zahlreichen gelegentlichen Hinweisen auf die Liturgie der Kirche, die bei einer Darstellung der Liturgie ihre Verwertung finden müssen, zumal nur aus ihnen bei dem Mangel sonstiger Quellen ein einigermaßen entsprechendes Bild des Gottesdienstes gewonnen werden kann. Dazu ist zu rechnen die Beschreibung der eucharistischen Feier in der ersten Apologie Justins des Martyrers († 163)[1] und aus dem 4. Jahrhundert die Peregrinatio ad loca sancta[2], verfaßt von einer in Gallien beheimateten Nonne, die bei der Beschreibung ihrer Pilgerfahrt nach dem Heiligen Lande (386 oder 395) Nachrichten über die gottesdienstliche Feier in Jerusalem, besonders in der Kar- und Osterwoche, bringt, wodurch teilweise auch die Geschichte der Liturgie des Abendlandes in ein ganz neues Licht gerückt wurde. Für zusammenfassende Beschreibung und Erklärung der Liturgie bestand im christlichen Altertum nicht das gleiche Bedürfnis wie in späteren Zeiten. Es war die Sprache des Gottesdienstes damals noch die Umgangssprache, auch be-

[94] Hipp. Delehaye, Propyl. ad Act. SS. Nov., Brüssel 1902 (in der Einleitung über Druckausgaben und Handschriften der Synaxarien). Ausführliche Heiligenlegenden auch im Menologium: PG 117, 19 ff.

[95] Rom 1875, Venedig 1888.

[96] Rom 1873.

[97] Alexis von Maltzew gab seit 1890 eine Reihe von liturgischen Büchern der russischen Kirche mit beigefügter deutscher Übersetzung und Erklärung heraus: Meßliturgie (4. Aufl. 1911), Sakramente (1898), Triodion (1899), Menologion (1900, 1901), Oktoichos (1903, 1904).

[98] z. B. Konstantinopel 1706 u. ö., Jerusalem 1884. Für ältere armenische liturgische Quellen s. Catergian, Die Liturgie bei den Armeniern. 15 Texte und Untersuchungen. Hrsg. von P. J. Dashian (in armenischer Sprache), Wien 1897.

[99] Ordo div. Missae Armenorum, Rom 1642, 1670; Codex mysterii Missae Armenorum, Rom 1677. Weitere Ausgaben: Venedig 1690, 1741 u. ö., Wien 1858. Nach einer unierten Ausgabe die Übersetzung von Frz. X. Steck, Die Liturgie der kath. Armenier, Tübingen 1845.

[100] Rituale Armenorum, Oxford 1905.

[1] Ausgaben: Rauschen, Florilegium patristicum II, Bonn 1911; Pfättisch, Justin des Martyrers Apologien, Münster 1912.

[2] P. Geyer im Corp. script. eccl. lat. XXXIX, Wien 1898, 35 ff.; Heräus (Sammlung vulgärlateinischer Texte, Heft 1), Heidelberg 1921. — Aug. Bludau, Die Pilgerreise der Ätheria. Paderborn 1927.

liturgie.de

fanden sich die das Wort begleitenden Zeremonien im Anfangsstadium ihrer Entwicklung und waren aus sich selbst verständlich. Am frühesten zeigte sich das Bedürfnis nach einer Erklärung der gottesdienstlichen Formen bei der Taufe. Darum ist es kein Zufall, daß die älteste Schrift, welche die kirchlichen Riten zu erklären sucht, das Buch Tertullians „De baptismo" ist, das zu einer Zeit entstand, da das kirchliche Institut des Katechumenats in Ausbildung begriffen war. Es war sowohl für Katechumenen wie für Gläubige bestimmt. In der Zeit aber, als mit dem Katechumenat die Arkandisziplin zu voller Entwicklung gediehen war, pflegte man die Taufkandidaten nicht mehr vor der Taufe, sondern erst in den darauf folgenden Tagen der Osterwoche in die Bedeutung der an ihnen vollzogenen Riten und in den Inhalt der heiligen Mysterien einzuweihen. So erklärt in fünf Katechesen der hl. Cyrill von Jerusalem († 386) während der Osterwoche den Neugetauften die Mysterien (daher mystagogische Katechesen)[3], welche ihnen gespendet worden waren, nämlich die Taufe und die ihr unmittelbar vorausgegangenen Riten, die Firmung und die eucharistische Opferfeier. — Auch der hl. Ambrosius hielt solche mystagogische Katechesen, welche in dem Werke De mysteriis[4] sich erhalten haben und die gleichen Gegenstände wie Cyrill von Jerusalem behandeln. Beide begnügen sich nicht mit der einfachen Literalerklärung, sondern lieben auch — insbesondere Ambrosius — die allegorisch-symbolische Deutung. — Der unbekannte Verfasser der sechs Bücher De sacramentis[5], als der lange Zeit der hl. Ambrosius galt, befaßt sich mit dem gleichen Thema. Letzteres Werk, welches in der Tat eine Erweiterung der ambrosianischen Schrift ist, bietet zum ersten Male gerade die zentralsten Teile des römischen Meßkanons, von „Quam oblationem" bis einschließlich „Supplices te rogamus" in einer mit dem jetzigen Kanon fast wörtlich übereinstimmenden Form. — Aus dem antiochenischen Liturgiebereich hat sich eine Schrift erhalten, welche man nicht ganz mit Unrecht die älteste Liturgik genannt hat, die Schrift De ecclesiastica hierarchia[6] des Pseudo-Areopagiten Dionysius, die etwa um das Jahr 500 entstanden ist. Der Verfasser handelt über Taufe und Firmung, über die Opferfeier, die eingehend beschrieben wird, über die Myronweihe, d. h. Weihe des Chrisams, über die Ordination der Bischöfe, Priester und Diakone, über die Benediktion der Mönche und die Totenliturgie. Da bis zum Auftreten der Humanisten die vorgebliche Identität des Verfassers mit dem Areopagiten Dionysius als unbestreitbare Tatsache galt, konnte es nicht ausbleiben, daß die von ihm befolgte mystisch-allegorische Erklärung bei den Vertretern der mittelalterlichen Liturgik, die hierzu auch durch das Beispiel des hl. Ambrosius angeregt wurden, sehr viel Anklang fand.

2. Das Bedürfnis nach Erklärungen der Liturgie wuchs in dem Maße, als im Abendland die lateinische Sprache infolge der Völkerwanderung auf-

[3] PG 33. Neue Ausgabe: Rauschen, Florileg. patrist. VII, Bonn 1909; deutsche Übersetzung von Häuser: Bibl. der Kirchenväter, Kempten 1922.

[4] PL 16, 389 ff.

[5] PL 16, 417. Die auf die Liturgie bezüglichen Partien beider Schriften auch bei Rauschen, Florileg. patrist. VII. — Die Schrift De sacramentis wird neuerding von Germain Morin (JLW VIII [1928] 86 ff.) dem hl. Ambrosius zugewiesen.

[6] PG 3, 410; deutsch von Jos. Stiglmayr: Bibl. der Kirchenväter, Kempten 1911.

liturgie.de

hörte, Volkssprache zu sein, und zur toten Sprache wurde. Sollte das Volk unter den veränderten Verhältnissen sich an die Liturgie anschließen können, so mußte es durch den Klerus Unterweisung empfangen, dieser aber mußte zuvor selbst über genügende liturgische Kenntnisse verfügen, deren Vermittlung sich verschiedene Abhandlungen zum Ziele setzten[7]. Schon im frühen Mittelalter begegnet man den Anfängen einer liturgischen Literatur bei Isidor von Sevilla († 636), der in seiner Schrift De ecclesiasticis officiis libri duo[8] vor allem von der heiligen Messe (nach spanischem Ritus), vom Stundengebet, Kirchenjahr, Klerikalstand, von den Ordinationen, von Taufe und Firmung handelt. Das Werk enthält vielfach den Vätern (besonders Cyprian und Augustin) entnommene Erläuterungen der Liturgie und besaß im Mittelalter großes Ansehen, weshalb auch Stellen aus Isidor immer wieder bei den Liturgikern, insbesondere bei Rabanus Maurus, wiederkehren. Ein noch höheres Alter würde die Expositio brevis antiquae liturgiae gallicanae[9], aus zwei Briefen bestehend, beanspruchen können, wenn deren Zuweisung an Germanus von Paris († 576) zu Recht bestände. Nach Wilmart[10] hingegen hat man es hier mit der erbaulichen Erklärung der Beschlüsse einer gegen das Ende des 7. Jahrhunderts oder etwas später gehaltenen fränkischen Synode zu tun, welche sich zur Aufgabe setzte, die traditionelle gallikanische Liturgie aufrecht zu erhalten. Schon die Benützung des Werkes Isidors spricht für eine solche Entstehungszeit. Die beiden Briefe gewähren einen Überblick über den Verlauf der altgallikanischen Liturgie, über Messe, antiphonischen und responsorialen Gesang, über die Taufzeremonien und die liturgischen Gewänder. In der Erklärung der Messe tritt bereits die Deutung der Opferhandlung auf das Leben, Leiden und die Verherrlichung des Herrn hervor, welche sich nachmals großer Beliebtheit erfreute.

Eine erste Blütezeit der Liturgik zeigt sich zur Zeit der Karolinger, gefördert vor allem durch Karl d. Gr., der nicht nur persönlich ein reges Interesse an der Liturgie bekundete, sondern auch als Herrscher für die Förderung der Liturgie eintrat: die Durchführung der liturgischen Einheit im Frankenreich durch die von Rom bezogenen Bücher ist sein Werk. Auch die Aufforderung[11], die er an die Erzbischöfe seines Reiches erließ, ihm mitzuteilen, wie sie den Klerus und die Gläubigen über die Taufzeremonien unterrichteten, kommt in ihrer Wirkung einer Ermahnung zur Pflege der liturgischen Studien gleich. Die noch erhaltenen Antwortschreiben der Metropoliten, des Leidrad von Lyon († 813)[12], des Amalar von Trier († nach 816)[13], des Magnus von Sens († nach 818)[14], des Theodulph von Orléans († 821)[15], Odilberts von Mailand

[7] Adolf Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter, Freiburg 1904; Krieg, Die liturgischen Bestrebungen im karoling. Zeitalter, Freiburg 1888.

[8] Hittorp, Köln 1568, 1 ff.; PL 83, 737.

[9] PL 72, 89 ff.

[10] Art. „Germain de Paris (Lettres attribuées à saint)": DAL VI 1049—1101.

[11] Die Anfragen an Odilbert von Mailand und Amalar von Trier sind noch erhalten, bei Baluze, Capitularia reg. Franc. I 483 ff. Vgl. Wiegand, Erzbischof Odilbert von Mailand über die Taufe, Leipzig 1899. Der Brief Karls an Odilbert ebd. 23—25.

[12] PL 99, 853 ff. [13] PL 99, 893 ff. [14] PL 102, 981 ff.

[15] PL 105, 223 ff.

liturgie.de

(† 814)[16], und des Maxentius von Aquileja († um 833)[17], ferner eine Reihe anderer Schriften über denselben Gegenstand[18] sind Früchte der kaiserlichen Anfrage, die ihre Wirkung wohl auch noch später in den gleichgearteten Erlassen des Jesse von Amiens († 836)[19] und des Hinkmar von Rheims[20] († 882) äußert.

Der Berater und wohl vielfach auch der geistige Urheber bei der liturgischen Tätigkeit Karls d. Gr. war der Angelsachse Alkuin († 804)[21]. Seiner Tätigkeit bei Einführung des hadrianischen Gregorianum und des Comes Albini wurde schon früher gedacht. Er stellte auch eine Reihe von Votivmessen für die Mönche von Fulda[22] und St. Vedastus in Arras[23] zusammen, die er seinem Missale in Tours entnahm. Auf die einzelnen Wochentage verteilt, finden sich diese Messen im Liber sacramentorum[24], welches — jedoch nicht ohne Widerspruch — gleichfalls Alkuin zugeschrieben wird. Seine Officia per ferias[25] sind eine Verbindung von Psalmen und Gebeten für den Gebrauch frommer Laien, sein Büchlein De psalmorum usu[26] ist eine mit Gebeten untermischte Anleitung zum fleißigen Gebrauch der Psalmen in verschiedenen Anliegen. Seiner Feder entstammt auch der Brief an den Priester Odilbert über die Taufe[27]. Hittorp[28] spricht Alkuin noch eine weitere Schrift zu, De divinis officiis[29], welche sich über das ganze Gebiet der Liturgie verbreitet, indes schon von dem ersten Herausgeber der Werke Alkuins diesem wieder abgesprochen wurde. Pseudo-Alkuin ist ein Kompilator, der seine Schrift aus Exzerpten früherer Liturgiker, darunter Isidor und Amalar, zusammenstellte. Im 10. Kapitel kehrt die Meßerklärung des Remigius von Auxerre († 908)[30] wieder, der seinerseits den Spuren des Diakons Florus folgt. Wie Andrieu[31] zeigt, hat der Verfasser des Ordo romanus vulgatus (s. o.) bereits aus der pseudoalkuinischen Schrift geschöpft, deren Verfasser also etwas vor der Mitte des 10. Jahrhunderts geschrieben haben muß. — Unter den Opera dubia Alkuins befindet sich auch eine Disputatio puerorum[32], welche sich der in jener Zeit zur Enführung in verschiedene Zweige der theologischen Wissenschaft besonders beliebten Frageform bedient[33]. — Als eine Frucht der von Karl und Alkuin geförderten liturgischen Studien dürfen auch mehrere Meßerklärungen gelten: die Interpretatio Missae Dominus vobiscum[33a], gegen deren nicht

[16] Frz. Wiegand, Erzbischof Odilbert von Mailand über die Taufe, Leipzig 1899, S. 25—37. [17] PL 106, 51 ff.

[18] Collectanea de antiquis ritibus baptismi (PL 106, 53 ff.) und ein früher fälschlich Amalar zugeschriebener Brief (M. G. Epp. V 273 n. 14; vgl. Germain Morin: Rb XIII (1896) 289 ff.). [19] PL 105, 781 ff.

[20] PL 126, 104 ff. [21] F. Cabrol, Art. „Alcuin": DAL 1072—1092.

[22] Ep. 142. Monumenta Alcuiniana, ed. Dümmler, Berlin 1873, 656.

[23] Ebd. S. 729. [24] PL 101, 405 ff. [25] PL 101, 509 ff.

[26] PL 101, 465 ff. [27] PL 101, 611 ff. [28] S. 37.

[29] PL 101, 1173 ff.

[30] PL 101, 1246 ff.; Franz, Die Messe im Mittelalter 369—370.

[31] Rev. des sciences relig. V (1925) 642 ff. [32] PL 101, 1099 ff.

[33] Der gleichen Gattung gehören die von Franz herausgegebenen Ioca episcopi ad sacerdotes an („Ioca" genannt, „weil sie die Kenntnisse prüfen und zugleich unterhalten sollten" [Franz a. a. O. 343]).

[33a] PL 83, 1145 ff. unter den Opp. dubia Isidors. Noch zweimal gedruckt: PL 138, 1163 ff., und PL 147, 191 ff. unter den Werken des Bischofs Johannes

liturgie.de

immer einwandfreie Behauptungen alsbald eine Gegenschrift[34] erschien, ferner eine von Gerbert[35] und eine von Martène[36] edierte Expositio Missae, welche der einfachen Worterklärung und Erbauung dienen.

3. Die allegorisch-symbolische Erklärung war bis dahin nicht unbekannt geblieben, wie schon aus Isidor von Sevilla und der Expositio Missae gallicanae ersichtlich ist. Zudem drängte die allegorische Schrifterklärung, die unter dem Einfluß der weit verbreiteten Werke des hl. Ambrosius und des hl. Augustinus die Exegese beherrschte, von selbst zu einer Übertragung dieser Methode auf das liturgische Gebiet. Doch blieb die Allegorese gegenüber der einfachen Wort- und Sacherklärung hier noch immer bescheiden im Hintergrund. Mit dem 9. Jahrhundert trat jedoch eine Änderung ein: die allegorische Auslegung der Liturgie, die selbst in den kleinsten Einzelheiten des Gottesdienstes Geheimnisse verhüllt, Erinnerungen an die Heilstatsachen und an die zukünftige Gestaltung des Gottesreiches verborgen glaubte, gelangte zur Herrschaft und erhielt sich, von einigen Ausnahmen abgesehen, bis gegen Ende des Mittelalters. Der Umschwung ist eng mit dem Namen der beiden Amalare verbunden, des Amalarius Fortunatus von Trier († nach 816) und des Amalarius Symphosius von Metz († zwischen 850 und 853)[37], von denen jedoch dieser seinen Namensvetter von Trier an Bedeutung weit überragte, so daß bei der Nachwelt dessen literarischer Nachlaß vielfach als das geistige Eigentum des Metzer Liturgikers angesehen wurde[38] Auf Amalar von Trier geht zurück die oben erwähnte Schrift über die Taufe, ferner eine allegorische Erklärung der heiligen Messe, welche zum größten Teil nach einer Untersuchung von Adolf Franz[39] in einer Züricher Handschrift des 10. Jahrhunderts vorkommt und bereits unvollständig und unkorrekt bei Gerbert[40] abgedruckt war. — Das bedeutendste Werk des Amalar von Metz sind die vier Bücher De ecclesiasticis officiis[41]. Im 1. Buche handelt Amalar, mit Septuagesima beginnend (Advent- und Weihnachtszeit wird erst im 4. Buche

---

von Avranches. Die Schrift stammt nicht von Theodulph von Orléans, wie Cuissard behauptet (Théodulph, évêque d'Orléans, Orléans 1892, 332).

[34] Gerbert, Monum vet. lit. alem. II 269—276.

[35] Ebd. 282 ff.; PL 138, 1175 ff.

[36] De antiquis eccl. rit. lib. I, c. 4, art. 9.

[37] R. Mönchemeier, Amalarius von Metz, Münster 1893; R. Sahre, Der Liturgiker Amalarius, Dresden 1893; E. Debroise, Art. „Amalaire": DAL I 1323 ff.

[38] Gegen die Identifikation beider Amalare wandte sich zuerst J. Sirmond (De duobus Amalariis: Opp. var. IV, Paris 1696, 641 ff.). Germain Morin trat in mehreren Artikeln der Rb (VIII [1891] 433 ff., IX [1892] 337 ff., XIII [1896] 289 ff.) scharf gegen die Hypothese auf. Ihm hat sich E. Dümmler (M. G. Epp. V 270) angeschlossen; Mönchemeier, Sahre, Franz (Die Messe 351), Alb. Hauck (Kirchengeschichte Deutschlands II² 1880) halten nach wie vor beide Amalare auseinander. Für die Ansicht Morins spricht eine Reihe auffallender Übereinstimmungen im Lebenslauf beider Schriftsteller (besonders die Gesandtschaftsreise nach Konstantinopel), während die Gegner hauptsächlich chronologische Schwierigkeiten dagegen erheben. Die oben aus methodischen Gründen durchgeführte Auseinanderhaltung beider Amalare soll keine definitive Stellungnahme bedeuten.

[39] Die Messe 376—387. [40] Mon. vet. liturg. alem. II 149—156.

[41] Von Amalar selbst Liber officialis genannt Ausgaben: Hittorp 101 ff.: PL 105, 985—1242 (ungenügend).

liturgie.de

besprochen), über das Kirchenjahr, im 2. von den Weihegraden und den Ordinationen, im 3. vom Kirchengebäude und der heiligen Messe, im 4. vom Stundengebet, vom Offizium der Sonntage und den Exequien. Amalar publizierte zuerst um 820 die drei ersten Bücher, hierauf erschien das vierte Buch, nach seiner Reise nach Rom gab er um 832 eine zweite Redaktion der vier Bücher heraus. Diese zweifache Redaktion äußerte ihren Einfluß auf die handschriftliche Überlieferung des Werkes, die dadurch sehr in Verwirrung geriet, so daß eine kritische Ausgabe zu den dringendsten Forderungen[42] gehört. — Eine andere für die Geschichte der Liturgie nicht minder verdienstliche Arbeit Amalars von Metz ist die Schrift De ordine antiphonarii[43]. Die Veranlassung, dieses Buch zu schreiben, bot Amalar die große Verschiedenheit, welche die sich als römisch bezeichnenden Antiphonarien im Frankenreiche unter sich aufwiesen. Von Ludwig dem Frommen nach Rom gesandt, fand er hier eine von der heimatlichen Textgestaltung vielfach abweichende Form des Antiphonars vor, was sich aus der selbständigen Entwicklung, welche es in Rom und im Frankenreiche genommen, wohl erklären läßt. Auf Grund der Mitteilungen des römischen Archidiakons und eines Antiphonars, welches Wala nach Corbie gebracht hatte, worauf man ihn in Rom aufmerksam gemacht hatte, ferner auf Grund einer Arbeit Helisachars, des Kanzlers Ludwigs des Frommen, und auch aus Eigenem korrigierte Amalar das Antiphonar. Über diese Arbeit und die dabei befolgten Grundsätze gibt er nun in dem Buche De ordine antiphonarii Aufschluß. Es fand weite Verbreitung und großen, noch jetzt bemerkbaren Einfluß auf die Gestaltung des Offiziums. — Nicht als Werk Amalars, sondern als eine Kompilation des 10. Jahrhunderts[44] muß die Meßerklärung gelten, welche unter dem Titel Eclogae in ordinem Romanum[45] mehrfach gedruckt ist.

Die Anwendung der allegorischen Erklärung auf die Liturgie sowie manche Lehren des Amalar, z. B. seine Lehre vom corpus Christi triforme, riefen starken Widerspruch hervor, der infolge der politischen Stellung Amalars eine bedeutende Verschärfung erhielt. Amalar war nämlich nach Verdrängung des Gegners Kaiser Ludwigs des Frommen, Agobards, auf den Stuhl von Lyon erhoben worden (835) und hatte denselben bis zur Rückkehr Agobards inne. Der Anhänger Agobards, der Diakon Florus von Lyon, wußte auf der Synode von Kierzy (838) die Verurteilung der allegorischen Methode Amalars durchzusetzen. Agobard und Florus traten auch literarisch gegen Amalar auf. Agobard († 840) wandte sich in einer Schrift gegen das Antiphonar Amalars[46], das dieser in Lyon durchzusetzen versucht hatte, und in einer zweiten gegen das Werk De ecclesiasticis officiis[47]. Den Diakon Florus († um 860) veranlaßte seine Gegnerschaft gegen Amalar zur Abfassung einer hauptsächlich auf Aussprüchen der Väter beruhenden Meßerklärung[48], welche als ein tatsächlicher Protest

[42] A. Wilmart, Pour une nouvelle édition du traité d'Amalaire sur les offices: Rb XXXVII (1925) 73 ff.; Andrieu, Immixtio et consecratio 33 ff.

[43] Hittorp 263; PL 105, 1243 ff. [44] Franz, Die Messe 391.

[45] Mabillon, Mus. It. II, Paris 1607, 509 ff.; PL 105, 1315 ff., abgekürzt in PL 78, 1371 ff.

[46] Liber de correctione Antiphonarii: PL 104, 329 ff.

[47] Contra libros quattuor Amalarii: PL 104, 339 ff.

[48] Opusculum de actione Missarum: PL 119, 15 ff.

liturgie.de

gegen die Methode Amalars, der übrigens in der Schrift niemals genannt wird, aufzufassen ist. Doch konnten die Gegner dem Siegeslauf der Allegorese, der sich durch das ganze Mittelalter hindurchzieht, keine dauernde Hemmung bereiten.

4. Der Streit, der in Westfranken um die allegorische Methode entbrannt war, scheint nicht nach Deutschland übergegriffen zu haben, wo als Mittelpunkt wissenschaftlicher Tätigkeit das Kloster Fulda unter seinem gelehrten Abt, dem späteren Erzbischof von Mainz, Rabanus Maurus († 856), hervortritt. Das Buch des letzteren, De institutione clericorum libri tres[49], dient dem praktischen Zweck der Unterweisung der jungen Kleriker und stellt tatsächlich eine „theologische Enzyklopädie" dar, welche in den zwei ersten Büchern fast das ganze Gebiet der Liturgik (liturgische Personen, Taufe, Firmung, Messe und kanonische Tagzeiten) hauptsächlich im Anschluß an Isidor von Sevilla behandelt. Eine Wiederholung findet sich auch in Rabans Schrift De sacris ordinibus[50], nur daß er sich bei Erklärung der Messe an die oben erwähnte Meßerklärung Dominus vobiscum anschließt. — Einen ganz verschiedenen Charakter trägt die Schrift des Schülers Rabans, des Abtes des Klosters Reichenau, Walafried Strabo († 849), über den „Ursprung und die Entwicklung einiger kirchlicher Gebräuche"[51], in welcher er ausführt, daß der Kult der Kirche nicht als etwas Fertiges in die Erscheinung trat, sondern erst allmählich unter dem Einfluß der umgebenden Verhältnisse gewachsen und daher nach Zeiten und Gegenden verschieden sei. Was Walafried über das Kirchengebäude und seine Einrichtung (Altar, Glocken, Heiligenbilder), über die Opferfeier, das Stundengebet und die Sakramente (von welchen er nur Taufe und Firmung eingehend behandelt) schreibt, verrät einen für die damalige Zeit tief entwickelten historischen Sinn. Möglicherweise wurde er bei Abfassung seines Werkes von einem bewußten Gegensatz gegen Amalar und seine Methode geleitet[52].

5. Das 10. Jahrhundert hat keinerlei größere Arbeiten über die Liturgie hervorgebracht, einige anonyme Meßerklärungen[53] können hierzu nicht gerechnet werden. Es mag dies auf das allgemeine Gesetz zurückgeführt werden, daß auf Zeiten höchster Anspannung Zeiten der Erschlaffung folgen, in denen man sich mit den Ergebnissen einer früheren Periode begnügt. Im übrigen wird eine eingehende Erforschung des handschriftlichen Materials sicherlich dartun, daß auch diese Zeit für die Liturgik keineswegs so unfruchtbar war, wie vielfach angenommen wird. Schon die in diesem Jahrhundert beginnende Ausbildung des Pontifikales in Deutschland, ferner der rege Eifer für die Sammlung verschiedener Benediktionen und Meßerklärungen lassen ersehen, daß das Interesse für die Liturgie keineswegs

[49] Ausgaben: Hittorp 309 ff.; danach PL 107, 293 ff.; Knöpfler, München 1900.

[50] PL 112, 1165 ff.

[51] De exordiis et incrementis quarumdam in observationibus ecclesiasticis rerum. Ausgaben: Hittorp 382 ff.; danach PL 114, 919 ff.; Knöpfler, München 1890.

[52] Dem 9. Jahrhundert gehört noch an eine Schrift über das Kirchenjahr: De officiis libellus (PL 94, 531 ff.), fälschlich Beda Venerabilis zugeschrieben; vielleicht auch die von Baronius Leo IV. zugeeignete Admonitio synodalis, die sich in etwas veränderter Form noch jetzt im Pontificale Romanum findet.

[53] So die von Hittorp (582) herausgegebene Expositio Missae. Über andere Arbeiten derselben Art. vgl. Franz, Die Messe 408—413.

liturgie.de

erstorben war. In die letzten Zeiten des 10. Jahrhunderts fallen zum Teil auch die Anfänge jener Männer, welche nachmals im 11. Jahrhundert die Liturgik mit wichtigen Schriften bereichert haben. An ihrer Spitze steht Berno, von 1008—1048 Abt des Klosters Reichenau, Begleiter Kaiser Heinrichs II. auf dessen Romfahrt zur Kaiserkrönung. Er gibt in seinem Werke über die Messe[54] im Anschluß an Walafried Strabo einen Überblick über die Geschichte der Messe und Erklärungen zum innern Verständnis der Meßformularien. — Noch wichtiger ist die in Handschriften und Drucken weitverbreitete Schrift Micrologus de ecclesiasticis observationibus[55], als deren Verfasser jetzt der für die kirchliche Reform begeisterte Anhänger Gregors VII. Bernold von Konstanz († 1100, seit 1086 Mönch von St. Blasien) allgemein angenommen wird[56]. Messe und Kirchenjahr, insbesondere die Quatemberfeier werden unter Heranziehung der einschlägigen Offizien verständnisvoll erläutert. — Frankreich ist vertreten durch die Schrift De officiis ecclesiasticis[57] des Johannes, Bischofs von Avranches († 1079), der für das Offizium, die heilige Messe und das Kirchenjahr sehr eingehend den äußern Ritus beschreibt. — Aus Italien stammt eine Abhandlung (Libellus de sacramentis)[58] über Taufe, Eucharistie, geweihtes Salz und die heiligen Öle von Bonizo von Piacenza (früher von Sutri, † 1089) und das schöne Büchlein über das Dominus vobiscum[59] aus der Feder des für die würdige Feier der Liturgie durchglühten hl. Petrus Damiani († 1057). Ihm gehört auch der Traktat De horis canonicis[60] an.

Daß diese Zeit nicht schlechthin als eine Periode des Niederganges angesehen werden darf, zeigen auch die Schriften der Musiktheoretiker[61], welche sich über den mit der Liturgie so innig verbundenen Choralgesang verbreiten. Schon Alkuin und Rabanus Maurus berührten die Theorie des Choralgesanges. Ein längerer Traktat De musica[62] geht auf Aurelian von Réomé[63] zurück (entstanden um 830). Als Musikschriftsteller traten hervor Remigius von Auxerre († 908)[64], Regino von Prüm († 915)[65], Notker Balbulus († 912)[66], Hucbald von St Amand

---

[54] Libellus de quibusdam rebus ad Missae officium pertinentibus: Hittorp 419 ff.; PL 142, 1055 ff.

[55] Hittorp 434 ff.; PL 151, 579 ff.

[56] G. Morin: Rb VIII (1891) 385 ff.; Suitb. Bäumer im Neuen Archiv f. ältere deutsche Geschichtskunde XVIII 429 ff.

[57] PL 147, 27 ff.; neue Ausgabe: Delamare, Le De officiis de Jean d'Avranches, Paris 1923. [58] PL 150, 857 ff.

[59] PL 145, 231 ff. Die dem Heiligen beigelegte Expositio Missae (PL 144, 879 ff.) ist ein fehlerhaftes Exzerpt aus Innozenz III., De sacro alt. mysterio IV.

[60] PL 145, 221 ff.

[61] Gerbert, Scriptores ecclesiastici de musica sacra, 3 Bde., St. Blasien 1784, editio iterata, Graz 1905; Brambach, Die Musikliteratur des Mittelalters bis zur Blüte der Reichenauer Sängerschule, Karlsruhe 1883; Ders., Die Reichenauer Sängerschule, Leipzig 1888; Utto Kornmüller, Die alten Musiktheoretiker: Kirchenmusikalisches Jahrbuch 1886—1889; Amédée Gastoué, Les origines du chant romain, Paris 1910, 120—132.

[62] Gerbert, Script. I 27 ff. [63] Gastoué, Art. „Aurélien": DAL I 3150 ff.

[64] PL 131, 931 ff.

[65] Coussemaker, Scriptores de musica medii aevi N. S. II 1—73.

[66] PL 132, 483 ff.

liturgie.de

(† 930)[67], der schon genannte Berno von Reichenau[68] und dessen Schüler Hermann der Lahme († 1054)[69], Wilhelm von Hirsau († 1091)[70] und vor allem Guido von Arezzo († 1050)[71], der Vollender des Liniensystems der Choralnotation. Ein eifriger Anhänger und Kommentator Guidos war der Scholastikus Aribo[72], der seine Schrift De musica dem Bischof Ellenhart von Freising († 1078) gewidmet hat. Die älteste Abhandlung über die acht Kirchentöne in deutscher Sprache verfaßte Notker Labeo († 1022)[73] in St. Gallen. Dem Schluß des 11. oder dem Anfang des 12. Jahrhunderts gehört an Johannes Cottonius[74] aus England (oder den Niederlanden), welcher in seiner Abhandlung De musica die ganze damalige Musiklehre in klarer und faßlicher Darstellung bietet.

§ 16. Geschichte der Liturgik. — Vom 12. Jahrhundert bis zum Ausgang des Mittelalters. — Die orientalischen Liturgiker.

1. In die erste und besonders in die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts fällt die immer reicher sich gestaltende Entwicklung der Scholastik, welche ihre Hochblüte im 13. Jahrhundert erreichte. Das durchgängige Streben der Scholastik, die theologischen Materien dialektisch zu durchdringen und nach innern Gesetzen zu gliedern, hat auch auf die wissenschaftliche Behandlung der Liturgik wenigstens in formeller Hinsicht Einfluß ausgeübt. Inhaltlich herrscht jene Richtung vor, welche im Anschluß an Amalar von Metz die Kultformen allegorisch-mystisch deutet, wenn es auch an Arbeiten, die auf ein einfaches Verständnis des Wortsinnes und aszetische Verwertung der Liturgie hinzielen, keineswegs mangelt. Im Folgenden sollen die Vertreter der Liturgik, nach Ländern geordnet, eine kurze Würdigung erfahren.

a) Frankreich und das südliche Belgien behaupten im 12. Jahrhundert entschieden den Vorrang vor allen übrigen Ländern. Eine kleine Schrift über die damals noch vielfach herrschende Verschiedenheit des Quatembertermins verfaßte Sigebert von Gembloux[1] in Belgien († nach 1112), Odo, Erzbischof von Cambrai († 1113), eine die Allegorie vermeidende, spekulativ-theologische Expositio in canonem Missae[2]. — Ivo von Chartres († um 1117) erklärt in seinen Sermones de ecclesiasticis sacramentis[3] die ganze Liturgie (von den Sakramenten Taufe und Ordo) in ganz spezieller Rücksicht auf die alttestamentlichen Typen vorwiegend für moralische Zwecke. — Alger († um 1135), dem früheren

[67] Gerbert, Script. I 103 ff.; PL 132, 905 ff.

[68] Gerbert, Script. II 61 ff.; PL 142, 1097 ff.

[69] Gerbert, Script. II 125 ff.; PL 143, 411; beste Ausgabe von Brambach, Hermanni Contracti musica, Leipzig 1884.

[70] Gerbert, Script. II 154 ff.; PL 150, 1147; beste Ausgabe, lat. und deutsch, von Hans Müller, Leipzig 1883.

[71] Gerbert, Script. II 1 ff.; PL 141, 379 ff. Sein Micrologus de disciplina artis musicae lat. und deutsch hrsg. von Hermesdorff, Trier 1876; neue Textausgabe von Amelli, Rom 1904. C. Vivell, Biographische und bibliographische Notizen über Guido von Arezzo: Musica sacra 1911, 24 ff.

[72] Gerbert, Script. II 197; PL 150, 1307 ff. [73] Gerbert, Script. I 96.

[74] Gerbert, Script. II 230 ff.; PL 150, 1399 ff.; deutsch von Kornmüller: Kirchenmusikalisches Jahrbuch 1888, 1 ff.

[1] PL 160, 813 ff. [2] PL 160, 1053 ff. [3] Hittorp 465 ff.; PL 162, 505 ff.

liturgie.de

Scholastikus von Lüttich, dann Mönch in Cluny, wurde von A. Mai auch eine Schrift, De sacrificio Missae[4], zugeschrieben, die aber nicht als sein literarisches Eigentum erwiesen werden kann. — Dem Erzbischof von Tours Hildebert († 1134) verdankt man eine Meßerklärung (Versus de mysterio Missae)[5], welche in poetischer Form die Gedanken Ivos von Chartres wiederholt. Die ihm gleichfalls zugeschriebene Expositio Missae[6] ist unecht. — Eine aszetische Erklärung der Messe — der Kanon wird auch allegorisch gedeutet — schrieb der Bischof von Autun, Stephan de Bauge (de Balgiaco; † 1136) unter dem Titel De sacramento altaris[7], sein Zeitgenosse Drogo, Abt von Laon, später Bischof von Ostia, eine Schrift De divinis officiis[8]. — Hugo von St. Viktor († um 1141) berührt flüchtig in dem Werke De sacramentis[9] auch liturgische Dinge. Das schon durch Handschriften des 12. Jahrhunderts bezeugte Speculum de mysteriis ecclesiae[10], welches sich über fast alle von den mittelalterlichen Liturgikern unter dem Titel De officiis ecclesiasticis behandelten Gegenstände verbreitet, stammt nicht von Hugo, sondern von einem andern, nicht mehr festzustellenden Verfasser. — Sehr wertvoll ist das Rationale[11] oder die Explicatio divinorum officiorum[12] des berühmten Rektors der Pariser theologischen Hochschule, Johannes Beleth († um 1165), welches in gedrängter Kürze, einfach und natürlich, nicht ohne gute Kenntnis der historischen Entwicklung, von den heiligen Orten, Zeiten und Sachen, vom Stundengebet, der heiligen Messe, dem Kirchenjahr und von der Verschiedenheit des Offiziums im Laufe des Jahres handelt. — Eine eigenartige, das neutestamentliche Opfer zu den drei Altären des jüdischen Tempels in Beziehung setzende Meßerklärung hinterließ der Cisterzienserabt Isaak von Stella († um 1169) in dem Brief an seinen Diözesanbischof Johannes von Poitiers[13]. — Der Verfasser der Schrift De caeremoniis, sacramentis et officiis ecclesiasticis[14], das einst Hugo von St. Viktor zugeschrieben wurde, ist Robert Paululus († um 1184), Priester in Amiens. Ohne sich der hergebrachten mystischen Exegese zu entziehen, legt Robert das Hauptgewicht auf Wort- und Sacherklärung und verbreitet sich im 1. Buch über die Kirchweihe und die Sakramente (auch Buße, Krankenölung, Ehe), im 2. über das Stundengebet und über die Messe, im 3. über das Kirchenjahr.

b) Deutschland besaß in Abt Rupert von Deutz († 1135) wohl den fruchtbarsten theologischen Schriftsteller des 12. Jahrhunderts, „einen der tiefsinnigsten Theologen des Mittelalters, welcher in der christologischen Bewegung des 12. Jahrhunderts im Vordergrunde stand“[15]. Von seinen zahlreichen Schriften kommt hier nur jene in Betracht, welche er als Erstlingsschrift „primitiae frugum“ bezeichnet, die 12 Bücher De divinis officiis[16]. Er handelt in den zwei ersten Büchern von Messe und Stundengebet, die übrigen zehn Bücher sind dem Kirchenjahr, dem „annus

[4] PL 180, 853 ff. [5] Hittorp 524; PL 171, 1177.
[6] PL 171, 1153 ff.; Franz, Die Messe 434. [7] PL 172, 1273 ff.
[8] PL 166, 1557 ff. [9] PL 176, 41 ff. [10] PL 177, 335 ff.
[11] Der Name Rationale wurde der Schrift wohl mit Rücksicht auf das Rationale des Durandus von ihrem ersten Herausgeber Lauriman (1533) gegeben.
[12] PL 202, 9 ff. [13] PL 194, 1889 ff. [14] PL 177, 381 ff.
[15] Jos. Bach, Dogmengeschichte des Mittelalters I 420.
[16] Hittorp 465; PL 170, 9 ff.

liturgie.de

circa sacramentum" gewidmet. Er bemüht sich dabei, die wechselnden Teile der einzelnen Meßformularien in einer höheren Einheit zusammenzufassen, von dem Grundsatz ausgehend, daß mit dem Evangelium die Epistel, Orationen und alle übrigen Teile des Meßformulars in Einklang stehen müssen. — Honorius von Augustodunum (Autun? † 1145, nach andern erst 1152)[17], dessen Wirkungskreis in der bayerisch-österreichischen Donaugegend, vielleicht in Regensburg, zu suchen ist, hat unter seinen zahlreichen Schriften auch drei liturgische hinterlassen, von welchen die Gemma animae[18] jedenfalls die bedeutendste ist. Ihr auf vier Bücher verteilter Inhalt deckt sich mit dem, was seit Amalar unter officia ecclesiastica zusammengefaßt zu werden pflegt. Die gleichen Gegenstände behandelt das Sacramentarium[19] (Buch von den Geheimnissen, welche der Gottesdienst enthält). Die Schrift, welche vielfach Exzerpte aus Amalar bietet, geht indes wahrscheinlich auf einen andern Verfasser zurück. Hingegen ist das Speculum ecclesiae[20] sicher dem Honorius zuzuweisen. Es ist eine Sammlung von Predigten auf einige Sonntage und sämtliche Festtage des Kirchenjahres, „ein Spiegel, welcher den Gläubigen zur Ordnung ihres sittlichen Lebens vorgehalten werden soll". Die Predigten nehmen vielfach Bezug auf die Liturgie und geben interessante Aufschlüsse über den Pronaus, d. h. über die Gebete, welche nach der Predigt gesprochen werden müssen. — Weniger wertvoll ist das Schriftchen De canone mystici libaminis[21], eine ziemlich gekünstelte Erklärung des Meßkanons, die früher Hugo von St. Viktor zugeschrieben wurde, in Wirklichkeit aber dem Prämonstratenser Richard aus dem Kloster Wedinghausen (Diözese Köln) zuzuweisen ist[22].

c) Gegenüber Frankreich weist Italien verhältnismäßig wenig Namen auf, die für die Geschichte der Liturgik bemerkenswert sind. Bruno, Bischof von Segni († 1123) hinterließ eine Schrift De sacramentis ecclesiae, mysteriis atque ecclesiasticis ritibus[23], die aber nur von den Riten der Kirchenkonsekration und der Bischofsweihe handelt. — Von weit größerer Bedeutung ist das um die Mitte des 12. Jahrhunderts in Italien entstandene Decretum Gratiani gewesen, welches in den fünf Distinktionen des ersten Teiles und in den beiden Distinktionen des dritten Teiles Bestimmungen über die Konsekration der Kirchen, über Messe, Taufe und Firmung enthält. Dem Dekret kommt bei der weiten Verbreitung, die es gefunden, nicht bloß das Verdienst zu, die Regelung des Gottesdienstes im ganzen Abendland einheitlicher gestaltet, sondern auch eine mehr einheitliche Auffassung der Zeremonien angebahnt zu haben, da es zu den Rechtsnormen auch die Begründung durch zahlreiche Auszüge aus Väterschriften und Konzilsbeschlüssen bot. — In das 12. Jahrhundert fällt auch noch die Abfassung eines Werkes, das weniger wegen des Namens seines Verfassers als vielmehr wegen seines trefflichen Inhalts die weiteste Verbreitung gefunden: die sechs Bücher De sacro altaris mysterio Innozenz' III[24]. Der Ideengehalt des Werkes deckt sich im allgemeinen

---

[17] Vgl. Jos. Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes, Freiburg 1902, 12; J. A. Endres, Honorius Augustodunensis, Kempten 1906.

[18] PL 172, 541 ff.

[19] PL 172, 737 ff. [20] PL 172, 813 ff. [21] PL 177, 455 ff.

[22] Franz, Die Messe 418. [23] PL 165, 1089 ff. [24] PL 217, 763.

liturgie.de

mit den Arbeiten der früheren Liturgiker, seine Wirkung beruht auf der klaren Disposition und der ansprechenden sprachlichen Gestaltung. Für die Geschichte der Liturgie ist es von besonderer Bedeutung, weil Innozenz den zu seiner Zeit in Rom üblichen Ritus der päpstlichen Messe genauestens beschreibt. — Der zu gleicher Zeit lebende Bischof Sikard von Cremona († 1215) schrieb ein umfangreiches, neun Bücher umfassendes Werk, welches die gesamte Liturgie erklärt und vom gottesdienstlichen Raum, von den liturgischen Personen, von Messe, Stundengebet und besonders ausführlich vom Kirchenjahr handelt, wobei eingehend Rücksicht auf die Meßformularien genommen wird. Der Name Mitrale[25], den Sikard für sein Werk gewählt, bedeutet soviel wie Kirchenbuch[26].

2. Das 13. Jahrhundert brachte die Hochblüte der Scholastik. Die Arbeiten der Scholastiker bewegten sich auf einem andern Boden, dem Gebiete der Dogmatik. Doch stand im Mittelalter die Liturgik so sehr im Vordergrunde des theologischen Interesses, daß die Häupter der Scholastik sie nicht gänzlich unbeachtet lassen konnten. Ihr Interesse wurde indes nur von der Liturgie der heiligen Messe berührt. Das 4. Buch der Summa des Alexander von Hales († 1245), das allerdings erst nach seinem Tode von seinen Ordensgenossen, wohl auf Grund seiner Doktrin, herausgegeben wurde, enthält eine Meßerklärung[27], die eine von den bisherigen verschiedene neue Einteilung der Messe bringt (illuminatio populi, immolatio sacrificii, rememoratio accepti beneficii). — Der hl. Thomas von Aquin († 1274) hinterließ nur eine kurze allegorische Erklärung der Meßliturgie[28]. — Die Expositio Missae[29], welche man früher dem Doctor seraphicus, dem hl. Bonaventura († 1274), zuschrieb, stammt nicht von ihm[30]. Mit besserem Grunde wird ihm der Tractatus de praeparatione ad Missam[31] zugewiesen, wie es auch die Franziskaner von Quaracchi, die Herausgeber der Werke des Heiligen, tun. — Eine einzigartige Stellung nimmt zu seiner Zeit Albertus Magnus († 1280) ein. Seine Meßerklärung, Opus de mysterio Missae[32], ist durchaus einheitlich gehalten und ergibt sich für ihn aus dem Zweck der Messe, den vollkommenen Genuß des höchsten Gutes auf Erden und den Vorgeschmack der himmlischen Glorie zu vermitteln. Er teilt die Messe ein in den Eingang (introitus), in welchem diese Güter erfleht werden, die Belehrung (instructio), welche darüber vollkommene Belehrung erteilt, und in das Opfer (oblatio), in welchem sie erlangt und vermehrt werden. Albertus Magnus nimmt entschieden Stellung gegen die Spielereien der mittelalterlichen Meßerklärer und läßt nur dort Beziehungen zwischen der Opferfeier und dem Leben und Leiden Jesu zu, wo der Wortlaut des Textes dazu nötigt. — Daß er mit seinen der Zeit

[25] A. Mai, Spicileg. Rom. VI 583 ff. Der vollständige Text zuerst in PL 213, 14 ff.

[26] Da nach Sicard (II, 5) Mitra die Kirche bedeutet (Franz, Die Messe 448).

[27] Pars IV, q. 37: De officio Missae, hrsg. von Wilhelm von Melitona († 1260).

[28] S. Th. III, q. 83, a. 5; vgl. Comment. in libr. 4 Sentent. — Die früher Thomas fälschlich zugeschriebene Expositio Missae (unter den Opuscula, ed. Parm. XVII 332 ff.) ist fast identisch mit der Schrift De canone mystici libaminis (s. o.)

[29] Opp. VII, Lyon 1668, 73 ff.

[30] Franz, Die Messe 462 ff. [31] Opp. Bonav., Quaracchi 1898, 99 ff.

[32] Ausgaben: vgl. Hain, Repert. bibliogr. 449.

liturgie.de

vorauseilenden Ideen nicht durchdrang, zeigt der große Erfolg, den der vielfach in wichtigen Diensten der römischen Kurie verwendete Wilhelm Durandus (Duranti; † 1296)[33], Bischof von Mimate (Mende), mit seinem berühmten Rationale divinorum officiorum[34] erzielte. Den Namen Rationale gab Durandus seinem Werk im Hinblick auf Ex 28, 15 30, weil es für den Priester dasselbe enthalten sollte, was für den Hohenpriester im Rationale beschlossen war, nämlich Lehre und Wahrheit, und weil es die Gründe (rationes) der Verschiedenheiten im Gottesdienste darlegt. Die Arbeit des Durandus setzt sich aus mosaikartig aneinander gereihten Erklärungen früherer Liturgiker, von Isidor und Amalar angefangen, zusammen, ohne indes gänzlich auf eigene Beigaben zu verzichten. Sie bietet in einer Summa liturgiae alles, was das Mittelalter zur Erklärung der gottesdienstlichen Bräuche ersann und erfreute sich überaus großer Hochschätzung, weshalb das Rationale auch eines der ersten Bücher war, welches bei Fust und Schöffer 1459 in Mainz gedruckt wurde. In acht Büchern behandelt das Rationale das gesamte Gebiet der Liturgie in der schon aus früheren Liturgikern bekannten Reihenfolge, Kirchengebäude, kirchliche Personen usw. Neu hinzugefügt ist im 8. Buche die Zeitrechnung (computus). Durandus hat sich auch verdient gemacht um die Edition des durch ihn in drei Teile geteilten römischen Pontifikales, des unmittelbaren Vorläufers des jetzigen. Die Pontifikalfunktionen hatten schon vor Durandus in dem Franziskaner Gilbert von Tournai († um 1270) in seinem Tractatus de officio episcopi[35] einen Kommentator gefunden.

3. Das 14. und 15. Jahrhundert ist reich an Arbeiten über die Liturgie, von denen allerdings die meisten ungedruckt sind. Namentlich an Meßerklärungen besteht kein Mangel; dieselben entbehren aber größtenteils der Originalität und verwerten nur die Geistesarbeit früherer Zeiten, von dem Bestreben geleitet, dem einfachen Geistlichen eine gründliche liturgische Unterweisung zu bieten. Nicht selten finden sie sich in Kompendien, welche die dem Seelsorgsgeistlichen notwendigen Kenntnisse nach Art unserer Pastoraltheologie vermitteln sollen, wie die schon im 13. Jahrhundert entstandene Summula Raymundi[36] oder der in weiten Kreisen verbreitete Manipulus curatorum[37] (geschrieben 1333) des Guido von Montrocher, Pfarrer zu Teruel in Aragonien, oder der Tractatus sacerdotalis des Nikolaus von Blonye[38] (um 1434). Der „ekstatische Lehrer" Dionysius der Kartäuser († 1471) sucht in seiner von tiefster Frömmigkeit durchwalteten Expositio Missae[39] vor allem zu nachhaltiger Andacht bei der Opferfeier anzuregen. — Eine Anzahl von Traktaten über das Breviergebet erstrebte die Förderung eines nach den kirchlichen Bestimmungen geordneten und andächtigen Stundengebetes: hierher gehören der Tractatus de horis canonicis des Albert de Ferrariis[40], die gleichnamige Ar-

[33] Über sein Leben vgl. J. Sauer, Die Symbolik des Kirchengebäudes 28 ff.

[34] Ausgaben: vgl. Hain a. a. O. II 289 ff. Neueste Ausgabe: Neapel 1839; von uns benützte: Lyon 1562.

[35] Bibl. Patr. (Lyon) XXV 738 ff.

[36] Ausgaben: Hain n. 13707—13710. Ihr Verfasser ist nach Franz (Die Messe 484) der Magister Adam aus dem Dominikanerorden.

[37] Hain II 538 ff. [38] Hain I 447 ff.

[39] Opp. 1, Köln 1532, 211 ff.

[40] Letzte Ausgabe: Paris 1558.

liturgie.de

beit des Bischofs von Brandenburg Stephan Bodeker († 1459)[41] und der aus den Jahren 1442—1454 stammende Tractatus Misnensis[42]. — Das inhaltliche und sprachliche Verständnis suchten verschiedene Hymnenerklärungen zu erleichtern, von welchen das 1516 erschienene Elucidatorium ecclesiasticum[43] des Pariser Theologen Clichtoväus (Jodok Clicthou) hervorzuheben ist, das außer den Hymnen auch die Cantica, Antiphonen, Benediktionen und im 3. Buche ausführlich die heilige Messe erläutert. — Außerordentlich viel zur Beförderung liturgischer Kenntnisse beim Klerus, insbesondere für das richtige Verständnis der Messe, haben die deutschen Universitäten[44] geleistet. Als ihre Vertreter erscheinen der Professor an der Universität Wien Heinrich von Hessen (de Langenstein; † 1397), der Verfasser der Secreta sacerdotum[45], und der Leipziger Professor Nikolaus Stör († 1424) mit seiner Expositio Missae[46], welche später fälschlich als Werk des Leipziger Magisters Vinzenz Gruner gedruckt wurde. Sehr hoch von den Zeitgenossen geschätzt und wiederholt, auch in Auszügen, gedruckt, wurde die Literalis et mystica canonis expositio[47] des Tübinger Universitätsprofessors Gabriel Biel († 1495) aus Speyer. Die zahlreichen nach spätscholastischer Manier gebrauchten Distinktionen und Subdistinktionen, in die er seine Arbeit gliedert, die häufigen dogmatischen Exkurse, die man in einem liturgischen Traktat nicht zu suchen pflegt, entsprechen nicht mehr dem Geschmack unserer Zeit.

Eine durchaus selbständige Stellung nimmt unter den Liturgikern des 14. und 15. Jahrhunderts ein Radulph de Rivo († 1403)[48], Dekan des Kollegiatkapitels in Tongern. Er will nicht die Liturgie erklären, sondern ihre Ausführung auf Grund des alten, namentlich in der Laterankirche befolgten Brauches, den er selbst bei seinem zweimaligen Aufenthalt in Rom kennen gelernt hatte, reformieren. Anlaß, mit seinen Reformvorschlägen hervorzutreten, war der Plan der Leiter der neugegründeten (1386) Kongregation der Augustinerchorherren von Windesheim, zur innern Festigung ihres Verbandes eine einheitliche Chorordnung herzustellen. Unter den Gutachten, die zu diesem Zwecke eingeholt wurden, befand sich auch das Buch des Radulph De canonum observantia[49]. Vor allem tritt er dafür ein, daß das alte Prinzip, den ganzen Psalter innerhalb einer Woche zu beten, das durch die zahlreichen, von den Franziskanern eingeführten Feste mit eigenen Psalmen durchbrochen worden war, wieder zur Durchführung gelange. Das Buch ist in 23 Propositionen geteilt, von denen allein 22 dem Stundengebete gewidmet sind. Die 23. Proposition beschäftigt sich mit der heiligen Messe. Nur in vereinzelten Fällen sucht er die Zeremonien der Messe, dann aber in der hergebrachten allegorischen Weise, zu deuten. Sein Ziel ist hauptsächlich, die geschichtliche Entwicklung und die Ver-

[41] Hrsg. von A. Schönfelder, Tractatus Brandeburgensis, Breslau 1902.

[42] Hrsg. von A. Schönfelder, Breslau 1902. In der Einleitung werden auch bisher ungedruckte Traktate über das Stundengebet erwähnt.

[43] Ausgaben: Hain I 65, n. 591—602.

[44] Meßerklärungen an deutschen Universitäten: Franz, Die Messe 515 ff.

[45] Ausgaben: Hain III 8 ff., n. 8375—8388.

[46] Ausgaben: Hain III 8 ff., n. 6808—6810. [47] Ausgaben: ebd. 3180—3182.

[48] Kunibert Mohlberg, Radulph de Rivo. Bd. I: Studien, Löwen 1911; Bd. II: Texte, Münster 1915.

[49] Hittorp 529 ff.; Mohlberg II 34 ff.

liturgie.de

schiedenheit der Riten darzustellen. Dazu befähigt ihn eine ungewöhnliche Vertrautheit mit der Literatur und vor allem eine staunenswerte Kenntnis der in den verschiedenen Kirchen, namentlich aber in den einzelnen Orden geübten liturgischen Gebräuche. Eine vor Entstehung des Werkes De canonum observantia geschriebene, wahrscheinlich absichtlich unvollendet gelassene Abhandlung, die sich inhaltlich mit der letztgenannten Schrift berührt, ist der Liber de officiis ecclesiasticis, von Kunibert Mohlberg[50] herausgegeben. — Eine Anleitung, die Psalmen in richtiger Intention zu eigenem Frommen und zum Nutzen der Kirche zu beten, ist der gleichfalls aus der Feder Radulphs geflossene und von Mohlberg[51] herausgegebene Traktat De psalterio observando. Radulph verfaßte auch, wohl für die gleiche Windesheimer Kongregation, ein Kalendar (Calendarius ecclesiasticus generalis), durch welches er seine in der Schrift De canonum observantia dargelegten Grundsätze über die Heiligenfeste in die Praxis übersetzen wollte. Doch scheint die 1568 in Löwen durch Hier. Walläus[52] besorgte Ausgabe nicht allweg dem Urexemplar zu entsprechen.

4. Das Werk des Pseudo-Dionysius (s. o.) wirkte lange in den Arbeiten der griechischen Liturgiker nach. Schon Maximus Confessor († 662) erklärt in seiner Mystagogia[53], daß er den Pseudo-Areopagiten ergänzen wolle, wenn er die heilige Messe, das Kirchengebäude usw. in mystischem Sinne erklärt. — Eine Erweiterung der pseudo-dionysischen Ideen stellt es dar, wenn Pseudo-Sophronius[54] darzulegen versucht, daß die ganze Liturgie das Leben, Leiden und die Verherrlichung des Erlösers widerspiegele. — Der gleichen Richtung huldigt die Liturgieerklärung des Theodor Studita († 826)[55] und die noch in das erste Jahrtausend fallende, dem hl. Germanus von Konstantinopel († 733) zugeschriebene Μυστικὴ θεωρία[56] — Einer späteren Zeit gehört an die von Theodorus von Andida (11.—12. Jahrhundert) verfaßte Προθεωρία[57] und die von dem schismatischen Metropoliten von Thessalonike, Nikolaus Cabasilas († um 1371) geschriebene, mit vielen dogmatischen Erörterungen durchflochtene Erklärung der griechischen Liturgie[58]. — Besonders wertvoll ist auch das umfangreiche Werk (De fide, ritibus et mysteriis ecclesiae)[59], welches ein gleichfalls schismatischer Amtsnachfolger des Nikolaus Cabasilas, Simeon von Thessalonike († 1429), hinterlassen hat. Der erste Teil, in welchem er Taufe und Firmung erklärt, ist hauptsächlich dogmatisch. Der zweite bietet in warmer, frommer Sprache eine mystisch-allegorisch gehaltene Erklärung der Meßliturgie, des Kirchengebäudes und seiner Konsekration und Einrichtung, der Sakramente des Ordo, der Buße, Ehe und Letzten Ölung, des Stundengebetes und der Exequien. — Auch das Werk des Georg Codinus, genannt Curopalata († 1454)[60] über das byzantinische Hofzeremoniell, bringt bei der innigen Verknüpfung von

[50] Radulph de Rivo II 1 ff. [51] Ebd. 157 ff. [52] Ebd. I 221 ff.
[53] PG 91, 657.
[54] PG 87, 3, 3985 ff. Die Schrift ist in das 11./12. Jahrh. zu verlegen.
[55] PG 99, 1687 ff.
[56] PG 98, 383.; neu herausg. von Nilo Borgia: Roma e l'Oriente II (1910/11) 144 ff.
[57] PG 140, 417 ff. [58] PG 150, 367 ff. [59] PG 155, 33 ff.
[60] PG 157, 17 ff.

liturgie.de

Staat und Kirche in Konstantinopel manch schätzenswerten Beitrag über die Liturgie am Hofe der byzantinischen Kaiser unmittelbar vor dem Sturze des griechischen Imperiums.

Wie sehr sich die syrischen Kirchenschriftsteller an der Ausgestaltung und Erklärung ihrer heimischen Liturgien beteiligten, zeigt das reiche handschriftliche Material, auf welches Baumstark[61] verweisen kann. Verhältnismäßig wenige Arbeiten haben durch den Druck weitere Verbreitung gefunden. Unter den Vertretern der westsyrischen Kirche ragt der vielseitige, mit dem hl. Hieronymus verglichene Jakob von Edessa († 708) hervor. In dem Brief[62] an einen Priester Thomas gibt er eine Beschreibung der syrischen Messe, lediglich bestrebt, die alte Tradition zu sichern. Der von Pseudo-Dionysius inaugurierten Richtung folgt hingegen die Erklärung der Riten der Taufe, Eucharistie und Myronweihe, die Georg, Bischof der Araberstämme († 724)[63], zum Verfasser hat, und die Erklärung der heiligen Messe des Moses bar Kepha († 903)[64], der auch sonst als fruchtbarer liturgischer Schriftsteller zu gelten hat. Von den Arbeiten des Metropoliten von Amida, Dionysius bar Salibhi († 1171) über die Myronweihe, Taufliturgie und Ordinationen ist bis jetzt nur die Meßerklärung[65] durch den Druck veröffentlicht worden. — Die ostsyrische Kirche besitzt schon aus dem 5. Jahrhundert die liturgischen Homilien des Narsai († 503)[66], des Begründers der Schule von Nisibis, aus dem 6. Jahrhundert einen Traktat des Thomas von Edessa über Weihnachten[67], der ein Beispiel der in nestorianischen Kreisen beliebten Vorträge über die Festidee der einzelnen Tage und Zeiten des Kirchenjahres darstellt[68]. Dem 8. Jahrhundert gehört an die „Erklärung der Dienste" des Abraham bar Lip(h)eh, dem 10. die gleichnamige, früher dem Georg von Arbela[69] zugeschriebene Schrift. Die umfassendste Erklärung der nestorianischen Liturgie (Messe, Sakramente, Kirchenkonsekration, Exequien) schrieb der Katholikus Timotheus II. († 1353)[70]. — Aus dem armenischen Liturgiebereich

---

[61] Geschichte der syrischen Literatur, Bonn 1922.

[62] Nach der Überlieferung bei Dionysius bar Salibhi (s. u.) abgedruckt bei J. S. Assemani, Bibliotheca orientalis I, Rom 1719, 479—486. Danach Brightman 490—494; nach der selbständigen Überlieferung: Ign. Rahmani, I fasti della chiesa patr. Antiochena, Rom 1920, S. XXI—XXV.

[63] Ausgabe von H. Connolly (s. u.); in deutscher Übersetzung bei V. Ryssel, Georgs des Araberbischofs Gedichte und Briefe, Leipzig 1891, 36—43.

[64] H. Connolly u. H. W. Codrington, Two Commentaries on the Jacobite Liturgy by George, Bishop of the Arabe Tribes, and Moses bar Kepha. Texts and English Translations, London 1913; O. Braun, Moses bar Kepha, Freiburg 1891.

[65] H. Labourt, Corp. Script. christ. orient. Script. Syr. II 93; lateinisch bei J. A. Assemani, Cod. liturg. Eccl. univ. V, Rom 1752, 227—397.

[66] Englische Übersetzung: H. Connolly, The Liturgical Homilies of Narsai, Cambridge 1909.

[67] Carr, Thomae Edesseni tract. de Nativ. D. N. I. Chr., Rom 1898.

[68] A. Baumstark, Die nestorianischen Schriften, „De causis festorum": Or. Christ. I 340—342.

[69] Die Arbeiten Abrahams und Georgs hrsg. von H. Connolly im Corp. Script. christ. orient. Script. Syr. II S. XCI u. XCII.

[70] Eingehende Inhaltsangabe bei J. S. Assemani, Biblioth. orient. III, Rom 1725, 572 ff.

liturgie.de

stammt eine Schrift des Bischofs Chosroes († um 972) über das Breviergebet und eine ausführliche Wort- und Sacherklärung der Messe vom gleichen Verfaser[71]. Einer späteren Zeit gehört an der Kommentar zu dem Geheimnis des Opfers von Nerses von Lambron († 1198)[72].

§ 17. Geschichte der Liturgik (Fortsetzung). — Vom Ausgang des Mittelalters bis zum Beginn der neuesten Zeit.

1. Der historische Sinn, den der Humanismus geweckt und die neu erfundene Buchdruckerkunst mächtig gefördert hatte, hätte sich allmählich von selbst von der im Mittelalter beliebten allegorisch-mystischen Deutung der Liturgie abgewendet, infolge der Glaubensneuerung aber hat sich diese Umstellung rascher und gründlicher vollzogen. Zunächst wirkte sich der Gegensatz gegen den Protestantismus in dem Bemühen aus, dem Volke Wertschätzung und Kenntnis der namentlich von den Reformierten als „Baalsdienst" geschmähten alten katholischen Liturgie zu vermitteln. Nicht als ob der Unterricht in der Liturgie vor der Zeit der Glaubensneuerung, besonders seit der Erfindung der Buchdruckerkunst, vernachlässigt worden wäre. Vom Jahre 1470 bis 1525 wurden über 100 Ausgaben von Plenarien[1], d. h. Perikopenbücher mit Bestandteilen des Meßritus, gedruckt, dazu kamen die deutschen Meßerklärungen[2], die zahlreichen Beicht- und Sterbebüchlein[3] (häufig mit einer Übersetzung und Erklärung der Gebete bei der Letzten Ölung und der Commendatio animae versehen). Auch in den Inhalt und das Verständnis des kirchlichen Stundengebetes suchten Übersetzungen des römischen Breviers und der berühmte „Kerstenspiegel"[4] einzuführen, ein Bestreben, das sich schon gut ein Jahrhundert früher in der von Gerhard Groot († 1384) hergestellten deutschen Übersetzung des Psalteriums und der Horen[5] zeigt. Dazu kamen zahlreiche Gebetbücher, darunter der berühmte Hortulus animae[6], welche das Volk zu verständnisvoller Teilnahme am Gottesdienst, sehr häufig unter Benützung kirchlicher Formulare, anleiteten. Diese Anfänge waren gemacht, als der Reformationssturm über Deutschland zog und neuen Anstoß zu dem Bemühen gab, auf diesem Wege dem Volke Verständnis seines Gottesdienstes zu vermitteln. Dieses Ziel verfolgten in populären Schriften Berthold von Chiemsee († 1543)[7] und der gelehrte ehemalige Lutheraner Georg

---

[71] Lateinische Übersetzung bei Vetter, Chosroae Magni ep. Monophys.... Explicatio precum Missae, Freiburg 1880.

[72] Venedig 1847 (armenisch).

[1] Alzog, Die deutschen Plenarien im 15. und zu Anfang des 16. Jahrh., Freiburg 1874; Falk, Die Druckkunst im Dienste der Kirche, zunächst in Deutschland bis 1520, Köln 1879.

[2] Falk, Die deutschen Meßauslegungen von der Mitte des 15. Jahrh. bis 1520, Köln 1889; Franz, Die Messe 711 ff.

[3] Falk, Die deutschen Sterbebüchlein ... bis 1520, Köln 1890.

[4] Zum ersten Mal gedruckt 1480.

[5] Im 15. Jahrh. mehrfach gedruckt. Grube, Gerhard Groot und seine Stiftungen, Köln 1883, 45.

[6] Franz a. a. O. 718 ff.

[7] Rational deutsch über das Amt der heiligen Meß; Keligpuchl.

liturgie.de

Wicelius (Witzel; † 1573)[8], die Katechismen[9] des Gropper (erschienen 1547), des Peter Soto (deutsch 1549), und des hl. Petrus Canisius. Das deutsche Gebetbuch des letzteren (1563) dient vortrefflich dem Zweck, die Gläubigen zum Anschluß an den Liturgen nicht bloß bei der heiligen Messe, sondern selbst bei den Horen anzuleiten.

Die Not der Zeit drängte aber auch zu wissenschaftlicher Erforschung der Liturgie, zumal die Gegner nicht müßig geblieben waren, auf deren Seite namentlich die Magdeburger Zenturiatoren[10] einem jeden ihrer dreizehn Foliobände einen eigenen der Liturgie gewidmeten Abschnitt (De caeremoniis et cultu divino) beigegeben haben. Der Haupteiferer für Luthers Lehre, Flacius Illyricus aus Albona in Illyrien († 1537), der auch an dem Werke der Zenturiatoren den hervorragendsten Anteil hatte, gab aus einer Heidelberger Handschrift das nach ihm benannte Missale Flacii Illyrici[11] heraus, welches beweisen sollte, daß die römische Liturgie in alter Zeit nichts dem Protestantismus Anstößiges enthalten habe. Der erwartete Nutzen für die Polemik erfüllte sich nicht, da dieses Missale kein eigentliches offizielles Sakramentarium, sondern einen Ordo für das Pontifikalamt darstellte und als Sondergut nur eine reiche Auswahl von Oblationsgebeten sowie von Gebeten, die während des Chorgesanges vom Zelebranten nach damaliger Sitte gesprochen wurden, enthält. Das Missale Illyrici stammt aus der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts[12].

Der Kampf gegen die Neuerer nötigte mehr denn sonst, auf die Quellen der Liturgik zurückzugehen, und führte bereits im 16. Jahrhundert zur Edition von alten Dokumenten der römischen und orientalischen Liturgie. Die meisten dieser Ausgaben sind jetzt veraltet; nichtsdestoweniger bleibt den Herausgebern das Verdienst, daß sie zuerst diesen Weg beschritten und späteren besseren Editionen die Bahn geebnet haben. Georg Cassander († 1556) edierte zuerst den Ordo romanus vulgatus, der Kanonikus in Brügge Jakob Pamel († 1587) in seinem zweibändigen Werk Liturgica Latinorum verschiedene, schon oben erwähnte Texte des Comes, Antiphonars und Sakramentars, der Augustiner-Eremit Angelus Rocca 1593 ein Sacramentarium Gregorianum, Erasmus von Rotterdam († 1536) übersetzte die Chrysostomusliturgie ins Lateinische. Claudius de Sainctes († 1591), wie schon früher Gentianus Hervet und Johannes a S. Andrea, machten sich teils um die Ausgabe, teils um die Übersetzung der orientalischen Liturgien verdient. Drei koptische Anaphoren gab der in Rom lebende Maronit Viktor Scialach († nach 1607) auf Veranlassung und unter Mitwirkung des Augsburger Ratsherrn Markus Welser heraus.

Nicht minder verdienstvoll war es, daß katholische Gelehrte es unter-

---

[8] Form und anzeigung, wie die heilige Catholische Kirch Gottes vor tausend, mehr und weniger Jaren in aller Christenheyt regiert und geordnet gewesen sei, Mainz 1540—1558; Psaltes ecclesiasticus. Chorbuch der heiligen Catholischen Kirchen Deutsch, Mainz 1550 (bietet Ordinarium Missae, Horen, Vesper, Taufliturgie, Benediktionen).

[9] Moufang, Katholische Katechismen des 16. Jahrh. 299 ff.

[10] Ecclesiastica historia congesta per aliquot viros in urbe Magdeburgica, Basel 1559—1574.

[11] Abgedruckt PL 138, 1305 ff.

[12] Jos. Braun, Alter und Herkunft der sog. Missa Illyrica: Stimmen aus Maria-Laach LXIX (1905) 143 ff.

liturgie.de

nahmen, auch die Schriften der Liturgiker, welche als Zeugen der katholischen Tradition gleichfalls zu den Quellen der Liturgik gehören, in eigenen Sammelwerken herauszugeben. Die Sammlungen, welche Joh. Dobneck, von seinem Geburtsort bei Nürnberg Wendelstein Cochläus († 1552)[13] genannt, und Wolfgang Lazius († 1560)[14] herausgaben, wurden bald in den Hintergrund gedrängt von der überaus reichhaltigen Sammlung des Dekans von St. Kunibert in Köln, Melchior Hittorp[15] († 1584). Sie enthält den Ordo romanus vulgatus, die liturgischen Werke des Amalar von Metz, Rabans, Walafrieds, Pseudo-Alkuins, Bernos, den Micrologus, die Sermones Ivos über die Sakramente, Hildeberts Carmen de mysterio Missae, Radulphs de Rivo De canonum observantia und eine kurze Expositio Missae aus karolingischer Zeit. Eine Neuausgabe der Hittorpschen Sammlung, bereichert mit der Abhandlung des hl. Petrus Damiani über das Dominus vobiscum, den dreizehn Büchern des Rupert von Deutz und der unvollständigen Gemma animae des Honorius veranstaltete 1591 Georg Ferrari zu Rom. Nachmals wurde diese Sammlung mit der vollständigen Gemma animae in die Pariser Bibliotheca Patrum (1610) aufgenommen.

Die zusammenfassenden Werke des 16. Jahrhunderts stehen in größerem oder geringerem Grade fast alle im Dienste der Apologie des katholischen Kultus, so u. a. das Werk De caeremoniis libri sex[16] des Augsburger Kanonikus Konrad Braun († 1563), des Jesuiten Johannes Maldonat († 1583)[17] und des Dekans der theologischen Fakultät in Köln Kornelius Schulting († 1604)[18]. Eine Gesamtdarstellung der katholischen Liturgik, De ritibus ecclesiae catholicae[19], die in drei Büchern das Kirchengebäude und dessen Einrichtung, die Messe und das Brevier behandelt, bietet unter ausgiebiger Verwendung der mittelalterlichen Liturgiker Stephan Durant († 1589).

2. Im Kampfe mit den Gegnern hatte man den Wert des Quellenstudiums kennen gelernt; die Folge dieser Erkenntnis war ein glänzender Aufschwung der historischen Wissenschaft, an welchem auch die Liturgik in der zweiten Hälfte des 17. und in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts teilnahm. Es ist unmöglich, die Literatur dieser Glanzperiode der Liturgik hier auch nur annähernd vollständig zu verzeichnen[20]. Viele Arbeiten wurden bereits bei Besprechung der liturgischen Quellen erwähnt oder müssen wegen ihres bleibenden Wertes wiederholt im Folgenden benützt werden.

a) Auch diese Periode mußte der Edition liturgischer Quellen ihre Aufmerksamkeit widmen. Die Publikationen aus dieser Zeit legen Zeugnis ab, welch große Fortschritte man seit den bescheidenen Anfängen des 16. Jahrhunderts in dieser Beziehung unter dem Einfluß einer entwickelten

---

[13] Speculum antiquae devotionis circa Missam et omnem alium cultum Dei, Mainz 1549.

[14] De veteris Ecclesiae ritibus ac caeremoniis, Antwerpen 1560.

[15] De divinis catholicae Ecclesiae officiis ac ministeriis, Köln 1568.

[16] Mainz 1548.

[17] Zaccaria, Bibl. rit. II. [18] Bibliotheca ecclesiast., Köln 1599.

[19] Rom 1591 u. ö.

[20] Eine gute Übersicht bietet Franz Anton Zaccaria († 1795), Bibliotheca ritualis, 3 Bde., Rom 1776—1781; Prosper Guéranger, Institutions liturgiques, Paris 1840 ff.; Hurter, Nomenclator literarius recentioris theol. cath., Innsbruck 1910 bis 1913.

liturgie.de

historischen Technik gemacht hatte. Auch auf liturgischem Gebiete glänzen die Namen der Mauriner, eines Hugo Menard († 1644), eines Johann Mabillon († 1707), vor allem aber eines Edmund Martène († 1739). Dieser gibt in seinem Hauptwerk De antiquis ecclesiae ritibus eine bis zur Gegenwart in ihrer Reichhaltigkeit einzig dastehende Sammlung von liturgischen Texten und Ordines aus Frankreich, Spanien, Italien, Deutschland, meist aus Handschriften, von denen viele später in der Französischen Revolution zu Grunde gingen. Durch diese Texte und mit Hilfe der vorausgeschickten Darstellung kann ein klarer Einblick in die Entwicklung der einzelnen Kultakte und zugleich in die große Mannigfaltigkeit der Riten nach den einzelnen Ländern und Kirchen gewonnen werden. Das Werk De antiquis ecclesiae ritibus erschien zum ersten Male in Rouen (1700—1702). Den späteren Ausgaben[21] folgt als viertes Buch die ursprünglich gesondert herausgegebene Schrift De antiquis monachorum ritibus, welche die Gepflogenheiten in den Klöstern bei der Feier des Stundengebetes und der heiligen Messe, ferner die verschiedenen monastischen Gebräuche während des Kirchenjahres darstellt. — Italien schenkte in dieser Periode der Liturgik einige hervorragende Gelehrte, deren schon öfters gedacht wurde, so den seligen Kardinal Jos. Maria Thomasius[22] aus dem Theatinerorden († 1713), dem man die ersten Ausgaben des Gelasianum, des Missale Gothicum, Missale Francorum usw. verdankt. — Der hochgefeierte Geschichtsforscher Ludwig Anton Muratori († 1750) besorgte die bis vor kurzem beste Ausgabe der ältesten römischen und gallikanischen Sakramentarien in seiner Liturgia romana vetus[23]. — Deutschland, welches infolge der Nachwirkungen des Dreißigjährigen Krieges und seiner inneren Zerklüftung lange Zeit auch im wissenschaftlichen Leben eine untergeordnete Rolle spielen mußte, hat in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in der Person des Abtes von St. Blasien, Martin Gerbert († 1793) einen der hervorragendsten Liturgiker hervorgebracht. Ihm verdankt man die drei Bände der Scriptores ecclesiastici de musica sacra[24] und die zwei Bände der Monumenta veteris liturgiae alemannicae[25], in welchen er die Früchte seiner großen wissenschaftlichen Reisen niederlegen konnte, ebenso zusammenfassende Arbeiten, wie die Principia theologiae liturgicae[26], ferner die Schrift De cantu et musica sacra[27] und das Buch Vetus liturgia alemannica[28].

Um die kritische Ausgabe von Texten der griechischen und orientalischen Liturgien haben sich der Dominikaner Jakob Goar († 1653), Eusebius Renaudot († 1720), Joseph Assemani († 1768) und dessen Neffe Joseph Alois Assemani († 1782) verdient gemacht. Goars Hauptwerk ist sein Euchologium[29], das die griechische Basilius- und Chrysostomusliturgie, die Präsanktifikatenliturgie, ferner die nicht veränderlichen

[21] z. B. Antwerpen 1737—1738.

[22] Codices sacramentorum, Rom 1680; Psalterium cum canticis, Rom 1683 u. ö.; Responsorialia et Antiphonaria Romanae eccl., Rom 1686; Antiqui libri Missarum Rom. eccl., Rom. 1691. Alle diese Schriften in der von dem Theatiner Anton Vezzosi veranstalteten Gesamtausgabe (Rom 1748—1754).

[23] Venedig 1748. [24] St. Blasien 1776; Neudruck Graz 1905.

[25] St. Blasien 1779. [26] Augsburg 1759. [27] St. Blasien 1774.

[28] Ebd. 1776. [29] Ausgaben: Paris 1647; Venedig 1730.

liturgie.de

Teile des Stundengebetes nebst dem Ritus der Sakramente in kritischer Ausgabe nebst einem aus griechischen Vätern und späteren liturgischen Schriftstellern geschöpften Kommentar bietet. — Auf Eusebius Renaudot geht zurück die berühmte Collectio liturgiarum orientalium[30], in welcher die koptischen und äthiopischen Meßliturgien, die zahlreichen jakobitischen Anaphoren und die nestorianischen Liturgien in lateinischer Übersetzung geboten werden, die aus dem Patriarchat Alexandrien stammenden griechischen Texte im Original. Auch das kostbare, die Formulare für die Sakramentenspendung in den verschiedenen Riten des Orients enthaltende Werk, Ritus Orientalium[31], welches Heinrich Denzinger veröffentlichte, konnte eine in der Pariser Nationalbibliothek handschriftlich erhaltene Sammlung von Texten[32], welche Renaudot übersetzt hatte, benützen. — Der Codex liturgicus ecclesiae universae des Maroniten Joseph Alois Assemani[33] bringt orientalische Formulare neben zahlreichen abendländischen. Jos. Simon Assemani hat in seiner Bibliotheca Orientalis[34] fleißig auf die Liturgie der orientalischen Kirchen Rücksicht genommen, wie auch in seinem unvollendet gebliebenen Sammelwerk Kalendaria ecclesiae universae[35].

b) Überaus reich ist diese Periode auch an hochwertigen, zusammenfassenden Werken über die Liturgie, in welchen das neu edierte Quellenmaterial Verwertung fand. Als einer der hervorragendsten Liturgiker erscheint Kardinal Johann Bona († 1674). In seinem Werke Rerum liturgicarum libri duo[36] handelt er klar und bündig, mit Beiseitelassung der mystischen Auslegung über die Liturgie der Messe. Nicht minder wertvoll ist sein Buch über das Stundengebet De divina psalmodia[37], in welchem er über das Alter und den Ursprung des Stundengebetes, seine Verschiedenheit nach Kirchenprovinzen und religiösen Orden, über das Officium parvum B. M. V., über das Totenoffizium usw. sich verbreitet. — Hatte die allegorisch-mystische Erklärung der Liturgie seit dem Aufschwung der historischen Liturgieforschung ohnehin an Bedeutung sehr viel eingebüßt, so suchte jetzt Claudius de Vert († 1708) in seiner Explication simple littérale et historique des cérémonies[38] ihr den Todesstoß zu versetzen. Die äußern Riten seien lediglich aus natürlichen Erfordernissen oder Nützlichkeitsrücksichten in die Liturgie eingeführt, die mystische Deutung erst später in sie hineingetragen worden. Vieles, was De Vert in seinem Werke vorbringt, kann zugestanden werden. In solcher Allgemeinheit ausgesprochen aber sind seine Grundsätze sicherlich unrichtig. Sie geraten schon in Widerspruch mit der Lehre von den heiligen Sakramenten, denn die Materie der Sakramente deutet sicherlich symbolisch die Wirkung an. Aber auch solche Zeremonien, welche anfänglich aus rein natürlichen Rücksichten Eingang fanden, hat die seit Jahrhun-

[30] 2 Bde., Paris 1716; Neudruck Frankfurt 1847.

[31] Würzburg 1863—1864.

[32] Mit dem Titel: Officia varia sacramentalia Coptitarum et Syrorum latine versa cum commentariis.

[33] Rom 1749—1766; Faksimileneudruck Paris 1902.

[34] Rom 1719—1728. [35] Rom 1755.

[36] Rom 1671, Paris 1672 u. ö. Hierzu schrieb der Zisterzienser Robert Sala einen dreibändigen, breit gehaltenen Kommentar (Turin 1747—1753).

[37] Paris 1663 u. ö. [38] Paris 1697—1713.

liturgie.de

derten hochgehaltene mystische Deutung weit über das Natürliche hinausgehoben. Darum traten gegen diese Auffassungen sofort Bischof Languet[39], Grancolas (s. u.) und Lebrun in eigenen Schriften auf. Lebrun tat dies in der Vorrede zu seiner vierbändigen Explication littérale et dogmatique des prières et des cérémonies de la messe[40]. Als historischen Apparat hierzu veröffentlichte Lebrun 1726 Dissertations historiques et dogmatiques sur les liturgies de toutes les églises du monde chrétien. Beide Werke Lebruns haben bis zur Stunde an Bedeutung nicht verloren. Einfach und gründlich ist seine von frommem Sinn getragene Erklärung der Messe, bei welcher er sehr fleißig auf die Divergenz zwischen dem römischen und dem Ritus der andern Kirchen Rücksicht nimmt; in seinen Dissertations, die von ungewöhnlicher Kenntnis der Liturgie Zeugnis ablegen, führt er im einzelnen aus, was er in der Meßerklärung nur kurz berühren konnte. — Auch sein Zeitgenosse Joh. Grancolas († 1739) bekundete in seinen Schriften über die heilige Messe[41] und die heiligen Sakramente[42], vorzüglich aber in seinem gelehrten Commentaire historique sur le Bréviaire romain[43] die ausgebreitetste Kenntnis der Liturgie, welche über seine verkehrten praktischen Vorschläge zur Reform des Stundengebetes hinwegsehen läßt. — Der große Gelehrte auf dem Stuhle Petri, Benedikt XIV., schrieb, abgesehen von seinen herrlichen Konstitutionen, die sich auf den Kult beziehen, die Werke De sacrificio Missae[44] und De festis D. N. Iesu Christi et B. Mariae V.[45] unter eingehendster Berücksichtigung der Geschichte. — Dem von Benedikt XIV. überaus geschätzten Dominikus Giorgi († 1764) verdankt man das jetzt selten gewordene dreibändige Werk Liturgia Romani Pontificis in celebratione Missarum solemni[45a], welches mehr bietet als sein Titel vermuten läßt: außer der Erklärung der Messe Abhandlungen über die heiligen Geräte, namentlich der für die Papstmesse erforderlichen, über die liturgischen Personen und Bücher und im Appendix eine Reihe wertvoller liturgischer Dokumente. — Deutschland ist mit den Arbeiten des Benediktiners Leodegar Mayer (Explicatio compendiosa literalis historica caeremoniarum ecclesiae)[46] und besonders mit der Schrift des Dominikaners August Kratzer († 1811) De apostolicis necnon antiquis ecclesiae occidentalis liturgiis[47] nicht unwürdig vertreten.

Eine etwa der Annalenform in der Geschichtsschreibung zu vergleichende Behandlung der Liturgik zeigt sich in den verschiedenen Kommentaren, welche zu einzelnen liturgischen Büchern erschienen sind. Wie die Annalen, so haben auch diese Kommentare den Vorteil, viel Material unterzubringen, das bei anderer Behandlung nicht hätte verwertet werden können. Schon 1630 gab der Barnabit Barth. Gavanti unter dem Titel Thesaurus

---

[39] Du véritable esprit de l'Eglise dans l'usage de ses cérémonies, Paris 1715.

[40] Paris 1716 u. 1726; zuletzt 1860; lateinisch von J. A. Dalmasus, Venedig 1770, Avignon 1813.

[41] Les anciennes liturgies, Paris 1697.

[42] Antiquité des cérémonies qui se pratiquent dans l'administration des sacrements, Paris 1692.

[43] Paris 1727; lateinisch Venedig 1734.

[44] Rom 1748 u. ö. [45] Padua 1745 u. ö. [45a] Rom 1731—1744.

[46] Zug 1737; Augsburg 1743. [47] Augsburg 1786.

liturgie.de

sacrorum rituum[48] einen Kommentar zu den Rubriken des Missale und Breviers heraus, in welchem er vor allem eine rubrizistische Erklärung bietet, dann aber auch kurze Notizen über den Ursprung und die Bedeutung der einzelnen Riten beifügt. — Einen Kommentar zu den Rubriken des Meßbuches (Rubricae Missalis romani commentariis illustratae[49] verfaßt Paul Maria Quarti († nach 1750) unter vorzüglicher Berücksichtigung des moralisch-kasuistischen Moments. — Der Augustiner Cavalieri († 1757) erklärte die bis zu seiner Zeit erschienenen Dekrete der Ritenkongregation in fünf Bänden[50], Hieronymus Baruffaldi († 1755) hatte gleichzeitig einen für die Zwecke der Praxis berechneten und darum die Geschichte nur ganz wenig berührenden Kommentar zum Rituale Romanum geschrieben[51]. — Eine überaus reiche Fundgrube für den Liturgiker sind die Kommentare, welche der Hieronymit Joseph Catalani († nach 1757) der Reihe nach zum Pontifikale[52], zum Caeremoniale episcoporum[53], zur Papstliturgie[54] und zum römischen Rituale[55] herausgab. Das umfangreiche historische, kanonistische und rubrizistische Material ist nicht streng gesichtet und bedarf darum vor seiner Verwendung einer nochmaligen genaueren Prüfung. — Es fehlte auch nicht an Versuchen, die Ergebnisse der liturgischen Forschung in lexikographischer Form flüssig zu machen, wie das in vielen Auflagen verbreitete Hierolexicon[56] des Dominikus Macri († 1672) und die seltenere Hierurgia[57] des Benediktiners Bernhard Bissi († 1716) zeigen.

c) Die beiden für die Erforschung der Geschichte so fruchtbaren Jahrhunderte sahen ferner das Erscheinen einer größeren Anzahl von Werken, sei es archäologischen, sei es kanonistischen Inhalts, an welchen auch die Liturgik nicht achtlos vorübergehen kann. Die 17 Foliobände umfassenden Werke des Jesuiten Jakob Gretser († 1625)[58] bringen auch Abhandlungen über das Kreuzzeichen, über Wallfahrten, Prozessionen, Exequien und über die Bilderverehrung. — Joseph Visconti (Vicecomes; † 1633)[59] handelt über die Bräuche bei der Taufe, Firmung, Messe usw. in spezieller Rücksicht auf die altkirchliche Praxis. — Vorwiegend liturgisch-archäologischen Inhalts sind die gelehrten Werke des Oratorianers Joh. Morin(us) († 1659) über das Bußsakrament[60] und die Ordinationen[61]. — Ein überaus fruchtbarer

[48] Später unzählige Male aufgelegt und nachmals besonders in historischer Hinsicht ergänzt durch die Novae observationes et additiones des Kardinals Kajetan Merati († 1744), Rom 1736—1738.

[49] Rom 1655. Die Venediger Ausgabe von 1727 enthält auch eine ursprünglich separat erschienene Arbeit des gleichen Verfassers über die Prozessionen und Benediktionen.

[50] Opp. omnia lit., Venedig 1758. [51] Venedig 1731 u. ö.

[52] Rom 1738—1740. Eine neue Ausgabe begann Wolfgang Mühlbauer: Pontificale Romanum ... Prolegomenis et comment. illustr. I, Augsburg 1874 (Ordo); II, Freiburg 1876 (Kirchenkonsekration).

[53] Rom 1747.

[54] Sacrum Caeremoniale sive Rituum sacr. Rom. eccl. libri tres, Rom 1750 bis 1751. [55] Rom 1757. [56] Erste lateinische Ausgabe Rom 1672, u. ö.

[57] Genua 1686. [58] Opp. omnia, Ingolstadt 1734.

[59] Observationes eccles., Mailand 1615—1626.

[60] Commentarius histor. de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae, Paris 1651.

[61] Commentarius de sacris Ecclesiae ordinationibus, Paris 1655.

liturgie.de

Schriftsteller war Theophil Raynaud († 1663), der in der 20 Bände zählenden Gesamtausgabe[62] seiner Werke auch über die sieben O-Antiphonen, über die Goldene Rose und über das Agnus Dei sich verbreitet. — Der ehemalige Schismatiker, nachmalige Bibliothekar der vatikanischen Bibliothek Leo Allatius († 1669) schrieb archäologische Abhandlungen über die Feste und Kultgebräuche der Griechen[63]. — Ludwig Thomassin († 1695) bietet in seinem in der Geschichte des kanonischen Rechts epochemachenden Werk Vetus et nova ecclesiae disciplina[64] dem Liturgiker reiches Material, behandelt aber auch in selbständigen Traktaten liturgische Gegenstände, wie in den Abhandlungen über die kirchlichen Fasten[65] und Feste[66] und über das Stundengebet[67]. — Joh. Just. Ciampinis († 1698) Werke[68] über die alten Profan- und Sakralbauten sind für die Geschichte des Kirchenbaues und des Kirchenschmuckes mit Nutzen heranzuziehen, desgleichen die von Joh. Bapt. Thiers († 1703) verfaßten Abhandlungen, von welchen sein Traité de l'exposition du s. sacrement de l'autel[69] besonders hervorgehoben werden soll. — Für die Geschichte der Liturgie in den ersten sechs Jahrhunderten wird mit großem Nutzen das überaus reichhaltige Werk des anglikanischen Theologen Joseph Bingham[70] († 1723) Origines ecclesiasticae eingesehen, welches in guter Ordnung und mit genauer Quellenangabe in 23 Büchern auch über liturgische Dinge handelt.

§ 18. Geschichte der Liturgik (Fortsetzung). — Die neueste Zeit.

1. Dem hoffnungsreichen Aufstieg der Liturgik in den letzten zwei Jahrhunderten folgte ein jäher Absturz, veranlaßt von zwei Faktoren, dem Nationalkirchentum und dem Rationalismus. Das im Gallikanismus verkörperte Nationalkirchentum, dessen Schrittmacher die auch auf liturgischem Gebiete sich äußernde heimtückische Häresie des Jansenismus war, hatte kein Gefallen an der altüberlieferten Liturgie, die so häufig seinen Tendenzen widersprach. Statt die Liturgie zu erklären, Freude an ihrer ehrwürdigen Geschichte durch weitere historische Forschungen zu bezeigen, wurde es in Frankreich Mode, neue Liturgien, welche nicht selten dem romfeindlichen Zeitgeist Vorschub leisten sollten, einzuführen. Es war dieses Reformieren in der Liturgie zugleich eine faktische Auflehnung gegen Rom, da seit der liturgischen Reform des 16. Jahrhunderts den Bischöfen ein Recht der Änderung ihrer Diözesanliturgien nicht mehr zustand. Nationalkirchliche Bestrebungen zeigten sich in Deutschland vorzüglich in der Forderung nach Beseitigung der lateinischen Kultsprache. Noch gefährlicher war aber hier

[62] Lyon 1665—1669.
[63] De libris et rebus ecclesiasticis Graecorum, Paris 1646.
[64] Paris 1688 u. ö.
[65] Traité des jeunes de l'Eglise, Paris 1680.
[66] Traité des fêtes de l'Eglise, Paris 1683.
[67] Traité de l'office divin, Paris 1686.
[68] Vetera monumenta, Rom 1690—1692.
[69] Paris 1679.
[70] Origines ecclesiasticae or the Antiquities of the Christian Church, London 1708—1722; neueste Ausgabe Oxford 1878; in lateinischer Übersetzung mit dem Titel: Origines sive antiquitates ecclesiasticae, 10 Bde., Halle 1824 ff.

liturgie.de

der Geist des Rationalismus, der von der Schule Wolffs und Kants gepflegt, teilweise auch auf katholische Kreise übergriff. Dem Rationalismus ist Christus nur der große Erzieher, der uns Belehrung gebracht, nicht Erlösung in seinem Blute, die Liturgie nur Erziehungsmittel, nicht Vermittlerin der Erlösungsgnade. Auf katholischer Seite sprach man dies nicht so offen aus, da die Tradition zu mächtig Widerspruch dagegen erhoben hätte; aber man gewöhnte sich vielfach daran, die Zeremonien der Liturgie nicht als einen äußern Ausdruck der übermittelten Gnade, sondern als Mittel der Belehrung zur Förderung von Moralität und Humanität anzusehen.

Diese Bestrebungen erfreuten sich auch vereinzelt der Unterstützung oberhirtlicher Stellen, so vor allem im Bistum Konstanz durch den für eine deutsche Nationalkirche schwärmenden Kapitularvikar Heinrich Wessenberg († 1860) und in den geistlichen Kurstaaten. Auch in Bayern sah die Illuminatenregierung mit Wohlgefallen auf solche Strömungen im Klerus. Die Schriften, welche in dieser Periode der Aufklärung erschienen sind, bewegen sich mehr oder minder alle in dem geschilderten Ideenkreis. Mit der Überwindung der Aufklärung verloren sie ihre praktische Bedeutung und haben gegenwärtig nur mehr historischen Wert, indem sie Einblick in theologische Irrgänge gewähren. Es genügt, hinzuweisen auf den Exbenediktiner und späteren württembergischen Oberkirchenrat B. M. Werkmeister († 1823), der seine rationalistischen Reformvorschläge in den „Beiträgen zur Verbesserung der katholischen Theologie in Deutschland“[1] und in der von ihm redigierten „Jahresschrift für Theologie und Kirchenrecht der Katholiken“[2] verbreitete, seinen Schüler Beda Pracher († 1819), der einen „Entwurf eines neuen Rituals für Geistliche bei ihren Amtsverrichtungen“[3] schrieb. Der bedeutendste unter diesen Reformern war Vitus Winter († 1814), Professor an der Universität Landshut und Domherr in Eichstätt, den historische Bildung nicht vom extremsten liturgischen Radikalismus abhielt. In seiner ersten (noch anonym herausgegebenen) Schrift „Versuche zur Verbesserung der katholischen Liturgie“[3a] ließ er vom Kanon nur noch die Einsetzungsworte stehen; nicht minder radikal sind seine andern Schriften[4], welche er als Programmschriften für eine Reform der katholischen Liturgie im rationalistischen Sinn geschrieben hat. Alle durchzieht der offen zur Schau getragene Widerwille gegen die überlieferten kirchlichen Zeremonien und das Bestreben, die Liturgie in den Dienst der Aufklärung zu stellen, daher auch seine Vorliebe für lange Ansprachen. Daß die Volkssprache die lateinische zu verdrängen habe, verstand sich bei ihm von selbst. Die von den Aufklärern vorgetragenen Grundsätze in größerem Umfang in die Praxis zu übertragen, getraute man sich jedoch nicht, wenn auch bei den weltlichen Gewalthabern, besonders in Bayern und in den süddeutschen Staaten, guter Wille dazu vorhanden war. Man scheute sich vor der konservativen Richtung im katholischen Volke. Zudem erhob

[1] Ulm 1789. [2] Ebd. 1806—1830. [3] Tübingen 1809.
[3a] München 1804.
[4] Erstes deutsches kritisches Meßbuch, München 1810; Erstes deutsches kritisches katholisches Ritual mit stetem Hinblick auf die Agenden der Protestanten, Landshut 1811; Deutsches katholisches ausübendes Ritual, Frankfurt 1813. Vgl. Albert Vierbach, Die liturgischen Anschauungen des Vitus Anton Winter, München 1929.

liturgie.de

sich auch der literarische Widerstand, der allerdings nur vereinzelt sich äußerte. Namentlich traten die Augsburger Exjesuiten und die Professoren an dem Lyzeum zu Luzern Gügler († 1827), Fr. Geiger († 1843) und Widmer († 1844)[4a] gegen die Moderichtung auf. In einer Zeit, da man in gewissen Kreisen gegen das Breviergebet als eine „mönchische Institution" offenen Haß bekundete, gab Bischof Michael Wittmann († 1833) von Regensburg seine Schrift De horarum canonicarum utilitate[5] heraus. Gegen Vitus Winter schrieb der von den Aufklärern gründlich gehaßte Herenäus Haid († 1873) seine „Einleitung in das Ritual nach dem Geiste der katholischen Kirche"[6]. Er wagte es gegenüber der Zeitströmung auszusprechen, daß es nicht an den Formen der Liturgie fehle, sondern an ihrem Verständnis; anstatt sie durch Kritik herabzusetzen, solle man sich bemühen, sie geistig zu durchdringen, den in ihnen sich offenbarenden Geist der Kirche zu erfassen und dem Verständnis des Volkes nahe zu bringen.

2. Das nach den großen Katastrophen der Revolution und der Säkularisation und nach der Überwindung des Staatskirchentums neu erwachte katholische Leben freute sich wieder seiner Vorzeit, ihrer glänzenden Taten und ihres herrlichen Gottesdienstes. Es regte sich wieder, vielleicht anfänglich nur als natürliche Reaktion gegen Aufklärung und Rationalismus, die Liebe zur Liturgie, aus welcher dann ganz von selbst die wissenschaftliche Betätigung an ihr hervorwuchs. Zahlreich sind die Werke, welche die Gesamtliturgie oder einzelne Teile darzustellen, sich zur Aufgabe gemacht haben. Neben ihnen gehen andere einher, welche neue Quellen erschließen oder Wegweiser sein wollen für die handschriftlichen Schätze, die noch in den Bibliotheken ruhen. Alle Länder, am meisten Frankreich und England, haben an dieser Neuerweckung der Liturgik ihren Anteil; Deutschland hat sich besonders in den letzten Jahren mit Erfolg bemüht, Versäumtes nachzuholen[7].

3. Die bedeutendste Persönlichkeit für die Erweckung liturgischen Sinnes ist in Frankreich Dom Prosper Guéranger († 1875), der in den Institutions liturgiques[8] einen erfolgreichen Kampf gegen die neugallikanischen Sonderliturgien führte und in seinem Année liturgique[9] ein unübertroffenes Beispiel frommer, von der Geschichte erleuchteter Betrachtungsweise der Liturgie geschaffen hat. — Zu den hervorragendsten Bahnbrechern der Geschichte der Liturgie ist zu zählen der bekannte Historiker und Archäologe L. Duchesne († 1922) mit seinem klassischen Werke Origines du culte chrétien[10]. Würdig reiht sich an ihn Pierre Batiffol mit seiner Geschichte des Breviers, seinen Leçons sur la messe und zahlreichen andern wissenschaftlichen Arbeiten, der unermüdliche Ulysse Chevalier mit seinen Editionen alter Texte. Ein bedeutender

[4a] Wesen, Bestimmung und Anwendung der Sakramentalien, München 1823.
[5] Augsburg 1801; deutsch von Handwercher: Über den moralischen Nutzen des Breviergebetes (1834).
[6] München 1812.
[7] Einen guten Überblick über die Literatur geben Kunibert Mohlberg, Ziele und Aufgaben der liturgiegeschichtlichen Forschung, Münster 1919; Oscar Huf, Een woord over Liturgie-Literatuur, Maastricht 1914; F. Cabrol, Introduction aux études liturgiques, Paris 1907.
[8] Paris 1840 ff. u. ö. [9] Deutsche Übersetzung Mainz 1874—1902.
[10] 5. Aufl. 1920.

liturgie.de

Kenner der alten Ordines ist Michel Andrieu, der in seinem Buche Immixtio et consecratio[11] die Forschung über die Entwicklung des Pontifikales auf ganz neue Wege gewiesen hat. Für die Kenntnis der Handschriften machten sich in besonderem Maße verdient L. Delisle[12] und in neuester Zeit V. Leroquais. Großartiges leisteten und leisten die Benediktiner der Kongregation von Solesmes. Es genügt ein Hinweis auf die von ihnen herausgegebene Paléographie musicale, auf die zahlreichen Veröffentlichungen Fernán Cabrols, auf das von letzterem im Verein mit H. Leclercq seit 1907 herausgegebene, in seinen ersten Bänden vortreffliche Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie. — In den Kreisen der Mönche von Maredsous erscheint die Revue Bénédictine, welche zahlreiche wertvolle Artikel für die Geschichte der Liturgie bringt. Dem Namen des gefeierten, scharfsinnigen Germain Morin, eines Wilmart, De Bruyne, Berlière, Quentin usw. begegnet man immer wieder, wenn es gilt, die Resultate der neueren liturgischen Forschung zu buchen. — Belgien ist würdigst vertreten durch C. Callewaert, Holland, das zu jenen Ländern gehört, in welchen die Popularisierung der kirchlichen Liturgie die größten Fortschritte gemacht hat, durch O. Huf S. J. und den Karmeliter A. Koenders[13].

4. Die Wiederbelebung liturgischer Studien ging in England zuerst von anglikanischer Seite aus und ist enge verknüpft mit der Oxforder Bewegung, aus welcher der heutige Ritualismus hervorging. Der Sinn für historisch Gewordenes, der beim englischen Volke mehr als anderwärts entwickelt ist, trug auch in der Erforschung der Liturgie die herrlichsten Früchte. Überaus zahlreich sind die Publikationen über liturgische Themata, vor allem dankenswert die zahlreichen Editionen alter Handschriften und selten gewordener alter Drucke, um welche sich namentlich die Henry Bradshaw Society (seit 1890), ebenso wie in jüngster Zeit (seit 1899) der Alcuin Club, in früherer Zeit (seit 1840) die Surtees Society verdient gemacht haben. Der liturgischen Forschung standen überdies in England stets mehr Gelehrte zur Verfügung als in jedem andern Lande. Vieler mußte bereits im Vorhergehenden gedacht werden, wie eines Hammond, Maskell, Swainson, Conybeare, Warren, Wickham Legg, Frere, Feltoe, Brightman, Wilson usw. Als einer der scharfsinnigsten Liturgiker hat Edmund Bishop († 1917) zu gelten, dessen zahlreiche Arbeiten in verschiedenen Zeitschriften jetzt zum guten Teile gesammelt sind in seinen Liturgica historica[14]. Aus der Feder des Jesuiten H. Thurston stammen zahlreiche kleinere, aber überaus ergebnisreiche Untersuchungen, die in verschiedenen Zeitschriften, besonders im Month, gedruckt sind.

Auch Italien, wo bis vor kurzem die Liturgik hauptsächlich nur als Rubrikenlehre betrieben wurde, weist in neuerer Zeit mehrere Liturgiker von Bedeutung auf, namentlich aus den Kreisen des Mailänder Klerus, die sich die Erforschung des ambrosianischen Ritus zum Ziele setzten, wie Magistretti, Ceriani, Mercati, Ratti. Zusammenfassende Arbeiten lieferten der Barnabit Semeria über die Messe[15], Fr. Mangani

[11] Paris 1924.
[12] Mémoires sur d'anciens Sacramentaires, Paris 1886.
[13] Handbook der Liturgie, Nymegen 1916.
[14] Oxford 1918. [15] La Messa nella sua storia, Rom 1904.

liturgie.de

über die gesamte Liturgie; Kardinal Ildephons Schuster bietet in seinem Liber sacramentorum[16] eine Erklärung der Meßformularien des ganzen Jahres unter ausgiebigster Verwertung der Geschichte. Italien hat auch durch seine eifrige Pflege der christlichen Archäologie der Liturgik große Dienste geleistet: es sei nur erinnert an den Altmeister der christlichen Archäologie, J. B. de Rossi[17].

5. Außerordentliches wurde in Deutschland geschaffen, wo das Interesse für die Liturgie durch das herrliche Buch des Gießener Professors Franz Staudenmaier († 1856) „Der Geist des Christentums"[18] geweckt wurde.

a) Sehr zu statten kamen dem Aufschwung der liturgischen Studien die gediegenen Arbeiten auf dem Gebiete der christlichen Archäologie des Altertums und des Mittelalters, deren Reihe durch die auch heute noch zuweilen mit Nutzen zu verwendenden „Vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche"[19] des Pfarrers Jos. Ant. Binterim († 1855) eröffnet wird. Erwähnung muß finden die „Geschichte der liturgischen Gewänder"[20] des Aachener Kanonikus Frz. Bock, das lange Zeit als das hervorragendste Buch auf diesem Gebiete galt, bis es durch das Werk des Jesuiten Jos. Braun „Die liturgische Gewandung"[21] weit überholt wurde, wie auch das monumentale Altarwerk des letzteren, „Der christliche Altar"[22], alle Arbeiten der gleichen Art weit hinter sich ließ[23]. Joseph Sauer zeigt in seinem Buch „Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung"[24], wie innig die Symbolik des Mittelalters mit der künstlerischen Gestaltung des gottesdienstlichen Raumes und seiner Ausstattung verbunden ist. Für die Geschichte des Kirchengebäudes und seiner Einrichtung sind auch von unschätzbarem Werte das „Handbuch der kirchlichen Kunstarchäologie des deutschen Mittelalters"[25], von dem protestantischen Pfarrer Heinrich Otte († 1890) verfaßt, und das „Lehrbuch der christlichen Kunstgeschichte"[26] des unermüdlichen Franziskaners Beda Kleinschmidt. Bahnbrechend und beherrschend sind die bekannten Werke von Franz Xaver Kraus, Joseph Wilpert und die zahlreichen archäologischen Arbeiten Hartmann Grisars, deren an gegebenem Orte gedacht werden muß.

b) Auch in der Publikation liturgischer Quellen hat man in jüngster Zeit vielfach Versäumtes nachgeholt. Vergeblich sucht man in andern Ländern nach einem Werke, welches den „Analecta hymnica"[27] von Guido M. Dreves und Clemens Blume S. J. an die Seite gestellt werden kann. In neuerer Zeit zeigt sich das Bestreben, vollständige liturgische Bücher zu edieren, wie die schon erwähnten Arbeiten von Adolf Franz, Freisen, Kolberg, Lietzmann, Mohlberg, Richter, Schön-

[16] Turin 1923. Deutsch von Richard Bauersfeld, Regensburg 1928 ff.
[17] Roma sotterranea, Rom 1864—1867.
[18] Mainz 1835. [19] 2. Aufl. 1837—1838. [20] Bonn 1857—1871.
[21] Freiburg 1907. [22] München 1924.
[23] Von dem gleichen Verfasser das praktische Liturgische Handlexikon, Regensburg 1924.
[24] Freiburg 1902.
[25] 5. Aufl. 1883—1885. [26] Paderborn 1905.
[27] Leipzig 1886 ff., bis jetzt 55 Bände.

liturgie.de

felder und Stapper zeigen. — Dem Studium der Quellen galten die wichtigen Veröffentlichungen von Ferdinand Probst († 1899)[28], der in mühseliger Arbeit die Väterliteratur durchforschte, um daraus ein Bild der alten Liturgie zu gewinnen, und hierbei überraschende Erfolge erzielte, die allerdings im einzelnen noch der Nachprüfung benötigen. Einen Nachteil seiner Arbeiten stellt es dar, daß er sich nur auf das gedruckte Material beziehen kann. Der Benützung des handschriftlichen Materials, soweit es sich um die Sakramentarien handelt, hat Adalbert Ebner († 1898) in seinen „Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum im Mittelalter“[29] die Bahn geebnet. Nicht außer acht zu lassen sind für die orientalischen Liturgien die zahlreichen quellenkritischen Arbeiten und Editionen Anton Baumstarks, der hierfür im Oriens Christianus (seit 1900) ein angesehenes Organ geschaffen hat.

c) Sehr zahlreich sind Veröffentlichungen über einzelne Teile der Liturgie. Die Werke von E. Ranke und Steph. Beissel über die Perikopen, von Ad. Franz über die Messe im Mittelalter mußten schon wiederholt angeführt werden. Besondere Erwähnung verdient das Werk des letzteren „Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter“[30], in welchem zum ersten Mal unter Verwertung des umfangreichsten, vielfach noch ungedruckten Materials die Resultate der Forschung für einen großen und wichtigen Teil der Liturgie geboten werden. — In mustergültiger Weise ist geschichtliche und erbauliche Betrachtungsweise verbunden in dem seiner Zeit epochemachenden Buche von Joseph Kössing „Liturgische Erklärung der heiligen Messe“[31], während in den bekannten Werken von Nikolaus Gihr die erbaulichen Erwägungen sich in den Vordergrund drängen. — Die Resultate seiner Forschungen über das Brevier hat in Deutschland der Benediktiner Suitbert Bäumer († 1894) in seiner „Geschichte des Breviers“[32] niedergelegt.

d) Verhältnismäßig gering ist die Zahl der Gesamtdarstellungen der Liturgik. Es kommt dies davon her, daß die Liturgik an deutschen Hochschulen nur ganz vereinzelt als selbständige Disziplin, sondern lediglich als Zweig der Pastoraltheologie behandelt wird. Gesamtdarstellungen sind darum auch zunächst in den bekannten Handbüchern der Pastoraltheologie zu suchen. Jos. Amberger († 1889), der Verfasser einer „Pastoraltheologie“[33], bekundet in seiner ganzen Darstellungsweise etwas ungemein Weihevolles, Erhebendes und Erbauendes und wird für die Vertiefung des liturgischen Verständnisses immer mit Nutzen gebraucht werden können; das weitverbreitete Handbuch von Schüch[34] zeichnet sich durch Übersichtlichkeit und relative Vollständigkeit aus. Auch bei Schubert, „Grundzüge der Pastoraltheologie“[35], findet sich die Liturgik in zusammen-

[28] Die Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christl. Jahrhunderten, Tübingen 1872; Liturgie des 4. Jahrh. und deren Reform, Münster 1893; Die abendländische Messe vom 5. bis 8. Jahrh., Münster 1896; Die ältesten Sakramentarien und Ordines, Münster 1892.

[29] Freiburg 1896. [30] Freiburg 1909. [31] Regensburg 1869.

[32] Freiburg 1895; französisch (mit trefflichem Index) von Biron, Paris 1905.

[33] 4. Aufl. Regensburg 1884—1887.

[34] Schüch-Polz, Handbuch der Pastoraltheologie, 19. u. 20. Aufl., Innsbruck 1925. [35] Graz 1913.

liturgie.de

hängender Darstellung behandelt. Auf protestantischer Seite befaßt sich E. C. Achelis' „Lehrbuch der praktischen Theologie“[36] vielfach mit liturgischen Fragen.

Der erste, welcher die gesamte Liturgik selbständig und nach einheitlichen Prinzipien zu behandeln unternahm, war Xaver Schmid († 1871 als Stadtpfarrer in Traunstein) in seiner zu Unrecht heute beinahe vergessenen „Liturgik der christkatholischen Religion“[37]. Er hat den Anstoß zu einheitlicher Behandlung der Liturgik gegeben und auch den vordem nicht üblichen Namen „Liturgik“ in allgemeine Aufnahme gebracht. — Von bleibendem wissenschaftlichen Werte ist die „Liturgik“[38] des Gießener Professors Joh. Bapt. Lüft († 1870), welche gegenüber den zahlreichen Kultustheorien der Protestanten eingehend vom Wesen, den wesentlichen Formen und dem Zwecke des katholischen Kultus handelt. Jakob Fluck († 1865) ist in seiner „Katholischen Liturgik“[39] weniger gründlich als Lüft, bietet aber auf knappem Raume eine Übersicht über die gesamte Liturgie. — Das großzügig angelegte „Handbuch der katholischen Liturgik“ von Valentin Thalhofer, Dompropst und Professor in Eichstätt, war beim Tode des Verfassers (1891) unvollendet und wurde erst 1912 von L. Eisenhofer unter Beifügung der von Thalhofer nicht bearbeiteten Materien: Sakramente, Sakramentalien, Kirchenjahr, und unter gänzlicher Umarbeitung des bis dahin Erschienenen (Bd. I Erster Teil, bearbeitet von Ebner) neu herausgegeben. — Ein inhaltreiches Buch ist die „Katholische Liturgik“[40] von Richard Stapper. Rascher Orientierung dient der „Grundriß der katholischen Liturgik“[41] von L. Eisenhofer. Ein für die Geschichte der Liturgie auch katholischerseits sehr brauchbares Kompendium ist das von dem Leipziger Professor Georg Rietschel verfaßte „Lehrbuch der Liturgik“[42].

e) Eine höchst erfreuliche Erscheinung der neuesten Zeit ist das Bestreben, die Laienkreise wieder in ein tieferes Verständnis der Liturgie einzuführen. Um von älteren Werken zu schweigen, stiftet das von dem Benediktiner Anselm Schott herausgegebene „Meßbuch der heiligen Kirche“, das zugleich über die Geschichte und Bedeutung der einzelnen Feste in ansprechendster Weise unterrichtet, durch seine beispiellos weite Verbreitung überall in katholischen Kreisen großen Segen. Im Anschluß an Anselm Schott gab der Benediktiner Pius Bihlmeyer „Das Römische Sonntagsmeßbuch lateinisch und deutsch“[43] heraus. Von demselben Verfasser stammt „Das vollständige Römische Meßbuch lateinisch und deutsch“[44], den lateinischen und deutschen Text des Missale bringt auch das „Meßbuch der katholischen Kirche nach dem römischen Missale Benedikts XV.“ von Christian Kunz[45] und das „Römische Meßbuch“ von Hermann Fischer[46]. Über die Liturgie der Sakramente und Sakramentalien unterrichten die „Liturgischen Volksbüchlein“[47], herausgegeben von der Abtei Maria

[36] Leipzig 1911.
[37] 2 Bde., Passau 1832, 3. Aufl. 1840. [38] Mainz 1844 u. 1847.
[39] Regensburg 1853—1855. [40] 5. u. 6. Aufl. Münster 1931.
[41] 2. u. 3. Aufl. Freiburg 1926. [42] Berlin 1900—1909.
[43] Freiburg 1924. [44] Ebd. 1926. [45] Regensburg 1920.
[46] Steyl 1922. [47] Seit 1922; bisher 13 Heftchen.

liturgie.de

Laach; liturgisches Denken und Empfinden sucht die von der gleichen Stelle, unter der Leitung des Abtes Ildefons Herwegen herauskommende Sammlung „Ecclesia orans“[48], ebenso die von der Abtei St. Joseph bei Coesfeld begonnene Sammlung „Liturgia“ zu fördern. Eine Unternehmung großen Stiles zur Popularisierung der Liturgie ist das von Maria Laach veröffentlichte Buch „Die betende Kirche“.

6. Zahllos, weil für die Praxis bestimmt, sind die Veröffentlichungen über die Rubrikenlehre und die praktische Ausführung des römischen Ritus. Die römische Praxis beleuchtet am besten das Manuale sacrarum caeremoniarum[49] des päpstlichen Zeremoniars Pius Martinucci, nach dessen Tode in neuer Auflage herausgegeben von I. B. Menghini[50]. — Die rubrizistischen Werke des Kanonikus in Mecheln J. B. de Herdt[51] erfreuen durch ihre Klarheit und sind noch jetzt mit Nutzen zu gebrauchen, wenngleich sie die Reformen unter Pius X. und Benedikt XV. nicht mehr berücksichtigen. — C. Callewaert gab ein „Caeremoniale“[52] für die Privat- und feierliche Messe heraus. G. Kieffers „Rubrizistik“[53] konnte bereits in 7. Auflage erscheinen. Zu den gründlichsten Arbeiten in der Rubrikenlehre zählen die Bücher von Schober[54], Christian Kunz[55] und Michael Gatterer[56]. Großer Beliebtheit erfreut sich das Zeremonienbüchlein von Müller[57].

7. Ein zuverlässiges und reichhaltiges Nachschlagewerk über die neuesten Erscheinungen der Liturgik in allen Ländern ist der Literaturbericht, der alljährlich (seit 1921) mit dem von der Abtei Maria Laach herausgegebenen „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft“ (seit 1921) erscheint. In den Ephemerides liturgicae (bis 1931 45 Bände) werden außer Artikeln über liturgische Gegenstände vor allem die Dekrete der Ritenkongregation kommentiert und zahlreiche rubrizistische Streitfragen entschieden.

---

[48] Seit 1922, bisher 19 Bändchen.

[49] 6 Bde., 2. Aufl. Rom 1879—1880. [50] Rom 1911.

[51] Sacrae liturgiae praxis[10], Löwen 1902; Praxis pontificalis[2], Löwen 1906; Praxis capitularis, Löwen 1881.

[52] 2. Aufl. Brügge 1928. [53] Paderborn 1928.

[54] S. Alphonsi de Liguori Liber de caeremoniis Missae, Regensburg 1888; Caeremoniale Missae sollemnis et pontificalis, ebd. 1894.

[55] Handbuch der priesterlichen Liturgie, Regensburg 1904.

[56] Praxis celebrandi, Innsbruck 1926.

[57] [10–12] 1930, Freiburg i. Br., Herder.

liturgie.de

ALLGEMEINE LITURGIK.

Erster Teil.

Die Formen der katholischen Liturgie.

Erstes Hauptstück.

Formen des Wortes.

§ 19. Die liturgischen Sprachen[1].

1. Entstehung der liturgischen Sprachen. — Für den Gebrauch einer bestimmten Kultsprache besteht weder ein göttliches noch ein apostolisches Gebot. Die tatsächliche Verwendung bestimmter, fast ausnahmslos sog. toter Sprachen beim Gottesdienst ist nur das Resultat einer längeren, durch die Kirche schließlich autoritativ fixierten historischen Entwicklung. Christus der Herr hielt die erste Liturgie im Abendmahlsaal ohne Zweifel in der damals in Palästina gebräuchlichen aramäischen Volkssprache. Ebenso werden die Apostel in der Volksprache nicht nur gepredigt, sondern in dieser oder in einer vom Volke vielfach verstandenen Sprache auch den Gottesdienst gefeiert haben. Sehr zustatten kam es dabei, daß im Umkreis des Imperium Romanum die griechische und lateinische Sprache weiteste Verbreitung gefunden hatten. Volkssprache und Kirchensprache waren ehedem eins. Ihre Trennung war eine Nachwirkung der Völkerwanderung im Westen, im Osten eine Folge des Vordringens des Islam. Wie aus dem Gedränge der großen Völkerbewegung neue Völker, so begannen auch neue Volkssprachen sich abzusondern. Wo der Islam im Osten zur Herrschaft gelangte, trat an die Stelle der alten Volkssprache die arabische Sprache des Eroberers, im Abendland aber bildeten sich durch Vermischung germanischer und lateinischer Elemente die romanischen Volkssprachen. In den Anfängen ihrer Bildung war der Unterschied zwischen ihnen und der alten Kirchensprache ein ganz geringer,

[1] Literatur: Bellarmin, De sacram. in gen. c. 31; Benedict. XIV., De sacrificio Missae III, c. 2; Bona, Rer. liturg. l. I, c. 5; Le Brun, Explication de la Messe IV; Thomassin, Vet. et nov. eccl. disciplina P. I, l. 2, c. 82; Frz. Hettinger, Liturgie der Kirche und lateinische Sprache, Würzburg 1858; Suitbert Bäumer, Art. „Kirchensprache": Kirchenlexikon² VII 638 ff.

liturgie.de

erweiterte sich aber immer mehr im Laufe der Zeit, während die Kirche konservativ die alte Sprache beibehielt. In Ländern mit rein germanischer Bevölkerung war die herrschende althochdeutsche Sprache noch zu unbeholfen, um in ihr den Ideenreichtum der Liturgie aufzunehmen und wiederzugeben. So war es für die Kirche eine Notwendigkeit, an der überlieferten liturgischen Sprache festzuhalten. Auch da, wo keine größeren Veränderungen im Volkstum vor sich gingen, entfernte sich die jeweilige Volkssprache immer mehr von der in den liturgischen Büchern festgelegten Kirchensprache. Die verbreitetsten liturgischen Sprachen sind gegenwärtig Griechisch, Latein, Syrisch, Koptisch, Äthiopisch, Armenisch, Kirchenslawisch.

Das Griechische (a) diente von Anfang an als liturgische Sprache bei den griechisch sprechenden Christen im Osten und in den griechischen Kolonien des Abendlandes, aber auch, wenngleich nicht ausschließlich, während der ersten drei Jahrhunderte in Rom und in andern größeren Städten Italiens, wohin der rege Weltverkehr zahlreiche griechische Elemente führte. Die griechische Kultsprache, welche sich vom klassischen Griechisch nicht unbedeutend unterscheidet, empfing ihr besonderes Gepräge im 6. und 7. Jahrhundert und ist gegenwärtig bei den schismatischen und unierten Griechen auf der Balkanhalbinsel und außerhalb derselben, in Asien und Afrika im Gebrauch. — Die lateinische Sprache (b) bei der Liturgie war dort von Anfang eine Notwendigkeit, wo die Gläubigen ausschließlich der lateinisch sprechenden Bevölkerung entstammten, demnach vor allem in Italien außerhalb Roms und in den Provinzen des Abendlandes. In Rom selbst wurde seit dem 4. Jahrhundert die lateinische Kultsprache zur alleinherrschenden. Die sprachliche Eigenart des Kirchenlateins ist die eines veredelten Vulgärlateins der nachklassischen Periode. — Die syrische Kirchensprache oder das Altsyrische wird in einem großen Teile Asiens, bei den Nestorianern, Chaldäern, Jakobiten, Maroniten, im Gottesdienst sowohl bei der Messe als auch im Offizium gebraucht. Da das Syrische schon längst zur toten Sprache geworden ist, so werden die Stücke, welche eine Belehrung für das Volk enthalten (Epistel, Evangelium, Anreden u. dgl.) in arabischer Sprache vorgetragen, an höheren Festen vielfach in beiden Sprachen. Dasselbe gilt von manchen Gebeten bei der Spendung der Sakramente, zumal unter den arabisch sprechenden Maroniten. — Die koptische Sprache dient als Kultsprache bei den monophysitischen und unierten Kopten Ägyptens. Anfänglich war in Ägypten die griechische Sprache allein beim Gottesdienst herrschend, bis die Monophysiten, um ihren Gegensatz zu den rechtgläubigen Melchiten auch äußerlich hervorzuheben, die Liturgie in die koptische Sprache der Landeseingeborenen übertrugen, wobei jedoch einige der gewohnten griechischen Formeln unübersetzt blieben. Auch die koptische Sprache ist längst zur toten geworden und wird von dem nunmehr arabisch sprechenden Kopten nicht mehr verstanden. — In äthiopischer Sprache feiern die Liturgie die Abessinier. Der Cha-

liturgie.de

rakter der liturgischen Texte ist streng archaistisch und berührt sich mit der ins 4.—5. Jahrhundert zurückgehenden altäthiopischen Bibelübersetzung. — Die in der Liturgie bei den unierten und schismatischen Armeniern gebrauchte armenische Sprache ist gleichfalls altertümlich und von der neueren Volkssprache so verschieden, daß sie dem Volke unverständlich bleibt. Die armenisch-liturgische Sprache geht wohl zurück auf die Begründer der altarmenischen Literatur und Liturgie, Isaak und Mesrop (4.—5. Jahrh.). — Die weiteste Verbreitung neben der lateinischen Kultsprache hat das Kirchenslawische (c) gefunden, welches seine Einführung den hll. Cyrillus und Methodius verdankt. Die in diesem von der lebenden Sprache verschiedenen Idiom abgefaßte byzantinische Liturgie steht bei den Russen, unierten Ruthenen, bei den Serben und Bulgaren in Gebrauch. Römischen Ritus in altslawischer Sprache haben die sog. Glagoliten, d. h. jene Slawen in Dalmatien und Kroatien, welche sich der glagolitischen Schrift bedienen.

a) Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß in den drei ersten Jahrhunderten das Griechische in der römischen Kirche sehr im Vordergrunde stand[2]. Im Rom der Kaiserzeit war besonders unter den Juden, an welche die Verkündiger des Evangeliums sich zuerst wenden mußten, das hellenistisch-orientalische Element stark vertreten. Auch war infolge der Ausdehnung des Römerreiches über Griechenland, Kleinasien und Ägypten das Griechische zur Weltsprache geworden, die in Rom, der Hauptstadt der damaligen Welt, in weiten Kreisen verstanden und gesprochen wurde. Daraus erklärt sich nicht nur, warum Paulus seinen Brief an die Römer griechisch schrieb und Markus die Predigt des hl. Petrus zu Rom in griechischer Sprache aufzeichnete, sondern auch die in Rom lebenden christlichen Schriftsteller, Justin, Hermas, Tatian, ihre Werke in der gleichen Sprache abfaßten. Dabei muß allerdings in Betracht gezogen werden, daß diese Schriften von vorneherein auch auf einen größeren außerrömischen Leserkreis berechnet waren. Viele der ältesten Päpste, wie schon aus deren Namen Cletus oder Anacletus, Telesphorus, Hyginus, Anicet usw. hervorgeht, waren griechischer Nationalität, die Epitaphien in der Papstgruft darum griechisch geschrieben. Aus all diesen Gründen kann allerdings noch nicht gefolgert werden, daß das Griechische in Rom auch als liturgische Sprache herrschend war. Das wichtigste Zeugnis für die Verwendung dieser Sprache im Gottesdienst ist die Ἀποστολικὴ παράδοσις des Hippolyt, von deren liturgischen Bestandteilen sich das Gebet bei der Weihe eines Bischofs vollständig im griechischen Original erhalten hat[3]. So viel geht daraus hervor, daß man wenigstens beim Gottesdienst des römischen Bischofs zu Beginn des 3. Jahrhunderts sich der griechischen Sprache bediente. Denn es lag im Interesse dieses Gegenpapstes, den Gläubigen nichts Fremdartiges zu bieten, was sicherlich der Fall gewesen wäre, wenn er an Stelle des gebräuchlichen Idioms das

[2] Die Gründe für das Überwiegen des Griechischen in Rom während der ersten drei Jahrhunderte sind zusammengestellt bei C. P. Caspari, Gedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel. III, Kristiania 1875, 267 ff.

[3] Epitome Const. Apost. VIII, c. 4; Funk, Didascalia II 78.

liturgie.de

Griechische in den Gottesdienst hätte einführen wollen. Mit diesem Zeugnis ist wohl der Gebrauch des Griechischen als liturgischer Sprache überhaupt, aber noch nicht dessen alleinige Herrschaft in Rom bewiesen. Gegen eine solche spricht schon das Vorhandensein der altlateinischen Bibelübersetzung, der Itala, welche in erster Linie wie alle alten Bibelübersetzungen für den Gottesdienst hergestellt wurde. Möglich ist es, daß die Lesungen, wie auch später, schon anfangs in lateinischer und griechischer Sprache vorgetragen wurden, während für die übrigen Teile der Liturgie nur die griechische Verwendung fand. Es ist aber auch nicht unwahrscheinlich, daß schon frühe in den Titelkirchen Roms beim Gottesdienst nur die lateinische Sprache gebraucht wurde, wozu man die Itala benötigte. Die Titelkirchen müssen als die eigentlichen Pfarrkirchen des alten Rom angesehen werden, in welchen für die einheimische lateinisch sprechende Bevölkerung Gottesdienst gehalten wurde, während für die Messe des Papstes auch die zu jeder Zeit zahlreichen Pilger griechischer Sprache aus den östlichen Teilen des Reiches in Betracht kamen. Ein letztes Zeugnis für den gottesdienstlichen Gebrauch der griechischen Sprache in Rom bringt der Rhetor Marius Victorinus († um 363)[4]. Bei Erklärung von Tit 2, 14 (καθαρίσῃ ἑαυτῷ λαὸν περιούσιον, ζηλωτὴν καλῶν ἔργων) verweist er auf das Oblationsgebet: „Hinc oratio oblationis intellectu eodem precatur eum σῶσον περιούσιον λαόν." Die „oratio oblationis", auf welche sich der in Rom lebende Marius Victorinus beruft, kann nur eine in Rom übliche liturgische Formel gewesen sein. Der Ausdruck λαὸς περιούσιος wird schon bei Clemens Romanus[5] in einem Zusammenhang erwähnt, der von einem liturgischen Formular sicher beeinflußt ist. Unter der byzantinischen Herrschaft gelangte später das Griechische neuerdings zu erhöhter Bedeutung. Der noch jetzt in der feierlichen Papstmesse herrschende Brauch, Epistel und Evangelium, nachdem sie zuerst in lateinischer Sprache gesungen sind, vom Subdiaconus und Diaconus graecus nochmals in griechischer Sprache vortragen zu lassen, mag auf diese Zeit zurückgehen. Dies entspricht auch der schon im 4. Jahrhundert in Jerusalem herrschenden Sitte, von der die Pilgerin[6] berichtet, am Sonntag die Heilige Schrift sowohl in griechischer als auch in syrischer und lateinischer Sprache zu lesen und zu erklären. In Konstantinopel las man noch zur Zeit des Papstes Nikolaus I. († 867) an Festtagen die Epistel und das Evangelium auch lateinisch[7], wie man anderseits in Rom die Prophetien am Kar- und Pfingstsamstag zuerst lateinisch, dann nochmals in griechischer Sprache vortrug[8].

b) Daß in Nordafrika und Spanien, auch in Gallien und in der altbritischen Kirche von Anfang an das Lateinische Kultsprache war, wird sich kaum mit Grund bezweifeln lassen. Für die Kirche in Nordafrika bezeugt schon der hl. Cyprian († 258) die lateinischen Einleitungsworte der Präfation[9] und verrät in seiner Schrift De mortalitate[10] deutliche Anklänge an den ersten Teil des Te Deum. Es war dieses Latein der Liturgie nicht das klassische Latein, sondern ein Vulgärlatein, das in Rom und Italien vielfach selbst von den Gebildeten im täglichen Verkehr gebraucht und außerhalb

[4] Adv. Arium II, c. 8; PL 8, 1094. [5] Ep. ad Cor. c. 64.
[6] Peregrinatio c. 47, 4.
[7] Thomassin, Vet. et nov. eccl. discipl. I 2, 82, n. 3.
[8] OR I, n. 40; XI, n. 43. [9] De Domin. orat. c. 31. [10] c. 26.

liturgie.de

Roms, in Nordafrika, Spanien, wie überhaupt im abendländischen Teil des römischen Reiches, untermischt mit Provinzialismen im Munde des Volkes lebte. Dieses Vulgärlatein blieb aber nicht unverändert. Gerade durch seine Verwendung in der Liturgie wurde es gehoben und veredelt. Die Kirchenschriftsteller der ersten christlichen Jahrhunderte, Tertullian, Cyprian, Novatian, vor allem aber der hl. Hieronymus durch seine Bibelübersetzung, waren es, welche diesen Umbildungsprozeß beförderten. Durch sie wurde das Vulgärlatein mit klassischen Formen, besonders aber auch durch Neubildungen im Geiste des Christentums bereichert, den Ideen des Christentums immer mehr angepaßt und so zu einem eigenen Idiom, der lateinischen Kirchensprache, gestaltet.

c) Die Einführung der kirchenslawischen Sprache[11] geht zurück auf die beiden Brüder Cyrill (Konstantin) und Methodius, welche, von Konstantinopel kommend, um die Mitte des 9. Jahrhunderts an der Missionierung der Slawen (Mähren) arbeiteten. Für seine Bibelübersetzung schuf Cyrill aus der schon vor ihm üblichen griechischen Minuskelschrift ein eigenes Alphabet, das den Eigentümlichkeiten der slawischen Aussprache vorzüglich Beachtung schenkt. Seit dem 14. Jahrhundert wird diese Schrift die glagolitische Schrift genannt, später entstand in Bulgarien aus der griechischen Majuskel eine besondere Schrift, als deren Erfinder man Cyrill ansah, weshalb man dieses Alphabet das cyrillische nannte. Außer der Bibel übersetzte Cyrill auch die byzantinische Liturgie ins Slawische. Das Unternehmen rief großen Widerstand bei den Gegnern hervor, welche im Kulte nur die in der Kreuzesüberschrift gebrauchten Sprachen, das Hebräische, Griechische und Lateinische, für erlaubt hielten. Von Nikolaus I. nach Rom gerufen, trafen die beiden Brüder bei ihrer Ankunft den Papst nicht mehr am Leben. An seiner Stelle regierte Hadrian II., der sie wohlwollend aufnahm und nicht nur ihre Übersetzung der Bibel billigte, sondern auch gestattete, daß sie die Liturgie in slawischer Sprache in St. Peter, Santa Maria Maggiore, in St. Petronilla und St. Andreas hielten[12]. Cyrill trat in Rom in ein Kloster, wo er seinen bisherigen Namen Konstantin mit jenem vertauschte, unter welchem er in der Nachwelt fortlebt. In Rom übertrug Cyrill auch die römische Liturgie, wie früher die byzantinische, in die slawische Sprache[13]. Reste dieser Übersetzung haben sich im glagolitischen Missale von Kiew (9. Jahrh.) erhalten. Als Vorlage für diese Übersetzung nimmt Kunibert Mohlberg ein römisches Sakramentar an, das etwa 70 Jahre nach dem Tode Gregors d. Gr. († 604) geschrieben, auch dem Sakramentar von Padua (D 47; 9. Jahrh.) in gleicher Weise als Prototyp diente. Die Spärlichkeit der Heiligenmessen, das Vorhandensein von Wochenmessen in diesem Sakramentar mochten Cyrill veranlaßt haben, diesem älteren Sakramentar und nicht dem damals in Rom gebräuchlichen gregorianisch-hadrianischen Sakramentar für den Gebrauch unter den Slawen den Vorzug zu geben. Methodius stieß nach seiner Rückkehr in seinen Missionsbezirk auf bedeutenden Widerstand seitens der bayrischen Bischöfe, welche sich durch seine Stellung als Erzbischof in Pannonien in ihren Rechten gekränkt glaubten. Die Gegner verdächtigten

[11] V. Jagics, Entstehungsgeschichte der kirchenslawischen Sprache, Berlin 1913; Kunibert Mohlberg, Il Messale glagolitico di Kiew (sec. IX) ed il suo prototipo Romano del sec. VI—VII: Memorie della Pont. Accad. d'archeologia II 207—320.

[12] Mohlberg a. a. O. 298. [13] Ebd. 280 ff.

liturgie.de

Methodius in seiner Rechtgläubigkeit und namentlich auch wegen des Gebrauches der slawischen Sprache in der Liturgie, so daß ihn Papst Johann VIII. im Jahre 879 nach Rom zitierte. Methodius konnte sich rechtfertigen, der Papst bestätigte ihn als Erzbischof von Mähren und gestattete in einem Brief an Swatopluk auch für die Zukunft die slawische Sprache in der Messe: „Nec sanae fidei vel doctrinae aliquid obstat, sive Missas in eadem slavinica lingua canere sive sacrum evangelium vel lectiones divinas Novi et Veteris Testamenti bene translatas et interpretatas legere aut horarum officia omnia psallere, quoniam, qui fecit tres linguas principales, ipse creavit et alias omnes ad laudem et gloriam suam. Iubemus tamen, ut in omnibus ecclesiis terrae vestrae propter maiorem honorificentiam Evangelium latine legatur et postmodum slavinica lingua translatum in auribus populi latina verba non intelligentis annuntietur.“ [14] Diese Vergünstigung wurde aber bereits 885 durch Papst Stephan VI.[15] wieder aufgehoben, der hierzu durch einen von den Gegnern des Methodius und der slawischen Liturgie gefälschten Brief Johanns VIII. veranlaßt wurde. Die Proskribierung der slawischen Sprache beim Gottesdienst wurde auch von den späteren Päpsten aufrechterhalten, jedoch konnte trotz wiederholter Erlasse das slawische Idiom nicht mehr gänzlich aus dem Gottesdienst verdrängt werden. Erst im 13. Jahrhundert, als man in Rom authentische Kunde von dem echten Brief Johanns VIII. erhielt, gestattete Innozenz IV.[16] im Jahre 1248 den gottesdienstlichen Gebrauch der slawischen Sprache für jene Gegenden, in welchen sie noch in Übung war, unter der Bedingung, daß der slawische Text mit dem lateinischen Text der römischen liturgischen Bücher übereinstimme. Die Erlaubnis war zunächst nur für die Diözese Segna gegeben worden, von hier aus aber verbreitete sich das Kirchenslawische über die ganze Kirchenprovinz von Spalato, ebenso in die Diözesen Zara, Arbe, Veglia und Ossero, kam zu den Slawen in den Diözesen Aquileja, Istria, Capo d'Istria, Cittanova und Parenzo, ferner zu den katholischen Slawen in Bosnien, Serbien und Bulgarien. Als die alten Drucke der kirchenslawischen Bücher, von denen zuerst das Missale 1483 zu Venedig erschien, vergriffen waren, erschien mit Approbation Urbans VIII. 1631 eine neue Ausgabe des glagolitischen Missale, ebenso unter Innozenz X. eine neue Ausgabe des Breviers. Die slawischen Redaktoren dieser Bücher durchsetzten die alte kirchenslawische Sprache so sehr mit Russizismen, daß sie den lauten Widerspruch jener Kreise hervorriefen, welche sich bis dahin der kirchenslawischen Sprache bedient hatten. Die katholischen Kroaten und Serben gingen deswegen sogar so weit, an Stelle des russifizierten Kirchenslawisch ihre moderne Landessprache, das Schiavetto, für jene Teile der Messe zu gebrauchen, welche vom Volke gesungen wurden. Die Edition des glagolitischen Missale vom Jahre 1893, approbiert von Leo XIII., ebenso die Ausgaben von 1905 und 1927 kehrten wieder zur reinen kirchenslawischen Sprache zurück, jedoch nur der Kanon ist in den alten glagolitischen Schriftzeichen gedruckt. Durch Dekret der Ritenkongregation vom 13. Februar 1892 [17] war bereits verfügt worden, daß die slawische Sprache, deren man sich an einzelnen Orten auf Grund einer rechtmäßigen Gewohnheit bedient, nur die altslawische, keineswegs aber die

[14] Hardouin VI 85. [15] Jaffé-Wattenbach, Reg. n. 3407.
[16] Raynald, Annales eccl. ad a. 1248; Mohlberg a. a. O. 303.
[17] Decr. auth. n. 3768.

liturgie.de

moderne sein dürfe. Damit war der Gebrauch des Schiavetto verboten, wenn sich auch das Verbot nicht mit vollem Erfolge durchsetzen konnte.

2. Liturgische Sprache und Volkssprache. — Der Gebrauch der lateinischen oder anderer sog. toter Sprachen beim Gottesdienst gehört in das Gebiet der kirchlichen Disziplin, die jederzeit, wenn es zum Heile der Seelen als notwendig erkannt wird, von der Kirche geändert werden kann (a). Für die Kirche kommen zunächst Zweckmäßigkeitsgründe in Betracht, wenn sie so strenge an der lateinischen Sprache im Gottesdienste festhält. Dies sagt das Konzil von Trient[18] ausdrücklich: „Es erschien den Vätern nicht als nützlich, daß die Messe allenthalben in der Landessprache gefeiert werde." Das Konzil führt in seinem Dekret nicht im einzelnen die Gründe an, die es zu seiner Haltung bewog. Nur aus dem Zusammenhang (retento ubique cuiusque ecclesiae antiquo et a sancta Romana ecclesia omnium ecclesiarum matre et magistra probato ritu) kann entnommen werden, daß nicht zuletzt die Rücksicht auf die Altehrwürdigkeit der lateinischen und anderer toter Kultsprachen, in die seit mehr als einem Jahrtausend die Kirche ihre Bitten und ihren der göttlichen Majestät geweihten Lobpreis kleidet, diesen Beschluß beeinflußte. Andere Erwägungen waren dadurch nicht ausgeschlossen. Die Überwachung der liturgischen Texte, damit nichts Heterodoxes sich in dieselben einschleiche, ist durch die lateinische Sprache wesentlich erleichtert. Diese Sprache, die vom Volke in seiner Allgemeinheit nicht verstanden wird, umhüllt ferner die heiligen Geheimnisse mit einem zarten, vor Profanation schützenden Schleier, schlingt das Band fester, welches die einzelnen Kirchen mit dem Zentrum der kirchlichen Einheit verbindet, läßt die Angehörigen der verschiedenen Nationen, sonst in der Sprache getrennt, sich im Gotteshause als Kinder einer und derselben Mutter heimisch fühlen. Die durch den Gottesdienst notwendig geforderte Kenntnis der lateinischen Sprache macht diese zur internationalen Sprache des gesamten Klerus, erleichtert wesentlich die Regierung der Kirche, die sich der lateinischen Sprache als Amtssprache bedient, begegnet nationalkirchlichen Bestrebungen und festigt auch auf diese Weise die Einheit der katholischen Kirche. — Schon im Mittelalter war bei den Katharern und Waldensern der Gottesdienst in der Volkssprache gehalten worden, später bei den Husiten in Böhmen, Luther, Zwingli, Calvin führten gleichfalls die Volkssprache in den Gottesdienst ein, versteckt strebten dem gleichen Ziele zu die Jansenisten und die katholischen Aufklärer (b). Den Neuerern des 16. Jahrhunderts gegenüber verbot die Kirche die Lehre, daß die Messe in der Landessprache gefeiert werden müsse, unter der Strafe des Bannes[19]. Die Schärfe des kirchlichen Verwer-

[18] Sess. 22, De sacrif. Missae c. 8.

[19] „Si quis dixerit ... lingua tantum vulgari Missam celebrari debere..., anathema sit." Trid. sess. 22, De sacrificio Missae, can. 9.

liturgie.de

fungsurteils will nicht bloß die Kultsprache wegen ihres ehrwürdigen Alters schützen, sondern sicherlich auch den falschen Kultprinzipien entgegentreten, die den Gottesdienst hauptsächlich unter dem Gesichtspunkt der Erbauung betrachteten. Tatsächlich bietet die Liturgie in ihren überlieferten Lesungen und Gesängen viel des Erbauenden und Belehrenden und mannigfache religiöse Anregung. Diese reichen Schätze sollen nach dem Willen der Kirche für die Gläubigen nicht ungenützt bleiben. Darum verpflichtet das Tridentinum die mit der Seelsorge Betrauten, daß sie häufig (frequenter) etwas von dem, was in der Messe gelesen wird, den Gläubigen besonders an Sonn- und Festtagen innerhalb der heiligen Messe erklären, „damit die Schafe Christi nicht hungern und die Kinder nicht um Brot bitten und niemand sei, der es ihnen breche". Es wünscht die Kirche aber auch, daß man bei Erklärung der Messe nicht bei der Worterklärung haltmachen solle, sondern unter anderem irgend ein Geheimnis dieses heiligsten Opfers erkläre (inter caetera sanctissimi huius sacrificii mysterium aliquod declarent[20]). Damit ist vor allem die objektive Bedeutung der Messe als Opfer der Anbetung, des Dankes, der Sühne und Bitte gemeint, jene Geheimnisse, auf welche sich die Erhabenheit des neutestamentlichen Gottesdienstes gründet, welche erst der äußern Form Wesen und Inhalt verleiht.

a) Die Kirche hat von ihrem Rechte, die neueren Volkssprachen in der Liturgie zuzulassen, selten Gebrauch gemacht. Urban VIII. gestattete 1624, daß die Karmeliten für die arabisch redenden Katholiken Persiens die römische Liturgie in arabischer Volkssprache feiern „ad consolationem populorum, qui in eo regno fidem nuper susceperunt"[21]. Das Römische Missale mußte damals genau (literaliter) ins Arabische übersetzt werden. 1627 wurde die gleiche Erlaubnis auch den Katholiken Armeniens gegeben[22]. Auch im Patriarchat Antiochien wird mit Gutheißung Roms die Liturgie nach griechischem Ritus in der arabischen Volkssprache gefeiert, wofür die liturgischen Bücher teils in Rom, teils in Jerusalem gedruckt werden. In neuester Zeit hat der Heilige Stuhl durch das Konkordat mit Montenegro vom 18. August 1886 im Gebiete der Diözese Antivari ein modernisiertes Kirchenslawisch (Grajdanka), welches sich seit der Zeit Peters des Großen als Verkehrssprache zwischen den einzelnen slawischen Nationen eingebürgert hat, wenigstens für einen Teil der Liturgie gestattet. Wiederholt aber wurden Gesuche um Einführung der Volkssprache in die Liturgie abschlägig beschieden. Für China war unter Paul V. unter dem 27. Juni 1615 die Einführung der chinesischen Gelehrtensprache als liturgische Sprache gestattet worden[23]. Das Dekret kam aber nicht zur Ausführung, spätere Gesuche um Einführung des Chinesischen in die Liturgie wurden stets abschlägig beschieden. 1631 wurde von der Propaganda auch die Bitte der Missionäre in Georgien, nach römischem Ritus in georgischer Sprache die Messe feiern

[20] Ebd. c. 8. [21] Coll. Lac. II 501 ff.
[22] Kath. Missionen 1926, 309.
[23] Alfons Väth, Die Akkommodation in der Messe der Neuzeit: Kath. Missionen 1926, 333.

liturgie.de

zu dürfen, abgewiesen, jedoch mit dem Beisatz „nisi esset medium ad convertendos Georgianos potissimum“[24]. In jüngster Zeit endlich wurde das dringende Gesuch um Einführung der ungarischen Sprache in die griechisch-katholische Liturgie im Gebiete des Königreichs Ungarn durch Apostolisches Breve vom 23. September 1896 entschieden abgelehnt[25]. — Die Volkssprache ist im Rituale Romanum[26] für die Trauungsfragen vorgeschrieben. In Deutschland und in andern Ländern werden auch die Tauffragen in der Volkssprache gestellt und beantwortet. Vielfach wird bei uns das „Ecce Agnus Dei“ und „Domine non sum dignus“ bei der Austeilung der heiligen Kommunion in deutscher Sprache vorgetragen. Wo das römische Rituale nicht im Gebrauch ist, wird eine solche Verwendung der deutschen Sprache, die teilweise schon zur Zeit der katholischen Reformation Eingang fand, nicht zu beanstanden sein. Welche Stellung die Ritenkongregation zur Volkssprache in den Ritualien einnimmt, wird sich klarer zeigen, wenn ihr neue Diözesanritualien vorschriftsgemäß[27] zur Approbation vorgelegt werden. In der Tat hat sie 1929 in bayrischen Ritualien (München, Eichstätt usw.) an einzelnen Stellen den Gebrauch der Volkssprache zugestanden.

b) Die lateinische Kultsprache wurde im Mittelalter bis zum Auftreten der Katharer nicht angefochten. Erst diese führten mit der Verwerfung des bisherigen Gottesdienstes auch die Volkssprache in ihren Kult ein. Es handelte sich bei ihnen jedoch nicht um Übersetzung der bisherigen Liturgie, sondern um Schaffung einer ganz neuen gottesdienstlichen Form, die hauptsächlich aus der Lesung des Neuen Testamentes in französischer Sprache und aus dem bei ihnen allein zulässigen Gebet, dem Vaterunser, bestand. Auch die Waldenser, welche den ganzen Kultus mit Ausnahme des Abendmahles verwarfen, gebrauchten bei ihren Gottesdiensten die romanische Volkssprache. Ebenso feierten die Husiten die gesamte Liturgie in tschechischer Sprache, wie aus einer Bestimmung der Prager Synode vom Jahre 1418 hervorgeht, welche nur für Epistel und Evangelium die Landessprache gestattet. — In der „Formula missae et communionis pro ecclesia Vittebergensi“, welche im Jahre 1523 erschien, hatte Luther noch an der lateinischen Kultsprache festgehalten, andere protestantische Kirchenordnungen, wie jene des Wolfgang Wissenburg in Basel und des Johann Schwebel in Zweibrücken und des Kaspar Kantz in Nördlingen, hatten schon 1522 sich zur Einführung der deutschen Sprache beim Gottesdienst entschlossen. Ihnen folgten bald andere Gemeinden nach, und 1526, wenn auch zögernd, Luther in seiner Schrift: „Deutsche Messe und Ordnung Gottesdiensts, zu Wittemberg fürgenommen“. Die lateinische Sprache sollte danach nur noch in den Wochengottesdiensten verbleiben. Tatsächlich wurde, wie Wolfgang Musculus berichtet, noch im Jahre 1536 in der Pfarrkirche zu Wittenberg Introitus, Gloria, Agnus Dei, die Kollekte, selbst Epistel und Evangelium lateinisch vorgetragen[28]. In lutherischen Kreisen konnte sich die lateinische Sprache leichter erhalten, da Luther in seinem mehr konservativen Sinn es nicht von Anfang an auf eine Beseitigung der altgewohnten katholischen Messe abgesehen hatte, sondern nur auf Entfer-

[24] Coll. Lac. II 501.
[25] Vgl. Kath. Kirchenzeitung, Salzburg 1896, 835.
[26] Tit. VIII, c. 2, n. 1. [27] CIC can. 1257.
[28] Georg Rietschel, Lehrbuch der Liturgik I 402 ff.

liturgie.de

nung dessen, was ihm als Aberglauben dünkte, vor allem des Offertoriums und des Kanons. Zwingli und Calvin, die von vorneherein es auf eine Beseitigung des alten Gottesdienstes abgesehen hatten, haben sofort auch die Volkssprache bei ihrer Neuordnung des Gottesdienstes eingeführt. Als Luther seine „Formula missae" und seine „Deutsche Messe" schrieb, erblickte er den Zweck des äußern Kultes lediglich in der Erbauung, vorzüglich für jene, die noch nicht vom rechtfertigenden Glauben ergriffen waren: „Wir stellen solche Ordnungen, schreibt er, gar nicht um derer willen, die bereits Christen sind ... allermeist aber geschieht's um der Einfältigen und des jungen Volkes willen, welches soll und muß täglich in der Schrift und Gottes Wort geübt und erzogen werde." Der erbauende oder vielmehr missionierende Zweck, den Luther dem Gottesdienst zuweist, tritt in diesen Worten klar hervor. Darum mußte er, trotz anfänglichen Widerstrebens, sich für die deutsche Sprache erklären. Wenn er in den Wochengottesdiensten die lateinische Sprache beibehielt, so tut er dies aus pädagogischen Erwägungen: die Jugend sollte in den alten Sprachen geübt werden. Aus diesem Grunde will er sich auch für die griechische und hebräische Sprache beim Gottesdienst erklären, wenn diese so gemein wären wie die lateinische[29]. Um die Erbauung zu befördern, forderten ebenso die Jansenisten die Landessprache in der Liturgie. So schreibt z. B. Quesnel: „Eripere simplici populo hoc solatium, iungendi vocem suam voci totius ecclesiae, est usus contrarius praxi apostolicae et intentioni Dei." Papst Klemens XI. verurteilte diesen Satz in der Konstitution „Unigenitus"[30]. Gleichwohl fügten ihn die Jansenisten der Synode von Pistoia (1786) den Synodalakten ein, worauf derselbe neuerdings durch die Bulle „Auctorem fidei"[31] vom 28. August 1794 von Pius VI. verworfen wurde. Der Papst brandmarkte diese Behauptung durch die Zensur: „falsa, temeraria, ordinis pro mysteriorum celebratione praescripti perturbativa, plurium malorum facile productrix". Das Streben der Jansenisten ging, wie Guéranger[32] schreibt, zunächst dahin, den Kanon der heiligen Messe vom Priester laut beten zu lassen. Man erwartete dabei, daß dann das Volk bald die Forderung stellen würde, denselben in der Volkssprache zu beten. Einen Versuch nach dieser Richtung stellt das von dem Kanonikus Ledieu im Jahre 1709 herausgegebene Missale von Meaux dar. Nach den Konsekrationsworten war hier ein ℟ mit Amen eingesetzt, ebenso ging den einzelnen Kanongebeten, welche mit Amen schlossen ein ℟ voraus. Dadurch wäre der Priester veranlaßt worden, den Kanon laut zu sprechen, damit das Volk an diesen Stellen mit Amen hätte antworten können. Diese jansenistischen Bestrebungen erklären auch den strengen Erlaß Alexanders VII. vom 12. Januar 1661, welcher das für den Volksgebrauch von Duvoisin ins Französische übersetzte Missale unter der Strafe der Exkommunikation verbot. Noch Pius IX.[33] untersagte wiederholt (6. Januar 1851; 6. Juni 1857) wenigstens die Übersetzung des Ordinarium Missae mit dem Kanon. Jetzt können alle derartigen Übersetzungen, wenn sie mit oberhirtlicher Druckerlaubnis erschienen sind, nicht mehr beanstandet werden, da die älteren Verbote durch die Konstitution Leos XIII. (25. Januar 1897) aufgehoben sind[34]. Daß die deutschen katholischen Aufklärer aus pädagogischen Grün-

[29] Ebd. 36. [30] Prop. 86 damn. [31] Prop. 66 damn.
[32] Instit. liturg. II, Paris 1841, 179. [33] Mühlbauer, Decret. auth. II 24.
[34] Vgl. Joseph Hollweck, Das kirchliche Bücherverbot[2], Mainz 1897, 16.

liturgie.de

den die deutsche Kultsprache forderten und zum Teil auch einführten, wurde bereits erwähnt. Darum mußte sich in dem alten bayrischen Konkordat vom Jahre 1817 die Regierung ausdrücklich zum Schutz der lateinischen Sprache beim Gottesdienst verbürgen.

§ 20. Die Psalmen und Cantica[1]. — Die Doxologie.

1. Verwendung der Psalmen in der Liturgie. — Die Psalmen hat die Kirche als herrliches Erbe vom Alten Bunde überkommen. Psalmen sprach der göttliche Heiland im Abendmahlsaale[2], am Kreuze[3]. Die heiligen Apostel säumen nicht, die ersten Christen zum Psalmengesang zu ermuntern: „Redet miteinander in Psalmen und Lobgesängen und geistlichen Liedern, singet und jubelt dem Herrn in eurem Herzen!“[4] „Lehret und ermahnet einander mit Psalmen und Hymnen und geistlichen Gesängen!“[5] schreibt Paulus, und Jakobus sagt: „Ist einer traurig unter euch, so bete er; ist jemand guten Mutes, so singe er Psalmen.“[6] Im zweiten Jahrhundert war der Psalmengesang schon längst in der Kirche eingebürgert[7], im vierten kann Augustinus[8] von den Psalmen schreiben: „Toto orbe cantantur et non est, qui se abscondat a calore tuo.“ Psalmen wurden gesungen beim Gottesdienst zu Jerusalem, Alexandrien, Antiochien, in allen Liturgien des Ostens und des Westens fanden sie reichlich Verwendung, ein Zeugnis dafür, daß sie von Anfang an in der Kirche zum Lobe Gottes ertönten. — Neben den Psalmen werden schon in altchristlicher Zeit auch andere, in ihrer äußern Form den Psalmen gleichgestaltete biblische Gesänge aus dem Alten und dem Neuen Testament verwendet, die Cantica, welche sämtlich, mit Ausnahme der durch Pius X. in das Stundengebet aufgenommenen, schon im 4.—5. Jahrhundert erwähnt werden. Sie werden fast ausschließlich nur im Brevier gebraucht. Das Canticum Benedictus erscheint außerdem im Ritus der Exequien, beim großen Exorzismus, bei der Segnung einer Maschine zur Erzeugung von elektrischem Licht, bei der Benediktion eines Telegraphen, bei der Wasserweihe an Epiphanie und bei der Kirchenkonsekration, das Magnificat beim Exorzismus, bei der Häuserweihe an Epiphanie und bei der Weihe eines Marienbildes durch den Bischof, das „Nunc dimittis“ bei der Austeilung der Kerzen an Lichtmeß.

---

[1] Ausführliche Angaben über die Literatur bei Gottfried Hoberg, Die Psalmen der Vulgata[2], Freiburg 1906, S. XXV—XXXIII; J. Ecker, Porta Sion, Trier 1903; Maurus Wolter, Psallite sapienter[3], Freiburg 1903; Thalhofer-Wutz, Erklärung der Psalmen[8], Regensburg 1914; Simon Landersdorfer, Die Psalmen (1922); Athanasius Miller, Die Psalmen. Einführung in deren Geschichte, Geist und liturgische Verwendung[8], Freiburg 1924; Franz Wutz, Die Psalmen, textkritisch untersucht, München 1925.

[2] Mt 26, 30. [3] Mt 27, 46; Lk 23, 46. [4] Eph 5, 8.
[5] Kol 3, 16. [6] Jak 5, 13. [7] Tertullian, De anima c. 9.
[8] Confess. IX, c. 4.

liturgie.de

a) Bereits der „Codex Alexandrinus“ [9], die bekannte Bibelhandschrift des 5. Jahrhunderts, bringt außer den Psalmen folgende Cantica: 1. Das Canticum Moysis I (Ex 15, 1—19) Cantemus Domino, das Moses und die Israeliten nach dem Durchzug durch das Rote Meer sangen. 2. Das Canticum Moysis II (Dt 32, 1—43) Audite caeli et loquor, das Moses vor seinem Tode sang. 3. Das Canticum Annae (1 Rg 2, 1—10) Exultavit cor meum, welches die Mutter Samuels sprach, als sie ihren Sohn dem Herrn opferte. 4. Das Canticum Isaiae (Is 26, 9—20) Anima mea desideravit te in nocte, ein Lobgesang des Volkes über die Wiedererweckung Israels. 5. Das Canticum Ionae (Ion 2, 3—10), das der Prophet voll Zuversicht auf seine Rettung im Innern des Meerungeheuers sprach. 6. Das Canticum Habacuc (Hab 3, 1—19) Domine audivi auditum tuum, in welchem der Prophet die Erhabenheit des vom Herrn ausgehenden Gerichtes schilderte. 7. Das Canticum Ezechiae (Is 38, 10—20) Ego dixi: in dimidio dierum meorum, das Danklied des Königs Ezechias nach seiner Genesung. 8. Das apokryphe Gebet des Manasse. 9. Das Canticum Azariae (Dn 3, 26—45), das Bußgebet des Azarias im Feuerofen. 10. Das Canticum trium puerorum (Dn 3, 57—88), das Loblied der drei Jünglinge im Feuerofen. 11. Das Canticum Mariae (Lc 1, 46—55) Magnificat. 12. Das Canticum Zachariae (Lc 1, 68—79) Benedictus Dominus. 13. Das Canticum Simeonis (Luc. 2, 29—32) Nunc dimittis. Einige dieser Cantica, nämlich die beiden Cantica Moysis, das Canticum Annae, das Canticum Ionae, das Canticum trium puerorum, ferner ein Canticum Ieremiae (wahrscheinlich Klgl 5, 1 ff.) werden auch in der Schrift De Psalmodiae bono [10], welche unter dem Namen des Bischofs Nicetius von Trier († 566) geht, erwähnt. Ist unter diesem Nicetius, wie A. E. Burn [11] sehr wahrscheinlich gemacht hat, Niceta von Remesiana zu verstehen, so sind diese Cantica schon in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts im kirchlichen Gebrauche bezeugt. Sicher wurden schon im 4. Jahrhundert, wie aus Chrysostomus [12] hervorgeht, das Canticum Isaiae (Is 12) Confitebor tibi Domine und das Canticum trium puerorum in der Liturgie verwendet. Von letzterem Canticum, das auch in der dem hl. Athanasius zugeschriebenen Schrift De virginitate [13] erwähnt wird, bemerkt er ausdrücklich, daß es überall auf dem ganzen Erdkreis gesungen werde. Aus dem Judentum, näherhin aus dem Tempelkulte wurden herübergenommen das Canticum Moysis Cantemus Domino, ebenso das zweite Canticum des Moses Audite caeli [14], welche noch jetzt in der gottesdienstlichen Ordnung der Synagoge eine Stelle behaupten. Wahrscheinlich darf auch für das Canticum Ezechiae und das Canticum Habacuc eine solche Verwendung angenommen werden [15]. Die römische Liturgie verwertet sämtliche schon im „Codex Alexandrinus“ enthaltenen Cantica, mit Ausnahme des Canticum Isaiae (Is 26, 9—20), des Canticum Ionae, des Canticum Azariae und des apokryphen Canticum Manassis. Die

[9] Verzeichnis der Cantica bei H. B. Sweete, The Old Testament in Greek II, Cambridge 1907, S. IX. Zu den Cantica vgl. auch F. Cabrol, Art. „Cantiques“: DAL II 1975—1994.

[10] c. 3: PL 68, 373.

[11] Niceta of Remesiana, Cambridge 1905.

[12] Quod nemo laeditur c. 16: Opp. III 462; Hom. 24 in 1 Tim: Opp XI 630 B.

[13] PG 28, 276.

[14] Ismar Elbogen, Geschichte des jüdischen Gottesdienstes, Leipzig 1913, 116 117.

[15] F. Cabrol, Le livre de la prière antique, Paris 1900, 25 ff.

liturgie.de

Cantica werden in der römischen Liturgie fast ausschließlich nur im Offizium zu den Laudes gesungen. Eine ausgedehntere Verwendung von Cantica sieht die Regel des hl. Benedikt[16] vor, nach welcher an Sonntagen und an den Festen auch noch in der dritten Nokturn drei Cantica genommen werden müssen, wozu im monastischen Brevier 36 verschiedene Cantica angewiesen sind. Reichsten Gebrauch machte von den Cantica die altspanische Liturgie; Cabrol erwähnt deren nicht weniger als 84[17]. Pius X. hat für das erste Laudesschema neue Cantica in das Römische Brevier eingeführt. Von diesen ist das Canticum David am Montag (1 Chr 29, 10—13) und das Canticum Tobiae am Dienstag (Tob 13, 1—10) in der mozarabischen Liturgie, letzteres und das Canticum Ecclesiastici (Eccli 36, 1—16) am Samstag, wenigstens in seinem zweiten Teile, auch im monastischen Offizium bezeugt.

2. Psalmentext. — Der jetzt gebräuchliche Text der Psalmen ist jener der zweiten auf Grund der hexaplarischen Rezension der Septuaginta 386 unternommenen Bibelrevision des hl. Hieronymus. Weil dieser Psalmentext, den auch die Vulgata bietet, zuerst in Gallien Aufnahme und Verwertung fand, wurde für ihn die Bezeichnung Psalterium Gallicanum üblich, im Unterschied vom Psalterium Romanum, in welchem die erste nach der κοινὴ ἔκδοσις der Septuaginta 383 vom hl. Hieronymus vorgenommene Textrevision enthalten ist. Der Name „Römisches Psalterium" wurde diesem Texte in außerrömischen Gemeinden gegeben, welche damit den Gegensatz zum Psalterium vetus, dem alten Italatext, hervorheben wollten[18]. Des Psalterium Romanum bediente man sich in Rom bis auf Pius V. in allen Kirchen, jetzt nur noch beim Chorgebet in der Peterskirche. Außerdem ist dieses Psalterium gebraucht in den älteren Gesängen des Breviers und des Missale, bei welchen der Text des Psalterium Gallicanum nicht mehr der älteren gewohnten Melodie angepaßt werden konnte. — Zwischen 391 und 405 übersetzte Hieronymus den größten Teil des Alten Testamentes aus dem Hebräischen ins Lateinische. Während diese Übersetzung seit dem 7. Jahrhundert allgemein in der Kirche gebraucht wird, hat sich die Übersetzung des Psalteriums aus dem Hebräischen[19], welche der Heilige 392 veranstaltete, gegenüber dem bereits tief im gottesdienstlichen Gebrauch der lateinischen Kirche eingewurzelten Psalterium Gallicanum nicht durchzusetzen vermocht.

3. Liturgische Erklärung der Psalmen. — Bei der Verwendung der Psalmen ist zunächst auszugehen vom Wortsinn derselben und dieser den Bedürfnissen der eigenen Seele anzupassen. In ihm findet der Liturge die erhabenen Gedanken, die zum Lobe Gottes und zum Danke anregen, die Worte, in welche er seine Bitten zu kleiden hat. Es gibt wohl kein religiöses Gefühl, welches nicht in irgend einem der Psalmen geeigneten Ausdruck gefunden hätte, keine Situation im innern und äußern Leben, die nicht in den Psalmen wider-

[16] c. 11 14. [17] DAL II 1987—1990.
[18] Otto Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Literatur III, Freiburg 1912, 616.
[19] Beste Ausgabe: Paul de Lagarde, Psalterium iuxta Hebraeos, Lipsiae 1874.

liturgie.de

klingen würde. Die Psalmen sind wie alle echten Poesien allgemein menschlich und darum geeignet, allen Stimmungen Rechnung zu tragen (a). Dazu kommt, daß die Psalmen, weil vom Heiligen Geiste inspiriert, in eindringlicher Sprache religiöse Wahrheiten bieten, vor allem stets auf Christus, sein Leiden, seine Glorie, auf seine Gründung, die Kirche, hinweisen und den Geist des Glaubens, aus welchem das wahre Gebet hervorquillt, stets lebendig erhalten (b). Darum ergehen sich auch die heiligen Väter, nach ihnen die Mittelalterlichen in herrlichen Lobpreisungen der Psalmen, jedes Jahrhundert trägt zu ihrem Lobe und ihrer Empfehlung bei. — Wie die Psalmen aber im Alten Bunde nicht als private Lieder Aufnahme in den Gottesdienst fanden, sondern von Anfang an als Gesänge betrachtet wurden, in denen die Gemeinde als Ganzes ihrer Gebetspflicht gegenüber Gott genügen wollte, so sind sie auch im Neuen Bunde als Gebete und Gesänge der Kirche aufzufassen (c). — Die Kirche aber ist der mystische Leib, dessen gottmenschliches Haupt Christus im Himmel für die Kirche betet. Darum kann man sehr häufig die Psalmen als Gebet Christi erklären und ihren Worten durch die Gebetsvereinigung mit Christus höhere Kraft und Weihe verleihen (d). Vielfach sind die Psalmen für bestimmte Feste und Anlässe eigens ausgewählt. Oft eignen sie sich ihrem ganzen Inhalt nach zu einer solchen Verwendung, wie Ps 71 für Epiphanie, Ps 21 für die Passionszeit, häufig war es nur eine markante Stelle, welche zu ihrer Wahl führte. In einem solchen Falle ist der übrige Inhalt unter Anwendung obiger Grundsätze der besondern Festzeit und Gelegenheit möglichst anzupassen[20].

a) In seinem Briefe an Marzellinus über das Psalmenbuch äußert sich der hl. Athanasius[21]: „Ich glaube, daß in den Worten dieses Buches das ganze Leben des Menschen und die Stimmungen der Seele und die Bewegungen der Gedanken einbegriffen sind, und daß unter den Menschen darüber hinaus sich nichts mehr findet. Denn bedarf es der Reue oder des Bekenntnisses, oder hat Trübsal oder eine Versuchung uns erfaßt, oder hat jemand Verfolgung erlitten und ist er den Nachstellungen entronnen, oder hat ihn Schmerz oder Verwirrung erfaßt, ... oder will er den Herrn loben, ihm Dank sagen, ihn preisen, so findet er Unterweisung hierin in den göttlichen Psalmen. Denn er kann sie, da sie für das alles Ausdruck enthalten, auswählen und das Geschriebene so vortragen, wie wenn es von ihm handelte, und indem er sich in die Stimmung versetzt, in der es geschrieben ist, es an Gott richten." Ähnlich sagt der hl. Johannes Chrysostomus[22]: „Kommen Prüfungen über dich, hier wirst du eine Fülle des Trostes schöpfen, fällst du in eine Sünde, hier hast du eine Vorratskammer von Arzneien, bedrängt dich

[20] Über die Grundsätze, welche bei dieser Akkommodation anzuwenden sind, s. Thalhofer-Wutz, Erklärung der Psalmen[8] 28. In diesem Werk ist der Literalerklärung jedesmal eine liturgische Deutung der einzelnen Psalmen in ihren verschiedenen gottesdienstlichen Verwendungen beigegeben, die als Anleitung für die liturgische Interpretation sehr gute Dienste leistet.

[21] PG 27, 9 ff. [22] Hom. 28 in ep. ad Rom.

liturgie.de

Armut und Trübsal, da bietet sich dir eine ganze Menge von Zufluchtsstätten, bist du ein Gerechter, hier findest du reiche Quellen des Gottvertrauens, bist du ein Sünder, hier hast du einen Born des Trostes." Basilius der Große[23] wird nicht müde, den Wert der Psalmen zu preisen: „In den Psalmen ist die Größe jeglicher Tugend, die Norm der Gerechtigkeit, die Vollendung der Klugheit, die Anleitung zur Buße, die Regel der Geduld. Geht nicht alles, was gut genannt werden kann, gerade aus den Psalmen hervor?" Das Mittelalter ist mit dem Altertum einig im Lob der Psalmen. Nach Alkuin[24] weckt der Psalm das Bewußtsein der Sünde und die Zuversicht auf Verzeihung, die Freude über die Wohltaten Gottes und die Lust an der göttlichen Herrlichkeit, den Überdruß an der Welt und die Sehnsucht nach dem himmlischen Vaterlande. Hugo von St. Viktor[25] findet in den Psalmen den affectus dilectionis (Beispiel Ps 17), admirationis (Ps 8), humilitatis (Ps 30), doloris (Ps 12), timoris (Ps 6), indignationis (Ps 51), bonae praesumtionis (Ps 25).

b) Nach der Auferstehung sprach der Herr[26] zu seinen Aposteln: „Das sind die Worte, die ich zu euch geredet habe, da ich noch bei euch war, daß alles erfüllt werden muß, was im Gesetze Mosis, in den Propheten und in den Psalmen von mir geschrieben steht. Dann schloß er ihnen den Sinn auf, daß sie die Schrift verstünden." Darum haben schon die Apostel ihren Beweis der Messianität Christi häufig auf die Psalmen gestützt. In den Schriften des Neuen Testamentes werden zunächst die direkt messianischen Psalmen herangezogen: Ps 109, 1, den schon der Herr[27] als Beweis seiner Gottheit verwendet, vom hl. Petrus[28], vom hl. Paulus[29]. Auf die Stelle Ps 2, 7 von der ewigen Zeugung des Sohnes bezieht sich Paulus[30] in seiner Rede in der Synagoge von Antiochien, die gleiche Stelle findet sich in diesem Sinne angewendet im Hebräerbrief[31], dortselbst[32] wird Ps 44, 8 (propterea unxit te Deus, Deus tuus) auf Christus gedeutet. Bei der Erwähnung der Verteilung der Kleider des Herrn verweist der Evangelist Johannes[33] auf die Prophezeiung des Ps 21, 19, dessen erste Worte der Herr in seiner Verlassenheit gesprochen[34]. Vielfache Verwendung finden in den neutestamentlichen Schriften die Psalmen in ihrem typisch messianischen Sinn. Es gibt eine Anzahl von Psalmen, „die zwar in ihrem nächstliegenden Sinn sich auf alttestamentliche Personen und Verhältnisse beziehen, aber insofern diese Personen und Verhältnisse einen typischen Charakter haben, außer ihrer nächsten Beziehung auch eine typische Erklärung fordern, in sensu mystico auf den Messias gehen"[35] Eine solche typische Erklärung, die weitester Ausdehnung fähig ist, legt schon der Herr nahe, wenn er die Worte des Ps 8, 3 („Aus dem Munde der Unmündigen und Säuglinge hast du dir Lob bereitet") auf sich anwendet[36], ebenso die Stelle des Ps 117, 22 („Der Stein, den die Bauleute verworfen, ist zum Eckstein geworden")[37], welche auch Petrus[38] in diesem Sinn erklärt. Die Worte des Ps 15, 8—10: „Du wirst meine Seele nicht in der Hölle lassen und deinem

[23] Hom. in Ps. 1.
[24] De Psalmorum usu, Praef.
[25] De modo orandi c. 7: PL 176, 985 ff.
[26] Lk 24, 44—45. [27] Mt 22, 44. [28] Apg. 2, 34.
[29] Hebr 1, 3. [30] Apg. 13, 33. [31] 1, 5. [32] 1, 8.
[33] 19, 24. [34] Mt 27, 46. [35] Thalhofer-Wutz a. a. O. 21.
[36] Mt 21, 16. [37] Mt 21, 42. [38] Apg 4, 11; 1 Petr 2, 7.

liturgie.de

Heiligen nicht zu sehen geben die Verwesung", hat Petrus[39] bereits auf die Auferstehung des Herrn gedeutet, ebenso legt er die Worte des Ps 131, 11: „Nachkommen von dir werde ich auf deinen Thron setzen", auf die Auferstehung und Königsherrschaft Christi aus[40]. Schon den ältesten Vätern ist es ganz geläufig, die Psalmen auf Christus zu deuten, und zwar nicht nur die direkt messianischen. So sieht Justin der Martyrer in Ps 18 prophezeit, daß der Herr vom Himmel kommen und dorthin wieder zurückkehren werde[41], daß die Apostel überall die Lehre Christi verkünden[42]. Der „Herr der Mächte" (Ps 23) ist ihm Christus[43]. Seine Himmelfahrt verkünden auch Ps 46[44] und Ps 67[45], sein Königtum die Psalmen 95[46] und 98[47], sein Kommen zum Gerichte Ps 81[48]. In den Worten des Ps 32, 6: „Verbo Domini caeli firmati sunt", erkennt er einen Hinweis auf den ewigen göttlichen Logos[49]. Auch Tertullian beruft sich, namentlich in seinen Büchern Contra Marcionem, sehr häufig auf die in den Psalmen gebotenen Zeugnisse über Christus, gegen den Patripassianer Praxeas[50] schreibt er: „Omnes paene psalmi, qui Christi personam sustinent, Filium ad Patrem, id est Christum ad Deum, verba facientem repraesentant." Cyprian gibt im zweiten Buche Ad Quirinum eine Zusammenstellung aller Schriftstellen, die für Christus und sein Erlösungswerk sprechen, darunter auch eine größere Zahl von Psalmstellen. Manche der dort angeführten Stellen beweisen allerdings in ihrem Literalsinne nicht, was sie nach Cyprians Ansicht beweisen sollen, allein auch sie zeugen deutlich von dem Streben, überall in den Psalmen Christus zu finden. Wie ein roter Faden zieht sich dieses durch die Enarrationes in Psalmos des hl. Augustin hin. Schon den Ps 1, den Prolog zum ganzen Psalterium, deutet er auf Christus, wiederholt kehren Wendungen wieder wie „de Christo canitur"[51], „de illo [sc. Christo] haec dicuntur"[52] usw. „Unser ganzes Streben ist", sagt er einmal[53], „daß, wenn wir den Psalm hören, den Propheten, das Gesetz, die alle vor dem Erscheinen unseres Herrn im Fleische geschrieben sind, wir Christus darin erkennen, Christus darin schauen." Die augustinische Auffassung der typisch-messianischen Deutung der Psalmen beherrscht das ganze Mittelalter. Gegen Ende desselben schrieb Radulph von Tongern († 1401) seinen Traktat De Psalterio observando[54], in welchem er, gestützt auf zahlreiche mittelalterliche Quellen, sich über den Wert der Psalmen und ihre Einordnung in den Gottesdienst verbreitet. Im 11. Kapitel dieses Buches, das als eine Art Summa der mittelalterlichen Psalmenauffassung angesehen werden darf, gibt er bei sämtlichen 150 Psalmen in kurzen Sätzen[55] an, wie dieselben auf Christus bezogen werden können. Wenn auch dabei vielfach Künstelei mitunter läuft, so darf doch in diesem Versuch ein Beweis dafür erblickt werden, welch tiefe Wurzeln im Mittelalter die typisch-messianische Auffassung der Psalmen geschlagen hat.

---

[39] Apg 2, 31. [40] Apg 2, 30.
[41] Dialog. c. 64. [42] Ebd. c. 34; Apol. I 40.
[43] Dialog. c. 34; Apol. I 51. [44] Dialog. c. 37.
[45] Ebd. c. 39. [46] Ebd. c. 73. [47] Ebd. c. 37.
[48] Ebd. c. 124. [49] Ebd. c. 61. [50] Adv. Prax. c. 11.
[51] Enarr. in Ps. 20 n. 1. [52] Enarr. in Ps. 18 n. 1.
[53] Enarr. in Ps 98, n. 1.
[54] Hrsg. von Kunibert Mohlberg, Radulph de Rivo II, Münster 1915, 156—280.
[55] z. B. Ps 3: „quod ipse [Christus] in mortis somno obdormiat et resurgat"; Ps 22: „quod ipse Ecclesiae suae pascua praeparat sempiterna".

liturgie.de

c) Gewiß mag der Psalter, nachdem er einmal endgültig redigiert und in Abschriften unter das Volk gekommen war, wie auch Gesetzesabschriften unter dem Volke verbreitet waren[56], dem einzelnen in der Privatandacht als Erbauungsbuch gedient haben. Von noch größerer Bedeutung aber war seine Verwendung beim öffentlichen Gottesdienst. Hier erscheinen die Psalmen nicht so fast als Gebet des einzelnen, sondern als Gebet der alttestamentlichen Kirche, als deren Vertreter, wenigstens in nachexilischer Zeit, die Tempelsänger den Psalmengesang vollzogen. „Die Psalmen, das Gesangbuch jener Epoche, wurden von den Tempelsängern vorgetragen; die Gemeinde aber beteiligte sich daran, indem sie mit Amen, Alleluja oder mit größeren Refrains einfällt. Auf solche Weise wurden die Psalmen geradezu zu Gemeindeliedern, gewannen sie eine außerordentliche Beliebtheit und Verbreitung. So erklärt sich ihr ungeheurer Einfluß auf die Liturgie und die Frömmigkeit aller Zeiten."[57] Ob auch die Maamadot (Standmannschaften), welche als Vertreter des israelitischen Volkes in geordneter Reihenfolge den Opfern anzuwohnen und zu beten hatten, sich der Psalmen als liturgischer Gebete bedienten, kann nicht mit Sicherheit nachgewiesen werden, ist jedoch wahrscheinlich, da ihre liturgischen Versammlungen im Anschluß an den Gesang der Leviten stattfanden[58]. Die vorchristlichen Synagogen waren in erster Linie „Lehrhäuser", in welchen anfänglich der Gesang in den Hintergrund gedrängt war. Daraus erklärt sich auch, daß des Psalmengesanges vor und nach der Lesung keine Erwähnung geschieht. Da jedoch der Psalmengesang schon in den ersten Zeiten des christlichen Kultes einsetzt, wird wohl mit Grund auf eine gewisse Pflege desselben in der Synagoge geschlossen werden können[59]. Wie im Tempel und in der späteren Synagoge, so gelten auch in der christlichen Kirche die Psalmen nicht als Äußerungen der individuellen Frömmigkeit, sondern als Ausdruck der Gottesverehrung der Kirche. Darum sagt schon der hl. Ambrosius[60]: „Psalmus vox ecclesiae est." Noch nachdrücklicher betont diese Bedeutung des Psalmes der hl. Augustinus. Wendungen wie: „Vox ecclesiae est in hoc psalmo"[61], „orat ecclesia in hoc psalmo"[62], „ecclesia loquitur Christo"[63] und ähnlichen begegnet man des öfteren in seinen Schriften.

d) In wirksamer Weise versteht Augustinus die Glaubenswahrheit, daß Christus Haupt des mystischen Leibes der Kirche ist[64], daß er alle Zeit lebt, um für uns zu beten[65], zum Verständnis des kirchlichen Psalmengesanges nutzbar zu machen. Zur Stelle Ps 4, 2 („In tribulatione dilatasti mihi") bemerkt er[66]: „Der Herr kann dies für seine Gläubigen sprechen, deren Person er sich auch beilegt, wenn er spricht: ‚Ich hungerte, und ihr habt mich nicht gespeist; ich dürstete, und ihr habt mir keinen Trank geboten.'[67] Darum kann er auch hier sagen ‚Dilatasti mihi', wenn er für einen seiner Geringsten mit Gott spricht." „Viele Glieder", sagt er an anderer Stelle[68],

[56] 1 Makk 1, 59—60.
[57] Ismar Elbogen, Gesch. des jüdischen Gottesdienstes, Leipzig 1913, 237.
[58] Ebd. 238.
[59] Frz. Leitner, Der gottesdienstliche Volksgesang, Freiburg 1906, 61.
[60] Enarrationes in duodecim Psalmos Davidicos: PL 14, 924.
[61] Enarr. in Ps. 5 n. 1. [62] Enarr. in Ps. 6 n. 3.
[63] Enarr. in Ps. 22 n. 1. [64] Kol 1, 18.
[65] Hebr 7, 25. [66] Enarr. in Ps. 4 n. 2. [67] Mt 25, 35.
[68] Enarr. in Ps. 69 n. 1.

liturgie.de

„sind verbunden unter einem Haupte, unter unserem Erlöser selbst, durch das Band der Liebe und des Friedens ... sie sind ein einziger Mensch; und ihre Stimme, wie die eines einzigen Menschen, läßt sich häufig in den Psalmen vernehmen, und so ruft einer, gleich als wären es alle, weil alle in dem einen eins sind." Zu den Worten des Ps 17, 1 [69] (Diligam te, Domine, virtus mea) bemerkt er: „Es spricht hier Christus und die Kirche, das Haupt und der Leib." Die Stellung Christi zum Gebete der Kirche faßt er in die kurzen Worte: „Orat pro nobis [sc. Christus] ut sacerdos noster, orat in nobis, ut caput nostrum, oratur a nobis, ut Deus noster." [70] Diese Beziehung auf Christus als auf das Haupt der Kirche findet eine dankbare Verwendung in den vielen Psalmen, in welchen ein betender Gerechter oder die Gerechten überhaupt erscheinen. Hier kann ungescheut unter dem Beter Christus in seiner Eigenschaft als Haupt des mystischen Leibes verstanden werden. Wenn das Subjekt dieser Psalmen von seinen Sünden und Missetaten spricht, so sind darunter unsere Sünden zu verstehen, die das schuldlose Gotteslamm auf sich genommen, wenn von Bedrängnis und Verfolgung, die Leiden der Kirche, die Christus als die seinen betrachtet [71]. Wenn dann in den Psalmen Gottes schreckliche Strafen herabgerufen werden, so können gleichwohl solche Worte Christus dem Herrn in den Mund gelegt werden. Denn es handelt sich hier um verstockte Sünder, welche die Gnade der Bekehrung zurückweisen. „Was Christus seinen Feinden zu wünschen scheint", sagt der Kirchenlehrer von Hippo [72], „ist nicht der Wunsch, den Übelwollen eingibt, sondern die Ankündigung ihrer Strafe, wie er auch im Evangelium den Städten, die trotz der Wunder, die er in ihnen gewirkt, nicht geglaubt hatten, nicht aus Übelwollen das, was er sagt, wünscht, sondern nur vorher verkündet, was ihnen droht." [73]

4. Bußpsalmen. — Gradualpsalmen. — Als eine besondere Gruppe zusammengehörender Psalmen erscheinen in der Liturgie sehr häufig die Bußpsalmen (Psalmi poenitentiales), nämlich die Psalmen 6 31 37 50 101 129 142. Man findet die Bußpsalmen bei der Letzten Ölung, bei der Einweihung einer Kirche und der Konsekration eines Altares. Durch die Bußpsalmen soll hier reuige Gesinnung erweckt und dadurch die besondere gnadenvolle Herablassung Gottes bewirkt werden nach den Worten des Propheten: „Bessert eure Werke und eure Absichten, so will ich bei euch wohnen an diesem Orte." Ebenso sind die Bußpsalmen vorgeschrieben für die Benediktion eines Abtes, entsprechend der ernsten Auffassung der Kirche vom Ordensstand, als einem Leben der Buße und der Entsagung. Im Pontifikale finden die Bußpsalmen ferner eine Stelle bei der Ausschließung und Aufnahme der Büßer und bei der Absolution der Exkommunizierten. Es soll bei diesen Gelegenheiten die Schwere der Sünde, aber auch die erbarmungsvolle Liebe Gottes tief in die Seele eingeprägt werden. Über die Verwendung der Bußpsalmen im Stundengebet s. u. — Von Bußpsalmen spricht schon der zeitgenössische Biograph des hl. Augustinus, Possidius [74], welcher berichtet, der Heilige habe in seiner letzten Krank-

[69] Enarr. in Ps. 17 n. 2. [70] Enarr. in Ps. 85 n. 1. [71] Apg 9, 4.
[72] Enarr. in Ps. 27 n. 1. [73] Mt 11, 20. [74] c. 30.

liturgie.de

heit die davidischen Bußpsalmen (psalmos Davidicos, qui sunt paucissimi de poenitentia) aufschreiben und seiner Lagerstätte gegenüber aufhängen lassen, um sie immer und immer unter Tränen zu lesen. Wie viele und welche Psalmen es gewesen sind, sagt Possidius nicht. Daß sich unter diesen Psalmen auch einige der jetzt gebräuchlichen befunden haben, ist mehr als wahrscheinlich, zumal Cassiodor († um 570) in seinem Kommentar zu Ps 6 bereits die jetzigen Bußpsalmen erwähnt und als Grund für ihre Siebenzahl angibt: „Quia totidem modis remittuntur peccata nostra: baptismo, passione martyrii, eleemosyna, dimittendo aliis, convertendo alios, abundantia caritatis, poenitentia." Die Bußpsalmen werden in der Reihenfolge des Psalteriums gebetet, dem Beter ist es überlassen, aus ihnen die Beweggründe für seine Reue zu schöpfen. Eine psychologische Steigerung der Motive ist in dieser Aufeinanderfolge nicht gegeben. Bald tritt das Elend des Sündenzustandes in den Vordergrund, bald die Erkenntnis des Wesens der Sünde (tibi soli peccavi [Ps 50, 6]), bald die Furcht vor den Strafgerichten Gottes oder die Zuversicht auf seine Barmherzigkeit (Ps 129), von welcher die Nachlassung der Sünden zu erhoffen ist. — Eine weitere liturgische Psalmgruppe sind die Gradualpsalmen (Ps 119—133). Es mangelt ihnen ein einheitlicher charakteristischer Gedankengang, der sie, wie es bei den Bußpsalmen der Fall ist, zu einer innern Einheit verbinden würde. Die Ideen, denen sie Ausdruck verleihen, sind die allgemein religiösen: Vertrauen auf Gott, Bitte um Hilfe in Nöten usw., die auch in den andern Psalmen wiederkehren. Der Name Gradualpsalmen hat bis jetzt keine allseits befriedigende Erklärung gefunden. Jüdische Exegeten vertreten die Ansicht, Gradualpsalmen sei mit Stufenpsalmen zu übersetzen, weil sie beim Wasserschöpfen am Laubhüttenfeste an den Stufen gesungen wurden, die im Tempel zu Jerusalem aus dem Vorhof der Weiber in den Vorhof der Israeliten führten. Weit verbreitet ist die Ansicht, es seien die Gradualpsalmen Pilgerlieder[75], „Lieder der Hinaufzüge", was aber von andern bestritten wird[76]. Die mittelalterlichen Erklärer verteilten diese Psalmen nicht ohne Künstelei auf die fünfzehn Stufen des geistlichen Lebens, welches nach den bekannten drei Wegen der Reinigung, Erleuchtung und Vereinigung verläuft. Sie konnten sich dabei auf den hl. Hieronymus[77] stützen, welcher bereits die mystische Erklärung andeutet, wenn er über diese Gruppe schreibt: „Per quosdam profectus nos ad summa perducunt, ut in Domini atriis possimus dicere: Ecce nunc benedicite Dominum." Die Gradualpsalmen, die schon zu Amalars Zeit unter den Vesperpsalmen vorkamen, fanden im Mittelalter häufige Verwendung im Stundengebet, namentlich in monastischen Kreisen (s. u.). Jetzt kehren sie Tag für Tag in den kleinen Horen und im Kompletorium des Officium parvum B. M. V. wieder.

---

[75] Ecker, Porta Sion (s. gradus); Frz. Wutz, Die Psalmen 325.
[76] G. Hoberg, Die Psalmen der Vulgata 438. [77] Comm. in Ps. 119.

liturgie.de

5. Die Verwendung einzelner Psalmverse (Versikel). Neben den vollständig verwendeten Psalmen finden sich über die ganze Liturgie zerstreut kurze, den Psalmen entnommene Ausrufe (Versikel), welche den Zweck verfolgen, durch einen packenden religiösen Gedanken die Aufmerksamkeit und Andacht des Beters zu wecken und zu fördern. Zu den am häufigsten gebrauchten Psalmstellen dieser Art gehört das „Deus in adiutorium meum intende" (Ps 69, 2), welches schon von den alten Aszeten als wirksames Gebet gegen Versuchungen aller Art, vorzüglich gegen Zerstreuungen beim Gebete empfohlen, und darum hauptsächlich zu Beginn der einzelnen kanonischen Horen als Bitte um die Gnade eines guten Gebetes gesprochen wird. — Als Ausdruck unerschütterlichen Vertrauens auf die Hilfe des allmächtigen Gottes, die vom Segen der Kirche erhofft wird, beginnen die kirchlichen Segnungen mit dem Versikel „Adiutorium nostrum in nomine Domini" (Ps 123, 8). Mit diesem und den Worten des Ps 122, 2: „Sit nomen Domini benedictum", beginnt der feierliche Segen des Bischofs (im Mittelalter auch des Priesters), wodurch der Name des Herrn, des barmherzigen und allgütigen, als Quelle alles Segens bezeichnet wird. — Soll einem Gebete der Charakter eines besonders dringenden Flehgebetes aufgeprägt werden, so geht ihm regelmäßig der Versikel „Domine, exaudi orationem meam" (Ps 101, 2) voraus.

Ps 69, dem das „Deus in adiutorium" entnommen ist, ist seinem Literalsinn nach die flehentliche Bitte eines von Feinden Bedrängten um die göttliche Hilfe. Solche Feinde erstehen dem Christen in der eigenen Natur, in den Lockungen der Welt und den Versuchungen des bösen Feindes. Cassian spricht als Kenner des menschlichen Herzens eingehender von diesen Feinden des Heiles, durch welche unser christliches Leben bedroht und insbesondere die Sammlung und Innigkeit beim Gebete erschwert wird, und empfiehlt als Mittel dagegen die oftmalige Bitte: „Deus in adiutorium meum intende." „Dieser ausgewählte Vers der Heiligen Schrift", schreibt er[78], „vereinigt in sich alle Affekte, welche in der menschlichen Natur entstehen können, und schmiegt sich allen Zuständen und Vorkommnissen ganz entsprechend und passend an. Er enthält gegen alle Gefahr eine Anrufung Gottes, enthält die Demut frommer Anklage, die Wachsamkeit der Sorge und beständigen Furcht, die Betrachtung der eigenen Schwäche, das Vertrauen auf Erhörung, die Zuversicht auf den gegenwärtigen, immer bereiten Schutz Gottes.... Ferner enthält dieser Vers die Glut der Zuneigung und Liebe, die Erwägung der Nachstellungen, die Furcht vor den Feinden..., so ist der Vers allen, die unter den Nachstellungen des bösen Feindes zu leiden haben, eine unüberwindliche Mauer, ein undurchdringlicher Panzer. Er duldet nicht, daß die in Dürre und Angst des Gemütes Lebenden oder die von Traurigkeit oder von was immer für Gedanken Niedergedrückten an den Heilsmitteln verzweifeln, indem er zeigt, daß jener, den er anruft, beständig unsern Kampf sieht und nicht ferne ist von seinen flehenden Kindern." Das Lob, welches Cassian diesem Vers spendet, war sicher nicht ohne Ein-

[78] Coll. 10, 10.

liturgie.de

fluß darauf, daß der hl. Benedikt[79] das „Deus in adiutorium" an die Spitze der Tageshoren stellte, um für das Tagewerk Gottes Segen zu erflehen. Aus dem monastischen kam schon vor dem 9. Jahrhundert der Vers in das römische Offizium. Außerhalb des Breviers wird er als Einleitung zum Ritus baptismi adultorum, bei der Weihe einer Kirche, eines Altares und Tragaltares gebraucht.

6. Doxologie[80]. — Die einzelnen Psalmen pflegt man in der abendländischen Liturgie mit der Doxologie: „Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist, wie es war im Anfang, so auch jetzt und alle Zeit und in Ewigkeit. Amen", zu schließen, eine Formel, welche man im Gegensatz zur Doxologia maior, dem Gloria in excelsis, doxologia minor zu nennen pflegt. Durch sie wird den alttestamentlichen Liedern auch äußerlich ein christliches Gepräge verliehen und der in ihnen enthaltene Lobpreis, die ausgesprochene Bitte, in Beziehung zu den drei göttlichen Personen gebracht. Ein doxologischer Schluß der Gebete war den Juden durchaus geläufig: er zeigt sich im Alten Testament am Ende der vier ersten Psalmbücher (nach Ps 40 71 88 105) und wird nach jüdischer Sitte häufig in den apostolischen Schriften gebraucht. Der Lobpreis richtete sich im Christentum bald an den Vater allein, bald an den Vater und den Sohn, oder an den Vater durch den Sohn, aber bereits im 2. Jahrhundert tritt die trinitarische Formulierung der Doxologie hervor. Der Zusatz „wie es war usw." hat wohl schon im 4. Jahrhundert zur Bekämpfung der Häresie des Arianismus Eingang gefunden, da von Arius die Zeitlichkeit des Sohnes und damit auch die des Heiligen Geistes behauptet worden war (a). Als Abschluß der Psalmodie erscheint die kleine Doxologie bereits im 4. Jahrhundert (b).

a) Das erste Buch der Psalmen[81] schließt mit der Doxologie: „Gepriesen sei der Herr, der Gott Israels, von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen." Das zweite[82]: „Gepriesen sei der Herr, der Gott Israels, der allein Wundertaten verrichtet. Sein majestätischer Name sei gepriesen in Ewigkeit und von seiner Größe werde die ganze Erde erfüllt. Amen, Amen!" Das dritte[83]: „Gepriesen der Herr in Ewigkeit. Amen." Das vierte[84] bringt die gleiche Doxologie wie das erste. Diese allgemein semitische Sitte, Gebete oder auch nur die Erwähnung des Namens Gottes mit einer Doxologie zu begleiten, tritt auch in den neutestamentlichen Schriften hervor. Es richtet sich hier die Doxologie häufig an den Vater allein: „Denn von ihm und durch ihn ist alles. Ihm sei Ehre in Ewigkeit. Amen"[85], bald an den Vater und den Sohn: „Dem, der auf dem Throne sitzt, und dem Lamme sei Lob und Preis und Macht in Ewigkeit"[86], oder an den Vater durch den Sohn oder

[79] Regula c. 18.

[80] Ed. von der Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit, Leipzig 1901, 157 ff.; Kraus, Real-Enzyklop. I 377 ff.; H. Leclercq, Art. „Doxologies": DAL IV 1525 ff.

[81] Ps 40, 14. [82] Ps 71, 18—19. [83] Ps 88, 53. [84] Ps 105, 48.

[85] Röm 11, 36; vgl. auch Gal 1, 5, Phil 4, 20, 1 Tim 1, 17.

[86] Offb 5, 13.

liturgie.de

im Sohn: „Dem allein weisen Gott, ihm sei Ehre und Preis durch Jesus Christus von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen." [87] „Ihm sei Ehre in der Kirche und in Christo Jesu durch alle Geschlechter von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen." [88] Auf Christus allein bezieht die Doxologie der hl. Petrus [89]: „Wachset in der Gnade und Erkenntnis unseres Herrn und Heilandes Jesus Christus! Ihm sei Ehre jetzt und zu ewigen Zeiten. Amen." Die älteste trinitarische Doxologie findet sich im Martyrium des hl. Polykarp (2. Jahrh.)[90]. Unmittelbar vor seinem Tode schließt der Heilige sein Gebet mit den Worten: „Ich lobe dich, ich preise dich, ich verherrliche dich mit dem ewigen und himmlischen Jesus, deinem geliebten Sohn, durch welchen dir und dem Heiligen Geiste Ehre sei jetzt und bis in die künftigen Äonen." Ebenso läßt Klemens von Alexandrien [91] sein Gebet an Christus in eine an die drei göttlichen Personen gerichtete Doxologie ausklingen. Man darf annehmen, daß im 2. Jahrhundert häufig, im 3. regelmäßig die Doxologie der Kirchengebete trinitarisch geartet war. Zu Beginn des 3. Jahrhunderts lautet in der Ägyptischen Kirchenordnung [92] die Doxologie am Schluß des Weihegebetes bei der Bischofskonsekration: „Durch Jesus Christus, in welchem dir sei Lob und Macht und Ehre, dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist in der heiligen Kirche." Die jetzige kirchliche Formel reiht die Namen der drei göttlichen Personen einfach aneinander: „Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist." Basilius [93] sagt von ihr, sie sei von jeher in der Kirche üblich gewesen. Da im Taufauftrag Vater, Sohn und Heiliger Geist parallel genannt sind, so empfahl sich dies auch für die Formel zur Verherrlichung der drei göttlichen Personen. Darauf, daß die drei göttlichen Personen in der Doxologie durch das Wort „und" einander gleichgestellt werden, legte man mit Recht ein großes Gewicht, seitdem die Arianer und Pneumatomachen andere Formeln, wie z. B. „Ehre sei dem Vater durch den Sohn" usw., gegen die Gleichwesenheit des Sohnes, oder die Formel „Ehre sei dem Vater ... in (oder mit) dem Heiligen Geist" gegen die Gleichwesentlichkeit des Heiligen Geistes auslegten. — Schon in den neutestamentlichen Doxologien ist durch den Zusatz „gloria in saecula saeculorum" [94] oder „Ipsi gloria et nunc et in diem aeternitatis" [95] ausgedrückt, Gott dem Ewigen gebühre Ehre, wie schon jetzt, so in alle Ewigkeit. Es ist darum erklärlich, daß dieser Zusatz auch bald in die christlichen Gebete aufgenommen wurde. Schon in der Didache [96] wird das Dankgebet dreimal unterbrochen durch die Doxologie „gloria tibi in saecula" oder „Tua est virtus et gloria in saecula". Die Canones Hippolyti ordnen an, daß am Schluß der einzelnen Gebete gesprochen werde: „Gloria tibi, Patri et Filio et Spiritui Sancto in saecula saeculorum. Amen." Auch die oben erwähnte Doxologie der Ägyptischen Kirchenordnung schließt mit „nunc et semper et in saecula saeculorum", ebenso die Doxologie am Schluß des eucharistischen Gebetes der Apostolischen Konstitutionen [97]. Bei den Griechen lautet die Doxologie: „Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist, jetzt und alle Zeit und in die Ewigkeit der Ewigkeiten." Im Abendland scheint die Doxologie anfänglich den gleichen oder einen ähnlichen Text

[87] Röm 16, 27. [88] Eph 3, 21. [89] 2 Petr 3, 18.
[90] c. 14. [91] Paedag. III, c. 12. [92] Funk, Didascalia II 99.
[93] De Spiritu Sancto c. 27. [94] Röm 16, 27; Gal 1, 5.
[95] 2 Petr 3, 18. [96] c. 10. [97] VIII, c. 12; vgl. c. 15.

liturgie.de

aufgewiesen zu haben, wie auch noch jetzt in der mozarabischen Liturgie nach Vorschrift des 15. Kanons der 4. Synode von Toledo (633) gesprochen werden muß: „Gloria et honor Patri et Filio et Spiritui Sancto in saecula saeculorum. Amen." Der Zusatz „Sicut erat in principio" erscheint zuerst auf der Synode von Vaison (529), die in ihrem 5. Kanon bestimmt: „Wie in Rom und im Orient und in ganz Afrika wegen der Häretiker, welche die Ewigkeit des Sohnes leugnen, in allen Schlußformeln nach dem Gloria beigesetzt wird ‚sicut erat in principio', so soll es auch in unsern Kirchen geschehen." Daraus darf geschlossen werden, daß schon im 5. Jahrhundert, vielleicht noch früher, dieser Zusatz im Abendlande (die Angabe, daß dies auch im Orient der Fall gewesen sei, ist unrichtig) gesprochen wurde. Unter den Häretikern, welche die Synode meint, sind die Arianer und Pneumatomachen zu verstehen. Der Sinn des Zusatzes ist: Wie die drei göttlichen Personen von Ewigkeit her waren, und ihnen deshalb schon im Anfang aller Kreatur Ehre gebührte, so sei es jetzt und bleibe in Ewigkeit. Damit ist anerkannt, daß die drei göttlichen Personen vor aller Zeit, von Ewigkeit her, existieren, zugleich aber auch, daß ihnen, weil sie gleichwesentlich sind, die gleiche Ehre gebühre. Durch beides war der Arianismus getroffen. Das „sicut erat" kann auf den ganzen vorausgehenden Satz (wie es war) oder nur auf Gloria bezogen werden (wie sie war).

b) Nach Angabe der mittelalterlichen Liturgiker[98] hätte Papst Damasus, vom hl. Hieronymus hierzu aufgefordert, die Anordnung getroffen, daß am Schlusse eines jeden Psalmes das Gloria Patri beigefügt und hierdurch der Glaube der nizänischen Väter zum Ausdruck gebracht werde. Der Brief des Heiligen, der diese Angabe enthält, ist unecht[99]. Doch war es nach Cassian[100] schon im 4. Jahrhundert im Orient Brauch, den Wechselgesang (Antiphonalgesang s. u.) mit der Doxologie Gloria Patri zu schließen. Mit der Einführung des Antiphonalgesanges im Abendland (4.—5. Jahrh.) wurde es auch im Abendland üblich, die Doxologie den antiphonisch vorgetragenen Psalmen am Schluß beizufügen. In Gallien war es gleichfalls nach dem Zeugnis Cassians gebräuchlich, auch den im Solo vorgetragenen Psalm (Responsorialgesang s. u.) mit Gloria zu beschließen, in Rom scheint dies nicht der Fall gewesen zu sein. Der hl. Benedikt gibt nämlich genaue Anweisung, wann ein Responsorium mit Gloria zu beenden ist[101], was er sonst nicht tut, wenn er einen Brauch als aus der römischen Übung hinlänglich bekannt voraussetzt. Darum erwähnt er auch das Gloria nur nach dem von ihm eingeführten Psalm 3[102] zu Beginn der Vigilien oder wenn er beim Canticum Deuteronomii die Teilung des Canticums in zwei Teile neu anordnet (dividatur in duas Glorias)[103].

---

[98] Amalar., De eccl. off. IV 2; Durandus V, c. 2, n. 17; Radulph de Rivo, De canonum observ. Prop. 8.

[99] Hinschius, Decret. Pseudo-Isid. 499.

[100] Die oft mißverstandene Stelle bei Cassian, De inst. coenob. II, 8 lautet: „Illud etiam, quod in hac provincia [sc. Gallia] vidimus, ut uno cantante [also beim Sologesang des Responsoriums] in clausula psalmi omnes adstantes concinant cum clamore: Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto, nusquam per omnem Orientem vidimus..., hac vero glorificatione Trinitatis [d. h. durch das Gloria Patri] tantummodo solere Antiphonam [den Wechselgesang, Antiphonalgesang] terminare."

[101] Regula c. 9 11. [102] c. 9. [103] c. 13.

liturgie.de

Daß das Responsorium erst später das Gloria Patri erhielt, war Amalar[104] wohl bekannt. „Priscis temporibus", schreibt er, „non cantabatur Gloria post versum [sc. Responsorii], sed repetebatur Responsorius ... A modernis vero Apostolicis additus est hymnus [Gloria Patri etc.] post versum." An anderer Stelle[105] gibt er der Sitte, das Gloria in den Responsorialgesängen wegzulassen zwar eine mystische Deutung (wegen der nahe bevorstehenden Demütigung unseres Hauptes Christus unterlassen wir die Lobpreisung der heiligsten Dreifaltigkeit), führt aber zugleich die richtige historische Deutung an: „Potest tamen et simpliciter intellegi, quatenus ad memoriam reducat, quod aliquando esset tempus, quando memoratus hymnus [d. h. das Gloria Patri] non dicebatur in ecclesia nostra." Daß dies richtig ist, geht überdies daraus hervor, daß auch in der Passionszeit nach den einzelnen im Wechselgesang vorgetragenen Psalmen das Gloria Patri genommen wird, für dessen Weglassung die gleichen Gründe sprechen würden wie bei den Responsorien. In den drei letzten Tagen der Karwoche verstummt das Gloria Patri auch nach den antiphonisch (im Wechselgesang) gesungenen Psalmen. Ob hier etwa das von Amalar angeführte mystische Motiv der Erniedrigung des Sohnes Gottes ausschließlich bestimmend war, oder ob nicht auch hier eine Erinnerung an den noch älteren Brauch, die Psalmen überhaupt nicht mit Gloria zu schließen, vorliegt, kann nicht mit Bestimmtheit gesagt werden. Die Griechen wenigstens und die Orientalen, obgleich sie von der Doxologie in ihrer Liturgie häufig Gebrauch machen, pflegen doch nicht, älterer Gewohnheit folgend, jeden einzelnen Psalm mit Gloria zu beenden.

§ 21. — Vaterunser. — Ave Maria. — Apostolisches Symbolum.

1. Vaterunser. — Das Gebet, welches der Herr den Seinen gab, ist das inhaltreichste und wirksamste aller Gebete, Grundlage und Norm für jedes christliche Gebet (a). Darin ist auch der Grund zu suchen, warum es so oft in der katholischen Liturgie wiederkehrt. Denn durch das von Christus gelehrte Gebet soll immer der wahre Gebetsgeist erneuert und die vielerlei Bitten, die in den Gebeten der Kirche und in den persönlichen Gebeten ausgesprochen werden, auf die Grundform des Gebetes des Herrn zurückgeführt werden. Darum dient es im Stundengebet als Einleitung und Abschluß sämtlicher Horen, wird vor den Lesungen und in den feierlichen Fürbitten (Preces) gesprochen. In allen Liturgien wird das Vaterunser als Kommuniongebet bei der heiligen Messe gebetet, wegen der Bitte: Unser tägliches Brot gib uns heute.... In der Taufliturgie wurde und wird es noch jetzt den Täuflingen übergeben. Gerade bei der Taufe erinnerte man sich, daß der Christ in höherem Grade Gott seinen Vater nennen kann als die übrigen Menschen, da er durch die heilige Taufe Kind Gottes im übernatürlichen Sinne geworden ist (b). Das Vaterunser wird gebetet bei der Letzten Ölung, beim Begräbnis und zahlreichen kirchlichen Segnungen, so daß es in Wahrheit auch in der Liturgie sich als das gewöhnliche Gebet der

[104] De ordine Antiphonarii c. 1. [105] De offic. eccl. IV, c. 20.

liturgie.de

Gläubigen (oratio legitima et ordinaria fidelium[1]) bewährt. — Der Herr hat das Vaterunser gelehrt und gesprochen: „So sollt ihr beten."[2] Von ältester Zeit her bezog die Kirche diesen Befehl nicht bloß auf den Inhalt, sondern auch auf den Wortlaut. Darum betrachtete man es als Pflicht, sich auch diesen sich anzueignen, und schärfte diese Pflicht nachdrücklichst den Paten gegen ihre Patenkinder ein (c). Gebetet wurde das Vaterunser stets nach der längeren Form bei Matthäus, wie die ältesten Erklärungen und sämtliche Liturgien ersehen lassen. Das abschließende Amen steht nicht im ursprünglichen Text, ebenso fehlt hier die Doxologie, die aber schon frühzeitig nach semitischem Brauche beigefügt wurde und auch in die orientalischen Liturgien gedrungen ist (d). — In der römischen Messe betet der Priester das ganze Paternoster mit lauter Stimme, wenn er es nicht zu singen hat, das Volk antwortet auf die letzte Bitte mit „Sed libera nos a malo". Im Stundengebet wird es in dieser Weise bei den Preces feriales der Laudes und der Vesper vorgetragen, zur Einleitung und am Schlusse der Horen betet man es still, vor den Lesungen betet man es gleichfalls still, nur Anfang und Ende des Gebetes werden laut gesprochen (Pater noster, Et ne nos). Diese Art, das Vaterunser zu beten, ist die gewöhnliche, sooft es bei Spendung der heiligen Sakramente und Sakramentalien, ferner bei den Preces der Horen vorgeschrieben ist. Offenkundig soll damit stille Sammlung und Vergegenwärtigung Gottes bezweckt werden (e). — Die zahlreichen Erklärungen des Vaterunsers, deren Reihe schon von Origenes und Tertullian eröffnet wird, stimmen darin überein, daß die drei ersten Bitten hauptsächlich auf die Vermehrung der Ehre Gottes abzielen, die letzten aber unsere leiblichen und geistigen Bedürfnisse berücksichtigen.

a) Tertullian[3] sagt vom Inhalt des Vaterunsers: „Es umfaßt nicht bloß das, was wesentlich zum Gebetsdienst gehört, nämlich Ehrfurchtsbezeigung gegen Gott und Bitten seitens der Menschen, sondern es faßt das ganze Wort Gottes, den ganzen Inhalt der Sittenlehre (disciplinae) zusammen, so daß dieses Gebet als kurzer Inbegriff des ganzen Evangelium (breviarium totius Evangelii) erscheint." Es ist das wirksamste Gebet, weil es Gebet im Geiste und in der Wahrheit ist. „Denn welches Gebet", sagt Cyprian, „verdiente eher ein Gebet im Geist zu heißen als jenes, welches von Christus uns zuteil geworden ist, von dem auch der Heilige Geist gesendet worden ist? Welches Gebet wäre eher vor dem Vater ein Flehen in der Wahrheit als das, welches aus dem Munde seines eigenen Sohnes stammt, der die Wahrheit ist?"[4] „Laßt den Vater seines Sohnes Wort wieder erkennen, wenn wir unser Gebet verrichten! Laßt ihn, der drinnen in unserer Brust wohnt, auch in unserer Stimme sein, und da wir an ihm einen Fürsprecher beim Vater haben für unsere Sünden, so wollen wir uns auch der Worte unseres Fürsprechers bedienen, wenn wir Sünder um Verzeihung für unsere Vergehen flehen!"[5] Das Vaterunser ist aber auch Grundlage und Norm aller Ge-

[1] Tertullian, De oratione c. 10. [2] Mt 6, 9.
[3] De orat. c. 1. [4] De domin. orat. c. 2. [5] Ebd. c. 3.

liturgie.de

bete. Darüber äußert sich der hl. Augustinus[6] in dem Briefe an Proba: „Wenn wir auch irgend welche andere Worte sprechen, wie sie die Andacht dem Beter zuvorkommend einflößt..., so sprechen wir doch, vorausgesetzt, daß wir in der rechten und geziemenden Weise beten, nichts anderes, als was auch im Gebete des Herrn enthalten ist.... Wer z. B. sagt: ‚Verherrliche dich (o Gott) bei allen Völkern, wie du bei uns verherrlicht bist, und mögen deine Propheten als wahrhaft erfunden werden'[7], sagt nichts anderes als: ‚Geheiligt werde dein Name.' Wer spricht: ‚Gott der Heerscharen bekehre uns, zeige uns dein Angesicht, und wir werden gerettet sein'[8], sagt nichts anderes als: ‚Zu uns komme dein Reich.'" In dieser Weise geht Augustinus die Bitten des ganzen Vaterunsers durch und schließt: „Wenn du alle Ausdrücke heiliger Gebetsformeln durchgehst, so wirst du, wie ich glaube, nichts finden, was nicht im Gebete des Herrn enthalten und eingeschlossen wäre. Darum steht es frei, die einen oder die andern Worte zu gebrauchen, während man das gleiche Gebet verrichtet, aber es kann nicht freistehen, ein anderes Gebet [als im Vaterunser enthalten ist] zu verrichten." — Daß die Kirche die Worte des Herrn nicht in dem Sinne auffaßt, als sei das Vaterunser fortan die allein gültige Gebetsformel, lehrt schon die Apostelgeschichte[9] und die kirchliche Übung aller Zeiten. Mehrere Vaterunser aneinander zu reihen, ist der kirchlichen Liturgie fremd, kommt aber überaus häufig in der Andacht des Volkes vor. Es ist richtig, „daß man nicht glauben sollte, durch das gewohnheitsmäßige Wiederholen dieser Bitte wirklich das Vaterunser gebetet zu haben, wie es der Herr seine Jünger lehrte"[10]. Die Wirkung, die sich das christliche Volk von einem Aneinanderreihen dieser Gebetsformel erwartet, beruht auch nicht auf deren größeren oder kleineren Zahl, sondern auf dem Gebetsgeist, ohne den auch ein einziges Vaterunser wirkungslos bleibt. Schon der hl. Augustin[11] bemerkt zu Mt 6, 7: „Neque enim, ut nonnulli putant, hoc est orare in multiloquio, si diutius oretur. Aliud est sermo multus, aliud diuturnus affectus." Augustin weist dann auf den Herrn hin, der die Nacht im Gebete zugebracht habe[12], daß er auf dem Ölberg länger betete[13] (prolixius) (der Evangelist Markus[14] berichtet sogar ausdrücklich, daß der Herr die gleichen Worte: „Abba, Vater, dir ist alles möglich", im Ölgarten wiederholte). Gerade die Wiederholung eines und desselben durch seine Kürze und Prägnanz sich empfehlenden Gebetsformulars kann dazu dienen, den Affekt des Gebetes zu steigern und damit den Erfolg desselben zu sichern. Darum sagt Augustinus[15]: „Gott will nicht, daß unser Verlangen ihm kundgetan werde, sondern daß wir in den Gebeten unser Verlangen üben, durch das wir erlangen können, was er uns zu geben bereitet." Dieses Verlangen nach göttlicher Hilfe tritt am schönsten und reinsten im Gebete des Herrn hervor.

b) Origenes[16] sagt, er habe trotz alles Suchens im Alten Testamente kein Gebet gefunden, in welchem Gott von jemand „Vater" genannt worden wäre. Als Grund führt er an, daß die Alttestamentlichen noch nicht den Geist der Gotteskindschaft empfangen hätten, welchen erst Christus den Seinen verlieh, durch den sie zum freudigen, zuversichtsvollen „Vater"rufen

---

[6] Ep. 130 ad Probam n. 22. [7] Sir 36, 4. [8] Ps 79, 4.
[9] 1, 24 ff.; 4, 24 ff. [10] Ed. von der Goltz, Das Gebet 37.
[11] Ep. 130 ad Probam n. 19. [12] Lk 6, 12. [13] Lk 22, 43.
[14] Mk 14, 36 39. [15] Ep. 130 ad Probam n. 17. [16] De orat. c. 22.

liturgie.de

gedrängt würden. Nach Tertullian[17] hat der Herr den Schülern des Neuen Bundes auch die neue Gebetsform vorgeschrieben; weil er ihnen die Gewalt verlieh, Kinder Gottes zu sein, reden sie Gott in diesem neuen Gebete als Vater an. Cyprian[18] bemerkt: „Der neue, wiedergeborene und seinem Gott durch dessen Gnade wiedergegebene Mensch sagt an erster Stelle, gleich nach seiner Wiedergeburt ‚Vater', weil er schon angefangen hat, Sohn zu sein."

c) Weil das Vaterunser Form und Norm des christlichen Gebetes, so drang man schon frühzeitig darauf, daß es die Gläubigen auswendig wissen. Dies liegt schon angedeutet in der Bestimmung der Didache[19], daß die Christen dreimal des Tages das Vaterunser sprechen sollen. In späterer Zeit wurde das Gebet des Herrn in den Skrutinien eigens zu dem Zwecke übergeben, um es auswendig lernen zu lassen, wie dies auch mit dem Glaubenssymbol geschah. Cäsarius von Arles[20] steht nicht an, zu erklären: „Jener ist ein guter Christ, der das Symbol und das Gebet des Herrn im Gedächtnis festhält und es seinen Söhnen und Töchtern, damit auch sie es festhalten, lehrt." Großen Nachdruck hat die karolingische Gesetzgebung auf die Kenntnis beider Stücke gelegt. Eine unter dem Vorsitz des Paulinus von Aquileja 796 zu Friaul gehaltene Synode bestimmte: „Das Symbol und das Gebet des Herrn soll jeder Christ auswendig wissen, jedes Alter, jeder Stand, jedes Geschlecht." Theodulph von Orléans († 821)[21] riet, wenigstens zweimal täglich das Symbol und das Gebet des Herrn zu beten, des Morgens und des Abends. Namentlich suchte man sich bei den Paten zu versichern, ob sie in diesen beiden Stücken unterrichtet seien. Die Statuta Bonifacii[22] lassen nur solche zur Ehre der Patenschaft zu, welche Vaterunser und Glaubensbekenntnis auswendig können, da sie ihre Patenkinder, wenn diese zur Vernunft gelangt sind, darin zu unterweisen hätten.

d) Die Vulgata schließt das Paternoster mit dem Amen ab, welches jedoch der griechische Text nicht kennt. Cyrill von Jerusalem[23] sagt hierüber den Neophyten: „Nach Vollendung des Vaterunsers sagst du Amen, indem du mit diesem Worte alles, was in diesem von Gott gelehrten Gebete enthalten ist, besiegelst." Das Amen fehlt jedoch beim Paternoster der Messe im Gelasianum und Gregorianum. Gegenwärtig wird es in der Messe vom Priester still hinzugefügt, auch im Stundengebet, wenn hier das Vaterunser zu Beginn und am Schluß der einzelnen Horen still gesprochen wird. Niemals aber wird Amen gesprochen, wenn das ganze Vaterunser, wie in den Preces der Laudes und der Vesper, laut gebetet wurde oder wenn es nur laut angestimmt und laut mit „Et ne nos" beschlossen wurde. In der Taufliturgie wird das Vaterunser, das hier laut gebetet wird, mit Amen beendet. Im Ritus der Erwachsenentaufe wird der Täufling, nachdem er das ganze Vaterunser laut und knieend gesprochen hat, vom Taufenden aufgefordert: „Leva, comple orationem tuam et dic Amen." Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Hinzufügung des Amen zum Vaterunser aus der Sitte entstanden ist, die liturgischen Gebete überhaupt mit Amen zu beschließen. Dasselbe

17 De orat. c. 1. 18 De domin. orat. c. 9. 19 c. 8.

20 Sermo 266 inter Opp. S. Augustini.

21 Cap. ad presb. paroch. suae I, 22: PL 105, 198.

22 Mansi XII 385. Eine Zusammenstellung solcher Erlasse bei Friedrich Wiegand, Die Stellung des Apostolischen Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters, Leipzig 1899, 319 ff.

23 Cat. mystag. V, 18.

liturgie.de

ist von der Doxologie zu sagen, mit der schon die Didache[24] das Vaterunser schließt: „Denn dein ist die Kraft und die Ehre in Ewigkeit." In der Chrysostomusliturgie[25] lautet die Doxologie am Schlusse des Vaterunsers: „Dein ist das Reich und die Kraft und die Ehre, des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, jetzt und alle Zeit und in die Ewigkeit der Ewigkeiten." Aus dem gottesdienstlichen Gebrauch kam die Doxologie auch in die Bibelhandschriften und von da in die akatholischen Gottesdienstordnungen.

e) In der griechischen Liturgie wird nach Angabe der Rubriken das Vaterunser bei der Messe vom Volke gesprochen, tatsächlich betet es nur immer einer aus dem Chore, während das Volk am Schlusse die Doxologie spricht. So scheint es auch ursprünglich in der spanischen Kirche gehalten worden zu sein. Eine Erinnerung daran ist noch in der mozarabischen Messe erhalten, in welcher zwar der Priester das Paternoster spricht, das Volk jedoch auf jede Bitte mit Amen antwortet. Ein gemeinsames Beten des Vaterunsers bei der Messe scheint auch Cyprian[26] vorauszusetzen, wenn er vom Verhalten der Christen beim gemeinsamen Gebete spricht. Augustinus[27] aber berichtet, daß der Priester allein dieses Gebet spreche. Dies war auch in der römischen Kirche schon seit alters her üblich, ein Brauch, der durch die mittlerische Stellung, die der Priester einnimmt, wohl begründet ist. Die Sitte, vom Gebet des Herrn nur den Anfang und den Schluß laut zu sprechen, das Übrige aber still, kennt bereits der hl. Benedikt[28], der diese Art zu beten für das Vaterunser der Horen, mit Ausnahme von Laudes und Vesper, anordnet. Schon Klemens von Alexandrien[29] sagt, wenn man auch nur lisple, ja nicht einmal die Lippen öffne und unter Schweigen zu Gott spreche, so sei dies wie ein lauter Ruf aus dem Herzen. Ob diese Anschauung schon in altchristlicher Zeit auf die Vortragsweise des Gebetes in der Liturgie einen Einfluß ausgeübt hat, ist nicht mehr festzustellen. Da sie aber dem allgemeinen menschlichen Empfinden entgegenkommt, so mag sie immerhin bei der Einführung dieses Brauches mitgesprochen haben. Daß in dem leisen Sprechen des Paternosters eine Nachwirkung der Arkandisziplin zu erblicken sei, ist wenig wahrscheinlich. Die Anschauung des Mittelalters über das stille Beten gibt Durandus[30] wieder. „Das Vaterunser wird leise gesprochen: erstens, damit durch das leise gesprochene Wort die Andacht der Demut und des Gebetes angedeutet werde; zweitens, damit wir, gleichsam in uns selbst versenkt, den Inhalt dessen, was wir mit den Worten aussprechen, mit großer Sorgfalt erfassen; drittens, weil man im Gebete mit Gott spricht, der nicht bloß die Worte, sondern auch Herzen und Nieren erforscht; viertens, um zu betonen, daß das Gebet seine Wirksamkeit mehr in der Andacht des Herzens als im Rufen des Mundes habe. Wenngleich Moses zum Herrn nicht mit dem Munde rief, so sprach doch der Herr, der mehr auf das Rufen des Herzens als des Mundes hört: ‚Was rufest du zu mir?'"[31]

2. Ave Maria[32]. — An das Vaterunser pflegt das katholische Volk regelmäßig das Ave Maria anzureihen, in der Liturgie geschieht dies

---

[24] c. 8. [25] Brightman 392.
[26] De domin. orat. c. 4. [27] Sermo 68, n. 13. [28] Regula c. 13.
[29] Strom. VII, 7, § 39, 6. Vgl. Frz. Dölger, Sol salutis[2], Münster 1925, 316.
[30] V, c. 5, n. 10. [31] Ex 14, 15.
[32] Thomas Esser, Geschichte des Englischen Grußes: Hist. Jahrb. V (1884) 88 ff.; Herb. Thurston, Art. „Hail Mary": CE VII 110 ff.

liturgie.de

nur beim Vaterunser zu Beginn der Horen und am Schlusse des Kompletoriums, ferner bei den Sterbegebeten und beim großen Exorzismus. Das Ave Maria setzt sich zusammen aus dem Gruß des Engels und den schon im christlichen Altertum hinzugefügten Worten der Elisabeth. In dieser Form tritt das Ave Maria zuerst in der Liturgie und seit dem 12. Jahrhundert auch als Volksgebet auf. Schon im 15. Jahrhundert erscheint vereinzelt das Bittgebet: „Heilige Maria, bitte für uns Sünder" usw., welches durch Pius V. die endgültige Fixierung und Verbreitung über die ganze Kirche gefunden hat (a). — Durch das Ave Maria huldigen wir in Dankbarkeit jener, die durch ihre freiwillige Zustimmung zum göttlichen Heilsplan uns allen „Ursache des Heiles" geworden ist, und sichern uns ihre Fürbitte, die Maria uns als die Mittlerin aller Gnaden verehren läßt. Um das Volk zur Verehrung Mariens und zur Anbetung des Geheimnisses der heiligen Menschwerdung Christi aufzumuntern, kam allmählich im späteren Mittelalter ein dreimaliges Glockenläuten, des Morgens, Mittags und Abends, auf, von dem dabei gesprochenen Gebete Angelus Domini genannt. Das Läuten der Gebetsglocke wurde auf dem Wege der Gewohnheit und der Diözesangesetzgebung ein allgemeiner katholischer Gebrauch, den das Caeremoniale episcoporum[33] zudem für Dom- und Kollegiatkirchen ausdrücklich vorschreibt (b).

a) In der Jakobusliturgie[34] sind bereits die Worte des Engels und der Elisabeth zu einer Formel vereint, die am Schlusse des Fürbittgebets nach der Wandlung verwendet wird. Das gleiche ist der Fall in dem gregorianischen Antiphonar[35] in der Entwicklung des 9. Jahrhunderts, wo es als Offertorium für den vierten Adventssonntag erscheint. Das Ave Maria als Andachtsformel tritt etwa um die Mitte des 11. Jahrhunderts auf, aller Wahrscheinlichkeit nach hatte das kleine Offizium der allerseligsten Jungfrau, das um eben diese Zeit zu großer Verbreitung gelangte, viel zur Aufnahme dieses Gebetes in den Kreisen des christlichen Volkes beigetragen[36]. Den Gruß des Engels und die Worte der Elisabeth fand man im Officium parvum häufig zusammengestellt und in eine einzige Formel gefaßt, die von hier aus leicht in die Andachtsübungen des Volkes übergehen konnte. Die älteste bekannte Vorschrift, daß die Gläubigen außer dem Vaterunser und dem Credo auch das Ave Maria beten sollten, geht zurück auf eine unter Bischof Odo gehaltene Synode von Paris im Jahre 1198. Das gleiche bestimmten die Konstitutionen des Bischofs von Coventry im Jahre 1237, die Beschlüsse des Generalkapitels des Dominikanerordens für die Laienbrüder des Ordens im Jahre 1266. Außerdem drangen seit dem 13. Jahrhundert auch die Synoden, wie jene von Lüttich 1287, in die Eltern und Paten, den Kindern das Ave Maria zu lehren[37]. Gleichfalls seit dem 13. Jahrhundert ist durch die Predigten des Berthold von Regensburg die Sitte bezeugt, nach der Einleitung der Predigt durch das laute Beten des Ave Maria die Fürbitte

[33] I, c. 6, n. 3. [34] Brightman 56. [35] PL 78, 645.
[36] Thurston in CE VII 111.
[37] Pet. Göbl, Geschichte der Katechese im Mittelalter 160 ff.

liturgie.de

Mariens anzurufen[38]. Der schöne Brauch, gegen welchen Erasmus von Rotterdam in seinem „Ecclesiastes" polemisiert, hat sich auch noch jetzt in der Anordnung des Caeremoniale episcoporum[39] erhalten, welches bestimmt, daß nach Besteigung der Kanzel der Prediger mit lauter Stimme und andächtig das Ave Maria spreche. Das Ave Maria schloß im 13. Jahrhundert[40] noch mit den Worten: et benedictus fructus ventris tui. Der Zusatz Jesus Christus (seltener Jesus allein, wie jetzt durch das Brevier Pius' V. vorgeschrieben) läßt sich gegen das Ende des 14. Jahrhunderts nachweisen, allgemeiner wurde er erst seit dem 16. Jahrhundert. Das Bittgebet „Heilige Maria, bitte für uns Sünder, jetzt und in der Stunde unseres Todes" muß schon größere Verbreitung im 15. Jahrhundert gefunden haben, da der dem Dominikanerorden angehörende Hebraist Petrus Nigri († um 1483) vom Ave Maria mit diesem Zusatz schon eine hebräische Übersetzung bieten konnte[41]. Doch wurde das Sancta Maria erst allgemeiner seit dem 16. Jahrhundert üblich. Nach den Augsburger Synodalakten von 1567 hatte es die Wendung: „ora pro nobis miseris peccatoribus"; dementsprechend wurde in Süddeutschland bis in die jüngste Zeit gebetet: Bitt für uns arme Sünder.

b) Das jetzt gebräuchliche Angelus-Läuten[42] am Morgen, Mittag und Abend kam nur allmählich seit dem 13. Jahrhundert in Gebrauch und zwar zunächst als abendliches Gebetläuten. Schon auf dem zu Pisa 1263 gehaltenen Generalkapitel der Minderen Brüder verordnete der hl. Bonaventura, daß bei dem üblichen Läuten der Glocke zur Komplet die Brüder die allerseligste Jungfrau mit einigen Ave Maria grüßen sollten (aliquibus vicibus salutarent)[43]. Von einem besondern Läuten ist noch nicht die Rede. Aber noch im gleichen Jahrhundert verfügte die Synode von Padua (1295) für die venetianische Franziskanerprovinz, daß an den einzelnen Orten am Abend dreimal die Glocke geläutet werde, daß alle Brüder dabei niederknien und dreimal das Ave Maria sprechen sollten[44]. Hier handelt es sich bereits um ein besonderes Glockenzeichen, verschieden von jenem zur Komplet, außerdem ist das Gebet genauer bestimmt. Zur Einführung des Angelus Domini hat sicherlich die weit verbreitete Anschauung, daß der Engel Maria zur abendlichen Stunde gegrüßt habe, beigetragen, eine Ansicht, die noch Benedikt XIV.[45] erwähnt, ohne sie zu teilen. Im Jahre 1307 verfügte die Graner Provinzialsynode[46], daß in allen Kloster- und Pfarrkirchen am Abend geläutet und dabei drei Ave Maria gebetet werden sollten, 1327 wurde das Ave-Maria-Läuten durch Papst Johann XXII. für Rom angeordnet[47]. In England, Frankreich und Italien pflegte bei einbrechender Nacht

---

[38] Pfeiffer I 44 125 424. [39] I, c. 22, n. 3.

[40] Thomas von Aquin, Opusc. VI, ed. Parm.

[41] Bernhard Walde, Christl. Hebraisten Deutschlands am Ausgang des Mittelalters, Münster 1916, 139.

[42] Thomas Esser, Das Ave-Maria-Läuten und der Engel des Herrn: Hist. Jahrb. XXIII (1902) 39 ff.; Herb. Thurston, Our popular Devotions: Month 1901, 483 ff.; 1902, 61 ff.

[43] Chronica XXIV Generalium Ord. Min., Quaracchi 1897, 329.

[44] Stimmen aus Maria Laach LXV (1903) 367.

[45] De festis D. N. J. Chr. II, 3, n. 14. [46] Esser a. a. O. 40.

[47] Vollständiger Wortlaut der Verordnung nach dem vatikanischen Original bei Esser a. a. O. 42.

liturgie.de

eine Glocke geläutet zu werden „ad ignitegium", so genannt, weil in den Häusern das Feuer ausgelöscht werden mußte. Da von der Kirche gegeben, war dieses Glockenzeichen zugleich auch eine Aufforderung zum Gebet, weshalb später leicht damit der Angelus Domini verbunden werden konnte. Das Läuten am Morgen ist zuerst zu Beginn des 14. Jahrhunderts (1317/18) in der Chronik von Parma[48] bezeugt: dreimal sollte dabei nach Anordnung des Bischofs jeder Gläubige drei Vaterunser und Ave Maria „ad honorem Dei et Beatae Mariae" sprechen, damit der Friede erhalten bleibe. Letzterer Zweck wird auch anderwärts für das Läuten und Gebet am Morgen angegeben. Dieses war also seiner ursprünglichen Bestimmung nach kein Gebet zur Erinnerung an die Menschwerdung. Das Gleiche gilt in noch höherem Grade für das Läuten am Mittag, das anfänglich zur Erinnerung an das Leiden des Herrn, und zwar nur am Freitag vorgeschrieben war, wie die Synoden von Prag (1386), Mainz und Köln (1423) bezeugen. Für alle Tage wurde das Mittagläuten erst durch Papst Calixt III. (1456) eingeführt. Nach der Anordnung des Papstes sollten drei Vaterunser und Ave Maria gegen die Türkengefahr gesprochen werden. Es dauerte übrigens noch geraume Zeit, bis das dreimalige Läuten sich in der ganzen Kirche einbürgerte, noch länger, bis diesem die einheitliche Bestimmung zur Verehrung der heiligen Menschwerdung gegeben wurde. Noch am Ende des 16. Jahrhunderts[49] betrachtete man das Ave Maria am Morgen als eine Erinnerung an die Auferstehung und sprach dabei vereinzelt Regina coeli, beim Läuten am Mittag feierte man noch immer das Gedächtnis des Leidens des Herrn mit „Christus factus est" und „Tenebrae factae sunt"; zum Abendläuten, das von Anfang an als Erinnerung an die Menschwerdung aufgefaßt wurde, verzeichnet schon ein italienischer Katechismus aus dem Jahre 1560 die heute gebräuchlichen Verse: Angelus Domini, Ecce ancilla, Et verbum caro factum est[50]. Seit dem 17. Jahrhundert wird allmählich das Beten dieser drei Versikel auch beim Morgen- und Mittagläuten üblich. Die Erinnerung an die alte Auffassung des Läutens am Morgen und Mittag war darum nicht verschwunden. Die auf der Synode von Prag (1605) erlassenen Statuten, welche für alle drei Gebetszeiten die jetzige Form des Angelus vorschreiben, sagen: „Durch das Läuten am Morgen werde das Gedächtnis an die Auferstehung Christi des Herrn erneuert, der, sobald er von den Toten auferstanden, sofort seiner heiligsten Mutter erschien. Das Glockenzeichen am Mittag werde gegeben, um die Erinnerung an das Leiden Christi, bei dem seine jungfräuliche Mutter zugegen war, wieder wach zu rufen; das Zeichen am Abend, um die Wohltat der Menschwerdung unseres Erlösers im Schoße der seligsten Jungfrau in Herz und Gemüt zu erwägen." „Deswegen", sagt ein 1609 zu Krakau gedrucktes Gebetbuch[51], werde passend die Oration Gratiam tuam hinzugefügt, in welcher dieser drei Geheimnisse gedacht werde. An Stelle der Versikel Angelus Domini etc. betete man allgemein schon seit dem 18. Jahrhundert in der österlichen Zeit die Antiphon Regina coeli. — Das Armenseelengeläute wurde in Rom im Jahre 1609 von Papst Paul V. vorgeschrieben, als Zeit hierfür bestimmte er eine Stunde nach Sonnenuntergang. In Deutschland erwähnt es eine Verordnung des Erzbischofs Mark Sittich von Salzburg im Jahre 1616; eine

[48] Chronic. Parm., Parma 1858, 203.
[49] Esser a. a. O. 784. [50] Ebd. 789. [51] Ebd. 796.

liturgie.de

Synode von Köln (1627) verfügte, daß dieses Zeichen mit einer kleineren Glocke, wie jetzt allgemein in Deutschland üblich, gegeben werde.

3. Apostolisches Symbolum[52]. — Das Apostolische Glaubensbekenntnis, welches im kirchlichen Stundengebet, im Taufritus, bei der Priesterweihe und beim großen Exorzismus gebetet wird, führt den Namen Symbolum, d. h. Kennzeichen, weil Kennzeichen des wahren Glaubens; apostolisch wird es genannt, weil sein Inhalt von den Aposteln herrührt und als apostolische Lehre vom Lehramt der Kirche verbürgt ist (a). Ob auch die Zusammenfassung dieser Lehre in einem besondern Formular, ob näherhin der Wortlaut auf die Apostel zurückgeht, ist eine Frage, deren Lösung der historischen Forschung zukommt. Die jetzige Formulierung des Symbols, der im 5.—6. Jahrhundert in Südgallien auftretende Textus receptus, unterscheidet sich von dem bei Rufin († 410) und in einem Briefe des Bischofs Marcellus von Ancyra an Papst Julius († 337) bezeugten altrömischen Symbol nur in untergeordneten Dingen. Dieses altrömische Symbol hat sich als die Mutter aller abendländischen Glaubensbekenntnisse erwiesen (b). Verfolgt man die Geschichte dieses römischen Symbols in das höhere Altertum zurück, so begegnet man schon in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts bei Irenäus und Tertullian sicheren Spuren eines Glaubensbekenntnisses, über dessen römische Herkunft kein Zweifel aufkommen kann. Neuere Forschungen haben es nicht unwahrscheinlich gemacht, daß dieses Symbol aus einem kurzen Bekenntnis der Trinität bestand, das mit einem Bekenntnis des menschgewordenen Gottessohnes anfänglich nur äußerlich, später aber organisch verbunden wurde. Wenn diese Verbindung beider Teile durch die Gnosis veranlaßt wurde, so erscheint die Annahme berechtigt, daß sie in Rom in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts erfolgt sein mußte. Ob das altrömische Symbol auch die Glaubensbekenntnisse der orientalischen Kirchen beeinflußt hat, ist nicht zu erweisen. Höchstwahrscheinlich hängen diese orientalischen Formulare, die durchaus länger gehalten sind und bereits antihäretische Zusätze enthalten, von einem der altrömischen Fassung sehr nahestehenden Archetypus ab, der auf Palästina als seine Heimat hinweist (c). Wenn aber dieses, so gewinnt die schon im Altertum und durch das ganze Mittelalter festgehaltene Ansicht, die Apostel selbst hätten vor ihrer Trennung ein Bekenntnis des Glaubens fest-

[52] C. P. Caspari, Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, 3 Bde., Kristiania 1866 bis 1875; Ders., Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, Kristiania 1879; F. Kattenbusch, Das Apostolische Symbol, 2 Bde., Leipzig 1894—1900; Ad. Harnack, Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius, Leipzig 1897. Auf katholischer Seite erschienen: Cl. Blume, Das Apostolische Glaubensbekenntnis, Freiburg 1893; B. Dörholt, Das Taufsymbol der alten Kirche, Paderborn 1898.

liturgie.de

gesetzt, auch an äußerer Wahrscheinlichkeit (d). — Vor seinem Hingang zum Vater sagte der Heiland[53]: „Das ist das ewige Leben, daß sie dich, den allein wahren Gott erkennen und den du gesandt hast, Jesus Christus", und als nach der wunderbaren Brotvermehrung die Scharen ihn frugen: „Was sollen wir tun, daß wir die Werke Gottes wirken?"[54] da sprach er: „Das ist das Werk Gottes, daß ihr an den glaubt, welchen er gesandt hat."[55] Dieser Glaube ist zunächst ein innerer Akt, und weil sich darauf das ganze innere Leben aufbaut, ist es notwendig, öfters diesen innern Akt des Glaubens zu erneuern[56]. Damit ist jedoch nicht gesagt, daß dieses in äußern Worten — bestimmte Fälle ausgenommen — geschehen müsse. Da aber gerade im Apostolischen Glaubensbekenntnis jene Wahrheiten enthalten sind, welche zur Erlangung des ewigen Heiles notwendig geglaubt werden müssen, und das mündliche Aussprechen dieser Formel notwendig zurückwirkt auf die Steigerung des innern Aktes, so ist es durchaus passend, daß nicht bloß im Gebetsleben des katholischen Volkes, sondern auch in der Liturgie das Beten des Symbols eine nicht untergeordnete Rolle einnimmt. Eine kurze Bekenntnisformel des Glaubens war schon von Anfang an bei der Spendung der Taufe gefordert, weshalb das Symbol zu allen Zeiten in der Taufliturgie Verwendung gefunden hat. Da mit den Worten des Apostolischen Glaubensbekenntnisses schon im christlichen Altertum nach der Widersage (ἀποταγή) an den Satan der Anschluß (συνταγή) an Christus erfolgte, erinnert es den Christen beständig an den immerwährenden Kampf, den er gegen den Bösen zu führen hat. Deshalb wird auch von den Vätern das Glaubensbekenntnis geradezu als Schutzmittel gegen die teuflischen Nachstellungen empfohlen. Im großen Exorzismus soll darum nach kirchlicher Vorschrift wiederholt das Symbol gesprochen werden (e). — Das Apostolische Symbolum ist aber nicht bloß Bekenntnis des Glaubens, es ist, wenn auch diese Auffassung nicht durch den äußern Wortlaut begründet ist, zugleich Gebet. Es gestaltet sich zum Gebet von selbst durch den innern Akt des Glaubens, der notwendig mit dem äußern verbunden sein muß; durch die Erwähnung der Verdienste Christi wird die Hoffnung auf das ewige Leben gestärkt, und daraus entsteht die Liebe Gottes. Man spricht nicht bloß von einem Beten des Symbols, sondern begleitet es auch durch den äußern Gebetsgestus, der Erhebung und Faltung der Hände.

a) Σύμβολον, im Sinne von Glaubensbekenntnis zuerst gebraucht von Cyprian[57], bedeutet ganz allgemein ein Zeichen, aus welchem man etwas erkennt oder schließt. Diese Wortbedeutung geht zurück auf eine Sitte der Griechen beim Abschluß der Gastfreundschaft: es wurde eine

[53] Jo 17, 3. [54] Jo 6, 28. [55] Joh 6, 29.
[56] Vgl. darüber Lehmkuhl, Theol. mor. I 64. [57] Ep. 69, 7.

liturgie.de

Scherbe oder Vase in zwei Hälften gebrochen, jeder der Gastfreunde nahm eine Scherbe (= tessera) zu sich, kam man später zusammen, so brauchte man nur die beiden zusammenpassenden Hälften zusammenfügen (contesseratio), um sich und die geschlossene Gastfreundschaft wieder zu erkennen[58]. Das Glaubensbekenntnis war ein solches Symbolon oder eine tessera hospitalitatis, weil an ihm sich die Bekenner des christlichen Glaubens erkannten. In diesem Sinne spricht Tertullian[59] von einer contesseratio hospitalitatis unter den christlichen Kirchen, welche durch keinen andern Grund bestimmt wird als durch die Überlieferung des nämlichen Geheimnisses, dem Zusammenhang nach durch die Überlieferung eines und desselben Glaubens (quae iura non alia ratio regit quam eiusdem sacramenti una traditio). An einer andern Stelle der nämlichen Schrift[60] tritt die ursprüngliche Bedeutung von symbolum noch deutlicher hervor: „Laßt uns einmal sehen", schreibt er, „was sie [die römische Kirche] gelernt hat [von den Aposteln], was sie gelehrt hat, auch mit den afrikanischen Kirchen vereinbart hat" (Videamus, quid didicerit, quid docuerit, cum Africanis quoque ecclesiis contesserarit)[61], und unmittelbar darauf folgt eine kurze Inhaltsangabe des römischen Symbols, das demnach Tertullian als die tessera des wahren Glaubens, als Erkennungszeichen, betrachtet. Auch Augustinus[62] faßt symbolum als Erkennungszeichen auf, berücksichtigt aber mehr die spezielle, auch bei den Griechen[63] bezeugte Bedeutung von Handelsvertrag: „Symbolum inter se faciunt mercatores, quo eorum societas pacto fidei teneatur. Et vestra societas est commercium spiritualium" etc. Noch bei Maximus von Turin († nach 465) tritt die richtige Auffassung des Wortes hervor, wenn er zu Beginn seiner Homilie „in traditione symboli" sagt, die Apostel hätten deswegen dieses Zeichen des Symbols überliefert, damit dieses Zeichen zwischen den Gläubigen und Ungläubigen scheide, und der dem Glauben Fernestehende und der Feind der Kirche offenbar werde. Aber schon bei Augustinus[64] erscheint nebenher die Ansicht, daß symbolum soviel als Zusammenfassung bedeute, wenn er den Katechumenen sagte: „Die Worte, die ihr gehört habt, sind in der Heiligen Schrift zerstreut. Daraus wurden sie gesammelt und in eine Formel gebracht, damit nicht die gedächtnisschwachen Menschen sich abmühen." Sein Zeitgenosse Rufin[65] bringt neben der richtigen Bedeutung = Kennzeichen die unrichtige, wonach es soviel bedeute als Zusammenstellung (collatio), dem jedoch nicht σύμβολον sondern συμβολή zu Grunde liegen müßte. Als Zusammenfassung faßt symbolum fast durchweg das Mittelalter auf, wenn auch die richtige Deutung niemals ganz verloren gegangen ist. So sagt noch Durandus[66]: „Symbolum sonat indicium vel signum vel collatio."

b) Die älteste Rezension des römischen Textes hat Rufin[67] († 410) erhalten. Danach lautet das Glaubenssymbol: „Credo in Deo Patre omnipotente. Et in Christo Jesu, unico filio eius Domino nostro. Qui natus est de Spiritu sancto ex Maria virgine, crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit ad coelos, sedet ad dexteram Patris; inde venturus est iudicare vivos et mortuos. Et in Spiritu sancto, sanctam

[58] Vgl. Plato, Conv. 191. [59] De praescript. c. 20. [60] Ebd. c. 36.
[61] So die von Oehler gewählte Lesart, die als die schwierigere den Vorzug verdient.
[62] Sermo 212. [63] Aristoteles, Politica 3, 1. [64] De symbolo ad cat. n. 1.
[65] Commentarius in Symb. Apost. c. 2. [66] IV, c. 25, n. 5.
[67] Expositio in symbolum: PL 21, 335; Denzinger, Enchiridion n. 2.

liturgie.de

ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem." Der lateinische Text ist die Übersetzung eines griechischen Originals, welches sich in einem 337 oder 338 geschriebenen Brief des Bischofs Marcellus von Ancyra an Papst Julius I.[68] erhalten hat. Neben dieser altrömischen, auch durch mehrere englische Handschriften bezeugten Fassung des Taufsymbols läßt sich im Abendland ein italienischer, afrikanischer und westeuropäischer (Gallien, Spanien, Irland) Typus erkennen. Ersterer kennzeichnet sich — mit Ausnahme des Symbols von Aquileja — durch besonders engen Anschluß an Rom, der afrikanische durch Zusätze zum ersten Artikel, besonders solche, welche Gott als Schöpfer bezeichnen, der westeuropäische durch eine gewisse Regellosigkeit. Indes alle Veränderungen und Zusätze zum römischen Typus alterieren dessen Wesen nicht. Man suchte trotz derselben auch die Form möglichst festzuhalten, und eine sorgfältige Untersuchung läßt neben einzelnen Verschiedenheiten doch immer wieder eine solche Übereinstimmung in Kleinigkeiten erkennen, daß alle abendländischen Symbole als Tochterrezensionen des altrömischen Symbols betrachtet werden müssen[69]. Die heutige Fassung des Glaubensbekenntnisses, der sog. Textus receptus, weist gegenüber dieser altrömischen Fassung einige Änderungen und Erweiterungen auf. Die wichtigsten sind: „descendit ad inferos", „sanctorum communionem", „vitam aeternam". Sie finden sich in ihrer Gesamtheit zuerst in einigen pseudo-augustinischen Sermones[70], welche dem 5. oder 6. Jahrhundert angehören, wobei die Tatsache zu beachten ist, daß die angelsächsischen Handschriften des 7. und 8. Jahrhunderts noch den altrömischen Typus aufweisen.

c) In der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts schreibt Irenäus[71], daß die Kirche von den Aposteln und ihren Schülern den Glauben empfangen hat, und gibt eine Angabe des Inhalts, welche nichts anderes ist, als eine leichte Umschreibung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses. Ebenso erscheint es wiederholt, wenn auch nicht so vollständig, bei Tertullian[72], welcher hervorhebt, daß die afrikanische Kirche dieses Glaubensbekenntnis von Rom empfangen habe. Für Rom selbst ist das Symbolum bei dem etwas jüngeren Hippolyt[73] nachzuweisen. Das römische Symbol bei Tertullian und Hippolyt unterscheidet sich von dem durch Marcellus von Ancyra und Rufin bekanntgewordenen hauptsächlich durch das Fehlen des Zusatzes „Vater" im ersten, und des „sein eingeborener Sohn" (wofür Filius Dei) im zweiten Artikel. Harnack schreibt: „Das römische Symbol ist zwar höchst wahrscheinlich vor dem brennenden Streit mit Marcion und den großen gnostischen Kämpfen verfaßt, aber nicht lange vorher, etwa als die Wehen des Kampfes begannen, um 140; es fußt auf älteren formelhaften Ausdrücken und ist in diesem Sinne kein primäres Produkt mehr." Gegen einen solchen späten Zeitpunkt der Entstehung spricht aber sowohl Tertullian als auch Irenäus, welche beide die Glaubensregel auf die Apostel zurückführen. In neuerer Zeit neigt

[68] Epiphanius, Haeres. 72, 2—3.
[69] Kattenbusch, Das Apostolische Symbol I 194 ff.
[70] App. Serm. S. Augustini 240 241 242.
[71] Adv. haer. I, 10; vgl. III, 4; IV, 33.
[72] De virg. vel. c. 1; Adv. Praxeam c. 2; De praescript. c. 13, 36.
[73] H. Connolly, On the Text of the baptismal Creed of Hippolytus: JThSt XXV (1923/24) 131 ff.; B. Capelle, Le symbole romain au second siècle: Rb XXXIX (1927) 33 ff.

liturgie.de

man mit Recht dahin, daß das Apostolische Glaubensbekenntnis aus zwei verschiedenen Teilen entstanden ist, aus einer kurzen Formel, welche ein trinitarisches Bekenntnis enthält, und einem christologischen, anfänglich selbständigen „Kerygma", welches allmählich organisch mit dem trinitarischen Glaubensbekenntnis verbunden wurde. Veranlassung dieser organischen Verbindung wurde der Gegensatz zu den Gnostikern, welche sich unter dem „Sohne" der trinitarischen Formel und dem „Christus" des Kerygma verschiedene Wesen vorstellen konnten. Dies wurde durch eine Formel unmöglich gemacht, welche das von Christus Ausgesagte unmittelbar mit dem Bekenntnis zum Sohne Gottes verband. Das christologische Kerygma umfaßt nach Karl Holl[74] die Stellen, welche von der Geburt, vom Leiden und Tod, der Auferstehung, Himmelfahrt und zweiten Parusie handeln und eine spätere Beifügung seien. Dementsprechend hat Lietzmann[75] eine Urform des römischen Symbolums ohne diese Zusätze konstruiert. Auch W. Peitz[76] gelangt zur Erkenntnis, daß die älteste Symbolfassung das Bekenntnis zum Glauben an den dreipersönlichen Gott dem Bekenntnis zur Erlösung durch die zweite Person der Trinität vorausschickte. Bei Irenäus[77] und Hippolyt[78] stehen trinitarisches Bekenntnis und Kerygma nebeneinander, ein selbständiges trinitarisches Bekenntnis ohne Kerygma bringt die antignostische Epistola apostolorum (etwa um 140)[79]. Nur das christologische Kerygma verwendet der hl. Ignatius in dem Briefe an die Smyrnäer[80]: „Ich sehe euch ... festgewurzelt in unserem Herrn, der wahrhaft ist aus dem Geschlechte Davids nach dem Fleische, wahrhaft ... ans Kreuz geschlagen wurde für uns im Fleische ..., wahrhaft hat er gelitten, wie er auch wahrhaft sich selbst auferweckte." In dem Briefe an die Traller[81] spricht er von Jesus, „der wahrhaft geboren wurde, wahrhaft verfolgt wurde unter Pontius Pilatus, wahrhaft gekreuzigt und gestorben, auch wahrhaft auferstanden von den Toten". Daß hier eine Formel widerklingt, ist ohne weiteres verständlich. Da es aber nicht wahrscheinlich ist, daß Ignatius ein römisches Symbol gekannt hat, wird man einen älteren Archetypus für dieses anzunehmen haben, der auch den orientalischen Symbolen, die im allgemeinen größeren Umfang haben und sich durch antihäretische Zusätze verraten, zu Grunde gelegen hat. Dieser Archetypus aber weist durch gewisse Eigentümlichkeiten (z. B. die Datierung des Todes Jesu nach Pontius Pilatus) auf die früheste Zeit des Christentums und auf den engen Kreis der damals noch auf Palästina und Syrien beschränkten Urkirche als Heimat hin[82]. W. Peitz[83] macht aufmerksam, daß die verschiedenen Bekenntnisformeln im Osten und Westen Übertragungen eines Urtextes seien, dessen sprachlicher Charakter den indogermanischen Idiomen fremd gegenüberstehe. Als Sprache des Urtextes könne nur das Aramäische, die „Mutter- und Umgangssprache des Apostelkollegiums", in Frage kommen.

---

[74] Zur Auslegung des zweiten Artikels des sog. Apostol. Symbols: Sitzungsberichte der Preuß. Akad. der Wiss. I (1919) 2 ff.

[75] Ebd. 269 ff.

[76] Das Glaubensbekenntnis der Apostel: Stimmen der Zeit CIV (1918) 552 ff.

[77] Adv. haer. I, 10. [78] Funk, Didascalia II 110.

[79] Denzinger, Enchiridion n. 1. [80] c. 1. [81] c. 9.

[82] Morawski, Pontius Pilatus im Kredo: Zeitschr. f. kath. Theologie XIX (1895) 91 ff.

[83] A. a. O. 560.

liturgie.de

d) Die während des Mittelalters vielverbreitete Meinung, daß jeder Apostel je einen Satz oder Artikel zum Symbolum beigetragen habe, erscheint beim hl. Ambrosius[84] wenigstens angedeutet: „Ecce secundum duodecim apostolos et duodecim sententiae comprehensae sunt." Einzelne Artikel werden bereits in zwei pseudo-augustinischen Sermonen[85] auf die einzelnen Apostel verteilt, beispielsweise: „Petrus dixit: Credo in Deum patrem omnipotentem; Andreas dixit: Et in Jesum Christum Filium eius; Jacobus dixit: Qui conceptus est de Spiritu sancto" etc. Das Mittelalter pflegte den Bildern der Apostel nicht selten die ihnen zugeschriebenen Glaubensartikel in einem Spruchband beizufügen. Eine Einheitlichkeit in der Zuweisung läßt sich auch hier nicht feststellen, ebenso wenig wie bei den Liturgikern.

e) Die Stellung und Bedeutung, welche das Beten des Glaubensbekenntnisses im christlichen Leben einnehmen soll, schildert schon der hl. Augustinus[86]: „Sagt das Glaubensbekenntnis täglich; wenn ihr aufsteht, wenn ihr euch zum Schlafen niederlegt, sprecht (reddite) euer Symbolum vor dem Herrn.... Bekenne deinen Glauben, schau dich an, gleichsam ein Spiegel sei dir dein Symbolum. Darin schaue dich an, ob du alles glaubst, was du zu glauben bekennst, und freue dich täglich in deinem Glauben. Er sei dein Reichtum, er sei gewissermaßen das Kleid deiner Seele. Bekleidest du dich denn nicht, wenn du aufstehst? So bekleide auch durch das Beten des Symbolums deine Seele, damit dich das Vergessen nicht entblöße und du nackt bleibest und das eintrete, was der Apostel sagt: ‚wenn wir gekleidet, nicht nackt erfunden werden'[87]. Bekleidet werden wir sein mit unserem Glauben, und der Glaube ist uns sowohl Kleid als Panzer: Kleid gegen die Beschämung (nackt erfunden zu werden), Panzer gegen die Widerwärtigkeit. Wenn wir aber an jenen Ort kommen, wo wir herrschen sollen, dann haben wir nicht nötig, das Symbolum zu sprechen: Wir werden Gott schauen und Gott selbst wird unser Schauen sein. Und das Schauen Gottes wird uns Lohn für diesen Glauben sein." Der hl. Augustinus spricht von Widerwärtigkeiten, welche das Symbol bannen könne. Diese Widerwärtigkeiten (adversitates) faßt Ambrosius persönlich auf und bezieht sie auf den Urheber der Widerwärtigkeit, den Satan, den der hl. Petrus „adversarius noster" nennt. Das Taufsymbol stand in der alten Taufliturgie in nächster Beziehung zur Widersage an den Satan. Darum schreibt Ambrosius[88]: „Das Glaubensbekenntnis müssen wir als Schutz- und Wahrzeichen unseres Herzens, besonders in den frühen Morgenstunden, hersagen, und so oft wir vor etwas erschrecken, müssen wir darauf zurückgreifen. Oder wie erginge es ohne Andenken an den Fahneneid (sacramentum) dem Soldaten im Lager, dem Krieger in der Schlacht?" Der hl. Antonius sagte, wie Athanasius[89] berichtet, seinen Mönchen: „Wir brauchen ihre (der Dämonen) Eingebungen nicht zu fürchten, denn durch Gebet und Fasten und Glauben an den Herrn kommen sie rasch zu Fall.... Rasch verschwinden sie, wenn man sich schirmt durch den Glauben und durch das Zeichen des Kreuzes." Zwar ist hier nicht ausdrücklich die Rede von der Bekenntnisformel des Glaubens, aber sie ist auch nicht ausgeschlossen. Jedenfalls geht daraus hervor, daß

[84] Explanatio symboli: PL 17, 1159.
[85] 240 241. Vgl. auch Sacramentarium Gallicanum: Muratori II 967.
[86] Sermo 58, n. 13. [87] 2 Kor 5, 3. [88] De virg. III, 5.
[89] Vita S. Antonii c. 23.

liturgie.de

das innere Bekenntnis des Glaubens, ohne welches auch das äußere Aussprechen der Glaubensformel wertlos ist, ein Schrecken der Dämonen ist. Darum sagt nach Honorius von Augustodunum[90] der Prediger zu den Gläubigen, wenn er das Symbolum nach der Predigt vorgebetet hatte: „Dieser Glaube ist eure Kriegstrompete. Mit dem Teufel und den Lastern führt ihr Krieg. Wenn sie dieses Zeichen hören, erbeben sie und fliehen erschreckt von euch."

§ 22. Liturgische Akklamationen. (Liturgischer Gruß. Amen. Alleluja. Deo gratias).

1. Unter Akklamation im engeren Sinne versteht man Huldigungsrufe, welche einst nach antikem Beispiel bei der Krönung von Kaisern und Königen und am Schluß der Konzilien und noch jetzt bei der Weihe eines Bischofs oder Abtes (Ad multos annos!) gebraucht werden. Im weiteren Sinn gelten als Akklamationen kurze, in der Liturgie häufig wiederkehrende Formeln, die in gedrängtester Kürze einen religiösen Gedanken zur Belebung der Andacht enthalten. Ihnen sind beizuzählen die schon erwähnten, über die ganze Liturgie verbreiteten kurzen Gebetsrufe aus den Psalmen (Versikel), vor allem aber der liturgische Gruß Dominus vobiscum, die feierliche Bestätigungsformel Amen, der Jubelruf Alleluja, die Dankesformel Deo gratias.

2. Der liturgische Gruß: Dominus vobiscum. Pax vobis. — Die liturgische Grußformel, welche schon in der Heiligen Schrift (a) bezeugt ist, lautet im römischen und mailändischen Ritus Dominus vobiscum, nach mozarabischem Ritus Dominus sit semper vobiscum. Nur die Bischöfe pflegen an Tagen, an welchen das Gloria in excelsis in der Messe zu beten ist, mit Pax vobis, jedoch nur zu Beginn der Messe, zu grüßen. Die ältere Formel im Abendland ist Dominus vobiscum, das schon im 3. Jahrhundert erscheint, doch hat hier bereits im 4. Jahrhundert, wahrscheinlich vom Orient her, auch das Pax vobis Eingang gefunden (b). Sachlich bedeuten beide Formeln dasselbe. Der Friede Christi ist die heiligmachende Gnade. Wer sie besitzt, ist in die innigste Lebensgemeinschaft mit dem verklärten Gottmenschen gebracht. Wer den Frieden Christi hat, mit dem und in dem ist Christus. Jemanden den Frieden des Herrn wünschen, oder wünschen, daß der Herr mit ihm sei, ist darum ein und dasselbe. Doch liegt immerhin in dem bischöflichen Gruße „Pax vobis", dem Ostergruß des Herrn, eine Auszeichnung der Würde des Bischofs, der in hervorragenderer Weise Stellvertreter des Herrn ist als der einfache Priester. Auf den priesterlichen und bischöflichen Gruß antwortet das Volk: „Et cum spiritu tuo — Und mit deinem Geiste." An sich bedeuten diese Worte im Sinne ihres semitischen Ursprunges nur so viel als „mit dir". Damit kommt die innere Einheit zwischen Volk und Liturgen zum Ausdruck: hat der Priester

[90] PL 172, 824.

liturgie.de

dem Volk die im Herrn verkörperte Gnade gewünscht, so wünscht das Volk seinerseits, daß die gleiche Gnade dem zuteil werde, der es als Mittler vor Gott vertritt. Es findet so die gegenseitige Liebe, die Hirt und Herde verbinden soll, im liturgischen Gruße ihren äußern Ausdruck. Doch fand man schon im christlichen Altertum in den Worten „Und mit deinem Geiste" einen Hinweis auf den Heiligen Geist, der in der Ordination durch die Handauflegung dem Liturgen in ganz besonderer Weise mitgeteilt wurde, eine Anschauung, welche auch jetzt noch zur Geltung kommt in der Vorschrift, daß nur diejenigen, welche in der Ordination die Handauflegung als Zeichen der Mitteilung des Heiligen Geistes empfangen haben, das Volk mit Dominus vobiscum grüßen und den Gegengruß „Et cum spiritu tuo" empfangen dürfen. — Der liturgische Gruß ist nicht bloß äußere Formel, sondern wirksames mittlerisches Gebet der Kirche, das stets Gnade für die fruchtbare Teilnahme am Gottesdienst verleiht. Der Gegengruß des Volkes ist für dieses eine Mahnung, die höhere Würde des Priesters zu ehren, für den Liturgen eine Aufforderung, die durch die Handauflegung empfangene Gnade zu pflegen und beständig zu erneuern.

a) Als Grußformel des täglichen Lebens erscheint das Dominus vobiscum im Buche Ruth[1]. Als Booz zu den Schnittern kam, sprach er zu ihnen: „Dominus vobiscum", die Schnitter aber antworteten: „Dich segne der Herr", was nur eine mehr konkrete Umschreibung des „Et cum spiritu tuo" ist. Das Pax vobis ist durch den Mund des Heilandes selbst geheiligt. Als der Herr am Abend des Ostertages in der Mitte seiner Jünger stand, begrüßte er sie mit den Worten: „Der Friede sei mit euch!"[2], zeigte ihnen seine Hände und seine Seite und sprach wiederum: „Der Friede sei mit euch!"[3] Den gleichen Gruß entbot er seinen Jüngern, als er am achten Tage in ihrer Mitte erschien[4].

b) Als liturgischer Gruß ist das Dominus vobiscum verwendet in der Αποστολικὴ παράδοσις Hippolyts, deren Entstehung ungefähr in die Jahre 218—235 zu verlegen ist. Zu Beginn des eucharistischen Gebetes (Präfation und Kanon) begrüßt hier der Bischof die Gläubigen mit den Worten Dominus vobiscum, ebenso am Schluß der Messe vor der Entlassung. Für den Gruß Pax vobis ist der erste Zeuge der hl. Johannes Chrysostomus, der in der dritten Homilie zum Kolosserbrief sagt: „Wenn der Vorsteher der Kirche hereintritt, so spricht er sogleich: ‚Friede sei mit allen!' wenn er predigt: ‚Friede sei mit allen', wenn er segnet: ‚Friede sei mit allen', wenn er zum Friedenskuß auffordert: ‚Friede sei mit allen!' und dazwischen wiederum: ‚Gnade und Friede sei mit euch!'" Die Formel Pax vobis erwähnt im Abendland zuerst Optatus von Mileve in dem etwa 370 geschriebenen Werke: Contra Parmenianum Donatistam[5], worin er den Donatisten vorwirft, daß sie trotz ihrer den Frieden der Kirche störenden Umtriebe dennoch den gebräuchlichen Gruß Pax vobis nicht unterließen (Et non potuistis praetermittere quod

[1] 2, 4. [2] Jo 20, 19. [3] Jo 20, 21.
[4] Jo 20, 26. [5] III, 10.

liturgie.de

legitimum est: utique dixistis: Pax vobis). Ob man damals auch in Rom diesen Gruß gebrauchte, kann nicht mit Sicherheit gesagt werden, ebensowenig, wann sich im Abendland der Unterschied zwischen priesterlichem und bischöflichem Gruß — im Orient grüßen auch die Priester mit Εἰρήνη πᾶσιν — ausgebildet hat. Sicher war der Unterschied schon im 6. Jahrhundert vorhanden. Denn das 2. Konzil von Braga (563) verwirft diesen Unterschied als priszillianisch und schreibt vor, daß die Bischöfe gleich den Priestern mit Dominus (sit) vobiscum zu grüßen hätten, wie dies seit Apostelzeiten im ganzen Orient üblich sei (sicut ab apostolis traditum omnis retinet oriens). Daß man um diese Zeit allgemein im Orient mit Dominus vobiscum grüßte, ist unrichtig, weshalb die Lesart Occidens statt Oriens vorgeschlagen wurde. Möglicherweise hatte aber die Synode den Brauch der alexandrinischen Kirche, zu Beginn des eucharistischen Gebetes mit Dominus vobiscum zu grüßen, irrtümlicherweise auf den ganzen Orient übertragen. Wichtig ist immerhin, daß das Konzil in dem Pax vobis eine Neuerung erblickt, woraus im Zusammenhalt mit dem Berichte Hippolyts geschlossen werden muß, daß die Formel Dominus vobiscum im Abendland das höhere Alter beanspruchen darf. Dies kann auch aus dem späteren Gebrauch der abendländischen Kirche erschlossen werden. Nach dem jetzigen Caeremoniale episcoporum [6] darf der Bischof nur mit Pax vobis grüßen, wenn in der Messe das Gloria gesungen wird [7]. Dieses fällt aber in den Tagen der Bußtrauer (Advent, Fastenzeit usw.) aus. Gerade diese Tage aber pflegen ältere Gewohnheiten mit Zähigkeit festzuhalten. Das Gloria kam ferner aus dem Orient in die römische Liturgie, vielleicht zugleich mit ihm auch der im Morgenland übliche Gruß. Wie das Gloria anfänglich (s. Bd. 2) ein Reservat des Bischofs war, so auch der an das Gloria sich anschließende Gruß Pax vobis. Die Verbindung mit dem Gloria erklärt es auch, warum der Bischof nur zu Beginn der Messe mit diesem Gruße zu grüßen hat, sonst der priesterlichen Formel sich bedient. Schon bei Pseudo-Alkuin [8] ist das Pax vobis die eigentliche salutatio episcopalis. Der Bischof sei Nachfolger der Apostel, zu denen der Herr gesagt: „Wenn ihr in ein Haus tretet, dann sagt zuerst: Pax huic domui."

c) Am Schlusse seiner Briefe wünscht Paulus den Gläubigen des öftern, es möchte die Gnade des Herrn mit ihnen [9] oder mit ihnen allen [10] sein, wofür er auch schreibt: „mit eurem Geiste" [11]. Schon Chrysostomus [12] deutet diese semitische Umschreibung des einfachen „Und mit euch" auf die vom Heiligen Geiste verliehene Gnadengabe, darum ist es leicht begreiflich, daß er auch die Gnadengabe des Heiligen Geistes, die den Ordinierten durch Handauflegung zuteil wurde, unter den Worten „Und mit deinem Geiste" verstehen konnte. In seiner ersten Pfingstpredigt spricht er also zu seiner Gemeinde: „Wäre der Heilige Geist nicht in eurem gemeinschaftlichen Vater (er meint den Bischof Flavian von Antiochien), so würdet ihr nicht, als er kürzlich diesen heiligen Stuhl bestieg und euch

---

[6] II, c. 13, n. 8; II, c. 18, n. 25.

[7] Da in Rom im 12. Jahrhundert (OR XI, n. 4) die Adventsonntage Gloria hatten, wurde an ihnen mit „Pax vobis" vom Papste gegrüßt.

[8] De div. off. c. 40. [9] 1 Kor 16, 23; Kol 4, 28 u. ö.

[10] 2 Kor 13, 13; Phil 4, 23. [11] Gal 6, 18; Phm 25.

[12] Hom. 10 in 2 Tim n. 4

liturgie.de

allen den Frieden gab, gemeinschaftlich zugerufen haben: ‚Und mit deinem Geiste'... In diesem Zuruf erinnert ihr euch, daß der, welcher am Altare steht, selber nichts tun kann, daß die Gaben, welche daliegen, nicht Verdienste eines Menschen sind, sondern daß die Gnade des Heiligen Geistes gegenwärtig sei und über alle herabkommend dieses geheimnisvolle Opfer vollbringe." In der Kirche Afrikas pflegten die Lektoren das Volk vor der Lesung liturgisch zu begrüßen[13]. Wahrscheinlich hatte sich dort schon im 4. Jahrhundert die Beziehung des Gegengrußes auf die Ordinationsgnade durchgesetzt. Dies mochte die Entscheidung des Konzils von Hippo (393) beeinflußt haben, das den Lektoren verbot, das Volk liturgisch zu grüßen, damit sie nicht den Gegengruß Et cum spiritu tuo empfingen.

d) Für die Wertschätzung des liturgischen Grußes, der als eine mittlerische, stets Gnade verleihende Gebetsformel aufgefaßt werden muß, sind die Worte beherzigenswert, mit welchen der hl. Johannes Chrysostomus[14] die Gläubigen über dessen Bedeutung aufklärt: „Bin etwa ich es, der den Frieden gibt? Nein, Christus würdigt sich durch unsern Mund zu sprechen. Wären wir auch sonst leer an Gnade, so sind wir es doch hier nicht um euretwillen."

3. Amen. — Zu den am häufigsten gebrauchten Akklamationen gehört das hebräische Amen, das in den Heiligen Schriften des Alten und des Neuen Bundes in der Bedeutung „wahrlich" gebraucht wird, entweder um einem Wunsche Nachdruck zu verleihen oder um die Wahrheit des Gesagten zu bekräftigen, demnach in der Bedeutung „so sei es" oder „so ist es" (a). Das Amen, das schon zur Zeit der Apostel im Gottesdienst der Synagoge gebraucht wurde, erfuhr wegen seiner Volkstümlichkeit keinerlei Übersetzung, als es von den Christen übernommen wurde, in deren Kult es sich seit Apostelzeiten nachweisen läßt (b). Es steht hier am Schluß der liturgischen Bittgebete, der Doxologien und Exorzismen stets in der Bedeutung „so sei es", womit die Gläubigen den Inhalt der von ihnen gesprochenen Formeln bekräftigen oder sich den Inhalt eines von einem andern gesprochenen Gebetes oder Lobpreises aneignen. Am Schluß der Glaubenssymbole, ebenso im altkirchlichen Konsekrations- oder Kommunionritus, hat das Amen die Bedeutung „So ist es in Wahrheit" und erscheint somit als eine Zustimmung zu den voraus erwähnten Glaubenswahrheiten oder als ein Bekenntnis an die Gegenwart Christi im heiligsten Sakrament.

a) Nach dem Buche Numeri[15] muß das des Ehebruchs bezichtigte Weib, falls es wirklich dieses Verbrechens schuldig sei, die Flüche, welche der Priester ausgesprochen, auf sich herabrufen mit den Worten: „Amen, Amen." Im Deuteronomium[16] liest man: „Verflucht sei, wer seinen Vater und seine Mutter nicht ehrt, und alles Volk soll sagen: Amen." Eine Doxologie bekräftigt das Amen am Schlusse der vier Psalmbücher. Besonders häufig tritt

[13] Von dem Lektor Aurelius sagt der hl. Cyprian (Ep. 38, n. 2): „Auspicatus est pacem, dum dedicat lectionem."

[14] Hom. 3 in Col. n. 4.

[15] 5, 22. [16] 27, 15—26.

liturgie.de

es als Abschluß der Doxologien im Neuen Testamente[17] auf. „Gott aber und unserem Vater sei Ehre in alle Ewigkeit. Amen", schreibt Paulus. Den Sinn der Bekräftigung hat das Amen auch in der Offenbarung[18]: Siehe, er kommt in den Wolken, und es werden ihn sehen alle Augen, auch die, die ihn durchstochen haben, und es werden seinetwegen wehklagen alle Geschlechter der Erde. Ja, Amen." Ferner[19]: „Der dies bezeugt, spricht: Ja, ich komme bald. Amen." Als Bekräftigungsformel (Amen dico vobis): „Ganz in Wahrheit sage ich euch, es ist Wahrheit, was ich sage", gebraucht das Amen sehr häufig der göttliche Heiland in den Evangelien, nach dem Johannesevangelium pflegte er sogar dieses bekräftigende Amen zu wiederholen (Amen, Amen dico vobis).

b) Daß die alte Synagoge vom Amen reichlichen Gebrauch machte, unterliegt keinem Zweifel, ebenso sicher ist es, daß in der heutigen Synagoge das Amen seltener gesprochen wird, weil das Amen durch seinen christlichen Gebrauch bei den Juden in Mißkredit kam[20]. Ehedem hatte das Schemone Esre nach den einzelnen Segenssprüchen das Amen, an dessen Stelle jetzt eine Doxologie eingefügt ist. Doch wird bei den Juden das Amen noch jetzt gebraucht bei dem Kaddisch[21], das als Abschlußgebet nach wichtigen Abschnitten des Gottesdienstes gesprochen wird. Schon der hl. Apostel Paulus[22] gedenkt der Sitte, im christlichen Gottesdienst auf Lobpreisungen mit Amen zu antworten. Bezüglich des Sprachenredens sagt er: „Wenn du mit dem Geiste (mit dem Geiste der Sprachengabe) lobpreisest, wie soll der, der die Stelle eines Unkundigen einnimmt, zu deiner Lobpreisung das Amen sagen? Er weiß ja nicht, was du sagst." Amen steht auch in dem großen Danksagungsgebet der Didache[23], und Justin der Martyrer[24] berichtet, daß bei der sonntäglichen Opferfeier am Schluß des großen eucharistischen Gebetes, das der Bischof allein sprach, das ganze Volk mit Amen geantwortet habe, und fügt hinzu, daß das Amen im Hebräischen soviel bedeute wie: „Es geschehe." Als Bekräftigungsformel und als Bekenntnis des Glaubens „So ist es" galt im christlichen Altertum das Amen beim Empfang der heiligen Kommunion. Wenn der Bischof nach den Apostolischen Konstitutionen[25] den Leib des Herrn darreichte, mußte er sprechen: „Der Leib Christi", der Empfänger darauf mit Amen antworten. Die gleiche Antwort mußte er geben, wenn ihm der Diakon unter den Worten „Blut Christi" den Kelch darreichte. In der pseudo-ambrosianischen Schrift De sacramentis[26] (4./5. Jahrh.) wird dieses Amen erklärt: „Nicht ohne Grund sagst du beim Empfange Amen. Schon bekennst du in deinem Geiste, daß das, was du empfängst, das Fleisch Christi sei. Es spricht zu dir der Priester ‚Leib Christi', und du sprichst ‚Amen', d. h. Es ist wahr (es ist so)". Wenn das „Amen in sanctum", von welchem Tertullian[27] spricht, sich nicht auf das Schluß-Amen des eucharistischen Gebetes (vgl. Justin) bezieht, was nicht ganz ausgeschlossen erscheint, sondern auf die Kommunion, so wäre der Gebrauch des Amen als liturgischer Bekräftigungsformel schon für das zweite Jahrhundert erwiesen. Nicht anders denn als Bekenntnisformel des Glau-

[17] Phm 4, 20; Rom 1, 25 usw.
[18] 1, 7. [19] 22, 20. [20] Cabrol, Art. „Amen": DAL I 1555.
[21] Paul Fiebig, Das Judentum von Jesus bis zur Gegenwart, Tübingen 1916, 40.
[22] 1 Kor 4, 16. [23] c. 10. [24] Apol. I 65. [25] VIII, 13.
[26] IV, c. 5, n. 25. [27] De spectac. c. 25.

liturgie.de

bens an die Gegenwart Christi ist es aufzufassen, wenn in den griechischen Liturgien des Jakobus, Markus, Basilius und Chrysostomus das Volk auf die Einsetzungsworte mit Amen antwortet.

4. Alleluja. — Gleich dem Amen ist auch das Alleluja aus dem jüdischen Gottesdienst in den christlichen Gebrauch übernommen worden. Das Alleluja blieb unübersetzt, da man sich schon längst daran gewöhnt hatte, es nicht in seiner eigentlichen Wortbedeutung („Lobet Gott"), sondern als einen ganz allgemeinen religiösen Jubelruf zu nehmen. Als solcher erscheint er schon im Alten Testament, im Neuen Testament in der Offenbarung des hl. Johannes (a). Jedenfalls drang das Alleluja sehr frühzeitig in die Liturgie, denn der private Gebrauch, der davon gemacht wurde, gestattet einen Schluß auf die gottesdienstliche Übung (b). In der Liturgie kommt das Alleluja als selbständiger Gesang vor bei der heiligen Messe (s. u. Bd. 2) oder als Anfang oder Abschluß liturgischer Gesänge. Weil das Alleluja, wie Rupert von Deutz[28] sagt, gleichsam der Jubelruf der künftigen Seligkeit ist (futurae beatitudinis quasi proprium vocabulum), wird es besonders häufig in der Osterzeit gebraucht, in welcher der Herr von den Toten auferstand und in seiner Auferstehung das Unterpfand unserer eigenen Auferstehung gegeben hat. Ebenso entsprechend ist es, daß in der Zeit der büßenden Vorbereitung auf Ostern (von Septuagesima an), wenn der Gedanke an die Sünde, die den Eintritt in die himmlische Seligkeit zu verhindern droht, vorherrschend ist, das Alleluja verstummt. Die römische Liturgie kennt keinen Allelujagesang im Begräbnisritus, die rein menschliche Trauer schließt hier den Jubelruf aus. Die griechische Liturgie hingegen hat sowohl in der Fastenzeit wie beim Begräbnis das Alleluja. Sie schaut dabei mehr auf das glückliche Ziel der Buße, die Versöhnung mit Gott, und auf die Freude in der Anschauung Gottes, zu welcher der Mensch gelangt, nachdem er das dunkle Tor des Todes durchschritten.

a) Das hebräische הַלְלוּ יָהּ („Lobet Jah", d. h. Jahve) läßt schon die Septuaginta durchweg unübersetzt und transkribiert es mit Ἀλληλούϊα, darum hat auch die römische Liturgie Alleluja, während die ambrosianische dafür Halleluja gebraucht. Die ursprüngliche Wortbedeutung trat bald in den Hintergrund, so daß aus dem Alleluja ein allgemeiner Jubel- oder Siegesruf wurde. Als Jubelruf erscheint das Alleluja im Psalter und in dem Lobgesang des alten Tobias[29]. Bei der Schilderung der Herrlichkeit des neuen Jerusalem heißt es hier: „Auf seinen [Jerusalems] Straßen wird Alleluja gesungen werden." Als eine Akklamation für den König Ptolemäus Philopator gebrauchten es nach dem Berichte des dritten (apokryphen) Machabäerbuches[30] die Juden zur Bekundung ihrer Freude. Im Neuen Testament ist in der Geheimen Offenbarung[31] das Alleluja Jubel-, Dank- und Siegesruf: „Danach hörte ich eine Stimme großer Scharen im Himmel, die sprachen: Alleluja! Heil und Ehre und Kraft ist unserem Gott ..., und abermal

[28] De div. off. I, 35. [29] Tob 13, 22. [30] 7, 13. [31] 19, 1—7.

liturgie.de

sprachen sie Alleluja..., und es fielen nieder die vierundzwanzig Ältesten und die vier lebenden Wesen und beteten Gott an, der auf dem Throne saß, und sprachen: Amen, Alleluja!..., und ich hörte die Stimme einer großen Schar und wie das Geräusch vieler Wasser und wie das Rollen starker Donner, die sprachen: Alleluja!" Möglicherweise schwebt dem neutestamentlichen Seher an dieser Stelle schon das in der Liturgie gesungene Alleluja vor Augen.

b) Im privaten Gebrauch kennt bereits Tertullian[32] das Alleluja. „Die fleißigen Beter", schreibt er, „pflegen bei ihren Gebeten das Alleluja anzureihen und solche Psalmen, auf deren Schlußworte die Mitanwesenden antworten können. All dies ist fürwahr eine treffliche Einrichtung, die zur Lobeserhebung und zur Ehre Gottes gereicht." Auch der hl. Hieronymus[33] schildert in fast überschwänglicher Weise den Gebrauch, den das Volk in Palästina vom Alleluja machte: „Quocumque te verteris, arator stivam tenens, Alleluja decantat. Haec sunt in hac provincia carmina, haec amatoriae cantilenae, hic pastorum sibilus, haec arma culturae." Es ist natürlicher, anzunehmen, daß dieser populäre Gebrauch des Alleluja aus der Liturgie stammt, als daß umgekehrt die Liturgie einen Volksbrauch in ihre Ordnungen aufgenommen hat. Die Apostolischen Konstitutionen kennen noch nicht das Alleluja im liturgischen Gebrauch. Ausdrücklich aber erwähnt die dem hl. Athanasius[34] zugeschriebene Schrift De virginitate, daß nach je drei Psalmen des Nachtoffiziums Alleluja gesprochen werde. Zu Beginn des 4. Jahrhunderts ist das Alleluja bereits den Antiphonen aus Fajjum angefügt. Augustinus kennt es ebenfalls in gottesdienstlicher Verwendung; nach alter Tradition werde es in den Kirchen Afrikas an bestimmten Tagen[35] gesungen, das Alleluja in der österlichen Zeit sei eine allgemeine kirchliche Gewohnheit[36]. In Rom sang man das Alleluja, wie Sozomenus[37] berichtet, anfänglich nur am Ostertage; für die österliche Zeit ist es bezeugt durch den Brief des Diakons Johannes, des späteren Papstes Johannes I. († 526), an Senarius[38]. Gregor d. Gr. dehnte den Allelujagesang auch auf die übrigen Zeiten des Kirchenjahres aus. Dem Vorwurf einer Hinneigung zu griechischen Gebräuchen, den er sich damit zuzog, begegnete er mit dem Hinweis darauf, daß er manches beseitigt habe, was in dieser Sache (dem Allelujagesang) von den Griechen übernommen wurde (magis in hac re illam consuetudinem amputavimus, quae hic a Graecis fuerit tradita). Vielleicht meint Gregor damit die Ausdehnung des Allelujagesanges auf die Fastenzeit und auf die Exequien, wie es bei den Griechen üblich war. Von einem Gesang des Alleluja bei den Exequien der Römerin Fabiola erzählt nämlich schon der hl. Hieronymus[39]: „Fama totius urbis populum ad exsequias (Fabiolae) congregabat. Sonabant psalmi et aurata tecta templorum reboans in sublime quatiebat Alleluja."

5. Deo gratias. — Die uralte, schon im 2. Jahrhundert nachweisbare Dankesformel der Kirche ist das Deo gratias. Sie wird gebraucht nach dem Ite Missa est der Messe, um Gott für die gegebenen Gnaden, nach sämtlichen Lesungen des Offiziums und nach

[32] De orat. c. 27. [33] Ep. 46 ad Marcellam.
[34] PG 28, 276. [35] Enarr. in Ps. 106, n. 1.
[36] Enarr. in Ps. 148, n. 1. [37] H. e. VII, 19. [38] PL 59, 406.
[39] Ep. 77: PL 22, 697.

liturgie.de

der Epistel, um dem Herrn für die Wohltat des göttlichen Wortes und die Anregung zum Guten zu danken. Der Bischof spricht Deo gratias, wenn er vor der Weihe eines Priesters oder Diakons das Zeugnis über die Würdigkeit der Ordinanden vernommen, da Gott in seiner Barmherzigkeit die Diener des Altares ausgewählt und im Guten bewahrt hat. Bei der Bischofsweihe und der Benediktion eines Abtes, wenn der Eid der Treue abgelegt ist, gebraucht der Bischof ebenfalls diese Dankesformel; denn das Bekenntnis der Treue zum Apostolischen Stuhl ist die notwendige Vorbedingung, wenn eine Kirche oder ein Kloster einen neuen Hirten erhalten soll, und es ist darum nur billig, daß Gott dafür gedankt wird.

Deo gratias gebraucht der hl. Apostel Paulus[40] an zwei Stellen. Doch hat es hier nicht den Charakter einer Formel. Als solche erscheint es zuerst in den Akten der scillitanischen Martyrer[41] um das Jahr 180. Auf das Todesurteil, das der Prokonsul verkündet, antworten die Martyrer mit Deo gratias. Das gleiche wird vom hl. Cyprian[42] berichtet. Wiederholt erwähnt der hl. Augustinus das Deo gratias. Bei einer wunderbaren Heilung rief das ganze Volk: Deo gratias, Deo laudes[43]. Das Deo gratias war in Afrika so populär, daß es sogar als Eigenname diente; der Diakon, für den Augustinus sein Werk De catechizandis rudibus bestimmte, führt den Namen Deogratias. Daß gerade in Afrika das Deo gratias so häufig erwähnt wird, mag auf Zufall beruhen, ohne daß man hier die Heimat der Formel zu suchen braucht. Für Italien bezeugt die Formel der hl. Benedikt[44]. Sobald jemand an der Klosterpforte pocht, soll der Pförtner Deo gratias sprechen. Eine Verwendung des Deo gratias als Begrüßungsformel kennt schon der hl. Augustinus und gibt hierfür auch die Begründung: „Fratres cum vident homines, Deo gratias dicunt.... Num enim non est locus gratulationis, quando se invicem vident, qui habitant in Christo?“[45] In der gallikanischen Liturgie spricht das Volk, nachdem es den Titel der Lesung vernommen, Deo gratias, ebenso in der mozarabischen Liturgie. Die gleiche Formel spricht der Papst nach Ordo romanus I[46], wenn ihm am Ostertage die Zahl der in der Osternacht Getauften mitgeteilt wird.

§ 23. Litaneien. — Orationen. — Gebete in eucharistischer Form.

1. Litanei. — Das Wort litania kommt im kirchlichen Sprachgebrauch in verschiedener Bedeutung vor. Zunächst bedeutet es eine Prozession und findet in diesem Sinne noch gegenwärtig Verwendung bei der Bittprozession am 25. April (litania maior) und an den drei Tagen vor Christi Himmelfahrt (litaniae minores) (a). Eine zweite, engere Bedeutung hat litania beim hl. Benedikt, welcher darunter das Kyrie eleison versteht. Das Kyrie eleison, das auch im außerchristlichen Kulte nicht unbekannt war, ist schon im 4. Jahrhundert im Orient, näherhin in Antiochien und Jerusalem, verbreitet,

[40] 1 Kor 15,52; 2 Kor 2, 14.
[41] Ruinart, Acta martyr., Regensburg 1859, 133.
[42] Cypr., Opp., ed. Hartel, I S. CXIII. [43] De civit. Dei XXII, 8.
[44] Regula c. 66. [45] Enarr. in Ps. 132, n. 6. [46] n. 3.

liturgie.de

kam dann im Laufe des 5. Jahrhunderts nach Rom und Italien. Im 6. Jahrhundert tritt es im Süden Galliens auf, und verbreitet sich von da, wohl unter dem Einfluß der Benediktinerregel, über ganz Gallien, England und die deutschen Länder. In der gegenwärtigen Liturgie dient das Kyrie sehr häufig als Einleitung zu den Gebeten und hat als solche die Bestimmung, durch reumütiges und demütiges Flehen Gott zuerst gnädig zu stimmen, damit er um so sicherer die nachfolgende Bitte erhöre. Das Kyrie ist aber auch eine kurze Zusammenfassung aller Bitten, weshalb die Gläubigen im Orient und Okzident gerne ihre Gebete in dem einen Ruf um Erbarmen zum Ausdruck brachten (b). — Endlich ist litania (Litanei) der Name für ein Wechselgebet zwischen Vorbeter und Volk, wobei der Vorbeter verschiedene Anrufungen vorträgt, auf welche das Volk mit einer kurzen Formel antwortet. Wechselgebete dieser Art besaß schon der vor- und außerchristliche Kult. In der christlichen Liturgie erscheinen sie zuerst im 4. Jahrhundert im Orient und leben dort noch jetzt in den zahlreichen Ektenien (= Litaneien) der griechischen Messe fort. Auch die römische Liturgie erhielt wahrscheinlich schon gegen Ende des 4. oder im 5. Jahrhundert eine Litanei zu Beginn der Messe, die aber schon im 7. Jahrhundert wieder verschwand. Eine letzte Erinnerung daran ist im Kyrie der Messe erhalten (c). Von weit größerer liturgischer Bedeutung wurde im Abendland die Allerheiligenlitanei. Sie wird im römischen Ritus bei Erteilung der höheren Weihen, bei der Taufwasserweihe, an den Bittagen, bei den Prozessionen um Erflehung von gutem Wetter oder Regen, während einer Hungersnot oder Pest, zur Kriegszeit, bei öffentlicher Drangsal, bei der Wasserweihe an Epiphanie verwendet. Im Mittelalter herrschte die größte Mannigfaltigkeit in den Heiligennamen, die nach den einzelnen Kirchen und Klöstern verschieden waren und meist eine sehr große Zahl (in einzelnen Fällen bis über 200) aufwiesen. Ebenso mannigfach waren die einzelnen Invokationen, in welchen um Befreiung von Übeln oder Gewährung besonderer Gnaden gefleht wurde. Das Grundschema der Litanei, das schon im 7. Jahrhundert erscheint, blieb jedoch stets unangetastet. Es besteht aus dem Kyrie eleison, der Anrufung der Heiligen nach den einzelnen Kategorien, Engel, Patriarchen, Apostel, Martyrer, Bekenner, Jungfrauen, aus Invokationen, welche, mit Libera nos Domine respondiert, um Befreiung von Übeln flehen und diese Bitten durch Hinweis auf die Heilstatsachen (Per mysterium sanctae incarnationis tuae etc.) unterstützen; es folgen kurze Bitten für die Anliegen der Kirche (mit Te rogamus audi nos beantwortet), am Schluß das Agnus Dei, Christe audi nos, Kyrie eleison (d). — Die Allerheiligenlitanei blieb Jahrhunderte lang die einzige liturgische Litanei, erst im 16. Jahrhundert trat dazu die Lauretanische Litanei, in neuester Zeit die Litaneien vom Namen Jesu, vom heiligsten Herzen Jesu und die Litanei vom hl. Joseph. Nur diese genannten Litaneien sind bei gemein-

liturgie.de

samen Andachten in Kirchen und öffentlichen Oratorien zugelassen. Alle andern Litaneien, deren es eine große Menge gibt, dürfen nur für die private Andacht Verwendung finden. Die Zulassung neuer Litaneien für den öffentlichen Gebrauch hat sich der Apostolische Stuhl vorbehalten[1] (e). — Der Vorzug des Gebets in Litaneienform besteht darin, daß es dem betrachtenden Geist in kürzester Form religiöse Erwägungen bietet, an denen sich die Andacht und der Affekt des Gebetes stets von neuem beleben kann. Anderseits wird die Grundstimmung des Bittgebetes, Hilfe von Gott zu erlangen, durch die Ausrufe „Erbarme dich unser!" „Wir bitten dich, erhöre uns!" oder durch das beständig wiederholte „Bitte für uns!" bei Heiligenlitaneien beständig lebendig erhalten.

a) Das Wort Litanei stammt von dem griechischen Λιτανεία, das in der Bedeutung von Bitte, Flehen schon bei Dionysius von Halikarnassus[2] im 2. Jahrhundert vorkommt. Das zu Grunde liegende Verbum λιτανεύω (auch λιταίνω), ebenso das Substantiv λιτή (Bitte, Flehen) wird wiederholt im klassischen Griechisch verwendet, ohne daß daraus eine Folgerung auf die Form des Gebetes gezogen werden könnte. So bezeichnet auch bei Eusebius[3] λιτή und λιτανεία das Gebet schlechthin. Dieser allgemeinen Bedeutung von litania entspricht es, wenn in einem Gesetze des Codex Theodosii[4] darunter private religiöse Zusammenkünfte zu Gebetszwecken verstanden werden. Schon bei Basilius[5] erscheint aber λιτανεία mit dem Nebenbegriff des Bußgebetes, und es ist bezeichnend, daß noch gegenwärtig in der Allerheiligenlitanei der Gedanke an Buße und Versöhnung wiederholt hervortritt (Propitius esto; Parce nobis; Peccatores; Ut nobis parcas etc.). Als Tage des Gebetes und der Buße galten vor allem die von Mamertus von Vienne neubelebten Bittage vor dem Himmelfahrtsfeste, die darum das Konzil von Orléans (511)[6] „Rogationes id est litaniae" nennt. Da das Gebet besonders bei der Prozession, die an diesen Tagen schon im 6. Jahrhundert[7] stattfand, geübt wurde, war es nur mehr ein Schritt dahin, diese Prozession selbst litania zu nennen. In diesem Sinne wird litania schon von Gregor d. Gr.[8] gebraucht. Als im Jahre 590 schwere Unglücksfälle über Rom hereinbrachen, ordnete der Papst eine litania septiformis an. Er teilte nämlich das Volk in sieben Prozessionen, die von verschiedenen Kirchen ausgehen und sich in S. Maria Maggiore treffen sollten. „Litania clericorum exeat ab ecclesia S. Joannis Baptistae, Litania virorum ab ecclesia S. Martyris Marcelli, litania monachorum ab ecclesia Ss. Ioannis et Pauli"; die Prozession der gottgeweihten Jungfrauen sollte von der Kirche der hl. Kosmas und Damian, die der Frauen von St. Stephan, die der Witwen von St. Vitalis, die der Armen und Kinder von St. Cäcilia ausgehen. Bei der großen Autorität, deren sich Gregor d. Gr. im Mittelalter erfreute, blieb es nicht aus, daß diese siebenfache Prozession (litania septiformis) auch in andern Bischofsstädten nachgeahmt wurde. In Tours wurde noch im 18. Jahrhundert eine

[1] CIC can. 1259, § 2. [2] Antiqu. IV, 67. [3] Vita Constant. IV, 62.
[4] lib. XVI, tit. 5, lex 30. [5] Ep. 207, n. 4.
[6] can. 27.
[7] Gregor. Tur., Vitae Patrum c. 4.
[8] Joh. Diaconus I, 41.; Greg. Tur., Historia Franc. X, 1.

liturgie.de

solche litania septiformis gehalten[9]. Der Name „litania" wurde diesen Prozessionen nicht etwa gegeben wegen der dabei gesungenen „Litanei", sondern umgekehrt wurde der Name litania von der Prozession auf die dabei übliche Form des Gebetes übertragen.

b) Beim hl. Benedikt hat das Wort litania die enge umschriebene Bedeutung der Formel Kyrie eleison[10]. In c. 9 seiner Regel schreibt er von der „supplicatio litaniae id est Kyrie eleison", demnach muß auch das Wort litania an andern Stellen (c. 12 13) in diesem Sinne verstanden werden, zumal er c. 17 abwechselt und anstatt litania Kyrie eleison gebraucht. Schon im Alten[11] und Neuen Testament[12] wendet man sich an Gott mit der Bitte um Erbarmen (ἐλέησον), ohne daß an den betreffenden Stellen die jetzige Formel wörtlich gesucht werden darf. Am meisten nähert sich ihr Is 33, 2: Κύριε ἐλέησον ἡμᾶς. Bei den ältesten Vätern findet sich keine Spur dieser Formel, weder bei Cyprian noch bei Tertullian, nicht einmal bei den Vätern des 4. Jahrhunderts Athanasius, Basilius usw. In außerchristlichen Kreisen jedoch war die Formel wohl bekannt. Das älteste Zeugnis bringt Epiktet[13] (etwa 60—140 n. Chr.), welcher schreibt: „Mit inständigem Flehen rufen wir zu dem Gott: Κύριε ἐλέησον". Namentlich ist das ἐλέησον bei den Griechen ein uralter Gebetsruf an Zeus, an die Nemesis, an den Sonnengott[14]. Zum ersten Mal begegnet man dem Kyrie eleison im christlichen Gottesdienst innerhalb des Liturgiebereiches von Antiochien. Die Apostolischen Konstitutionen[15] schreiben vor, daß die Gläubigen, insbesondere die Kinder, auf die einzelnen Bitten, welche der Diakon bei der Entlassung der Katechumenen usw. laut vorträgt, mit Kyrie eleison antworten sollen. Das Gleiche berichtet für das 4. Jahrhundert die Peregrinatio[16] von der Liturgie in Jerusalem: „Unus ex diaconibus facit commemorationem singulorum, sicut solet esse consuetudo. Et diacono dicente singulorum nomina semper pisinni plurimi stant, respondentes semper: Kyrie eleison." Der hl. Johannes Chrysostomus[17], welcher aus Antiochien hervorgegangen ist, spielt auf dieses Kyrie der Kinder an: „In dem dritten Gebet [das erste wurde für die Energumenen, das zweite für die Büßer verrichtet], das für uns verrichtet wird, werfen sich die unschuldigen Kinder des Volkes nieder und flehen um Erbarmen ..., für uns tun es die Kinder, deren Nachahmer in der Einfalt das Reich der Himmel harrt." Im Abendland, wenigstens in Gallien, war gegen Ende des 4. Jahrhunderts das Kyrie noch nicht bekannt. Darum hebt die Peregrinatio diesen Ruf des Kyrie als etwas Besonderes hervor und versäumt nicht, eine Übersetzung des Kyrie zu geben: „Kyrie eleison quod dicimus nos: miserere Domine." Im Abendland ist die erste Bezeugung des Kyrie eleison im 3. Kanon des im Jahre 529 unter dem Vorsitz des hl. Cäsarius von Arles gehaltenen Konzils von Vaison zu finden: „Et quia tam in sede apostolica quam etiam per totas Orientales atque Italiae provincias dulcis et nimium salutaris consuetudo est intromissa, ut Kyrie eleison frequentius cum grandi affectu et compunctione dicatur, placuit etiam nobis, ut in

[9] Martène III 514.
[10] Edm. Bishop, Kyrie eleison: Liturgica historica, Oxford 1918, 116 ff.
[11] Ps 6, 3; 9, 14.
[12] Mt 9, 27; 15, 22; Mk 10, 47; Lc 18, 38.
[13] Epicteti dissertationes ab Arriano digestae II, 7.
[14] Frz. Jos. Dölger, Sol salutis, Münster 1925, 78.
[15] Brightman 5. [16] c. 24, 5. [17] Hom. 71 in Matth. n. 4.

liturgie.de

omnibus ecclesiis nostris ista tam sancta consuetudo et ad matutinos et ad Missas et ad vesperam Deo propitio intromittatur." Daraus ist ersichtlich, daß um 529 das Kyrie in Rom und in Italien wie auch im ganzen Orient bereits länger bekannt war, so daß seine Einführung sicherlich für das 5. Jahrhundert anzusetzen ist. Dafür spricht auch die Erwähnung des Kyrie eleison in der um 529 entstandenen Benediktinerregel. Nach Edmund Bishop[18] sollen es gerade die Benediktinermönche gewesen sein, die das Kyrie, das sich in Gallien über die Kirchenprovinz von Arles hinaus nicht viel weiter verbreiten konnte, im 7. Jahrhundert mit der Ausdehnung ihres Ordens allenthalben verbreitet hätten. Aus der Bestimmung des Konzils von Vaison ist auch ersichtlich, daß das Kyrie um diese Zeit bereits in der Messe wie im Offizium gebetet wurde. Schon zu Ende des 6. Jahrhunderts, wahrscheinlich aber schon viel früher, sang man in Rom abwechselnd mit dem Kyrie auch Christe eleison, das die ambrosianische Liturgie auch jetzt noch nicht kennt. Das Christe eleison bezeugt Gregor d. Gr.[19], wenn er sich in einem Briefe an Johannes von Syrakus gegen den Vorwurf einer Einführung griechischer Gebräuche verteidigt: „Kyrie nos neque diximus neque dicimus sicut a Graecis dicitur, quia a Graecis simul omnes [das ganze Volk] dicunt, apud nos autem a clericis dicitur et a populo respondetur, et totidem vicibus Christe eleison dicitur, quod apud Graecos nullo modo dicitur." Damit hat Gregor den wesentlichen Unterschied zwischen dem lateinischen und griechischen Kyriegebet angedeutet: bei den Griechen wurde das Kyrie als Antwort auf vorgetragene Bitten vom Volke gesprochen, bei den Lateinern als selbständiges, abwechselnd vom Klerus und vom Volk vorgetragenes Gebet, als welches es noch heute erscheint. Die kurze Formel des Kyrie eleison, deren Inhalt auch dem gemeinen Manne leicht verständlich werden konnte, war schon im Mittelalter außerordentlich populär. Die Salzburger Synodalstatuten vom Jahre 799 verordnen, man solle das Volk lehren, Kyrie eleison zu singen. Insbesondere bei Wallfahrten und Prozessionen war das Kyrie, das nicht selten hundertmal wiederholt wurde, außerordentlich beliebt. Eine Erinnerung an diesen volkstümlichen Gebrauch des Kyrie eleison enthält das Pontifikale, welches bestimmt, daß während der Reliquienprozession bei der Kirchweihe das der Reliquienbahre folgende Volk beständig Kyrie eleison rufen soll. Nach dem Zeugnis des Speculum ecclesiae[20] mußte der Prediger nach der Predigt die Anliegen der Kirche in kurzen Sätzen, ähnlich wie bei der Allerheiligenlitanei, vortragen und mit den Worten schließen: „Eia nunc preces vestras alta voce ferte ad coelum et cantate in laude Dei Kyrie eleison." Das gleiche berichtet Honorius von Augustodunum[21]. In den mittelalterlichen Predigten wird dieses Kyrie als „Ruf" bezeichnet, wenn es z. B. am Schluß der Predigt heißt: „Nun erhebet euren Ruf"[22]. Die Popularität des Kyrie zeigt sich auch darin, daß man damit in Deutschland schon frühzeitig kurze Liedstrophen verband, woraus jene religiösen Volkslieder entstanden, die man wegen des refrainartig wiederkehrenden Kyrie eleison „Leisen" oder „Kyrieleisen" nannte[23].

---

[18] Liturgica historica, Oxford 1918, 136.
[19] Ep. IX, 12. [20] PL 172, 830.
[21] Gemma animae I, c. 19.
[22] Anton Linsenmayer, Geschichte der Predigt in Deutschland 142 ff.
[23] Wilh. Bäumker, Das kath. deutsche Kirchenlied I 7 ff.

liturgie.de

c) Unter Litanei versteht man gegenwärtig ein aus kurzen, von einem Vorbeter vorgetragenen Anrufungen bestehendes Gebet, auf welche vom Volk mit einer kurzen gleichförmigen Bitte geantwortet wird. Diese Form ist keineswegs nur dem Christentum bekannt. Sie findet sich schon bei den Primitiven[24], im babylonisch-assyrischen Kult[25]; im letzteren liebte man die Litaneiform besonders beim Gebete für den König und bei Tempeleinweihungen[26]. Auch dem Judentum sind Litaneien nicht unbekannt. Die Mischna[27] bietet bereits für das Gebet an Fasttagen eine Litanei, bestehend in Hinweisen auf die Errettung biblischer Persönlichkeiten und daran sich reihenden kurzen Invokationen. In der talmudischen Zeit ist bei den Juden die Litaneiform außerordentlich gepflegt worden, so daß schließlich „eine gewaltige Menge" von Litaneien in den jüdischen Gebetbüchern zu finden war[28]. In christlicher Zeit ist die Litaneiform seit dem 4. Jahrhundert bezeugt[29]. Nach dem Bericht des Laktanz[30] ließ Licinius vor der Schlacht, welche die Niederlage des Maximinus Daza am 1. Mai 313 entschied, das Heer den folgenden Litaneigesang singen: „Summe Deus, te rogamus; Sancte Deus, te rogamus; Summe, sancte Deus, preces nostras exaudi, brachia nostra ad te tendimus! Exaudi sancte, summe Deus!" Dem Licinius soll nach Laktanz ein Engel diesen Gesang in nächtlicher Vision gelehrt haben. Dies hindert aber nicht, in diesem Gebete einen Nachklang christlicher Gebete zu erblicken (vgl. die Invokation „te rogamus audi nos" der Allerheiligenlitanei). Hält man sich gegenwärtig, daß Licinius Heide war, so könnte auch die Erinnerung an ähnliche Formeln beim heidnischen Gottesdienst mit herein spielen. Die Litaneiform im christlichen Gottesdienst bezeugen gegen Ende des 4. Jahrhunderts die Peregrinatio und die Apostolischen Konstitutionen (s. o.). In der griechischen Liturgie führt die Litanei den Namen Ektenie, „ausgedehntes Gebet"[31]. Das Adverb ἐκτενῶς bedeutet im klassischen Griechisch „angespannt, heftig, reichlich" und wird auch in der Heiligen Schrift zur Bezeichnung eines eindringlichen Gebetes gebraucht. Jonas[32] mahnt die Niniviten: „Clament ad Dominum in fortitudine [ἐκτενῶς]". In der Apostelgeschichte[33] heißt es: „Oratio autem fiebat sine intermissione [ἐκτενῶς] ab ecclesia pro eo." Da sich die Inbrunst des Gebetes nicht zuletzt auch in der Wiederholung einer und derselben Bitte äußern kann, findet die Wahl dieses Ausdrucks für das Litaneigebet von selbst ihre Erklärung. Neben Ektenie wird bei den Griechen für die Litanei auch das Wort Synapte gebraucht, welches ein Gebet bezeichnet, dessen einzelne Bitten aneinandergefügt sind (συνάπτω).

d) Gregor d. Gr.[34] schreibt: „In quotidianis Missis aliqua, quae dici solent, tacemus, tantummodo Kyrie et Christe eleison dicimus, ut in his deprecationis vocibus paulo diutius occupemur." Die gewöhnliche Messe hatte in Gregors Zeit demnach zu Beginn nur das Kyrie eleison, in den feierlichen Messen ging aber dem Kyrie ein Gebet voraus. Daß dieses Ge-

[24] Friedrich Heiler, Das Gebet, München 1923, 128.
[25] Ebd. 179.
[26] Frz. Leitner, Der gottesdienstliche Volksgesang, Freiburg 1906.
[27] Taan. II. [28] Elbogen 223 276.
[29] P. Batiffol, Leçons sur la Messe, Paris 1923, 110.
[30] De mort. persecut. c. 46, 6.
[31] εὐχὴ τῆς ἐκτενοῦς ἱκεσίας, Brightman 373.
[32] Ion 3, 8. [33] 12, 5. [34] Ep. IX, 42.

liturgie.de

bet in Litaneienform gehalten war, kann nicht bezweifelt werden. Eine Litanei zu Beginn der Messe hatten auch die Griechen, und wie im 5. Jahrhundert an die römische Litanei das vom Osten übernommene Kyrie als selbständiger Bestandteil angereiht wurde, so hatte zu einem früheren Termin, vielleicht schon im 4. Jahrhundert, der Orient das Vorbild geboten, nach welchem auch die römische Messe mit einer Litanei eröffnet wurde. Die Litanei zu Beginn der Messe ist seit langem verschwunden, das verhältnismäßig jüngere Kyrie jedoch hat sich bis zur Stunde erhalten. Noch jetzt erscheint die Litanei zu Beginn der Messe an der Oster- und Pfingstvigil, bei der das Schlußkyrie der Allerheiligenlitanei das Kyrie der Messe bildet. Im 12. Jahrhundert[35] unterließ man in Rom auch an Lichtmeß und am Aschermittwoch wegen der vorangehenden Litanei das Anfangskyrie der Messe. Diese Litanei enthielt möglicherweise schon zur Zeit Gregors d. Gr. Heiligennamen oder sie bestand nur aus Invokationen, welche mit „Te rogamus audi nos" beantwortet wurden. Jedenfalls stellen letztere den ältesten Bestandteil der späteren Allerheiligenlitanei dar (vgl. das griechische τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν). Sicherlich wies die Litanei schon im 7. Jahrhundert Heiligennamen auf. Dies zeigt die Allerheiligenlitanei, welche im sog. Äthelstan-Psalter[36], einer Handschrift des 9. Jahrhunderts, sich erhalten hat. Nach Edm. Bishop[37] kam die darin erhaltene Allerheiligenlitanei etwa um das Jahr 690 nach England, und zwar aus Rom, wie das gleichfalls in der Handschrift erhaltene römische Credo und die Form des Sanctus (Dominus Deus Sabaoth, nicht wie im Osten Dominus Sabaoth) zeigen. Es ist die griechische Übersetzung einer in Rom gebräuchlichen Litanei oder vielmehr des „Rahmenwerkes" einer solchen, in das verschiedene Bitten eingegliedert werden konnten. Die Übersetzung wurde aller Wahrscheinlichkeit nach für die vor dem Islam aus Kleinasien und Zilizien nach Rom flüchtenden griechischen Mönche veranstaltet. Die griechische Litanei des Äthelstan-Psalters[38] beginnt mit Christe eleison, nennt darauf die drei Erzengel Michael, Gabriel, Raphael, dann Maria, Petrus, Paulus, Omnes Sancti mit der jedesmal hinzugefügten Bitte: Ora (orate) pro nobis. Es folgt: Propitius esto, parce nobis Domine, Ab omni malo, Per crucem tuam, stets mit der Antwort: „Libera nos Domine; Peccatores; Ut pacem dones; Fili Dei. Letztere Invokationen werden mit Te rogamus audi nos beantwortet. Das nur einmal gesprochene Agnus Dei wird mit Miserere nobis respondiert. Mit dieser griechischen Litanei stimmen die zeitlich nahestehenden lateinischen Allerheiligenlitaneien im Book of Cerne[39] und im Stowe Missale[40] überein, wenigstens in den Invokationen von Propitius esto ab. Eine größere Verschiedenheit ist bei den Heiligennamen festzustellen, ein Zeichen, daß hier von Anfang an größere Freiheit herrschte. Eine solche Vermehrung der Heiligennamen mag schon auf die ersten Anfänge der Allerheiligenlitanei zurückgehen, als diese Litanei von Rom nach England gekommen war. Wenn man auch in der angelsächsischen Kirche von Anfang an der römischen Liturgie

[35] OR XI, n. 29. Vgl. auch n. 34: „Dominus papa cantat Missam, sed non cantatur Kyrie eleison propter litaniam."

[36] Brit. Museum, Cotton Ms. Galba A XVIII.

[37] Liturgica historica, Oxford 1918, 148.

[38] Text ebd. 142—143.

[39] Ausgabe: A. R. Kuypers, Cambridge 1902, 211—212.

[40] Edm. Bishop, The Litany of Saints in the Stowe Missel: Liturg. hist. 137 ff.

liturgie.de

den Vorzug gab, so konnte doch der irisch-keltische Einfluß nicht ganz ausgeschaltet werden. Bishop[41] findet ein in Gebetsausrufen und in asyndetischen Anrufungen sich ergehendes Gebet ganz besonders dem irischen Genius[42] entsprechend, was die im Book of Cerne gebotenen originalen irischen Gebete beweisen. Die Anschauung ferner, welche das Leben als einen Kampf gegen die bösen Geister auffaßte, denen man mit Hilfe der guten Geister entgegentreten müsse, war gleichfalls in den Kreisen des irischen Aszetentums weit verbreitet. Dem war es entsprechend, daß man die Zahl der anzurufenden Heiligen mehrte, zuerst in den Privatgebeten, später auch beim öffentlichen Gottesdienst. A. Baumstark[43] deutet auf die gleiche im christlichen Altertum herrschende Anschauung hin, welche sich in den orientalischen Heiligeninvokationen auswirkte und noch gegenwärtig im großen Exorzismus des römischen Rituale erscheint[44]. Die Allerheiligenlitanei kam schon frühzeitig in allgemeinen Gebrauch, ob durch angelsächsischen Einfluß oder direkt von Rom her, mag dahingestellt sein. In ihrer ältesten lateinischen Textgestalt enthält sie das Sakramentar von Gellone (8./9. Jahrh.)[45] Hier beginnt sie mit Christe audi nos, das zwei- oder dreimal gesungen werden mußte, die Anrufung der Erzengel und der Patriarchen fehlt, bei den Aposteln werden neben Petrus und Paulus Andreas und Johannes erwähnt. Es folgen die Namen von acht Heiligen, zwei sind sicher aus der römischen Liturgie herübergekommen, die andern sind gallikanische Heilige (Mauritius, Martin, Germanus usw.). Dem Propitius esto und Peccatores reihen sich die Bitten um Frieden, um Regen, um gutes Wetter, um aëris temperies an, ferner das einmalige Agnus Dei mit Miserere und als neuer Zusatz zu der aus dem Äthelstan-Psalter bekannten Form der Litanei das Christe audi nos und das dreimalige Kyrie. So war schon im 8. Jahrhundert der Weg beschritten, die Litanei nicht bloß durch Vermehrung der Heiligennamen, sondern auch durch Einfügung stets neuer Invokationen auszudehnen. Dies hatte naturgemäß eine große Verschiedenheit der in den einzelnen Kirchen gebrauchten Formularien zur Folge, da eine einheitliche liturgische Autorität sich im Mittelalter nicht in dem gleichen Grade wie in der Gegenwart geltend machte Noch jetzt gebrauchen die Dominikaner eine eigene Allerheiligenlitanei, die sich von der durch Pius V. allgemein vorgeschriebenen Form unterscheidet. In die letztere wurde 1683 der Name des hl. Joseph, von Pius IX. „A flagello terrae motus, a peste, fame et bello" und von Pius XI. „Ut omnes errantes ad unitatem ecclesiae revocare et infideles universos ad Evangelii lumen perducere digneris" hinzugefügt. Eigenmächtige Einschaltungen in die Litanei sind verboten[46]. — In den alten Ordines wird des öftern die Allerheiligenlitanei erwähnt als litania septena, quina, terna. Damit soll gesagt sein, daß die Anrufungen der Litanei sieben-, fünf-, dreimal nacheinander wiederholt wurden. Wie solche Litaneien gesungen wurden, zeigt

[41] Ebd. 148.

[42] Ein Verzeichnis alter keltischer Litaneien bei L. Gougaud: DAL II 2983.

[43] Eine syrisch-melchitische Allerheiligenlitanei im Oriens christ. IV (1904) 98—120.

[44] „Imperat tibi fides apostolorum Petri et Pauli et ceterorum sanctorum. Imperat tibi martyrum sanguis. Imperat tibi pia Sanctorum et Sanctarum omnium intercessio." Rit. Rom. Tit. V, c. 2, n. 4.

[45] Martène I 184.

[46] S.R.C. 8. März 1631, n. 562; 3. April 1821, n. 2613 ad. 7.

liturgie.de

ein aus Franziskanerkreisen des 14.—15. Jahrhunderts stammendes Missale[47]. Am Karsamstag begibt sich nach dessen Angabe die Prozession zum Taufbrunnen. Sieben Subdiakone haben die Aufgabe, hier die Litanei zu singen, zuerst als litania septena. Der erste der Subdiakone beginnt mit Kyrie eleison, darauf antwortet der zweite mit Kyrie und der Reihe nach alle sieben. In gleicher Weise Christe eleison, Christe audi nos und so fort die ganze Litanei hindurch. Bei den Heiligennamen werden aus jeder Kategorie von Heiligen je sieben Namen genannt und jede Anrufung siebenmal wiederholt. Die litania quina und litania terna werden von fünf bzw. drei Subdiakonen gesungen, die Invokationen dementsprechend fünf- oder dreimal wiederholt, wie auch bei den Heiligennamen fünf oder drei Namen genannt werden. Diese drei verschiedenen Litaneien wurden gewöhnlich am Taufbrunnen gesungen, doch war dies nicht überall gebräuchlich. Vielfach wurde nur eine Litanei am Taufbrunnen gesungen, die übrigen verteilten sich auf die andern Zeremonien des Karsamstags[48]. Der hl. Ulrich[49] hielt die litania trina nach der Non vor der Kerzenweihe, die litania quina bei der Prozession zum Taufbrunnen, die litania septena nach der Taufwasserweihe und der Taufe. Nach dem ersten römischen Ordo[50] wurden diese drei Litaneien nach der Taufe gesungen, der Ordo von St. Amand[51] erwähnt nur die litania septena und die litania terna.

e) Im Vergleich zur Allerheiligenlitanei ist die Lauretanische Litanei[52], wie auch alle früher gebrauchten marianischen Litaneien, verhältnismäßig jungen Datums. Wenn man von den im Mittelalter häufig bezeugten Zusammenstellungen der Ehrentitel Mariens[53] absieht, findet man die ersten Anfänge einer eigentlichen Muttergotteslitanei erst im 12. Jahrhundert in einer St. Galler Handschrift. In fünfzehn Strophen werden hier die Ehrenvorzüge Mariens aufgezählt und jede Strophe geschlossen mit dem Ora pro nobis, z. B.: „O Maria, Mutter Gottes, unserer Hoffnung Inhalt, meines sündigen Herzens Heil, bitte für uns. Hellste Wohnung [Gottes], Glänzendster Stern, Sonne, Starker Mond, bitte für uns.“[54] Eine vollkommen ausgebildete marianische Litanei bietet eine gleichfalls dem 12. Jahrhundert angehörende Mainzer Handschrift[55], in welcher sich bereits mehrere, auch in der jetzigen Litanei gebrauchte Anrufungen finden. Wie bei dieser, so läßt sich auch bei späteren Litaneien das Streben, die Struktur der Allerheiligenlitanei nachzuahmen, nicht verkennen. Doch lernte man allmählich, sich bei der Muttergotteslitanei auf die Aufzählung der Ehrenvorzüge Mariens zu beschränken, wie das in einer schon im 13. Jahrhundert handschriftlich bezeugten Marienlitanei der Fall ist[56]. Diese Litaneien waren meist zu umfangreich, auch fehlte eine klare Gruppierung der Titel, Mängel, welche in den Litaneien des 16. Jahrhunderts allmählich überwunden werden. In diesem Jahrhundert

---

[47] Martène I 216. [48] Vgl. ebd. 418.
[49] Gerhard, Vita S. Udalrici c. 4. [50] App. n. 10.
[51] Duchesne, Origines 416.
[52] Jos. Sauren, Die Lauretanische Litanei nach Ursprung, Geschichte und Inhalt, Kempten 1895; Angelo de Santi, Le litanie lauretane, Roma 1897 (deutsch von J. B. Nörpel, Paderborn 1900); Jos. Braun, Ursprung der Lauretanischen Litanei: Stimmen aus Maria Laach LVIII (1900) 418 ff.; Steph. Beissel, Geschichte der Verehrung Marias im 16. u. 17. Jahrh., Freiburg 1910, 466 ff.
[53] Beissel a. a. O. 467. [54] Ebd. 470. [55] De Santi (Nörpel) a. a. O. 58.
[56] Den vollständigen Text bietet Beissel a. a. O. 478 ff.

liturgie.de

tritt auch die heutige Form der marianischen Litanei zum ersten Male auf. „Man weiß aber nicht, ob sie diese Form zu Loreto empfangen oder unter dem Einfluß der Dominikaner in ihren Rosenkranzbruderschaften und durch letztere in Loreto eingebürgert wurde."[57] Sicherlich wurde sie schon 1558 in Loreto gesungen. Damals hörte sie der hl. Petrus Canisius bei seiner Anwesenheit in Loreto und veröffentlichte sie bald nachher in einem zu Dillingen gedruckten Gebetbuch[58]. Durch ihn und die Gesellschaft Jesu erlangte die Lauretanische Litanei in Deutschland große Popularität und erfuhr auch schon bald durch Orlando di Lasso eine Vertonung. Als eine kirchliche Approbation dieser Litanei darf es angesehen werden, wenn Sixtus V. für das jedesmalige Beten der Litanei einen Ablaß verlieh. Klemens VIII. und Alexander VII. verboten jede Änderung am Texte der Litanei und untersagten auch den öffentlichen Gebrauch jeder andern Litanei außer dieser und der Allerheiligenlitanei. Seither sind nur geringe Änderungen vorgenommen worden. Leo XIII. erweiterte die Litanei durch die Invokationen: Königin ohne Makel der Erbsünde empfangen; Königin des heiligen Rosenkranzes; Mutter des guten Rates; Benedikt XV. durch den Zusatz: Königin des Friedens. Die Serviten fügen kraft päpstlichen Privilegs hinzu: Königin deiner Diener; der gesamte Franziskanerorden: Regina Ordinis Minorum. Die Anrufung Auxilium Christianorum ist nicht von Pius V. hinzugefügt worden, sondern findet sich bereits in der ersten, von Petrus Canisius besorgten Ausgabe[59]. — Für die Litanei vom heiligsten Namen Jesu suchten schon im 17. Jahrhundert einzelne Fürsten und Bischöfe um Approbation nach, welche aber nicht erteilt wurde. Bei Gelegenheit der Kanonisation der japanischen Martyrer (1862) legten mehrere Bischöfe und Kardinäle dem Papste die Bitte vor, aus den verschiedenen Formularen der Namen-Jesu-Litanei eines zu approbieren, was Pius IX. unter dem 21. Oktober 1862 tat. Ein Dekret der Ritenkongregation vom 8. Februar 1905 gestattet den Zusatz: Per Sanctissimae Eucharistiae institutionem."

2. Orationen. — Eine Eigentümlichkeit des römischen Ritus sind die kurzen Gebete, Orationen, welche in allen Teilen der Liturgie wiederkehren. Ihr Typus erscheint bereits in vollkommen entwickelter Gestalt in den alten Sakramentarien, geht aber ohne Zweifel in eine weit höhere Zeit zurück. Gegenüber den mannigfach reflektierenden gallikanischen Gebeten zeichnet sich die ältere römische Oration durch edle Einfachheit und Gedrungenheit der Sprache aus (a), erhöht in ihrer Kraft und Wirkung durch den angewandten Rhythmus (cursus) (b). Vielfach lassen sich in den Orationen drei Teile unterscheiden: die Anrufung Gottes (Deus), der Grund, welcher Gott gnädig stimmen soll (cuius dextera beatum Petrum ne mergeretur erexit), endlich die Bitte (exaudi nos propitius et concede ... ut aeternitatis gloriam consequamur). Häufig beginnt die Oration sofort

[57] Beissel ebd. 481.

[58] Nik. Paulus, Die Einführung der Lauret. Litanei in Deutschland: Ztschr. f. kath. Theol. XXVI (1902) 574 ff.

[59] Beissel a. a .O. 485.

liturgie.de

mit der Bitte (praesta quaesumus, da quaesumus, adesto Domine supplicationibus, quaesumus omnipotens Deus). Die allgemeinen Wendungen, in welchen die Bitten ausgesprochen sind, eignen sich vorzüglich für das liturgische Gebet, in welchem die stets wechselnden Anliegen der Allgemeinheit und in gleicher Weise die mannigfachen Anliegen der einzelnen Seele Ausdruck finden müssen. — Als Einleitung zu den Orationen dient die Gebetsaufforderung Oremus (Laßt uns beten). Das Oremus bildete eine an die Gemeinde gerichtete Mahnung zum stillen Gebet, welches der Leiter der gottesdienstlichen Versammlung mit der laut gesprochenen Oration abschloß. Während des Stillgebetes pflegten sich die Gläubigen in Zeiten mit Bußcharakter oder bei besonders dringenden Anlässen (z. B. Ordinationen) auf den Ruf des Diakons: „Flectamus genua", auf die Kniee niederzulassen und knieend zu verharren, bis sie der Ruf: „Levate" aufstehen hieß. Jetzt folgt sofort auf das Flectamus genua die Antwort Levate, das Knieen besteht nur mehr in einer einfachen Kniebeugung (c). — Das Oremus, das so oft in der katholischen Liturgie ertönt, ist jedesmal eine Aufforderung an die Gläubigen, ihr Gebet durch die Vereinigung mit dem Gebete der Kirche fruchtbar zu gestalten, für den Priester eine Mahnung, seiner Mittlerstellung stets eingedenk zu bleiben. — Die alten römischen Orationen sind ausschießlich an den Vater gerichtet, der gallikanische Ritus richtete sie gelegentlich auch an den Sohn, und später folgte ihm hierin auch die römische Liturgie (d). Den Abschluß der Orationen bildet die Erwähnung des himmlischen Mittlers Jesus Christus (Per Dominum nostrum Jesum Christum) gemäß den Worten des Herrn: „Alles, was ihr den Vater in meinem Namen bitten werdet, das werde ich euch geben."[60] Ist im ersten Teil des Sohnes Erwähnung getan, so lautet die Schlußformel: „Per eundem Dominum nostrum" etc.[61] Die längere Schlußformel der Orationen, welche an den Sohn gerichtet sind, lautet: „Qui vivis et regnas cum Deo Patre in unitate Spiritus sancti p. o. s. s." Außerhalb der Messe und des Stundengebetes (z. B. bei Andachten) wird die verkürzte Formel „Per Christum Dominum nostrum" oder „Qui vivis et regnas in saecula saeculorum" gebraucht. Ist der Heilige Geist in der Oration erwähnt, so heißt es in der Schlußformel stets „in unitate eiusdem Spirtus sancti". — Da am Ende der römischen Orationen regelmäßig auch der drei göttlichen Personen gedacht wird, im gläubigen Bekenntnis der Trinität aber der erhabenste Lobpreis Gottes erblickt werden muß, so gestaltet sich damit der Abschluß der Oration von selbst zur Doxologie, mit welcher im griechischen Ritus die Gebete regelmäßig beendet werden.

a) Die Eigentümlichkeit der gallikanischen und römischen Orationen zeigt eine Gegenüberstellung der Oration an Epiphanie, wie sie das gallikanische

[60] Io 16, 23. [61] Gel. 4 5 75 178.

liturgie.de

Missale Gothicum und das Missale Romanum bieten. Die gallikanische Oration[62] lautet: Omnipotens et misericors Deus plebi tuae suppliciter exoranti pia benignitate responde; quam cernis in hoc die fideli devotione gaudere, quo Dominus ac Deus noster, vera humilitate suscepta, sic formam misericorditer ostendit in saeculo, ut divinam potentiam suam mirabiliter monstraret in caelo. Qui enim pro nobis puer parvulus fuit, ipse ad se Magos officio stellae praeeuntis adduxit. Obsecramus itaque, Domine, clementiam tuam, ut sicut illis dedisti Christum tuum verum Deum in vera carne cognoscere, sic omnes fideles tuos, quos materno sinu sancta gestat Ecclesia, in praesenti tempore protegas invictae virtutis auxilium (auxilio) et in futuro facias regni coelestis adipisci munere sempiterno. Per ipsum Dominum Iesum Christum Filium tuum, qui tecum beate vivit etc. Die römische Oration hat an diesem Tag hingegen folgende kurze Fassung: Deus, qui hodierna die Unigenitum tuum gentibus stella duce revelasti: concede propitius, ut qui iam te ex fide cognovimus usque ad contemplandam speciem tuae celsitudinis perducamur. Per Dominum etc.

b) Unter Cursus[63] versteht man eine gewisse harmonische Aufeinanderfolge von Worten und Silben, welche die griechischen und lateinischen Prosaiker am Ende der Redewendungen oder auch der einzelnen Teile der letzteren anwandten, um durch zahlreiche Kadenzen für das Ohr eine angenehme Wirkung zu erzielen. Wenn die Gruppierung der Silben auf Grund der Quantität (Länge oder Kürze) erfolgt, so ist der Cursus ein metrischer, wenn hingegen nach dem Akzent und der Zahl der Silben, so wird er rhythmisch genannt[64]. Der Sieg in dem Kampf, den „in allen Sprachen Quantität und Rhythmik ewig führen", neigte sich innerhalb des 3. und 4. Jahrhunderts immer mehr der Rhythmik zu. Vielfach vereinigte sich mit dem Akzent die Quantität, wodurch eine größere Wirkung erzielt wurde. Man unterscheidet seit dem Mittelalter den cursus planus (Omnípŏtĕns Déŭs), den cursus velox (pervénĭăt sémpĭtérnă), den cursus tardus (natívĭtās líbĕrĕt). Dazu kommt noch der cursus dispondaicus[65] (vítă fátĕátŭr). In der Oration des Ostersonntags z. B. wird vom Cursus in folgender Weise Gebrauch gemacht: „Deus, qui hodierna die per Unigénĭtŭm túŭm (cursus planus) aeternitatis nobis aditum devicta mórtĕ résĕrástĭ (cursus dispondaicus): vota nostra, quae praeveniéndŏ ăspírās (cursus planus), etiam adiuvándŏ prŏséquĕrĕ (cursus tardus). Per Dominum nostrum Iesum Christum Fílĭŭm túŭm (cursus planus), qui tecum vivit et regnat in unitate Spírĭtŭs sánctĭ Déus (cursus velox) per omnia sáecŭlă sáecŭlórŭm (cursus velox)."

c) In den griechischen Liturgien fordert der Diakon die Gläubigen zum Gebete auf mit dem Ruf: „Betet" (προσεύξασθε[66]), „Stehet zum Gebet" (ἐπὶ προσευχὴν στάθητε[67]) oder: „Laßt uns den Herrn bitten" (τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν[68]) u. dgl. Nach dem ersten römischen Ordo[69] geht dem Gebet das Oremus voraus. Dieses Oremus war anfänglich eine Aufforderung zum stillen Gebet, das der Bischof oder Priester mit der laut gesprochenen Ora-

[62] Muratori II 537.
[63] Wilhelm Meyer aus Speyer, Ges. Abh. zur mittelalterl. Rhythmik II 259 ff.; Clark, The Cursus in Medieval and Vulgar Latin, Oxford 1910; L. Laurand, Le Cursus dans le Sacramentaire Léonien: Rev. d'hist. ecclés. XIV (1913) 702 ff.
[64] Mocquerau, Paléogr. music. IV 27.
[65] Laurand a. a. O. 702. [66] Brightman 113.
[67] Ebd. 115. [68] Ebd. 369. [69] n. 9.

liturgie.de

tion schloß. Bezeugt ist ein solches stilles Gebet noch im Gelasianum[70] bei den Karfreitagsgebeten: „Sacerdos dicit: Oremus. Et annunciat diaconus: *Flectamus genua. Et post paululum dicit: Levate. Et dat orationem.*" Deutlicher erwähnt dieses Stillgebet das Gregorianum[71]: „Et dicit diaconus: Flectamus genua. Postquam oraverint, dicit: Levate, postea dicit sacerdos orationem." Am Sonntag und in der österlichen Zeit war das Knieen beim Gebete verboten, es fehlt darum der Ruf Flectamus genua, und das Gebet wurde allein durch Oremus eingeleitet. Da die Dauer dieses stillen Gebetes von dem Leiter des Gottesdienstes abhing, so konnte es leicht geschehen, daß man sich immer mehr daran gewöhnte, dieses Stillgebet abzukürzen, bis man schließlich auch die ursprüngliche Bedeutung des Oremus vergaß und in demselben nur eine Einleitungsformel zur folgenden Oration erblickte. Bei einigen Anlässen geht der Oration ein doppeltes Oremus voraus, das gewöhnliche, und vor demselben ein Oremus mit Angabe der besondern Gebetsmeinung. Dies ist der Fall bei den Karfreitagsgebeten (Oremus dilectissimi nobis pro ecclesia sancta Dei etc.), ferner bei der Weihe zum Lektor, zum Subdiakon und Priester (Oremus dilectissimi Deum Patrem omnipotentem, ut super hos famulos suos quos ad presbyterii munus elegit coelestia dona multiplicet etc.). Im römischen Ritus kommt das mit Angabe des Gebetsinhaltes versehene Oremus nur bei den erwähnten Gelegenheiten und bei der Consecratio patenae et calicis vor[72]. In den gallikanischen Sakramentarien geht der der römischen Oration entsprechenden Collectio regelmäßig die Praefatio Missae oder Missa voraus. Diese Gebetseinladung (z. B. Omnipotentem Deum . . . fratres carissimi supplices deprecamur[73], Deum martyrum, fratres carissimi, deprecemur[74]) ist stets mit verschiedenen, vom Kirchenjahr und dem Festanlaß eingegebenen Wendungen umkleidet. Möglicherweise war dies auch in der ältesten römischen Liturgie der Fall, doch läßt sich dies mit den vorhandenen Quellen des römischen Ritus nicht erweisen.

d) Die gallikanischen Gebete wenden sich in der Anrede nicht selten an den Sohn, welcher mit Deus, oder Domine, Domine aeterne[75], mit Christe Domine[76], Domine Jesu[77], Domine Jesu Christe[78], Bone Jesu[79] angeredet wird. Zuweilen werden in der Anrede dem Herrn göttliche Attribute gegeben, z. B.: Christe omnipotens[80], Clementissime conditor[81], Universorum dominator[82], oder es wird dabei seiner Eigenschaft als Erlöser (Bone redemptor noster Domine[83]), seines Kreuzesleidens (Domine Jesu Christe, qui in patibulo crucis suspensus[84], Christe Domine, Crucifer gloriae[85]), seines Mittleramtes (Mediator coeli et terrae[86]), der Früchte seines Erlösungswerkes (Te datorem Spiritus sancti Domine Jesu Christe[87]), seines Richteramtes (Iudex superstitum pariter atque pausantium[88]) gedacht. Bei den an den Sohn gerichteten gallikanischen Gebeten lautet der Schluß gewöhnlich: „Qui vivis et regnas"[89] oder auch „Qui cum aeterno Patre et Spiritu sancto vivis et regnas"[90], welcher Formel sehr häufig Salvator mundi[91] vorausgeht. Die

[70] S. 74. [71] Lietzmann 47 Anm.
[72] L 120 122; Gel. 22 26 74. [73] Muratori II 520.
[74] Ebd. 523. [75] Ebd. 801. [76] Ebd. 796. [77] Ebd. 798.
[78] Ebd. 607. [79] Ebd. 788. [80] Ebd. 553. [81] Ebd. 564.
[82] Ebd. 576. [83] Ebd. 575. [84] Ebd. 607. [85] Ebd. 507.
[86] Ebd. 940. [87] Ebd. 873. [88] Ebd. 951. [89] Ebd. 520.
[90] Ebd. 528. [91] Ebd. 537 541 547 553 usw.

liturgie.de

jetzige römische Oration richtet verhältnismäßig selten die Gebetsanrede an den Sohn, meist nur an den neueren Festen, wie an den beiden Josephsfesten, an den beiden Festen der Sieben Schmerzen Mariä, dem Skapulierfest, am Feste der hll. Paul vom Kreuz und Paschalis Baylon, am Feste der Stigmatisation des hl. Franziskus, besonders häufig an den Festa pro aliquibus locis.

3. Eucharistische Gebete. — Die feierlichste Form der Gebete stellen jene dar, welchen man in neuerer Zeit den Namen „eucharistische Gebete" gegeben hat, wodurch sie besser gekennzeichnet werden als durch den Ausdruck „Präfationen", der auf sie wegen ihrer Verwandtschaft mit den Präfationen der Messe angewendet wurde, mit denen sie die Einleitung Sursum corda, Gratias agamus, die allgemeine Struktur Vere dignum et iustum est und den Vortrag im Gesangeston der Präfation gemeinsam haben. Die eucharistischen Gebete setzen sich gewöhnlich aus zwei Teilen zusammen: der erste Teil enthält eine an Gott gerichtete Danksagung und die Motive dieses Dankes, welche sich zum Lobpreis Gottes gestalten, verschieden je nach der Verwendung des Gebetes, der zweite (mit igitur, quapropter, idcirco etc. eingeleitete) Teil bringt dann eine entsprechende Bitte zum Ausdruck. Diese Gebete erscheinen als eine Nachbildung des großen eucharistischen Gebetes (Präfation und Kanon) innerhalb dessen bei der Messe die Konsekration vollzogen wird. Da die Konsekration gewissermaßen die höchste Segnung ist, welche einer Kreatur von Gott zuteil werden kann, so fand die Form dieses Gebetes Nachahmung, wenn es galt, einer Person oder Sache in ganz besonderer Weise den Segen des Allerhöchsten zu vermitteln. Darum trifft man Gebete in eucharistischer Form verwendet bei der Weihe von Diakonen, Priestern und Bischöfen, bei der Segnung eines Abtes oder einer Äbtissin, bei der Weihe der Jungfrauen, bei der Krönung einer Königin, bei der Rekonziliation der Büßer. Auch bei Realbenediktionen ist sehr häufig für das Weihegebet die eucharistische Form gewählt: bei der Weihe des Chrisams, des Taufwassers, der Osterkerze, der Palmen, der Kirchen, Altäre, Friedhöfe, der Kreuzbilder. Die Verwendung eines Gebetes in eucharistischer Form ist fast immer ein Zeichen des hohen Alters der betreffenden liturgischen Handlung und stets ein Hinweis auf die hohe kirchliche Bedeutung des Aktes, bei welchem sie gebraucht wird. Die Erwähnung der Wohltaten Gottes, die regelmäßig dem ersten Teil des eucharistischen Gebetes vorbehalten ist, soll das Vertrauen auf die Erhörung der Bitte anregen und die göttliche Majestät durch die Anerkennung ihrer Güte und Barmherzigkeit gnädig stimmen.

Das Leonianum[92] hat bereits den Text der jetzt bei der Weihe der Diakone, Priester und Bischöfe, ferner bei der Consecratio virginum gesproche-

[92] 120 122 123 139.

liturgie.de

nen eucharistischen Gebete. Eigentümlicherweise fehlt aber die Einleitung: Vere dignum et iustum est etc. Wahrscheinlich ergänzte man sie aus dem Gedächtnis, wie es auch später der Fall war, als man die Anfangsworte einfach durch das Präfationszeichen andeutete. Das für die Priesterweihe vom Leonianum gebotene eucharistische Gebet, welches mit den Worten „Domine sancte, Pater omnipotens aeterne Deus" beginnt, legt dies nahe. Die volle Einleitung: „Sursum corda, Gratias agamus, Vere dignum et iustum", hat aber im Gelasianum[93] das Gebet bei der Weihe des Chrisams; einige Handschriften bieten sie auch bei der Taufwasserweihe. In den orientalischen Riten kennt die Einleitung die koptische[94] und abessinische[95] Taufwasserweihe, ebenso bei den Kopten[96] und Nestorianern[97] die Ölweihe. Daß für die Gebete in eucharistischer Form das große eucharistische Gebet der Messe Vorbild war, zeigt sich auch darin, daß bei den Kopten und Nestorianern die genannten Weihegebete durch das Sanctus unterbrochen werden, wie dies in der Messe der Fall ist. Eine solche Unterbrechung ist dem lateinischen Ritus fremd, nur das eucharistische Gebet bei der Palmweihe weist das Sanctus auf, das aber hier offenbar, wie dieser Weiheritus überhaupt, eine spätere Nachbildung der Messe ist.

§ 24. Die Hymnen.

1. Die Hymnodie im christlichen Altertum. — Unter Hymnus[1] im allgemeinen ist ein an Gott gerichteter Lobgesang zu verstehen. In dieser allgemeinen Bedeutung gelten als Hymnen die Psalmen und alle den Psalmen nachgebildeten Lobgesänge (a). Im engeren Sinne gilt als Hymnus jener religiöse Gesang, der in metrischer Form gehalten ist. Hymnen dieser Art dichteten Klemens von Alexandrien († vor 215) und Gregor von Nazianz († 390) (b). Eine Bestimmung für die Liturgie hatten sie jedoch ihren poetischen Erzeugnissen nicht gegeben. Eine solche erscheint aber schon in einer größeren Anzahl von Hymnen des

[93] K. 85. [94] Denzinger, Rit. Or. I 205 241.
[95] Ebd. II 227. [96] Ebd. 254 263. [97] Ebd. 371 379.

[1] Das umfangreiche Material an Hymnen und andern religiösen poetischen Erzeugnissen des Mittelalters ist nahezu vollständig vereint in der von Clemens Blume und Guido Dreves veranstalteten Sammlung der Analecta hymnica medii aevi, 55 Bde., Leipzig 1886—1922. — Ältere Sammlungen: F. J. Mone, Hymni latini medii aevi, Freiburg 1853—1855; H. A. Daniel, Thesaurus hymnologicus, Halle u. Leipzig 1841—1856. Nachschlagwerke: Ulysse Chevalier, Repertorium hymnologicum, Löwen 1897; dazu Cl. Blume, Repertorium Repertorii, Leipzig 1902; J. Julian, A Dictionary of Hymnology, London 1907. — Übersetzungen: J. F. H. Schlosser, Die Kirche in ihren Liedern durch alle Jahrhunderte, Freiburg 1863; Ad. Schulte, Die Hymnen des Breviers[5], Paderborn 1925; H. Rosenberg, Die Hymnen des Breviers, Freiburg 1923—1924. — Über die einzelnen Hymnendichter und Hymnen unterrichten zuverlässig die Analecta hymnica; deren Ausführungen auch in der von Guido Dreves veranstalteten Anthologie aus dem großen Sammelwerk „Ein Jahrtausend lateinischer Hymnendichtung" (nach des Verfasers Tode hrsg. von Cl. Blume), Leipzig 1909; Guido Dreves, Die Kirche der Lateiner in ihren Liedern, Kempten 1908; Suitb. Bäumer, Art. „Hymnus": Kirchenlexikon VI[2] 519 ff.; Cl. Blume, Der Hymnodie Blühen und Welken: Stimmen aus Maria-Laach LXXVI (1909) 49 ff.

liturgie.de

hl. Ephräm des Syrers († 373) (c). Im 4. Jahrhundert hatte der Hymnengesang in der Liturgie des Orients bereits weite Verbreitung gefunden und sich zu großer Blüte entfaltet. Der hl. Hilarius von Poitiers († 366), der während seines Exils in Kleinasien die gewaltige Wirkung der Hymnen erfuhr, suchte sie auch im Abendland einzubürgern, jedoch ohne Erfolg (d). Dieser war erst dem hl. Ambrosius († 397) beschieden, den man deshalb mit Recht als den Vater des Hymnengesanges im Abendlande feiert (e). Die Wirkung seiner Hymnen wurzelt ebenso sehr in deren tief empfundenem christlichen Inhalt wie in der populären Form, in die er ihn zu kleiden verstand. Der ambrosianische Hymnus besteht aus acht Strophen, jede Strophe aus vier akatalektischen jambischen Dimetern, eine Form, die häufig nachgeahmt wurde. — Ambrosius hatte seine Hymnen von Anfang an für die Liturgie bestimmt. Die Hymnen des Prudentius († nach 407) und des um die Mitte des 5. Jahrhunderts lebenden Cälius Sedulius, welche im römischen Brevier eine Stelle gefunden haben, sind aber nur spätere, zum Zwecke des gottesdienstlichen Gebrauches gemachte Zusammenstellungen aus ihren poetischen Schriften. Möglicherweise waren die Kreuzeshymnen des Venantius Fortunatus († nach 600) für die Liturgie bestimmt, bei den Hymnen, welche Gregor d. Gr. († 604) zugeschrieben werden, erscheint wenigstens eine Verwendung in der römischen Liturgie anfänglich ausgeschlossen zu sein (f). Außer diesen von bekannten Verfassern stammenden Hymnen sind im römischen Brevier noch eine Anzahl anderer Hymnen erhalten, deren Form in die altchristliche Zeit zurückweist, wenn auch kein bestimmter Autor dafür namhaft gemacht werden kann (g). Die altchristlichen Hymnen halten im großen und ganzen an den antiken Quantitätsgesetzen fest, nach welchen die natürlich langen Silben zu betonen waren. Doch finden sich frühzeitig Ausnahmen zu Gunsten der Rhythmik, welche den Versiktus stets mit der akzentuierten Silbe verbindet, mag dieselbe lang oder kurz sein. Allmählich gelangte man zur Bevorzugung der reinen Rhythmik, die gegenüber der quantitierenden Dichtung stets den Vorzug der Volkstümlichkeit beanspruchen kann. In der griechischen Liturgie hat Romanus der Sänger († um 560), der Begründer der griechischen Hymnodie, dem Prinzip der akzentuierenden Rhythmik den vollen Sieg verschafft.

a) An drei Stellen der paulinischen Briefe glaubte man Zitate aus Hymnen erblicken zu müssen: Eph 5, 14; 1 Tim 3, 16; 2 Tim 2, 11. Auch andere Stellen neutestamentlicher Schriften sollen Anklänge an Hymnen aufweisen: Apg 4, 24—30; Offb 1, 5; 11, 15; 11, 17. Sicherheit ist natürlich nicht zu erlangen. Die ältesten Hymnen im Gebrauche des jungen Christentums waren vielmehr die von der alttestamentlichen Kirche überkommenen Psalmen Davids, denen bald ähnliche christliche Erzeugnisse hinzugefügt wurden. Wie die Psalmen Davids in der Übersetzung weder Metrum noch Rhythmus erkennen lassen, so auch nicht die ältesten christlichen Hymnen, die

liturgie.de

man nach ihrem Vorbild Psalmen, jedoch zum Unterschied von den Psalmen Davids, den kanonischen Psalmen, psalmi privati, psalmi idiotici nannte. Die Dichtung von Hymnen dieser Art war besonders bei den Gnostikern heimisch. Tertullian[2] spricht von Psalmen Valentins, von denen sich ein Fragment bei Hippolyt[3] erhalten hat. Verfasser eines Psalters von 150 Psalmen ist Bardesanes, von denen der hl. Ephräm[4] sagt: „Auf David wollte er schauen, um sich mit seiner Schönheit zu schmücken und durch seine Nachahmung Lob zu ernten. Auch er dichtete 150 Psalmen, aber von seiner Wahrheit wich er ab und ahmte nur die Zahl nach." Von Marzionitischen Psalmen spricht das Muratorische Fragment[5]: „novum psalmorum librum Marcioni conscripserunt". Zu den Hymnen dieser Art sind auch die 1909 entdeckten Oden Salomons[6] zu rechnen. Der Tätigkeit, welche die Häretiker auf diesem Gebiete entfalteten, steht kirchlicherseits eine ähnliche Regsamkeit gegenüber. Dionysius von Alexandrien[7] († 265) spricht von den zahlreichen Psalmen, welche in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts ein ägyptischer Bischof namens Nepos verfaßt hatte und die noch zu seiner Zeit bei den Gläubigen sich großer Beliebtheit erfreuten. In einem bei Eusebius[8] erhaltenen römischen Fragment aus dem 3. Jahrhundert ist zu lesen: „Wie viele bei den Brüdern gebrauchte Psalmen und Gesänge, die von Anfang an von den Gläubigen aufgeschrieben wurden, besingen den Logos Gottes, Christus, dem sie Gottes Würde zuerkennen!" Die Komposition solcher Hymnen muß einen bedeutenden Umfang angenommen haben und vielleicht auch der Reinhaltung der kirchlichen Lehre zuweilen abträglich gewesen sein, weshalb das Konzil von Laodicea[9] (2. Hälfte des 4. Jahrh.) die ψαλμοὶ ἰδιωτικοί im Gottesdienst verbot. Solche psalmi idiotici sind noch erhalten; das Gloria der Messe, das Te Deum des Breviers, im monastischen Brevier der Hymnus Te decet laus[10], welchen der hl. Benedikt[11] nach der Verlesung des Evangeliums in der Sonntagsvigil vorschrieb, gehören dieser Gattung von Gesängen an. Ebenso ist ihnen zuzurechnen der noch jetzt im kanonischen Offizium der Griechen gebrauchte Hymnus Φῶς ἱλαρόν[12], dessen schon Basilius[13] gedenkt. Der Hymnus lautet: „Du mildes Licht der heiligen Glorie des unsterblichen Vaters, des himmlischen, heiligen, seligen Jesus Christus! Da wir angelangt beim Untergang der Sonne, schauen das Abendlicht, lobpreisen wir den Vater, Sohn und Heiligen Geist. Würdig ist es, dich allezeit mit heiliger Stimme zu preisen, o Sohn Gottes, Lebensspender! Deshalb verherrlicht dich das Weltall."

b) Den Handschriften des Pädagogus sind am Schluß zwei Hymnen beigegeben, ein Hymnus auf den Pädagogen selbst, das dichterische Erzeug-

---

[2] De carne Christi c. 20. [3] Philosoph. VIII, 37.

[4] Hymn. 53, 3; Ad. Rücker, Des hl. Ephräm des Syrers Hymnen, München 1928, 182.

[5] Kirch, Enchiridion n. 163.

[6] Rendel Harris, The Odes and Psalms of Salomon[2], Cambridge 1912; H. Lietzmann, Die Oden Salomons, Bonn 1910.

[7] Euseb. h. e. VII, 24. [8] Ebd. V, 32. [9] can. 15.

[10] „Te decet laus, Te decet hymnus, Tibi gloria Deo Patri, Et Filio cum Sancto Spiritu, in saecula saeculorum. Amen."

[11] c. 11.

[12] Griechischer Text bei W. Christ, Anthologia graeca, Leipzig 1871.

[13] De Spiritu Sancto c. 73.

liturgie.de

nis eines Lesers, und vor diesem ein Hymnus auf den Erlöser, den die handschriftliche Überlieferung Klemens von Alexandrien selbst zuschreibt. „Das Metrum bewegt sich nach Art der orphischen Gesänge in Anapästen in freier Abwechslung mit Spondeen und Daktylen.“ [14] Dieser erste metrische Hymnus, den die christliche Literatur aufweist, war für den Gottesdienst nicht bestimmt und auch nie in demselben gebraucht. Das gleiche gilt von den zahlreichen Gedichten des hl. Gregor von Nazianz[15], die schon wegen ihres didaktischen Charakters und ihres subjektiven, elegischen Tones für den Gebrauch in der Allgemeinheit sich nicht eigneten. Die Gedichte Gregors sind im antik-klassischen Versmaß gehalten und bewegen sich in Hexametern, iambischen Trimetern, trochäischen Septenaren.

c) Der erste christliche Dichter, welcher zu ausgesprochen liturgischen Zwecken Hymnen verfaßte, war Ephräm der Syrer[16]. Er besingt die Geburt, die Wunder Jesu Christi, das Abendmahl, die Kreuzigung und Auferstehung des Herrn, die allerseligste Jungfrau, die makkabäischen Brüder, die heiligen Bekenner und Martyrer, die 40 Martyrer von Sebaste. Liturgischen Zwecken diente auch eine größere Reihe von Grabgesängen, die für die Exequien von Priestern, Klerikern, Mönchen und Laien bestimmt waren, endlich Bittgesänge, die bei Bittprozessionen zum Vortrag gelangten. Der Form nach stellen sich die Hymnen Ephräms als Verszeilen von 4—7 Silben dar, die Zahl der Silben, nicht die Betonung oder die Quantität, konstituiert die Verszeile. In den Mimre (= metrische Reden) sind sie zu beliebig langen Reihen gleich langer Verse zusammengestellt, die Madrasche (= Lieder zum Singen) verbinden die Verszeilen zu Strophen von verschiedenem Umfang (2—15 Zeilen). Die syrische Silbenzählung in den Hymnen Ephräms fand durch Übersetzung ins Griechische Eingang in die Hymnodie der Griechen, die ihrerseits den lateinischen Hymnendichtern zum Vorbild diente. Insofern sind die Hymnen Ephräms epochemachend geworden[17].

d) Der erste bekannte Versuch, die Hymnen im Abendlande einzuführen, geht vom hl. Hilarius von Poitiers († 366) aus. Es blieb zunächst beim Versuch. Denn nach dem hl. Hieronymus[18] sieht sich Hilarius, wiewohl selbst ein Gallier, genötigt, seine Landsleute „in hymnorum carmine indociles“ zu nennen. Wie Hieronymus[19] weiter berichtet, geht auf den hl. Hilarius ein Liber hymnorum zurück. Ein Fragment dieses Hymnenbuches fand Gamurrini[20] in der gleichen Handschrift, in welcher er die Peregrinatio Silviae entdeckte. Das Bruchstück enthält drei Hymnen: einen Hymnus auf die Trinität, einen österlichen Taufhymnus, einen Hymnus über

---

[14] O. Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Literatur II, Freiburg 1903, 32.

[15] PG 37—38

[16] Die liturgischen Hymnen Ephräms finden sich in der römischen Ausgabe: S. P. N. Ephraem Syri Opp., Rom 1732—1746, bei Th. J. Lamy, S. Ephraem Syri hymni et sermones, Mecheln 1882—1902, und bei J. E. Rahmani, S. Ephraemi Carmina rogationum: Bessarione VII (1903) 165 ff.

[17] Vgl. O. Bardenhewer, Des hl. Ephräm des Syrers ausgewählte Schriften I, Kempten und München 1919, S. IV—V.

[18] Comment. in Gal. 2, Praef.

[19] De vir. illustr. c. 100.

[20] S. Hilarii Tractatus de mysteriis et Hymni et S. Silviae Aquitanae Peregrinatio, Rom 1887. Die Hymnen auch in den Analecta hymnica L 3—9.

liturgie.de

den Kampf des zweiten Adam Christus mit dem Teufel. Der erste Hymnus bewegt sich im asklepiadeischen Versmaß, abwechselnd mit glykonischen Versen, der zweite setzt sich zusammen aus iambischen Senaren, der dritte aus versus politici (= trochäischen Tetrametern). Die zwei ersten Hymnen sind Abecedarien, d. h. die Anfangsbuchstaben folgen aufeinander in der Reihenfolge des Alphabets. Keiner dieser Hymnen hat Aufnahme in den kirchlichen Gebrauch gefunden. Vielfach wird der Hymnus Beata nobis gaudia der Pfingstlaudes dem hl. Hilarius zugeschrieben. Doch mit Unrecht, da er erst seit Mitte des 16. Jahrhunderts ohne nähere Begründung mit Hilarius in Verbindung gebracht wird[21].

e) Als Vater des Hymnengesanges im Abendland muß der hl. Ambrosius von Mailand († 397)[22] angesehen werden. Als gelegentlich der arianischen Wirren der hl. Ambrosius sein Leben bedroht sah, begab er sich in die Basilica Portiana, wo das Volk, um ihn zu schützen und um die Kirche nicht in die Hände der Arianer fallen zu lassen, bei ihm aushielt. Bei dieser Gelegenheit lehrte der heilige Bischof die Gläubigen den Antiphonalgesang und den Hymnengesang, um Langeweile und Trauer von ihnen zu verscheuchen. Die Hymnen, welche Ambrosius dichtete, machten solchen Eindruck, daß die Gegner des Heiligen, wie er selbst erzählt[23], diese Wirkung als Folge einer Art von Zauberei hinstellten (hymnorum quoque meorum carminibus deceptum populum ferunt). Über die Zahl der Ambrosius zuzuschreibenden Hymnen ist noch nicht vollkommene Einmütigkeit erzielt. Bei vier Hymnen besteht überhaupt kein Zweifel, da die Autorschaft des Heiligen durch den hl. Augustinus klar bezeugt ist. Der erste dieser Hymnen, mit Deus creator omnium[24] beginnend, ist ein Abendlied; der zweite „das Lied vom Hahnenschrei" — Aeterne rerum conditor[25], ein Morgenlied; der dritte, Iam surgit hora tertia[26] für die Gebetsstunde der Terz bestimmt, hat den Kreuzestod des Herrn zum Gegenstand; der vierte Hymnus, Intende qui regis Israel[27], ist ein Weihnachtslied. Von den genannten Hymnen findet nur mehr der zweite „Aeterne rerum conditor" im Römischen Brevier als Laudeshymnus des Sonntags Verwendung. Mit diesen Hymnen ist aber die Zahl der echten Hymnen des Heiligen nicht erschöpft. Um einen Hymnus als ein Werk des hl. Ambrosius darzutun, muß auf die liturgische Tradition der Mailänder Kirche zurückgegangen werden. Stimmen mit derselben innere Kriterien, die für Ambrosius als Verfasser sprechen, überein, so kann in den meisten Fällen seine Autorschaft als gesichert gelten. Diesen Weg beschritt zuerst Biraghi[28], dann Guido Dreves[29] und A. Steier[30]. Während L. Biraghi und Guido Dreves dem hl. Ambro-

---

[21] Guido Dreves, Ein Jahrtausend lateinischer Hymnendichtung

[22] Guido Dreves, Aurelius Ambrosius, der „Vater des Kirchengesanges", Freiburg 1893.

[23] Sermo contra Auxent. n. 34.

[24] August., Conf. IX, 12.

[25] August., Retract. I, 21. Vgl. Ambrosius, Exaëmeron V, 24.

[26] zitiert bei August., De natura et gratia n. 73.

[27] August., Sermo 372 de nativitate.

[28] Inni sinceri e carmi di S. Ambrogio, Mailand 1862.

[29] Aurelius Ambrosius, Freiburg 1893.

[30] Untersuchungen über die Echtheit der Hymnen des Ambrosius: Jahrbücher für klassische Philologie 28. Suppl.-Bd., Leipzig 1903, 549 ff.

liturgie.de

sius im ganzen achtzehn Hymnen zuweisen zu müssen glauben, will A. Steier nur zwölf als echt ambrosianisch, zwei als zweifelhaft und vier als direkt unecht bezeichnen. Aus der Zahl dieser echten Hymnen erscheint im Römischen Brevier in den Laudes des Montags Splendor paternae gloriae[31], der Martyrerhymnus Aeterna Christi munera als Hymnus in der Matutin des Commune Apostolorum und, mit Christo profusum sanguinem beginnend, in der Matutin des Commune plurimorum martyrum. Nach Steier ist dieser Hymnus jedoch von zweifelhaft ambrosianischer Herkunft. Die Hymnen zur Terz (Nunc sancte), zur Sext (Rector potens) und zur Non (Rerum Deus), ferner der Vesperhymnus an Jungfrauenfesten (Iesu corona virginum) gelten Biraghi und Dreves für echt ambrosianisch, Steier hingegen spricht sie Ambrosius ab.

f) Aurelius Prudentius[32] († nach 405), der „christliche Horaz", von Geburt ein Spanier, hatte seine Dichtungen Kathemerinon, Peristephanon usw. für die Privatandacht, „richtiger vielleicht bloß aus literarischer Neigung, ohne jede Nebenabsicht gedichtet". Als man sich entschloß, sie auch der Liturgie dienstbar zu machen, konnte dies erst nach vorgenommener Auswahl geschehen. Im Römischen Brevier finden sich von Prudentius folgende, dem „Tagesliederbuch" (Kathemerinon), welches zwölf für die einzelnen Tageszeiten, Wochentage und einzelne Tage des Jahres bestimmte Lieder enthält, entnommene Hymnen: 1. Ales diei nuntius (in den Dienstaglaudes), 2. Nox et tenebrae et nubila (Mittwochlaudes), 3. Lux ecce surgit aurea (Donnerstaglaudes), 4. Salvete flores martyrum mit Audit tyrannus anxius (Hymnus der Laudes und der Matutin am Feste der Unschuldigen Kinder), 5. Quicumque Christum quaeritis (Hymnus der Vesper am Feste der Verklärung Christi). — Auch Cälius Sedulius, um die Mitte des 5. Jahrhunderts in Italien lebend, hat gleich Prudentius seine Dichtungen nicht für die Liturgie bestimmt. Die von ihm stammenden Hymnen in den Laudes des Weihnachtsfestes A solis ortus cardine und in der Vesper von Epiphanie Crudelis Herodes Deum (ursprünglich Hostis Herodes impie) sind einem abecedarischen Hymnus De vita Christi entnommen, welcher als Anhang seinem Carmen paschale beigegeben ist. Im Carmen paschale[33] findet sich auch der bekannte Introitus der marianischen Votivmessen: Salve sancta parens enixa puerpera regem, und die zweite Antiphon der Weihnachtslaudes: Gaudia matris habens cum virginitatis honore / Nec primam similem visa es nec habere sequentem / Sola sine exemplo placuisti femina Christo. — Venantius Fortunatus[34], aus Treviso stammend, später Bischof von Poitiers, verfaßte in iambischen Dimetern den Hymnus der Vesper Vexilla regis, und in trochäischen Tetrametern den Hymnus der Matutin und der Laudes der Passionszeit: Pange lingua gloriosi (proelium) lauream certaminis, ferner den schönen Hymnus: Quam (Quem) terra, pontus, aethera (sidera) in der Matutin der Muttergottesfeste. Vielfach wurde Venantius Fortunatus auch als Dichter des Ave Maris Stella genannt,

[31] Als Werk des hl. Ambrosius bezeugt von Fulgentius von Ruspe († 532), Ep. 14 ad Ferrandum.

[32] Cl. Brockhaus, Aurelius Prudentius Clemens, Leipzig 1872; A. Rösler, Der katholische Dichter Aurelius Prudentius Clemens, Freiburg 1886.

[33] II, 63—69.

[34] Guido Dreves, Hymnologische Studien zu Venantius Fortunatus, München 1908.

liturgie.de

doch mit Unrecht, da die Entstehung dieses Hymnus, der handschriftlich im 9. Jahrhundert bezeugt ist, im 7. oder 8. Jahrhundert anzusetzen ist[35]. — Daß auch Gregor d. Gr. als Hymnendichter sich betätigte, kann nach den Darlegungen Blumes[36] nicht mehr bezweifelt werden. Er dichtete jedoch nicht für die römische Kirche, die damals im Offizium der Weltgeistlichen die Hymnen überhaupt nicht kannte, sondern für die irische Kirche. Es handelte sich dabei um die Hymnen, die jetzt für die Vesper an Sonntagen und an Ferialtagen bestimmt sind. Sie beginnen mit dem Hymnus Lucis creator optime am Sonntag und besingen an den folgenden Wochentagen die Schöpfungswerke, welche nach dem Berichte der Genesis diesen Tagen zuzuweisen sind. Ende des 9. Jahrhunderts gelangte diese Hymnengruppe von Britannien auf den Kontinent und später auch in die römische Kirche[37].

g) Unter den kirchlich gebrauchten Hymnen sind manche, welche, obgleich kein bestimmter Verfasser angegeben werden kann, durch ihre Eigenart deutlich auf eine Entstehung in altchristlicher Zeit hinweisen. Zu diesen ist zu rechnen der Weihnachtshymnus Christe redemptor omnium (Iesu redemptor omnium), wenn auch in ihm Verstöße gegen das Metrum vorkommen; ferner die beiden Fastenhymnen Ex more docti mystico und Audi benigne conditor; auch die beiden Pfingsthymnen Iam Christus astra ascenderat und Beata nobis gaudia gehören wohl dem Ende des christlichen Altertums an, als das Pfingstfest aus der alten Begehung der Quinquagesima zu einer selbständigen Feier sich gestaltete. Die gleiche Ursprungszeit darf von den Adventshymnen Creator alme siderum (Conditor alme), Verbum supernum prodiens, Vox clara ecce intonat (En clara vox redarguit), noch mehr von den Osterhymnen Ad cenam Agni providi (Ad regias Agni dapes), Aurora lucis rutilat (Aurora coelum purpurat), Tristes erant apostoli, Claro paschali gaudio (Paschale mundo gaudium) und dem Hymnus am Himmelfahrtsfeste Aeterne rex altissime angenommen werden.

h) Daß die rhythmisch gehaltenen Dichtungen leichter den Weg zum Herzen des Volkes finden, hat schon Augustinus erkannt, als er 393 den Psalmus contra partem Donati[38] schrieb. Der donatistische Bischof von Karthago, Parmenian, hatte, um seine Irrlehre in den Kreisen des Volkes zu verbreiten und zu befestigen, eigene Psalmen gedichtet. Ihm trat Augustinus mit seinem Psalmus entgegen, welcher das Volk über die Entstehung der donatistischen Irrlehre und ihre Gefährlichkeit aufklären sollte. Die Dichtung Augustins ist rein rhythmisch, die Gesetze der Metrik sind vollkommen außer acht gelassen. Eine rhythmische Dichtung ist auch die Epistula Auspicii ad Arbogastem (Bischof von Toul, † um 470).

2. Die Hymnodie im Mittelalter und in der Neuzeit. — Geistige Bewegungen hinterlassen in der Regel einen Niederschlag in der Liturgie. Dies bewahrheitet sich auch bei der Hymnendichtung in dem Einfluß, den die von Karl d. Gr. inaugurierte literarische Blüte auf sie ausübte. Vorbilder für diese literarischen Bestrebungen waren

[35] Dreves, Ein Jahrtausend lat. Hymnendichtung II 238.

[36] Gregor d. Gr. als Hymnendichter: Stimmen aus Maria-Laach LXXIV (1908) 269—278.

[37] Cl. Blume, Der Cursus S. Benedicti Nursini und die liturg. Hymnen des 6.—9. Jahrh., Leipzig 1908, 78.

[38] PL 43, 23—32.

liturgie.de

ähnlich, wie in der Zeit des Humanismus, die Schriften der Alten, und man hat darum nicht mit Unrecht für diese geistige Richtung den Namen „karolingische Renaissance" geprägt. Die Tendenz dieser Dichtungen, das alte klassische Metrum ihrer äußern Form zu Grunde zu legen, tritt auch deutlich hervor in den kirchlichen Hymnen, welche diese Zeit geschaffen. Es sind ihrer nicht allzuviele, da einerseits in den Kirchen, in welchen man bereits den Hymnengesang pflegte, für das liturgische Bedürfnis schon gesorgt war, anderseits der römische Ritus, der um diese Zeit im Frankenreiche sich befestigte, noch keine Hymnen kannte. Mehrere jener Männer, die dem Gelehrtenkreise Karls d. Gr. angehörten, wie Paulus Diaconus († wahrscheinlich 799), Paulinus von Aquileja († 802), Theodulph von Orléans († 821), sind durch ihre Hymnendichtungen noch jetzt in der römischen Liturgie vertreten, Rabanus Maurus († 856) steht durch Alkuin, dessen Schüler er war, mit dem Dichterkreise Karls d. Gr. in Verbindung (a). — Die karolingische Renaissance hatte wenigstens für einige Zeit den Entwicklungsgang von der Metrik zur reinen Rhythmik gehemmt, und nur langsam und auf Umwegen lenkte man allmählich wieder in die Bahnen der Rhythmik ein. Nach Dreves[39] führt der Weg durch Barbarei und Verwilderung. „Die hymnischen Dichtungen sind nicht mehr metrisch, aber sie sind auch nicht rhythmisch. Sie folgten rein dem silbenzählenden Prinzip." Im 11. Jahrhundert jedoch kündigte sich die Besserung an, die mit dem Siege der Rhythmik endete, welche im 12. Jahrhundert ihr höchstes Ziel, die Verbindung von Wortakzent und Versakzent, besonders in den Dichtungen des sprachgewaltigen Adam von St. Viktor († 1192)[40], erreichte. Groß ist die Zahl der bekannten Hymnendichter aus dem Mittelalter, noch größer die Zahl der Hymnen, die ohne bestimmten Autornamen im Umlauf sind. Als einziger Dichter des Mittelalters, mit dessen Namen im kirchlichen Gebrauch stehende Hymnen verbunden werden können, ist der hl. Thomas von Aquin († 1274) zu nennen. Erst in neuerer Zeit sind wieder Dichter für später eingeführte Feste bekannt geworden (b). Die Freude an der liturgischen Poesie war im Mittelalter eine so große, daß die Dichtung auch über die eigentlichen Hymnen hinausgriff und alle Teile des kirchlichen Offiziums mit Ausnahme der Psalmen und Lesungen in gebundene Form brachte, in den sog. Reimoffizien (c). Der Höhepunkt der mittelalterlichen Hymnodie ist durch das 12. und 13. Jahrhundert bezeichnet. Danach beginnt der Niedergang, der sich zwar zunächst nicht in der Abnahme der dichterischen Erzeugnisse, sondern im Mangel an dichterischem Gehalt und wahrer poetischer Form äußerte. Darum konnte auch der Humanismus, dem die Hymnendichtung wegen ihrer Bevorzugung des Rhythmus verhaßt war, mit Erfolg sich ihr entgegenstellen. Mit der liturgischen Einheit,

[39] Die Kirche der Lateiner in ihren Liedern 66.
[40] PL 196, 1423 ff.

liturgie.de

welche die Pianische Brevierreform brachte, war im allgemeinen der Hymnendichtung der Boden entzogen. Durch die metrische Korrektur, welche unter Papst Urban VIII. an den Hymnen vorgenommen wurde, haben nicht wenige altchristliche und mittelalterliche Hymnen Einbuße an ihrer Eigenart erfahren (d).

a) Von dem Langobarden Paulus Diaconus, der von 782—786 am Hoflager Karls d. Gr. weilte, hat sich in der jetzigen römischen Liturgie der in sapphischen Strophen abgefaßte Hymnus für den hl. Johannes den Täufer: Ut queant laxis, erhalten, der auch in der Geschichte des Chorals berühmt geworden ist, weil Guido von Arezzo die Anfangssilben der einzelnen Melodieglieder der Solmisation (Ut re mi etc.) zu Grunde legte. — Paulinus, Patriarch von Aquileja († 802), verfaßte in iambischen Senaren den aus neun fünfzeiligen Strophen bestehenden Hymnus zu Ehren der Apostelfürsten: Felix per omnes festum mundi cardines, dessen Gedanken mit zahlreichen wörtlichen Berührungen in den Hymnen am Feste der heiligen Apostel Petrus und Paulus, an den beiden Festen Cathedra Petri und an Petri Kettenfeier wiederkehren. Das vermittelnde Glied zwischen diesem Hymnus des Paulinus und den im Römischen Brevier stehenden ist teilweise der im Mittelalter einer gewissen Elpis, der angeblichen Gemahlin des Boethius, zugeschriebene Hymnus Aurea luce (jetzt Decora lux aeternitatis). — Zahlreiche Gedichte verfaßte der aus Spanien oder Septimanien stammende Gote Theodulph († 821), später Bischof von Orléans, von denen jedoch nur wenige Hymnencharakter besitzen. Zu letzteren gehört der Prozessionshymnus Gloria, laus et honor, dessen sechs erste Distichen noch jetzt bei der Palmprozession gebraucht werden. — Rabanus Maurus[41] († 856), Abt von Fulda und nachmals Erzbischof von Mainz, verfaßte nach dem Vorbild des ambrosianischen Weihnachtshymnus Intende, dessen zweite Strophe mit Veni redemptor beginnt, den Hymnus Veni creator Spiritus[42], ferner den sechs asklepiadeische Strophen umfassenden Vesperhymnus Sanctorum meritis inclyta gaudia, im Commune plurimorum martyrum, den in sapphischen Strophen gedichteten Laudeshymnus am Michaelsfest: Christe sanctorum decus angelorum. — In die Zeit der karolingischen Renaissance ist auch die Entstehung des viel gebrauchten, von Urban VIII. umgeänderten Hymnus Iste confessor zu verlegen. Auf die gleiche Zeit gehen zurück der Hymnus an den Festen heiliger Jungfrauen: Virginis proles opifexque matris, und der Hymnus der Nokturn an den Sonntagen nach Pfingsten: Nocte surgentes, alle im sapphischen Versmaß.

b) Sämtliche Hymnen des Fronleichnamsfestes haben den hl. Thomas von Aquin zum Verfasser, dem für den Hymnus Verbum supernum der Laudes ein ähnlicher des Zisterzienserbreviers vorgelegen haben mag[43]. Früher schrieb man die Hymnen des Namen-Jesu-Festes, Iesus dulcis me-

[41] Guido Dreves, Hymnologische Studien zu Venantius Fortunatus und Rabanus Maurus, München 1908.

[42] Die Stelle „Infirma nostri corporis virtute firmans perpeti" ist wörtlich dem ambrosianischen Hymnus entnommen.

[43] Germain Morin, L'office cistercien pour la Fête-Dieu: Rev. bén. XXVII (1910) 242 ff.

liturgie.de

moria, dem hl. Bernhard († 1153) zu. Nach Hauréau[44] sind diese Hymnen jedoch einem 50 Strophen umfassenden Iubilus de nomine Iesu entnommen, der kaum über das 13. Jahrhundert hinaufreicht und in die Kategorie der Rosarien, d. h. Reimgebeten von 50 Strophen, gehört. — Die beiden Hymnen Custodes hominum und Aeterne rector siderum am Schutzengelfeste, der Hymnus Pater superni luminis am Magdalenenfeste haben Kardinal Bellarmin († 1621), die Hymnen an den Festen der hl. Martina (30. Januar), des hl. Hermenegild (13. April), der hl. Elisabeth von Portugal (8. Juli) Urban VIII. zum Verfasser. Das ganze Offizium, also auch die Hymnen, am Feste des hl. Joseph verfaßte Papst Klemens XI. († 1721).

c) Eine eigentümliche Erscheinung des Mittelalters, die nicht zuletzt der Freude am Hymnengesang ihre Entstehung verdankt, waren die sog. Reimoffizien[45], historiae, mitunter auch historiae rhythmatae oder rimatae genannt, weil bei ihnen alles mit Ausnahme der Psalmen und Lesungen in Rhythmus und Reim gekleidet und in ihrem Inhalt gerne die Geschichte (historia) des einzelnen Heiligen verwertet ist. Die Anfänge der Reimoffizien lassen sich bis ins 9. Jahrhundert zurückverfolgen, ihre Heimat ist in der Gegend um Lüttich und St-Amand zu suchen. Hukbald von St-Amand († 930 oder 932) ist der älteste bekannte Verfasser solcher Reimoffizien, die sich später in allen Ländern Europas finden. Der Name Reimoffizium ist für diese poetischen Erzeugnisse erst in ihrem letzten Entwicklungsstadium (12. Jahrh.), das in die Zeit der Herrschaft des Reims fällt, vollkommen am Platz. In ihren Anfängen zeigen sie noch nicht diesen ausgesprochenen Charakter, sind lediglich metrische oder rhythmische Dichtungen, vielfach mit Prosastücken verwoben. Ihr Ausbau geht auf Julian von Speyer[46] († 1250) zurück, welcher die ersten Offizien zu Ehren des hl. Franziskus und des hl. Antonius von Padua in dieser Form dichtete und komponierte. Die Dichtungen dieser Art tragen meist lokale Färbung, da sie vielfach zu Ehren von Diözesan- und Klosterheiligen verfaßt wurden. Die Zahl der durch besondere Reimoffizien geehrten Heiligen beträgt über 500, die Zahl der bekannten Reimoffizien etwa 800. Reimoffizien haben sich im Brevier der Franziskaner und Dominikaner bis zur Gegenwart erhalten[47]. Neuerdings (12. Dezember 1916) wurde Bayern ein von Clemens Blume verfaßtes Reimoffizium für das Fest der Patrona Bavariae gewährt.

d) Bei der Brevierreform Pius' V. und Klemens' VIII. blieb die altüberkommene Form der Hymnen unangetastet, wiewohl manche Hymnen schon damals den humanistischen Kreisen, die sich nur für die alte klassische Metrik begeistern konnten, barbarisch vorgekommen sein mochten. Erst unter Urban VIII. wurden die Hymnen einer metrischen Korrektur unterworfen. Man ließ hierbei gegenüber den alten Hymnen, die auf Ambrosius, Sedulius, Gregor d. Gr. und Venantius zurückgingen, Gnade walten und brachte verhältnismäßig nur geringe Änderungen an. Hingegen wurde mit den älteren rhythmischen Erzeugnissen der vorkarolingischen und karolingi-

[44] Des poèmes latines attribués à St. Bernard, Paris 1863, 63 ff.

[45] Cl. Blume, Zur Poesie des kirchl. Stundengebetes im Mittelalter: Stimmen aus Maria-Laach LV (1898) 132 ff.

[46] J. E. Weis, Julian von Speyer, München 1900; Hilarin Felder, Die liturg. Reimoffizien auf die hll. Franziskus und Antonius, Freiburg (Schw.) 1901.

[47] Reimoffizien in den Analecta hymnica Bd. 5, 13, 17, 18, 24—28, 45a, 52.

liturgie.de

schen Periode scharf ins Gericht gegangen und manche Hymnen dabei so umgestaltet, daß ihre Eigenart ganz verloren ging, wie Blume[48] an dem alten Kirchweihlied Urbs beata Hierusalem (jetzt Coelestis urbs Ierusalem) zeigt. Rein rhythmische Hymnen waren in das Römische Brevier nicht eingedrungen. Die eucharistischen Hymnen des hl. Thomas, die dieser Gattung angehören, glaubte man aus frommer Scheu nicht antasten zu dürfen. Die Benediktiner, Zisterzienser, Kartäuser und Dominikaner hielten an der altehrwürdigen Gestalt der Hymnen nach wie vor fest.

3. Die Hymnen in liturgischer Verwendung. — Die Hymnen des hl. Ambrosius waren von Anfang an für die Liturgie bestimmt und im Gottesdienst der mailändischen Kirche verwendet worden. Über den Hymnengesang in andern Kirchen mangelt es in der ersten Zeit an bestimmten Zeugnissen. Jedenfalls aber muß angenommen werden, daß der liturgische Hymnengesang schon im 5. Jahrhundert weite Verbreitung fand. Im 6. Jahrhundert ist er für Gallien bezeugt, für Italien durch die Regel des hl. Benedikt gewährleistet. In welchem Umfang man in der römischen Kirche von den Hymnen liturgischen Gebrauch machte, ist nicht mehr festzustellen. Jedenfalls kannte man noch im 9. Jahrhundert an den größeren römischen Basiliken beim Offizium keinen Hymnengesang, der dort auch im 12. noch nicht allgemein eingebürgert war. Wahrscheinlich fand die Hymnodie zur Ottonenzeit in den kleineren Kirchen Roms Aufnahme und wurde dann auch in die päpstliche Kapelle eingeführt. Die Breviaria secundum consuetudinem romanae curiae, deren Anfänge in das 12. Jahrhundert zurückreichen, sind bereits mit den noch gegenwärtig im römischen Stundengebet gebrauchten Hymnen ausgestattet (a). Diese sind einer Gruppe entnommen, die irisch-angelsächsischen Ursprungs ist und im 9. Jahrhundert jene ältere Hymnengruppe verdrängte, welche schon seit dem 6. Jahrhundert in Gallien nachweisbar ist und auch dem hl. Benedikt vorgelegen hat. Der jüngeren irisch-angelsächsischen Hymnengruppe gehören im heutigen Brevier an die Hymnen zu den Nokturnen (mit Ausnahme von Nocte surgentes), zu den Laudes, den kleinen Horen, die einheitliche Sammlung der Vesperhymnen, der Hymnus zur Komplet und einige Hymnen De tempore und aus dem Commune sanctorum. Das spätere Auftreten dieser Gruppe schließt nicht aus, daß Hymnen älterer Dichter darin Aufnahme gefunden haben (b). — Ihre hauptsächlichste Verwendung finden die Hymnen gegenwärtig im Stundengebet, in welchem sie stets die Intention, nach welcher es verrichtet werden soll, lebendig erhalten. Insbesondere weist die den Hymnus regelmäßig abschließende Doxologie stets auf das höchste Ziel des kirchlichen Gebetes, die Ehre Gottes (Deo Patri sit gloria) und die Verherrlichung des Menschensohnes (Iesu tibi sit gloria), hin. — Außerdem wird sehr häufig

[48] Rhythmische Hymnen in metrischer Schmiede: Stimmen aus Maria-Laach LXXVIII (1910) 245 ff.

liturgie.de

bei Prozessionen von den Hymnen Gebrauch gemacht. Bei der Palmprozession wird der Hymnus Gloria laus gesungen, bei der Prozession mit den heiligen Ölen Audi iudex mortuorum, bei der eucharistischen Prozession am Gründonnerstag Pange lingua, am Fronleichnamstag außerdem Verbum supernum, Aeterne rex, Salutis humanae sator. Bei der Übertragung des Allerheiligsten zur Missa praesanctificatorum ertönt das Vexilla regis prodeunt. Letzterer Hymnus mit dem Stabat mater wird auch gesungen bei der Weihe eines neuen Kreuzweges. Bei Reliquienprozessionen werden Hymnen aus dem Proprium oder Commune sanctorum genommen, beim kirchlichen Empfang eines Fürsten sollen hymni vel alia cantica devota gesungen werden. Sehr häufig wird vom Hymnus Veni creator Gebrauch gemacht, so bei der Priester- und Bischofsweihe, bei der Eröffnung der Synode, Weihe eines neuen Schulhauses, überhaupt so oft man bei wichtigen Angelegenheiten die Gnade des Heiligen Geistes herabrufen will.

a) Den Hymnengesang in Gallien bezeugt für das 6. Jahrhundert der 23. Kanon des Konzils von Tours (567), laut welchem neben den Hymnen des hl. Ambrosius auch einige würdige Hymnen (qui digni sunt forma cantari) anderer Dichter gestattet werden, unter der Bedingung, daß der Name des Verfassers zu Beginn angegeben werde. Jedenfalls waren in die Hymnen manche unpassende Dinge eingedrungen, was schon den Beschluß des Konzils von Braga (563) veranlaßt haben mochte, daß überhaupt neben den Psalmen und den kanonischen Schriften keinerlei poetische Erzeugnisse (nihil poetice compositum) in der Kirche vorgetragen werden dürften. Das 4. Konzil von Toledo (633) hingegen erklärt sich in seinem 13. Kanon für die Zulassung der Hymnen, die zum Lobe Gottes und zur Verherrlichung der Apostel und Martyrer von Hilarius und Ambrosius verfaßt seien. Wer nur solche Stücke zulasse, die aus der Heiligen Schrift entnommen seien, der müsse auch das Gloria Patri, das Gloria in excelsis und viele Lesungen zurückweisen. Zum Schlusse fügt die Synode noch hinzu: „excommunicatione plectendi, qui hymnos reicere fuerint ausi". Für Italien sind die Hymnen bezeugt durch Papst Cölestin[49], vor allem aber durch die Regel des hl. Benedikt, welche für alle Gebetshoren einen Hymnus vermerkt. Benedikt wollte mit dieser Verordnung nichts Neues schaffen. Wie er den Text der Antiphonen, Responsorien, kurzen Lesungen als bekannt voraussetzt und ihnen nur eine bestimmte Stelle anweist, so besteht für ihn auch ein bestimmter Hymnenschatz. Gewöhnlich nimmt man an, daß der hl. Benedikt die Texte aus dem Gebrauch der römischen Kirche genommen habe; für die Hymnen aber erhebt sich sofort die Schwierigkeit, daß man in Rom, wenigstens an den größeren Basiliken im 6. Jahrhundert den Hymnengesang überhaupt nicht kannte. Man muß darum annehmen, daß der hl. Benedikt hierin dem Brauche einer außerrömischen Kirche folgte oder einer anderweitigen monastischen Übung, wie denn die Mönche sich damals in hervorragender Weise als Beförderer des Hymnengesanges erwiesen. Letzteres angenommen, ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß der hl. Benedikt von den Mönchen, die in Rom zahlreiche Niederlassungen hatten,

[49] PL 50, 457.

liturgie.de

den Hymnengesang übernommen hat. Daß von den Mönchen in Rom im 11. Jahrhundert Hymnen gesungen wurden, steht unzweifelhaft fest durch das Zeugnis der 1086 vom hl. Ulrich von Zell aufgezeichneten Consuetudines Cluniacenses[50], welche ausdrücklich von Hymnen sprechen, welche „bei den Mönchen Italiens und selbst des Apostolischen Stuhles und der römischen Kirche" gesungen würden. Auch in den von Germain Morin[51] herausgegebenen Bestimmungen Gregors VII. für die Mönche heißt es: „Ymnos in ecclesia per totum annum, per omnes horas diei et noctis regularis decantet auctoritas." Ebenso sicher ist es aber auch, daß in den größeren Basiliken Roms die Hymnen im 9. Jahrhundert unbekannt waren, wie aus dem Schweigen Amalars über die Hymnen zu ersehen ist. Unter dem Einfluß des römischen Basilikalritus verschwanden die Hymnen im Frankenreich wenigstens für kurze Zeit. Denn bereits nach der Angabe des Rabanus Maurus († 856) ist der Hymnengesang im ganzen Abendland verbreitet, natürlich mit Ausnahme der Basiliken Roms. Die Laterankirche hatte noch im 12. Jahrhundert nach Ausweis des Ordo Bernhards in ihrem Offizium keinerlei Hymnen. Doch erwähnt im gleichen Jahrhundert das von Tommasi[52] herausgegebene Antiphonar von St. Peter die Hymnen Veni creator zur Pfingstvesper, das Te lucis ante terminum zur Komplet und das Nunc sancte zur Terz, bemerkt aber, daß letzterer Hymnus nicht in choro, sondern in aliis ecclesiis gesungen werde. Noch zur Zeit Mabillons[53] kannten die Kirchen von Lyon und Vienne lediglich den Hymnus zum Kompletorium. Die Zurückhaltung, die man in Rom gegenüber dem Hymnengesang beobachtete, wirkte auch auf andere Kirchen ein. Radulph von Tongern[54] sagt von den Deutschen (Alemanni), daß sie zur Nokturn niemals und zu den Laudes nur selten einen Hymnus singen, und damit stimmen auch die Angaben der vorpianischen Breviere überein. Wenn im Triduum sacrum und in der Osterwoche auch in der jetzigen römischen Liturgie die Hymnen fehlen, so erklärt sich dies aus jener konservativen Tendenz, die namentlich in diesen Tagen häufig sich bemerkbar macht.

b) Eine bestimmte Sammlung von Hymnen, die zu liturgischen Zwecken hergestellt wurde, erscheint zuerst in den Regeln des hl. Cäsarius von Arles († 542), in seiner Regel für die Mönche[55] und in der später geschriebenen Regel für die Jungfrauen[56], dann in der Mönchsregel des Bischofs Aurelian von Arles[57] († 751). Unter den in diesen Regeln namhaft gemachten Hymnen sind für die Nokturn gewählt: Aeterne rerum conditor, für die Laudes: Splendor paternae gloriae, für die Vesper: Deus creator omnium. Diese genannten Hymnen sind vom hl. Ambrosius verfaßt. Auch der hl. Benedikt erwähnt für diese drei Horen ein Ambrosianum, worunter hier nicht ein nach Art der ambrosianischen Hymnen gedichteter, sondern ein von Ambrosius selbst verfaßter Hymnus zu verstehen ist. Das ergibt sich daraus, daß dem hl. Benedikt aller Wahrscheinlichkeit nach keine andere Hymnensammlung vorlag als den beiden Arelatensern, ferner daraus, daß er, sooft er für andere Horen einen Hymnus vermerkt, nicht den Ausdruck

---

50 PL 149, 697. 51 Rev. bén. XVIII (1901) 183.
52 Opp., ed. Vezzosi, IV 168. 53 Mus. Ital. II S. CXXVIII; PL 78, 924.
54 Prop. 13, ed. Mohlberg 82. 55 PL 67, 1099 ff.
56 Text bei Cl. Blume, Der Cursus S. Benedicti 35 ff.
57 Text ebd. 39 ff.

liturgie.de

Ambrosianum, sondern „hymnus eiusdem horae" gebraucht. Solche Stundenhymnen erscheinen auch bei Cäsarius und Aurelian, in dem Hymnar des Codex Vaticanus Reginae 11 (Ende des 8. Jahrh.), in einem Hymnar von Corbie und von Murbach[58]. Es ist kein Grund einzusehen, daß sich die Hymnenliste des hl. Benedikt wesentlich von den dort gebotenen Listen unterschied, die durch Zeugnisse aus dem 6.—9. Jahrhundert erschlossen sind. Von dieser älteren Liste haben sich im jetzigen Römischen Brevier nur mehr die Hymnen Aeterne rerum conditor, Splendor paternae gloriae, Aeterna Christi munera, sämtlich ambrosianischen Ursprungs, erhalten, dazu noch die Osterhymnen Ad cenam Agni providi (Ad regias Agni dapes) und Aurora lucis rutilat (Aurora coelum purpurat). Mit dem 9. Jahrhundert tritt in den Hymnarien eine Reihe von Hymnen auf, welche von den früheren Sammlungen verschieden ist. Die Heimat dieser Hymnensammlungen, die zuerst in einem Hymnar von St. Paul in Kärnten (8.—9. Jahrh.) und in dem Fragment eines Hymnars in einer Reichenauer Handschrift (jetzt Cod. CXLV Karlsruhe) auftreten, ist in irisch-angelsächsischen Kreisen zu suchen. Im Laufe der Zeit hat diese Sammlung die ältere verdrängt, ein Umstand, der von Blume damit erklärt wird, daß als Verfasser der in ihr gebotenen Sammlung von Vesperhymnen der hl. Gregor d. Gr. galt, vor dessen glänzendem Namen die älteren Hymnarien in den Hintergrund treten mußten. In dieser neuen Sammlung sind für alle Wochentage besondere Hymnen für die Nokturn, die Laudes und die Vesper angesetzt, die noch jetzt im Römischen Brevier geboten werden. Ebenda finden sich auch die jetzt gebräuchlichen Hymnen für die kleinen Horen und das Kompletorium. Mit der älteren Sammlung hat sie nur die ambrosianischen Hymnen und die Osterhymnen gemeinsam.

§ 25. Die kirchliche Musik.[1] (Responsorialer und antiphonaler Gesang. Gregorianischer Choral. Polyphonie.)

1. Responsorialgesang. — Antiphonalgesang. — Wie in den antiken Religionen und im jüdischen Kult wurde auch von den Christen schon frühzeitig der Gottesdienst durch Gesang verherrlicht (a). Der Vortrag der Gesänge, die meist aus den Psalmen genommen wurden, war entweder Sologesang, der nach jedem Psalmvers oder nach kleineren Abschnitten vom Refrain (responsum) des Volkes unterbrochen wurde und daher Responsorialgesang genannt wird (b) — ein Beispiel dieser Vortragsweise bietet noch jetzt der Invitatorialpsalm 94: Venite exsultemus — oder Wechselgesang zweier Chöre, Antiphonalgesang (c). Dem Wechselgesang ging zur Einleitung ein kurzer Gesang voraus, die Antiphone

[58] Blume ebd. 49 ff.

[1] Literatur: Raimund Schlecht, Geschichte der Kirchenmusik, Regensburg 1861; A. W. Ambros, Geschichte der Musik, 5 Bde., Leipzig 1881—1909; J. Katschthaler, Geschichte der Kirchenmusik, Regensburg 1893; H. Riemann, Handbuch der Musikgeschichte, 2 Bde., Leipzig 1904—1912; Karl Weinmann, Geschichte der Kirchenmusik[2], Kempten 1913; A. Möhler u. O. Gauß, Kompendium der kath. Kirchenmusik[2], Ravensburg 1911; A. Möhler, Geschichte der alten und mittelalterlichen Musik (Leipzig, Sammlung Göschen) Bd. I, Neudr. 1923; Bd. II, Neudr. 1917.

liturgie.de

im engeren Sinn (d), der auch zwischen den einzelnen Psalmversen und am Schluß wiederholt wurde. Der Wechselgesang, Antiphonalgesang, tritt im Vergleich mit dem Responsorialgesang in der christlichen Liturgie erst später auf und gelangte seit dem 4. Jahrhundert vom Orient her im Abendland zur Verbreitung. Noch jüngeren Ursprungs ist der Cantus in directum oder directaneus (e). Er bestand darin, daß die beiden Chöre, ohne mit den einzelnen Versen abzuwechseln oder Antiphonen einzulegen, den Psalm gemeinsam sprachen.

a) Schon der hl. Paulus schreibt an die Epheser[2]: „Redet miteinander in Psalmen und Hymnen und geistlichen Liedern, singet und jubelt dem Herrn in eurem Herzen!" und an die Kolosser[3]: „Lehret und ermahnet einander mit Psalmen und Lobliedern und geistlichen Gesängen und singet Gott mit Dankbarkeit in eurem Herzen." Damit ist zwar nicht deutlich ausgedrückt, daß dieses Singen in gottesdienstlicher Versammlung geschehen solle, doch auch nicht ausgeschlossen. Es kann aber auch im bildlichen Sinn vom Gesange genommen werden, wie wahrscheinlich bei jenen Stellen, an welchen der hl. Ignatius vom Gesange spricht. „Euer ehrwürdiges Presbyterium, seines Gottes wert", schreibt er an die Epheser[4], „ist so mit dem Bischof verbunden wie die Saiten mit der Zither. Darum erklingt Jesu Christi Lied in eurer Eintracht und einmütigen Liebe. Auch die einzelnen sollen einen Chor bilden, damit ihr, in Eintracht zusammengestimmt, in Einigkeit die Melodie Christi aufnehmt und mit einer Stimme durch Jesus Christus dem Vater lobsingt." Die Römer[5] mahnt er, „in Liebe einen Chor zu bilden und dem Vater in Jesus Christus zu lobsingen". Von einem Gesange der Christen bei ihren gottesdienstlichen Zusammenkünften spricht ferner Plinius der Jüngere in seinem Brief an Kaiser Trajan[6]. Wenn Justin der Martyrer bei seiner Schilderung des Gottesdienstes des Gesanges nicht gedenkt, so ist zu berücksichtigen, daß die ganze Beschreibung sehr summarisch gehalten ist. Deutlich redet Tertullian vom Gesange beim Gottesdienst. In der Schrift De oratione[7] spricht er davon, daß das geistige Opfer des Gebetes „inter psalmos et hymnos" zum Altare Gottes zu geleiten sei, und gelegentlich einer kurzen Skizzierung[8] des christlichen Gottesdienstes sagt er ausdrücklich: „psalmi canuntur".

b) Der Responsorialgesang[9] ist keineswegs eine Erfindung des Christentums. Er ist schon bei den Babyloniern und in der dem 3. Jahrtausend vor Christus entstammenden indischen Liedersammlung, der Rigveda, bekannt, man begegnet ihm bei den Griechen, wie der 1893 aufgefundene delphische Apollo-Hymnus zeigt, und in den versus fescennini der Römer[10]. Der Refrain, mit welchem das Volk den Gesang des Solisten unterbricht, ist eben nur der natürliche Ausdruck der durch den Inhalt des Gesanges geweckten Seelenstimmung, der sich anfänglich in unwill-

---

[2] 5, 19. [3] 3, 16. [4] c. 4. [5] c. 2.

[6] Eusebius (h. e. III, 34) übersetzt „carmen dicere" mit ὑμνεῖν.

[7] De orat. c. 28. [8] De anima c. 9.

[9] Peter Wagner, Einführung in die gregorianischen Melodien I[3], Leipzig 1911, 16 ff.; Frz. Leitner, Der gottesdienstliche Volksgesang im jüdischen und christl. Altertum, Freiburg 1906.

[10] Leitner ebd. 199 ff.; Wagner a. a. O. 16 ff.

liturgie.de

kürlichen Ausrufen, später in fixierten Formeln bewegte. Ein responsorialer Gesang ist bei den von Philo[11] erwähnten Gebetswachen der Therapeuten, einer jüdischen Sekte des 1. Jahrhunderts, bezeugt und damit auch bei den Juden der ersten christlichen Zeit nachgewiesen, wie denn schon im Alten Testament Ps 135 mit seinem beständig wiederkehrenden Refrain: „Quoniam in aeternum misericordia eius" als Responsorialgesang angesehen werden muß. Das früheste christliche Zeugnis bietet Tertullian[12], welcher bemerkt, daß die eifrigeren unter den Christen bei ihren Gebeten Alleluja hinzufügen und Psalmen von der Art, daß auf deren Schlußformeln die Anwesenden antworten können (hoc genus psalmos quorum clausulis respondeant, qui simul sunt). Der Verfasserin der Peregrinatio im 4. Jahrhundert ist der Responsorialgesang etwas, dessen Kenntnis sie bei ihren Lesern voraussetzen zu dürfen glaubt. Bei der Beschreibung des Nachtoffiziums in Jerusalem sagt sie einfach: „psalmi responduntur"[13], bei jener des Morgengottesdienstes: „Irgend einer von den Priestern spricht einen Psalm et respondent omnes."[14] Wiederholt ist des Responsorialgesanges beim hl. Augustinus gedacht, z. B. Enarrationes in Psalmos 46, n. 1: „In hoc psalmo, quem cantatum audivimus, cui cantando respondimus." Solche Responsorialgesänge ließ man gerne auf längere Lesungen folgen. Aus ihnen entstanden durch Einschränkung auf einige Verse das Graduale (s. u.) und die Responsorien des Breviers.

c) Die Bezeichnung Antiphonalgesang[15] leitet sich von Antiphone (= Oktave) her, welches Wort der griechischen Musiktheorie entnommen ist. „In Antiphonen" singen, bedeutete „in Oktaven" singen. Ein solcher Gesang in Oktaven entstand, wenn zwei Chöre verschiedener Stimmgattung, Männer- und Frauen(Knaben)-Chöre, entweder miteinander oder nacheinander die gleiche Melodie sangen. Bei dem Wechselchor, der in letzterem Falle entstand, sang man gleichfalls „in Antiphonen", d. h. Oktaven, so daß es allmählich üblich werden konnte, den Wechselgesang überhaupt Antiphonalgesang zu nennen. Isidor von Sevilla[16] erklärt den Ausdruck kurz: „Antiphona ex Graeco interpretatur vox reciproca, duobus scilicet choris alternatim psallentibus ordine commutato, sive de uno ad unum." Der Antiphonalgesang war auch dem Judentum nicht unbekannt und wahrscheinlich schon im Tempelkult[17] gepflegt worden. Nach Eusebius[18] übten die Therapeuten wie den Responsorialgesang, so auch den Antiphonalgesang. In der christlichen Kirche verbreitete sich der Antiphonalgesang, der Gesang in Wechselchören, von Syrien aus. Dies bezeugt schon im 4. Jahrhundert Theodor von Mopsueste[19], welcher sagt, daß Flavian von Antiochien und Diodor von Tarsus den antiphonischen Gesang aus dem Bereiche der syrischen Sprache ins griechische Sprachgebiet übertragen hätten. Auch Theodoret von Cyrus[20] schreibt die Einführung des Antiphonalgesanges diesen beiden antiochenischen Mönchen zu, mit ihm stimmt auch der Kirchen-

[11] De vita contempl. § 1; Euseb. h. e. II, 17.
[12] De orat. c. 27. [13] c. 24, 1. [14] c. 24, 9.
[15] Leitner a. a. O. 220 ff.; Wagner a. a. O. I 21; Leclercq, Art. „Antienne": DAL I 2282 ff.
[16] Etymol. VI, 19. [17] 2 Esr 12, 39. [18] H. e. II, 17.
[19] In einem von Nicetas Choniates (13. Jahrh.) überlieferten Fragment (PG 139, 1390).
[20] H. e. II, 19.

liturgie.de

historiker Sokrates[21] überein. Dieser faßt näherhin den Antiphonalgesang als eine antiochenische Eigentümlichkeit auf, denn er kann schon über dessen Ursprung die Legende bieten, daß der hl. Ignatius von Antiochien in einer Vision die Engel geschaut habe, die im Wechselgesang die heiligste Dreifaltigkeit verherrlichten. Von Antiochien aus verbreitete sich der Antiphonalgesang über die ganze Kirche. Basilius[22] bezeugt ihn für Ägypten, Palästina, Syrien, Mesopotamien, Kappadozien, unter dem Antiochener Johannes Chrysostomus[23] gelangte er auch in die Kirche von Konstantinopel. Was für die Verbreitung des Antiphonalgesanges im Orient Antiochien war, bedeutete im Abendland die Kirche von Mailand. Dort unterwies der hl. Ambrosius zur Zeit der Verfolgung durch die arianische Kaiserin Justina (386) das Volk, mit welchem er die Basilika besetzt hielt, im Gesang der Hymnen und auch im Antiphonalgesang. Bereits die Zeitgenossen des Heiligen, sein Biograph Paulinus[24] und Augustinus[25], können berichten, daß diese aus dem Orient überkommene Art des Gesanges (secundum morem orientalium) beinahe in allen Kirchen des Erdkreises nachgeahmt würde. Für Rom schreibt der Liber Pontificalis[26] dem Papst Coelestin I. († 432) die Einführung des antiphonischen Gesanges vor der Messe zu, nach der Angabe der Chronik von Lirinum[27] aber sei es schon Papst Damasus gewesen, welcher diese Anordnung getroffen hätte, was an sich nicht unmöglich ist, da dem römischen Konzil von 382 auch griechische und syrische, mit der Antiphonie vertraute Bischöfe anwohnten. In der jetzigen Liturgie behauptet der Antiphonalgesang seine Stellung hauptsächlich im Stundengebet. In der Messe erinnert daran nur mehr äußerlich der Introitusgesang.

d) Die Antiphone im engeren Sinn, die gegenwärtig als Einleitung und als Schluß des Psalmes dient, war wohl schon von Anfang an mit dem Wechselgesang verbunden. Der Chorgesang erforderte naturgemäß, daß die Tonhöhe und Tonart durch einen einzelnen Sänger angegeben werden mußte, auch ist nicht ausgeschlossen, daß das antike instrumentale Präludium das Vorbild hierzu abgab. Ehedem wurde die Antiphone nach jedem Psalmvers wiederholt. Nach Wagner[28] hat ein derartiges Ineinanderschlingen eines kürzeren und eines längeren Gesanges seinen Ursprung in den Praktiken der griechischen Musik der Zeit nach Christus. Eine Wiederholung der Antiphon nach jedem Vers kennt noch Amalar[29], wenn er sagt: „Ipsa enim, id est antiphona, coniunguntur simul duo chori." Durch eine solche Wiederholung wurde selbstverständlich das Offizium sehr in die Länge gezogen. Deshalb läßt der hl. Benedikt[30] in kleineren Klöstern bei den Tageshoren Prim, Terz, Sext und Non die Antiphon weg, um Zeit zur Arbeit zu gewinnen, ganz allgemein aber sollten in seinen Klöstern die Psalmen der Komplet ohne Antiphonen gesungen werden, jedenfalls um den am Abend ermüdeten Brüdern eine Erleichterung zu verschaffen. In den Kreisen des Weltklerus unterließ man gleichfalls, um der allzu langen Ausdehnung des Gottesdienstes zu begegnen, die Wiederholung der Antiphon nach jedem

[21] H. e. VI, 8.
[22] Ep. 207, 3. [23] Socrates h. e. VI. 8. [24] Vita Ambrosii c. 13.
[25] Confess. IX, 7. [26] I 230.
[27] Mabillon, Praefat. in Acta SS. O. S. B. Praefatio altera in saec. IV, n. CCX.
[28] Einführung 145. [29] De eccl. off. IV, 7; De ord. antiph. c. 3.
[30] Regula c. 17.

liturgie.de

Verse. Diese Übung verschwand aber nicht vollständig aus der Kirche. Im 13. Jahrhundert wurden an hohen Festtagen die Antiphonen zum Benedictus dreimal, eigentlich viermal gesungen, zu Beginn, vor und nach dem Gloria Patri und nach dem Sicut erat. Man nannte dies „triumphare" oder „triumphaliter canere" und drückte damit sowohl die dreimalige Wiederholung (ter fari) als auch den festlichen Anlaß in einem Worte aus[31]. Noch jetzt wird die Antiphon Lumen ad revelationem gentium nach jedem Verse des Nunc dimittis bei der Kerzenweihe an Lichtmeß, die Antiphon O quam metuendus est nach den einzelnen Versen des Benedictus bei der Kirchenkonsekration, die Antiphon Introibo ad altare Dei u. a. nach den einzelnen Versen der Ps 42 83 91 44 45 bei der Altarweihe wiederholt. Nach je zwei Versen singt man die Antiphon Venite adoremus beim Ps 94 der dritten Nokturn des Epiphanientages. Auch die verschiedenen Ausgänge (Differenzen) der einzelnen Psalmtöne sind so gestaltet, daß der Endton der Psalmodie mit dem Anfangston der Antiphone zusammenstimmt. — Das Wort Antiphona war schon bald auf die Antiphone im engeren Sinn beschränkt worden. Das ist schon in der Peregrinatio festzustellen, wiewohl hier der Sprachgebrauch noch schwankend ist. In der Regel des hl. Benedikt ist es oft schwer zu entscheiden, ob mit antiphona eine Antiphon im engeren Sinn oder Gesang (Gebet) in Wechselchören gemeint ist. Sicher ist erstere gemeint in cap. 17: „Psalmos autem vel antiphonas post abbatem ordine suo, quibus iussum fuerit, imponant."

e) Eine dritte Art des Vortrages der Psalmen ist der cantus directaneus oder cantus in directum. Während Responsorial- und Antiphonalgesang stets den Charakter eines Wechselgesanges wahren, der erste den Wechsel von Solo und Chor, der zweite den Wechsel zweier Chöre, läßt diese Eigenschaft der cantus directaneus gänzlich vermissen. Schon der hl. Basilius[32] kennt diese Vortragsart, wenn er schreibt: „Indem sie auf diese Weise in mannigfaltigem Gesang die Nacht hingebracht..., stimmen sie, wenn der Tag anbricht, alle zusammen (κοινῇ) wie aus einem Munde und einem Herzen den Psalm des Bekenntnisses an." Die Regel des hl. Benedikt[33] schreibt vor, daß vor den Laudes zuerst der Ps 66 „sine antiphona in directum" gebetet werde. Ebenso ist der cantus in directum in kleineren Klöstern für die Tageshoren, in allen Klöstern für das Kompletorium bestimmt. Gegenwärtig werden bei den Benediktinern diese Psalmen, wie die übrigen des Offiziums, von zwei, Vers für Vers abwechselnden Chören gebetet.

2. Der gregorianische Choral[34]. — Über die Beschaffenheit der Melodien im altchristlichen Gesang ist man größtenteils auf Mutmaßungen angewiesen, die durch die spärlichen Quellen bis zu einem gewissen Grade bestätigt werden. Zunächst wird sich auch im Gesang,

[31] Wagner, Einführung 146. [32] Ep. 207 ad clerum Neocaes.
[33] c. 12 13.
[34] Literatur: Peter Wagner, Einführung in die gregorianischen Melodien. I: Ursprung und Entwicklung der liturgischen Gesangsformen[3], Leipzig 1911; II: Neumenkunde[2], Leipzig 1912; III: Gregorianische Formenlehre, Leipzig 1921; Ders., Die Elemente des gregorianischen Gesanges, Regensburg 1917; Dominikus Johner, Neue Schule des gregorianischen Choralgesanges[4], Regensburg 1915; Ders., Der gregorianische Choral, Stuttgart 1924.

liturgie.de

wie im übrigen christlichen Gottesdienst, der Einfluß der Synagoge geltend gemacht haben (a); sicherlich kamen Weisen, die hier gesungen wurden, durch die Judenchristen, welche den Grundstock der ältesten christlichen Gemeinden bildeten, in die Kirche und klingen hier noch Jahrhunderte fort. Der Hauptsache nach aber entnahm der christliche Kult seine Melodien dem reichen Schatze der antiken Musik (b), machte sie aber der christlichen Ideenwelt dienstbar, die ihrerseits veredelnd auf die Melodie zurückwirkte. Auf diese Weise entstand der eigentliche kirchliche Gesang, der Choral, so genannt, weil er in späterer Zeit nur mehr vom Sängerchor gesungen wurde, der im Presbyterium, dem Chore der Kirche, seinen Platz hatte. Der Choral führt auch den Namen gregorianischer Gesang (cantus Gregorianus), weil nach der einhelligen Tradition des Mittelalters seine Texte zuerst im „Antiphonarius Cento" durch Gregor d. Gr. gesammelt wurden. Die Melodien wurden durch mündliche Tradition der Sängerschulen fortgepflanzt, bis sie zunächst eine unvollkommene Fixierung durch die Neumen (s. o.) und erst ziemlich spät eine vollkommenere in der diastematischen Notation (s. o.) erhielten. Die Melodien des Chorals sind als einstimmige komponiert und nicht wie die modernen mit begleitender Harmonie gedacht. Streng diatonisch schreiten sie in fünf Ganz- und zwei Halbtönen einfach und kräftig dahin. Je nach der Lage der Halbtöne in der Tonleiter unterscheidet man jetzt 8 Oktavengattungen (modi, Töne), welche der in ihnen sich bewegenden Melodie eine besondere charakteristische Färbung (Ethos) verleihen, auf welche schon die mittelalterlichen Musiktheoretiker hinzuweisen pflegen. Im Unterschied von den modernen Kompositionen bewegt sich der Choral nicht in strengem Taktgefüge, sondern im freien Sprechrhythmus (c). — Anfänglich war dem liturgischen Volksgesang ein weiter Spielraum eingeräumt. Die Melodien, in denen sich dieser Volksgesang bewegte, mußten naturgemäß einfach sein. Sie leben noch fort in den einfachen Choralmelodien der Ferial- und Requiemsmessen und in den im Gesangston vorgetragenen Gebeten des Priesters (accentus) (d). Mit der Entwicklung des kirchlichen Kunstgesanges wurde die Beteiligung des Volkes am liturgischen Gesang immer mehr zurückgedrängt und die Ausführung der Choralmelodien einem geschulten Sängerchor, der Schola, zugewiesen. Der Sängerchor war nach seiner historischen Entwicklung ein Repräsentant des Volkes und trat, wie die Vorleser der Perikopen, als selbständiger liturgischer Faktor auf. Namentlich galt dies in jenen Zeiten, in welchen es noch nicht üblich war, daß der Priester die von andern vorgetragenen Lesungen und Gesänge für sich am Altare las (e).

a) Im israelitischen Tempelkult war Gesang und Musik in hervorragendem Maße vertreten. Mit dem Aufhören des Tempelgottesdienstes waren vielfach die Anlässe für eine liturgische Musik weggefallen, und wenn, wie

liturgie.de

als gewiß anzunehmen ist, die Synagoge den Gesang bei den gottesdienstlichen Zusammenkünften auch weiterhin pflegte, so war er doch im Vergleich zu früher auf ein bescheidenes Maß zurückgedrängt. An sicheren Nachrichten über den ältesten Synagogalgesang fehlt es gänzlich. „Ohne Gesang ist die Synagoge niemals gewesen, er war sicherlich auch mit dem einfachsten Vortrag verbunden."[35] Um diesen musikalischen Vortrag zu erleichtern, waren dem Texte der Heiligen Schrift besondere Zeichen, die Akzente, beigegeben, die aber nicht über das 6. oder 7. Jahrhundert hinaufreichen. Durch diese Akzente ist das richtige, sinngemäß abteilende Lesen und der rezitative Gesangsvortrag gesichert, da jeder einen Abschnitt ankündende Akzent die Bedeutung einer Note oder einer musikalischen Phrase in sich trägt. In den durch die Akzente angedeuteten musikalischen Formeln ist sicherlich viel älteres musikalisches Gut verborgen. Die hebräischen Melodien wurden jedoch erst spät aufgezeichnet[36], so daß die älteren Bestandteile nicht mit Sicherheit zu erkennen sind. Darum kann auch die Beeinflussung des christlichen Gesanges durch den jüdischen mehr aus allgemeinen Erwägungen gefolgert als im einzelnen nachgewiesen werden. Wie Johner[37] im Anschluß an A. Z. Idelsohn[38] schreibt, haben die persischen und jemenitischen Judengemeinden, die lange vor der christlichen Zeit von ihren Stammesgenossen abgesprengt wurden und sich in der Folge isoliert hatten, heute noch Melodien, die mit den Choralgesängen auffallend übereinstimmen, und Akzentzeichen, die nicht bloß Töne, sondern auch Gruppen von Tönen bezeichnen.

b) Besser als über den Synagogalgesang ist man über die antik-klassische Musik unterrichtet[39]. Auf Grund einer Anzahl musiktheoretischer Schriften des Altertums und einiger Fragmente griechisch-römischer Musik hebt Gevaert, dem man eine ausführliche Darstellung des antiken Musikwesens verdankt, vielleicht zu ausschließlich, die Abhängigkeit des kirchlichen Gesanges von dem antiken Gesange hervor, der nach seiner Ansicht dessen unmittelbare Quelle war. „Der christliche Gesang", schreibt er[40], „hat seine Oktavenreihen und seine melodischen Themate der musikalischen Praxis des römischen Kaiserreiches entnommen und insbesondere dem von der Kithara begleiteten Gesang. Wie die lateinische Sprache, so fand in gleicher Weise die griechisch-römische Musik in die katholische Kirche Eingang.... Vokabular und Syntax sind die nämlichen bei dem Heiden Symmachus wie bei seinem Zeitgenossen, dem hl. Ambrosius; die modi und Regeln der musikalischen Komposition sind identisch in den Hymnen, welche Mesomedes an die heidnischen Gottheiten richtete, mit denen, welche die christlichen Hymnensänger in ihren Kantilenen beobachteten." Diese Ansicht findet ihre Bestätigung in den wenigen Fragmenten, die sich von der

---

[35] Elbogen, Der jüdische Gottesdienst 503.

[36] Zuerst von dem Jesuiten Athanasius Kircher, Musurgia universalis (1650).

[37] Der gregorianische Choral 6.

[38] Zeitschr. f. Musikwiss. IV (1921/22) 515 ff., V (1922/23) 183.

[39] Fr. A. Gevaert, La mélopée antique dans les chants de l'Eglise latine, Gent 1895; Am. Gastoué, Les origines du chant romain, Paris 1907; A. Möhler, Die griechisch-römische und altchristlich-lateinische Musik, Rom u. Freiburg 1898; J. Quasten, Musik und Gesang in den Kulten der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit, Münster 1930.

[40] La mélopée antique S. V ff.

liturgie.de

griechischen Musik erhalten haben. Von dem Kitharoden Mesomedes, einem Freunde Kaiser Hadrians (117—138), sind drei Hymnen überliefert: auf die Muse[41], auf Helios[42] und die Nemesis[43]. Die Melodie des Hymnus auf Helios berührt sich mit der Antiphon Accipiens Sion am Feste Mariä Lichtmeß, bei der Hymne an die Nemesis läßt sich eine Verwandtschaft mit der Melodie des Kyrie in der 6. Choralmesse des Graduale Vaticanum nicht verkennen. Ein anderer Überrest antiker Musik, das Seikilos-Lied[43a], so genannt, weil es 1883 bei Tralles in Kleinasien auf dem Grabe eines gewissen Seikilos entdeckt wurde, erinnert an das Motiv des Hosanna Filio David bei der Palmweihe[44]. In neuester Zeit fiel auf das Dunkel, das bisher auf den Anfängen der christlichen Musik lag, ein vereinzelter Lichtstrahl durch die Entdeckung eines kleinen Fragmentes eines christlichen Hymnus aus der ägyptischen Stadt Oxyrhynchos (westlich von Kairo). Was dieses Bruchstück[45] besonders wertvoll macht, ist der Umstand, daß ihm die Melodie in antiker über dem Text stehender Buchstaben-Notation beigegeben ist. Das Bruchstück stammt aus dem 3./4. Jahrhundert, die Melodie[46] ist darum die älteste, die aus christlichen Kreisen auf unsere Zeit gekommen ist. Sie bewegt sich in antiker iastischer Tonart, die dem jetzigen 7. Ton entspricht, und berührt sich mehrfach mit noch jetzt gebräuchlichen Motiven des gregorianischen Chorals[47].

c) Schon lange vor Christus hatte die in Halbtönen fortschreitende Chromatik und die auch noch Viertelstöne unterscheidende Enharmonik ihre beherrschende Stellung eingebüßt. Der Kirchengesang entwickelte sich darum zu einer Zeit, da die diatonische Tonreihe herrschend war, welche schon der griechische Musikschriftsteller Aristides (1. Jahrh. v. Chr.) als „mannhaft und streng", als die „nächstliegende und natürlichste" bezeichnete, „die allen, auch den in der Mystik nicht Unterrichteten, leicht singbar ist". Die Diatonik ist dem gregorianischen Choral durch alle Jahrhunderte hindurch charakteristisch geblieben. Außer den in der diatonischen Folge gelegenen zwei Halbtönen und dem zur Vermeidung des Tritonus (übermäßige Quart mit drei ganzen Tönen) zugelassenen B schließt der gregorianische Choral andere Halbtöne (διέσις, Auflösung des Ganztones) aus. In der Zeit vor Guido von Arezzo kamen, wenn auch selten, Es, Fis und das tiefe B vor[48]. Bei der Einführung der diastematischen Notation bot die Fixierung dieser Tonstufen Schwierigkeiten. Man half sich dadurch, daß man die chromatische Tonverbindung entweder in eine diatonische auflöste oder die

---

[41] Wiedergegeben nach Gevaert, Mélopée 42 bei A. Möhler, Gesch. der alten u. mittelaterl. Musik, Leipzig 1923, 16.

[42] Gevaert, Mélopée 42, bei A. Möhler a. a. O. 16.

[43] Vgl. Möhler a. a. O. 17 18. [43a] Ebd. 44.

[44] Gastoué, Les origines du chant romain 40.

[45] Veröffentlicht von B. P. Grenfell bei A. S. Hunter, The Oxyrhynchos Papyri XV n. 1786.

[46] Von Johner in Buchstabennotenschrift wiedergegeben: Die älteste entzifferte christl. Melodie: Benedikt. Monatsschrift V (1923) 151.

[47] Eine musikalische Würdigung bieten: Johner a. a. O. 152 ff.; Hermann Abert in der Zeitschr. f. Musikwiss. IV (1922) 524 ff.; O. Ursprung im Bulletin de la Société „Union musicologique" III (1923) 105 ff.

[48] Im Tonarium von Montpellier auch Viertelstöne, s. Jos. Gmelch, Die Viertelstonstufen im Meßtonale von Montpellier, Eichstätt 1911.

liturgie.de

ganze Melodie eine Stufe höher transponierte, wobei die Aufeinanderfolge der Halb- und Ganztöne unverändert blieb[49]. — Je nachdem die diatonische Tonleiter des Chorals einen verschiedenen Ausgangspunkt hat, ist auch die Lage der natürlichen Halbtöne (e—f; h—c) verschieden. Die Verschiedenheit der Tonleiter, in welcher sich der Gesang bewegt, verleiht auch der Melodie eine gewisse Eigenart, die sich in der Vorliebe für bestimmte Intervallenverhältnisse, vor allem aber in der natürlichen Beziehung der Melodie zum Grundton (Tonika) zeigt. So entstanden die verschiedenen Tonarten (modi) des Chorals. Der Gregorianische Choral unterscheidet vier authentische Tonarten, mit d e f g beginnend, und vier plagale, eine Quart unter den authentischen beginnend, aber mit dem gleichen Tone wie diese schließend. Diese Tonarten führen ihren Ursprung in den griechischen und syrischen Orient zurück[50]. Im Abendland bezeugt zuerst Alkuin[51] das Vorhandensein der acht Kirchentonarten. Im Orient erscheint schon im 6. Jahrhundert der sog. O k t o e c h o s, welcher acht verschiedene Weisen umfaßt, für die jedoch nicht verschiedene Intervallenverhältnisse maßgebend waren, sondern die Wiederkehr verschiedener Formeln, weshalb der Oktoechos mit den abendländischen modi nicht verwechselt werden darf. Doch steht die griechische Herkunft des abendländischen Tonartensystems, wie es sich schon aus der Benennung der einzelnen modi (Protos, Deuteros etc.) ergibt, außer allem Zweifel. Wann dieses System im Abendlande Aufnahme gefunden hat, ist unbekannt. Gevaert[52] ist geneigt, es auf die hellenischen Päpste des 7. Jahrhunderts, insbesondere auf Papst Agatho († 681), zurückzuführen. Die Wirkung dieser Tonarten auf das Gemüt — das Ethos — war schon für die antiken Musiktheoretiker Gegenstand der Untersuchung gewesen. Die mittelalterlichen folgten ihnen hierin und suchten für jede der acht Tonarten deren Individualität festzustellen. Guido von Arezzo sagt, daß geübte Meister sofort die Eigentümlichkeit und unterschiedene Physiognomie der Tonarten erkennen, ähnlich wie ein Völkerkundiger den Griechen, Spanier und Deutschen herausfinde. Überdies schließe sich die Verschiedenheit der Tonart der Verschiedenheit der Gemütsart an, daher einer mehr Gefallen finde an den weiten Sprüngen des dritten Tons, ein anderer das Wonnigliche, das im sechsten Tone liegt, vorziehe, während einem andern das fröhliche Wesen des siebten Tones mehr gefällt und wieder ein anderer die liebliche Art des achten Tones erwählt. Bekannt sind die Verse Guidos, welche der Mönch Adam von Fulda (2. Hälfte des 15. Jahrh.) überliefert: „Omnibus est p r i m u s, sed a l t e r est tristibus aptus/T e r t i u s iratus, q u a r t u s dicitur fieri blandus,/Q u i n t u m da laetis, s e x t u m pietate probatis;/S e p t i m u s est juvenum, sed p o s t r e m u s sapientum.“[53] Es liegt in dieser Charakteristik der Tonarten etwas Wahres, doch wird man sich hüten müssen, zu verallgemeinern. Wenn beispielsweise der zweite Ton tristibus aptus genannt wird, so findet dies seine Bestätigung darin, daß die Traktusmelodien der büßenden Fastenzeit meist in diesem Ton gehalten sind. Im gleichen Tone aber bewegt sich auch der majestätische Introitus Ecce advenit dominator des Epiphanienfestes und der triumphierende In-

[49] Wagner, Elemente 98. [50] Ebd. 110.
[51] Gerbert, Scriptores ecclesiastici de musica sacra 126; Johner, Der gregor. Choral 59.
[52] La mélopée 106 ff. [53] Gerbert, Scriptores III 356.

liturgie.de

troitusgesang Me expectaverunt an Festen heiliger Jungfrauen und Martyrinnen[54]. — Der Rhythmus[55] des gregorianischen Gesanges war von Anfang an der freie Sprechrhythmus; selbst für metrische Gesangsstücke gab und gibt es hier keine eigentliche mensura, keinen Takt. Nicht bloß in den einfacheren (syllabischen) Melodien herrscht der Sprechrhythmus, sondern auch in den reicheren und reichsten, deren sog. Distinktionen (größere Notengruppen) sich im letzten Grunde nach den Gesetzen einer oratorisch richtigen, schwungvollen Deklamation richten und verteilen. Erst viel später, nachdem sich für die polyphone Musik die Mensur entwickelt hatte und seit dem 16. Jahrhundert nach und nach auch die lebendige Tradition für den fließenden Vortrag des Choralgesanges verloren gegangen war, bildete sich der Irrtum, das Charakteristische des Choralgesanges liege darin, daß man ihn ohne allen und jeden Rhythmus singe.

d) Im Wesen des ursprünglichen Choralgesanges ist es begründet, daß das Volk an dem Kirchengesang durch das Singen des Refrain teilnahm. Beim Antiphonalgesang konnten die der Psalmen Kundigen sich am Wechselgesang beteiligen, die übrigen wenigstens im Chor die Antiphonen singen, die wegen ihrer Kürze sich leicht dem Gedächtnis einprägten. Auch bei den übrigen Meßgesängen beteiligte sich das Volk. Nach den Apostolischen Konstitutionen[56] hatte es das Sanktus zu singen, was schon Papst Sixtus I.[57] bestimmt haben soll: „ut intra actionem sacerdote incipiente populus hymnum decantaret Sanctus, Sanctus, Sanctus". Zur Zeit Gregors d. G.[58] wiederholte das Volk den Kyriegesang des Klerus. Noch Ende des 7. Jahrhunderts läßt Papst Sergius I. († 701)[59] das von ihm eingeführte Agnus Dei vom Klerus und Volk singen. Zwei Umstände sind es gewesen, welche das Volk vom Gesange beim Gottesdienst verdrängten, das Aufkommen des liturgischen Kunstgesanges und die Umbildung des Latein in die romanischen Volkssprachen. In Gegenden mit überwiegender germanischer Bevölkerung war die Unmöglichkeit einer Beteiligung des Volkes am liturgischen Gesang von Anfang an gegeben. Doch suchte ein Kapitulare Karls d. Gr.[60] wenigstens das eine zu erreichen, daß das Volk das Gloria Patri und das Sanktus singe; ein Kapitulare Ludwigs des Frommen[61] verfügte, daß auf den priesterlichen Gruß Dominus vobiscum nicht bloß die Kleriker und Nonnen, sondern auch das ganze Volk antworte, was schon früher das Konzil von Braga (563)[62] bestimmt hatte. Im allgemeinen wird man annehmen dürfen, daß seit dem 7. Jahrhundert der Gesang des Volkes bei der Liturgie allmählich abnahm und durch den Gesang eines geschulten Sängerchores ersetzt wurde. Die Melodien mußten für das Volk möglichst einfach gehalten sein. Sie mußten sich in kleinen Intervallen bewegen und daher mehr dem heutigen liturgischen Rezitativ des Priesters (dem seit dem 16. Jahrhundert so genannten accentus)[63] gleichen, in welchem die Orationen, Präfation und Pater noster

[54] Ambr. Kienle, Choralschule[3] 128.
[55] Vgl. Wagner, Elemente 160 ff.; Johner, Der gregor. Choral 63 ff.
[56] VIII, 12; Brightman 18. [57] Duchesne, LP I 128. [58] Ep. IX, 12.
[59] LP I 376. [60] Pertz, M. G. III 64.
[61] Ebd. 439; Leitner, Der gottesdienstliche Volksgesang 184. Vgl. auch Georg Nickl, Der Anteil des Volkes an der Meßliturgie im Frankenreiche, Innsbruck 1930. [62] can. 3.
[63] Der Name accentus will besagen, daß dieser Gesang mehr ein akzentuierendes Sprechen war.

liturgie.de

vorgetragen werden. In diesem accentus hat sich noch ein antiker Gebrauch erhalten. Griechen und Römer pflegten nicht bloß auf dem Theater, sondern auch in jeder feierlichen Rede derart zu akzentuieren, daß der Vortrag mehr oder weniger gesangsartig wurde. Cicero[64] sagt: „aliquem in oratione esse cantum obscuriorem". Auch im Judentum war der kantilierende Vortrag der Gebete wohl bekannt. Vom Vorbeter verlangte man darum, daß er eine wohlklingende Stimme habe, um die Gebete in würdiger Weise vorzutragen[65].

e) Mit der Zulassung des Gesanges beim Gottesdienst waren auch schon die Anfänge eines besondern Standes von kirchlichen Sängern gegeben. Selbst beim einfachen Volksgesang konnte man musikalisch begabter Persönlichkeiten, welche die Gesänge intonierten und dem Gesang der Menge als Leitung und Stütze dienten, nicht entraten. Dies war um so mehr der Fall, als die ältesten kirchlichen Gesänge als Sologesang mit Refrain (Responsorialgesang) in die Erscheinung traten. Zum Amte eines Solisten konnten auch in einer größeren Kirche nur verhältnismäßig wenige Gemeindeglieder als geeignet erfunden werden. Auf sie mußte immer wieder zurückgegriffen werden, so daß ihr Kreis bald als gesonderter kirchlicher Stand aufgefaßt werden konnte. Als solcher galten die Sänger schon dem Konzil von Laodizea (2. Hälfte des 4. Jahrh.) und den Apostolischen Konstitutionen[66], ferner den Statuta ecclesiae antiqua[67] (5. Jahrh.), welche bestimmten: „Psalmista, id est cantor, potest absque scientia episcopi, sola iussione presbyteri, officium suscipere cantandi, dicente sibi presbytero: Vide ut quod ore cantas, corde credas, et quod corde credis, operibus comprobes." Sehr häufig mögen die Obliegenheiten des Sängers von den Lektoren übernommen worden sein; in Rom versahen, wie in Mailand, auch die Diakone das Amt eines Vorsängers. Noch erhaltene Epitaphien des 4.—5. Jahrhunderts heben diese Tätigkeit der Diakone lobend hervor. Gregor d. Gr.[68] jedoch verbot auf einem römischen Konzil des Jahres 595 den Diakonen, als Sänger zu fungieren, da die Gewohnheit eingerissen war, bei der Auswahl der Diakone vor allem auf die schöne Stimme und weniger auf die sonstigen nötigen Eigenschaften zu schauen. Das Bedürfnis nach einem besondern Sängerchor mußte sich in dem Grade geltend machen, als die antiphonische Sangesweise ihren Siegeszug durch die Welt nahm. Denn eine vollständige Kenntnis des Psalteriums, wie sie der antiphonische Gesang erforderte, konnte nicht bei der Allgemeinheit, sondern nur bei einem besondern Chor von Sängern vorausgesetzt werden. Dieser Sängerchor führt in den römischen Ordines den Namen „schola", ein Name, der sich um so leichter einbürgern konnte, als seine Mitglieder meist aus jungen, noch der Schulzucht unterstehenden Lektoren bestanden[69]. Eine solche Schola gab es in Rom schon vor Gregor d. Gr. Dieser Papst aber verlieh nach dem Berichte des Johannes Diaconus[70] der päpstlichen Schola eine feste Verfassung, begab sie mit Grundstücken und schenkte ihr zwei Häuser, eines bei St. Peter, das andere am Lateran. An der Spitze der Schola stand der

---

[64] De oratore c. 18. [65] Elbogen 503. [66] VIII, 28 47.
[67] Denzinger, Enchir. n. 158. [68] Mansi X 434.
[69] Schola hat auch die Bedeutung von Zunft, Korporation, z. B. schola notariorum, defensorum usw.; vgl. Du Cange s. v. Schola.
[70] Vita Gregorii II, 6.

liturgie.de

„primicerius" (primus, prior scholae). Der zweite in der Reihe der liturgischen Sänger, in den alten Ordines „secundus cantorum" genannt, hieß nachmals „secundicerius", der vierte unter den Sängern führte den Namen „archiparaphonista", weil unter ihm die Sängerknaben, die „paraphonistae" standen. Mehrere Päpste, Sergius I. und II., waren Zöglinge der römischen Sängerschule gewesen. Unter wechselvollen Schicksalen und in mannigfach veränderter Gestalt dauerte die Schola durch das ganze Mittelalter fort, erhob sich im 16. Jahrhundert zu neuer Blüte und besteht bis heute noch unter der Bezeichnung „Capella pontificia"[71]. Nach dem Vorbild der römischen Schola cantorum waren die zahlreichen mittelalterlichen Sängerschulen geordnet, z. B. in St. Gallen, Reichenau, Metz usw.[72] Schon im späteren Mittelalter, besonders seit dem 16. Jahrhundert, gerieten die Scholae cantorum in immer tieferen Verfall. Um den Choralgesang, der einst in der Schola liebevolle Pflege fand, lebendig zu erhalten, verordnete das Konzil von Trient[73], daß die ins Seminar aufgenommenen Knaben im kirchlichen Gesange unterrichtet würden, was das neue kirchliche Rechtsbuch[74] auch für die Studierenden der Theologie vorschreibt. Das Kölner Provinzialkonzil vom Jahre 1860[75] ordnet an, daß an Kathedral- und Kollegiatkapiteln und wenn möglich auch an andern Kirchen wiederum Scholae cantorum zu errichten seien. Den gleichen Wunsch äußert das Motuproprio Pius' X. über die Kirchenmusik vom 22. November 1903 und die Bulle Pius' XI. „Divini cultus sanctitatem" vom 20. Dezember 1928. Die Tendenz der Vorschriften Pius' X. geht dahin, der Schola ihren alten liturgischen Charakter wieder zu geben. Der kirchliche Charakter des Chores soll sogar soweit gewahrt werden, daß die Sänger beim Gesange in der Kirche mit kirchlichen Gewändern, d. h. mit dem Talar und Superpellizeum, bekleidet sein sollen. Da die Frauen an der Liturgie nicht aktiv teilnehmen dürfen, ist ihnen auch die Mitwirkung am Kirchenchore untersagt[76].

3. Polyphoner Gesang[77]. — Der einstimmige Gesang des Chorals ist heute gegenüber dem mehrstimmigen Gesang vielfach in den Hintergrund getreten. Die ersten schüchternen Versuche der Polyphonie fallen in die Karolingerzeit und treten hier in ziemlich unbeholfener Form als Organum (a) auf, das die Choralmelodie in verschiedenen parallelen Intervallen, namentlich in Quarten, begleitet. Seit dem 12. Jahrhundert kommt als neuer, die Entwicklung des mehrstimmigen Gesanges mächtig fördernder Faktor der Diskant (discantus). Beruht das Organum auf dem Prinzip der parallelen

---

[71] Vgl. Frz. X. Haberl, Die römische Schola cantorum, Leipzig 1898.

[72] A. Schubiger, Die Sängerschule St. Gallens, Einsiedeln 1858; Wilh. Brambach, Die Sängerschule St. Gallens, Leipzig 1888; Utto Kornmüller, Über die Mailänder Schola cantorum: Stud. u. Mitt. a. d. Bened.- u. Zist.-Orden 1885, 280 ff.

[73] Sess. 23, de reform. c. 18. [74] can. 1365, § 3. [75] Coll. Lac. V 358.

[76] Die durch ganz Deutschland und Nordamerika verbreitete Sitte, daß auf dem Sängerchor, wenn er auch vom Altare weit entfernt ist, Männer und Frauen zusammen singen, hat die Ritenkongregation am 18. Dezember 1908 (Decr. auth. n. 4231) verworfen mit der Begründung, daß die Männer von den Frauen und Mädchen beim Gottesdienst getrennt sein sollen. Die Durchführung ist Sache der Bischöfe („onerata super his Ordinariorum conscientia").

[77] Peter Wagner, Geschichte der Messe, I. Teil (bis 1600), Leipzig 1913.

liturgie.de

Stimmführung, so der Diskant auf der Gegenbewegung der Stimmen. Ein oder mehrere Sänger tragen die unveränderte gregorianische Choralmelodie (tenor) vor, ein anderer sang hierzu eine Melodie, welche fiel, wenn der tenor stieg, und umgekehrt sich hob, wenn die Choralmelodie in die Tiefe ging (einfacher Diskant). Wurden vom Diskantierenden mehrere Figuren über dem tenor ausgeführt, so sprach man vom verzierten Diskant (discantus floridus) (b). Anfänglich wurde der Diskant meist improvisiert, später fügte man sich bestimmten Regeln, woraus sich im 14. Jahrhundert der strenge gesetzmäßige Kontrapunkt entwickelte, d. h. jene Art der mehrstimmigen Komposition, in welcher nicht eine einzige Stimme Trägerin der Melodie ist, sondern jede Stimme in harmonischem Zusammenklang mit andern Stimmen und unter Vermeidung von unregelmäßigen Dissonanzen eine selbständige Melodie durchführt. Den Zusammenhang mit dem gregorianischen Choral hat die in der Kirche gesungene kontrapunktische Komposition dadurch gewahrt, daß der cantus firmus, den man den Kompositionen zu Grunde legte, vor allem dem Melodienschatze des Chorals entnommen war, freilich nicht selten auch weltlichen Liedern. Von den Niederlanden aus verbreitete sich durch niederländische Sänger und Komponisten die Kunst des Kontrapunktes in alle Länder, vorzüglich nach Italien, wo sie in Venedig und Rom ihre höchste Entfaltung erlebte (c). Als die beiden größten Meister des polyphonen Gesanges erscheinen der Niederländer Orlando di Lasso († 1594) und, ihn überragend, Giovanni Pierluigi da Palestrina († 1594). Palestrina zeigte in seinen zahlreichen Schöpfungen, daß die Verständlichkeit des liturgischen Textes auch bei höchster Vollendung eines kontrapunktischen Kunstwerkes zu erzielen ist, im Gegensatz zu den Niederländern, bei deren Kompositionen im Gewirr der nach den Regeln des Kontrapunktes virtuos geführten Stimmen außer der Klarheit der Harmonie auch die Deutlichkeit des Gesangeswortes nicht selten zu leiden hatte. Mit Palestrina hat die kontrapunktische Polyphonie ihren Höhepunkt erreicht (d). Bald nachher gelangte ein neuer Musikstil, die Monodie, zur Herrschaft. Die einzelnen Stimmen haben in dieser Stilgattung keine selbständige Geltung. Nur eine Stimme, die Oberstimme, trägt den Charakter der Hauptstimme, während die übrigen Stimmen sie in Akkordbildungen begleiten. Die Monodie war viel mehr als der Kontrapunkt geeignet, starke Affekte, welche durch den Inhalt des religiösen Textes ausgelöst werden, musikalisch zu gestalten. Darum ging auch das seit dem 17. Jahrhundert sich ausbildende musikalische Drama (dramma per musica), die spätere Oper, mit dieser Stilart einen dauernden Bund ein. Die Musik, welche jetzt gepflegt wurde, löste sich allmählich von den Traditionen, welche bis dahin kirchliche und profane Musik gemeinsam hatten, los: die alten Kirchentonarten verschwanden vor dem modernen Dur und

liturgie.de

Moll, die Chromatik kam zur Geltung, die instrumentale Begleitung oder auch selbständiges Spiel der Instrumente trat hervor (s. u.). Es konnte bei der Wechselwirkung zwischen profaner und religiöser Kunst nicht ausbleiben, daß die neue weltliche Musik auch auf die kirchliche abfärbte, dies um so mehr, als manche Tondichter, deren Gebiet die weltliche Musik war, durch äußere Umstände genötigt wurden, auch kirchliche Musik zu komponieren. Die klassische Polyphonie war ganz und gar in den Hintergrund getreten, zu neuem Leben wurde sie erweckt durch die in den ersten Dezennien des 19. Jahrhunderts allmählich einsetzenden Bestrebungen zur Reform der Kirchenmusik, die sich an die Namen von Kaspar Ett († 1847) und Karl Proske († 1861) knüpfen. Die reichen Schätze polyphoner Komposition wurden aus Archiven und Bibliotheken hervorgeholt (besonders durch Franz X. Haberl, † 1910), zu mustergültiger Aufführung gebracht und damit Vorbilder geschaffen für die mit modernen Mitteln schaffende kirchliche Tondichtung. Popularisiert wurden diese Bestrebungen zur Restauration der Polyphonie nicht zuletzt durch den 1868 gegründeten Cäcilienverein und dessen energievollen, langjährigen Leiter Franz X. Witt († 1888).

a) Die Existenz des Organums ist zuerst bezeugt in dem Traktat des Skotus Erigena († 880) De divisione naturae, in welchem das Organum also beschrieben wird: „Der Organum genannte Gesang besteht aus Stimmen verschiedener Gattung und Tonlage, welche bald voneinander geschieden in weiten Tonabständen von wohl abgemessenem Verhältnis erklingen, bald nach gewissen vernünftigen Kunstregeln gemäß den Verschiedenheiten der Kirchentonarten zusammenkommen und so einen natürlichen, wohlgefälligen Zusammenklang ergeben.“[78] Somit kannte die älteste Art des Organums nicht bloß die Parallelbewegung, sondern auch ein Auseinander- und Zusammentreten der Stimmen. Hingegen ist sicher, daß im Anschluß an die „Musica enchiriadis“ des Hukbald von St-Amand († 930) die mittelalterlichen Musiktheoretiker das Wesen des Organums in einer Parallelbewegung in Quarten erblickten. Erst später entstanden beim Organum die Quinte und Oktave als Begleitstimmen. Das Organum Hukbalds bedeutet gegenüber dem von Skotus Erigena geschilderten in musikalischer Beziehung einen Rückschritt. In neuerer Zeit neigt man dazu, in dem Organum Hukbalds einen Versuch zu erblicken, „die in seiner Zeit übliche Art mehrstimmigen Singens in ein theoretisches System zu bringen“[79]. Es wurde dieses Organum tatsächlich niemals allgemein in der Praxis verwendet.

b) Solange nur die einfache, einstimmige Choralmelodie gesungen wurde, hatten die Sänger in diesen offiziellen Melodien eine objektive Norm. Sobald aber der Diskant, dessen Heimat in Frankreich zu suchen ist, in Aufnahme kam, der den Sängern gestattete, über der Choralmelodie bald mehr, bald weniger frei zu diskantieren, war dem Subjektivismus der vielfach frei diskantierenden Sänger die Bahn geebnet. Dieser Subjektivismus machte sich gar bald als Verdunkelung des liturgischen Textes und seiner Melodie bemerkbar. Hierüber klagt schon im 12. Jahrhundert Johannes von

[78] Weinmann, Gesch. der Kirchenmusik 70. [79] Ebd. 71.

liturgie.de

Salisbury[80] und der fromme Abt Älrad von Revesby in England[81]. Die Auswüchse nahmen immer mehr überhand und veranlaßten die auch ins kirchliche Rechtsbuch übergegangene Dekretale Johannes' XXII.[82] vom Jahre 1322, welche kein erfreuliches Bild von der Ausartung des Diskants entwirft: „Die kirchlichen Melodien", klagt der Papst, „werden in Semibreven und Minimen ausgeführt und mit kleinen Noten überschüttet (notulis percutiuntur); denn die Sänger zerschneiden die Melodie mit Hoqueten (Schluchzen)[83], machen sie durch Diskante üppig, zwingen ihr zuweilen gemeine Tripla und Motette (triplis et motetis vulgaribus) auf, so daß sie mitunter die dem Antiphonar und Graduale entnommenen Grundlagen geradezu verachten und keine Kenntnis von dem haben, worüber sie bauen." Der diskantierende Gesang war ursprünglich nur zweistimmig: der Tenor hielt die Choralmelodie fest (daher tenor von tenere, so daß tenor identisch ist mit cantus firmus), der Diskant, die obere Stimme, begleitete sie in Gegenbewegung. Bald jedoch entwickelte sich die Mehrstimmigkeit, indem man dem Tenor außer dem Diskant noch andere Stimmen hinzufügte, welche den Namen Motetus, Triplum, Quadruplum erhielten. Für diese Stimmen wählte man nicht bloß die verschiedensten Melodien, sondern auch verschiedene Texte, lateinische und solche in der Vulgärsprache, kirchliche und weltliche. Darauf spielt Johann XXII. an, wenn er von vulgären Tripla und Motetten[84] spricht. Sollten die einzelnen nebeneinander sich bewegenden Melodien gleichwohl mit dem cantus firmus zusammenklingen, so mußten die einzelnen Noten einen bestimmten Zeitwert (Mensur) erhalten, es mußte die Musik Mensuralmusik werden. Die neue Kunst (ars nova), wie man die Kunst des Diskantierens nannte, bedeutete darum einen großen Fortschritt auf dem Wege der Ausbildung des mehrstimmigen Gesanges. Der Diskant war anfänglich nicht notiert, sondern wurde nach bestimmten Regeln improvisiert. Erst als neben den zweistimmigen Kompositionen auch drei- und mehrstimmige entstanden, konnte man die schriftliche Fixierung nicht mehr entbehren. Mehrstimmige Gesänge sind schon aus dem 12. Jahrhundert erhalten[85]. Das erste vollständige Meßordinarium ist die dreistimmige Messe von Tournay aus dem 13. Jahrhundert, das erste vierstimmige die Messe des Guillaume de Machault († um 1370)[86].

c) Die Kunst des Kontrapunktes[87] zur höchsten virtuosen Entfaltung gebracht zu haben, ist das Verdienst der Niederländer, welche hierzu

[80] Ambros, Gesch. der Musik II 347.

[81] Catalani, Comm. in Caer. ep. I 384.

[82] Extrav. comm. lib. III, tit. I.

[83] Die Melodie wurde durch kurze Pausen unterbrochen und so ein Seufzen und Schluchzen erzeugt.

[84] So genannt, weil zum Text dieser Stimme mitunter ein profaner Denkspruch (mot) gewählt wurde (Ambros, Gesch. der Musik II 337); später hieß jedoch jeder Gesangstext, der nicht zum Tagesformular der Messe gehört, sondern eingeschaltet wurde, Motette. Gemäß Motuproprio Pius' X. (III, 8) ist es nur gestattet, nach dem Benedictus einen eucharistischen Gesang, nach dem Offertorialvers einen kurzen Gesang (un breve mottetto) zu singen, dem ein von der Kirche approbierter Text (super verba ab Ecclesia approbata) zu Grunde liegen muß.

[85] Wagner, Gesch. der Messe I 28.

[86] Wagner a. a. O. 37 43.

[87] So genannt, weil Note (punctus) gegen (contra) Note (punctus) gesetzt ist.

liturgie.de

von England, „der Geburtsstätte des eigentlichen Kontrapunkts“ [88], die Anregung empfingen. Man begnügte sich nicht mehr damit, Melodie gegen Melodie zu setzen, sondern erfand noch neue Arten des Kontrapunktes, die Imitation, den Kanon, den drei- und vierfachen Kontrapunkt. Zu Grunde gelegt wird den Kompositionen ein cantus firmus, ein Motiv aus dem gregorianischen Choral oder aus irgend einem Volkslied. Dieses Motiv, das nach den „Künsten“ des Kontrapunktes bearbeitet wird, beherrscht dann ähnlich dem modernen Leitmotiv die ganze Komposition und gibt letzterer, wenn es sich um eine Messe handelt, den Namen. Josquin Deprés († 1521), der als einer der fruchtbarsten und bedeutendsten Komponisten der niederländischen Schule gilt, komponierte Messen über liturgische cantus firmi, z. B. über den Introitus Gaudeamus, über den Hymnus Ave Maris Stella, aber auch über ein italienisches Volkslied „Fortuna desperata“, über ein französisches Lied „Malheur me bat“ [89]. Ganz besonders beliebt waren Messen über das Volkslied „L'homme armé“ [90], welches fast sämtliche Meister der polyphonen Schule, auch Orlando di Lasso, als cantus firmus verwendeten. Bisweilen wurde ein cantus firmus auch einem nicht ganz einwandfreien weltlichen Liede entnommen, das deswegen zur Bezeichnung der Meßkomposition nicht geignet war. Als kirchlicherseits gegen solche Benennungen eingeschritten wurde, gaben die Komponisten ihre Motive nicht mehr an, und so entstanden die verschiedenen „Missae sine nomine“, die Missae primi, quarti toni usw.[91] Das Ärgernis der Verwendung solcher Motive darf übrigens nicht zu hoch angeschlagen werden[92]. Ohne die Angabe des Textes des cantus firmus würde man heutzutage selten ahnen, daß er zuweilen einem weltlichen Liede entnommen ist. Und auch zur Zeit der Entstehung dieser Messen werden nur die mit größerem musikalischen Verständnis Begabten aus dem Stimmengewirr des Kontrapunkts das profane Motiv sofort herauszuhören in der Lage gewesen sein. Durch diese niederländischen Komponisten wurde in einem fast zwei Jahrhunderte umspannenden Zeitraum (1350—1550) für die Entwicklung der Tonkunst überhaupt, speziell für die Kirchenmusik bahnbrechend gearbeitet. Die Reihe dieser Meister beginnt mit John Dunstable († etwa 1435) und dessen jüngerem Zeitgenossen Wilhelm Dufay († 1474), setzt sich fort in Johann Okeghem († 1495), Hobrecht († 1505), Josquin Deprés († 1521).

d) Auf den Schultern dieser Männer steht Orlandus Lassus, Roland de Lattre, auch Orlando di Lasso genannt († 1594), von Geburt und nach seiner Kunstrichtung ein Niederländer, wenn auch sein Wirken in andern Ländern, besonders in Bayern, sich abspielte. Orlando war einer der fruchtbarsten Komponisten, man schätzt die Zahl seiner Werke auf mehr als 2000, zugleich aber auch der universellste der alten Musiker. Er komponierte nicht bloß Messen, Motetten, Psalmen (darunter die berühmten Bußpsalmen), sondern auch weltliche Musik, lateinische, deutsche, italienische, französische Madrigale. Wagner [93] nennt Orlando den universellsten Messenmeister, der je gelebt hat. „Was irgendwie im Schatze damaliger

---

[88] Weinmann, Gesch. der Kirchenmusik 78.
[89] Wagner a. a. O. 146.
[90] Die Melodie bei Köhler, Gesch. der alten u. mittelalterl. Musik 27.
[91] Weinmann a. a. O. 81. [92] Wagner a. a. O. 64.
[93] Ebd. I 397.

liturgie.de

Gesangesformen künstlerisch bedeutsam und ergiebig erschien, hat er in seine Messen hineingearbeitet, wie die Biene überall den süßen Stoff aufsucht, um dann den Menschen die Wohltat des Honigs zu spenden." Orlando entnimmt zuweilen seine Vorlage dem gregorianischen Choral, aber noch lieber dem weltlichen Liede, besonders den französischen Chansons. „Lassus", sagt Wagner[94], „hängt mit allen Fasern seines Künstlertums in der Welt, und wenn er für die Kirche schafft, verfolgen ihn die schönen Weisen bis ins Heiligtum." Die höchste Vollendung aber erlangte die kirchliche Polyphonie in Italien durch Palestrina. Nach Italien gelangte die Kunst der Polyphonie von Norden her durch französische, besonders niederländische Meister. Die größten niederländischen Komponisten, Josquin Deprés, Hobrecht usw., weilten in Italien und wirkten dort für ihre Kunst. Auf niederländischen Einfluß geht die ältere venezianische Schule zurück, welche in Adrian Willaert († 1562), dem Schüler Josquins, ihren Gründer verehrt. Willaert brachte auch das auszeichnende Merkmal der venezianischen Schule, die von den beiden Gabrieli, Andrea († 1586) und Giovanni († 1612), zur höchsten Vollendung geführte Doppelchörigkeit, zum ersten Male zur Geltung. In Rom waren die päpstliche Kapelle und die Chöre anderer Kirchen seit der Mitte des 15. Jahrhunderts fast ausschließlich von der niederländischen Kunst beherrscht, die auch noch in der ersten Hälfte des 16. die Oberherrschaft besaß. Wenn sich auch norditalienische und spanische Einflüsse bemerkbar machten, so geschah dies doch nur durch Künstler, welche durch die niederländische Schule gegangen waren. Alle diese Traditionen der päpstlichen Kapelle wirkten auf Palestrina ein, dessen unsterbliche Werke den Höhepunkt der alten Polyphonie darstellen. Die Kompositionen des „Princeps musicae", wie ihn seine Grabschrift in St. Peter nennt, sind — mit wenigen Ausnahmen — aufgebaut auf Melodien des Gregorianischen Chorals, dieser „Vorratskammer gesunder Melodien". Diese Themen bearbeitet er nach den Regeln des alten Kontrapunktes, aber als Meister, in dessen Werken man nichts gewahrt „von Mühe und Last der Arbeit, leicht wie ein Engel, mit voller Kraft und doch mit lieblicher Anmut schwebt sein Genius empor"[95]. Wie Palestrina nicht bloß durch Polyphonie, sondern auch durch Homophonie Wirkungen erzielen konnte, das zeigen die einfachen und doch so ergreifenden Akkorde der Improperien und so manche Stellen aus seiner Missa Papae Marcelli[96]. Die Zweichörigkeit, welche die venezianische Schule pflegte, war ihm nicht fremd geblieben, wie sein Stabat Mater zeigt. — Palestrina soll es auch gewesen sein, der die Polyphonie, die in Gefahr stand, auf dem Konzil von Trient unterdrückt zu werden, gerettet hat. Tatsächlich waren auf dem Konzil von Trient Stimmen laut geworden, welche die Ausschließung der Polyphonie vom Gottesdienste verlangten. Die Spanier widersprachen, wünschten aber, daß der Wortlaut der kirchlichen Gesänge nicht unverständlich bleibe, was bei den kontrapunktischen „Künsten" häufig der Fall war. Eine Beschlußfassung darüber fand jedoch nicht statt[97]. In dem Dekret De observandis et evitandis in celebratione Missae[98]

[94] Ebd. 397.
[95] Möhler, Gesch. der alten u. mittelalterl. Musik II, 85.
[96] Vgl. P. Griesbacher, Missa Papae Marcelli, Regensburg 1911, 2.
[97] Pastor, Gesch. der Päpste VII 314.
[98] Sess. 22, de ref.

liturgie.de

streift das Konzil auch das Gebiet der Kirchenmusik mit den Worten, daß die Bischöfe „musicas eas, ubi sive organo sive cantui lascivum aut impurum aliquid miscetur" ferne halten sollten. Die Reform war also den Bischöfen überlassen. In Rom wurde zu diesem Zwecke nach dem Konzil 1564 eine Kardinalskongregation eingesetzt, die sich aber in Wirklichkeit mehr mit den äußern Verhältnissen der päpstlichen Kapelle befaßte. Ein Mitglied dieser Kongregation, Kardinal Vitelli, ließ sich jedoch in seiner Wohnung einige Messen von den päpstlichen Sängern vortragen, um ein Urteil darüber zu gewinnen, ob die Gesangstexte bei polyphoner Bearbeitung verstanden werden können. Es ist mehr als wahrscheinlich, daß bei dieser Gelegenheit auch Werke Palestrinas, den 1565 Pius IV. zum „compositore della cappella pontificia" ernannte, zur Aufführung gelangten. Ob darunter auch die Missa Papae Marcelli sich befand, welche Palestrina schon vor dem Pontifikate des Papstes Marzellus komponiert hatte und bei ihrer Drucklegung (1567) dem Andenken dieses Papstes widmete, kann nicht festgestellt werden[99]. Jedenfalls hatte die Kardinalskongregation nicht über die Zulassung des polyphonen Gesanges zu entscheiden, und es ist darum schon aus diesem Grunde die dieser Messe zugeschriebene Wirkung eine legendäre[100]. Richtig ist jedoch, daß Pius IV. dem Gedanken einer Beseitigung des polyphonen Gesanges nicht ferne stand und dem Konzil von Trient Vorschläge nach dieser Richtung unterbreiten wollte, aber durch Palestrinas Messen davon abgebracht wurde[101]. Gleich Orlando di Lasso war auch Palestrina in seltenem Maße produktiv. 15 Bände der Gesamtausgabe seiner Werke[102] nehmen die 93 Meßkompositionen ein, dazu kommen ein Band Offertorien, drei Bände Lamentationen, neun Bände Motetten und vier Bände Madrigale.

§ 26. Die kirchliche Musik (Fortsetzung: Orgel. Instrumentalmusik. Kirchenmusikalische Gesetzgebung).

1. Die Orgel[1]. — Im christlichen Altertum wußte man nichts von einer instrumentalen Begleitung des Kirchengesanges. Das Instrument, welches zuerst diesem Zwecke diente, war die schon in der Antike bei der profanen Musik verwendete Orgel, welche vereinzelt schon im 8. Jahrhundert beim Gottesdienst erwähnt wird, aber erst mit ihrer allmählichen technischen Vervollkommnung, die im steigenden Maße im 14. und 15. Jahrhundert einsetzt, gegen Ende des Mittelalters allgemein in die Kirchen Eingang findet (a). Die Bestimmung der Orgel lag anfänglich nur darin, die Gesangsstimmen zu verstärken oder zu ersetzen. Darum tragen auch die ersten bekannten Orgelsätze

[99] Pastor a. a. O. 324 ff.

[100] Frz. X. Haberl, Die Kardinalskommission von 1564 und Palästrinas Missa Papae Marcelli: Kirchenmusik. Jahrb. VI (1892) 82 ff.

[101] Haberl a. a. O. 94.

[102] Hrsg., größtenteils von Frz. Haberl, bei Breitkopf und Härtel, Leipzig 1862—1903.

[1] H. Schmidt, Die Orgel unserer Zeit, München 1904; H. Degering, Die Orgel, ihre Erfindung und ihre Geschichte bis zur Karolingerzeit, Münster 1905; W. Widmann, Die Orgel, Kempten 1923.

liturgie.de

im 14. Jahrhundert noch gänzlich den Charakter der vokalen Komposition an sich. Erst im 16. Jahrhundert entwickelte sich das selbständige, der Eigenart der vervollkommneten Instrumente angepaßte Spiel, für welches die venezianische Schule des 16. und 17. Jahrhunderts bahnbrechend wirkte. Den Auswüchsen beim Orgelspiel, die sich wie bei der Polyphonie zeigten, traten das Tridentinum und das Caeremoniale episcoporum entgegen (b).

a) Das Wort Orgel stammt von dem griechischen ὄργανον, das in der Septuaginta allgemein als ein musikalisches Instrument bezeichnet wird. Ganz richtig erklärt der hl. Augustin[2] das biblische organum, wenn er schreibt: „Organum generale nomen est omnium vasorum musicorum", fügt aber hinzu, daß jetzt die Gewohnheit durchgedrungen sei, im engeren Sinne jenes Instrument organum zu nennen, welches durch Blasbälge Wind erhält (ea quae inflantur follibus). Die Griechen, bemerkt Augustinus, geben diesem Instrument einen andern Namen. Ohne Zweifel hat hier Augustin das griechische ὑδραυλίς im Auge, worunter man die Wasserorgel verstand, das organum hydraulicum, als dessen Erfinder Ktesibius im 2. Jahrhundert v. Chr. genannt wird. Auch bei der Wasserorgel wurde der Ton durch die schwebende Luftsäule, nicht etwa durch das Wasser hervorgebracht, welches nur zur Bewirkung des gleichmäßigen Einströmens der durch den Blasebalg erzeugten Luft diente[3]. Vermutlich weil die Orgel ein aus Griechenland stammendes fremdes Instrument war, bringt ihr Sidonius Apollinarius († 489)[4] keine besondere Wertschätzung entgegen, wenn er an dem Westgotenkönig Theodorich († 466) lobend hervorhebt, daß man an seinem Hofe keine Orgeln höre. Schon früher klagt Ammianus Marcellinus[5], daß man die Bibliotheken schließe und dafür Orgeln kaufe. Auch was Sueton[6] von Kaiser Nero berichtet, daß er die Staatsgeschäfte rasch abmache, um die übrige Zeit sich mit einer Wasserorgel neuester Erfindung zu beschäftigen (organa hydraulica novi et ignoti generis), läßt in dieser Gegenüberstellung keine besondere Vorliebe für die Orgel erkennen. — Die im christlichen Altertum erwähnten Orgeln dienten weltlichen Zwecken. In kirchlicher Verwendung trifft man die Orgeln zuerst am Karolingerhofe. Im Jahre 757 schenkte Kaiser Konstantin Kopronymus dem König Pipin eine Orgel[7], eine zweite Orgel erhielt Karl d. Gr. 787 vom Kaiser Michael. Nach dem Muster dieser Orgeln konstruierte man unter den Karolingern neue, um sie in den Kirchen, zunächst im Aachener Münster, aufzustellen. Die Kunst des Orgelbaues muß in Deutschland bald zu einer gewissen Vollkommenheit emporgeblüht sein. Denn schon im Jahre 873 bittet Papst Johann VIII.[8] den Bischof Hanno von Freising, er möge ihm eine gute Orgel schicken und dazu einen Organisten. — Die mittelalterlichen Orgeln waren in der Regel von geringem Tonumfang, umfaßten meist nur eine diatonische Oktave. Der Tonumfang wuchs aber zwischen dem

[2] Enarr. in Ps. 150 n. 7. [3] Ambros, Gesch. der Musik I² 490.
[4] Ep. 1, 2; PL 58, 449. [5] XIV, 6, 18. [6] Vita Ner. c. 41.
[7] Eginhard, Annal. ad a. 757.
[8] Mansi XVII, 245. Es ist wohl ein Organist, nicht ein Orgelbauer gemeint, wenn der Papst schreibt: „Ut optimum organum cum artifice, qui hoc moderari et facere ad omnem modulationis efficaciam, ad instructionem musicae disciplinae nobis deferas aut mittas."

liturgie.de

10. und 12. Jahrhundert um das Dreifache, seit dem Ende des 14. Jahrhunderts sind auch chromatische Töne der diatonischen Oktave beigefügt. Die Handhabung der Orgel war ursprünglich sehr schwierig. Die breiten Tasten mußten mit den Fäusten geschlagen (daher der Ausdruck „Orgel schlagen", organum pulsare) oder mit den Ellbogen niedergedrückt, die Blasbälge von mehreren Männern besorgt werden. An der Beseitigung dieser Mängel arbeiteten viele Jahrhunderte, und jedes Jahrhundert brachte neue Verbesserungen. Zu den wichtigsten gehörte die Einführung des Pedals, eine deutsche Erfindung des 14. Jahrhunderts[9], die Verbindung von Pfeifengruppen gleicher Klangfarbe zu Registern (15. Jahrh.), die Einführung der Faltenbälge an Stelle der vielen kleinen Bälge usw. Die Vervollkommnungen, welche die Orgel erfuhr, bahnten ihr den Weg in alle Kirchen, nur von den Kirchen einiger strengerer Orden und von der Sixtinischen Kapelle ist sie noch gegenwärtig ausgeschlossen. Ebensowenig kennt die orientalische Kirche Orgelspiel bei ihrem Gottesdienst.

b) Von der primitiven Orgel der ersten Zeit ließ sich natürlich kein Orgelspiel erwarten, welches mit dem heutigen in Vergleich gebracht werden könnte. Wahrscheinlich begleitete die Orgel anfänglich den Gesang in der gleichen Tonlage oder durch Aushalten des Schlußtons, der Quart und der Oktave. So mochte der Orgel in den Anfängen des mehrstimmigen Gesanges eine wichtige Rolle zugefallen sein, wie denn auch noch später die Aufgabe der Orgel in der Verstärkung oder im Ersatz der Singstimmen gesucht werden muß. Dies führte im 15. Jahrhundert mit der Verbesserung der Orgel dahin, daß polyphone Gesangsstücke selbständig auf der Orgel zur Aufführung gelangten, ohne daß sie gesungen wurden. Man begnügte sich nicht damit, das Ordinarium der Messe (Kyrie, Gloria etc.), statt zu singen, durch die Orgel zu ersetzen, manche Organisten zwangen sogar durch plötzlich einsetzendes Orgelspiel den Vortrag der Epistel, des Evangeliums oder der Präfation abzukürzen[10]. Daß auch der Würde des Gottesdienstes nicht Entsprechendes gespielt wurde, deutet das Konzil von Trient genugsam durch das Verbot an, dem Orgelspiel „lascivum aut impurum aliquid" beizumengen. Gemäß seiner ursprünglichen Verbindung mit dem polyphonen Gesang war auch das Orgelspiel anfänglich nichts anderes als die auf die Orgel übertragenen Singstimmen. Erst im 16. Jahrhundert entwickelte sich innerhalb der venezianischen Schule ein der Eigenart des Instruments entsprechender Orgelstil, als dessen Schöpfer die Organisten von S. Marco und vor allem Claudio Merulo († 1604) angesehen werden müssen.

2. Instrumentalmusik. — Außer der Orgel wurden zuweilen schon im Mittelalter andere Instrumente zur Begleitung des kirchlichen Gesanges verwendet. In der Zeit der Polyphonie wurde die Verwendung von Instrumenten immer häufiger, doch dienten sie, wie die Orgel, nur dazu, den Gesang zu verstärken oder fehlende Stimmen zu ersetzen. Erst mit dem Ende des 16. Jahrhunderts trat die selbständige instrumentale Begleitung und der selbständige Instrumentalsatz auf. Zu höchster Vollendung gelangte die Instrumentalmusik im 18. Jahrhundert unter dem Einfluß der seit dem 17. Jahrhundert

[9] Möhler, Gesch. der alten u. mittelalterl. Musik II 68.
[10] Wagner, Gesch. der Messe I 80.

liturgie.de

sich allmählich ausbildenden Oper. Die Kirchenmusik blieb davon nicht unberührt: die hervorragendsten Meister jener Zeit, Mozart, Haydn, Beethoven, sind auch mit bedeutsamen kirchenmusikalischen Werken hervorgetreten, deren hervorragende künstlerische Eigenschaften noch heutzutage ihre Bewunderer finden. Den Fehlern, welche man den instrumentierten Kirchenkompositionen des 18. Jahrhunderts zum Vorwurf macht: Vorwiegen der Instrumente, Zurückdrängung des Gesanges, Stimmführung nach Art der Opernarien, Disharmonie des ernsten liturgischen Textes mit der oft tändelnden Melodie, sind auch sie nicht entgangen. Daß diese Fehler nicht mit der instrumentalen Begleitung des Gesanges an sich gegeben sind, zeigen die unter dem Einfluß der kirchenmusikalischen Reformbestrebungen entstandenen Werke neuerer Meister, unter denen vor allem Bruckner († 1896), Brosig († 1887), Greith († 1887), Rheinberger († 1901) zu nennen sind.

Einer Begleitung des Gesanges durch Instrumente war die altchristliche Kirche durchaus abgeneigt. Sie war hier nicht zuletzt von dem Herkommen bestimmt, denn auch die Synagoge kannte keine instrumentale Begleitung des Gesanges. In dieser Haltung bestärkte sie ferner der Gedanke, daß die Instrumente bei heidnischen Gelagen und am Theater nicht selten der Erregung der Sinnenlust dienen mußten. Klemens von Alexandrien[11] sagt: „Wir brauchen nur ein Instrument, das friedbringende Wort allein, nicht hingegen das alte Psalterium, die Tuba, Pauke, Flöte, welche diejenigen lieben, die sich zum Kriege üben." Der Verfasser der Quaestiones et responsiones ad orthodoxos[12] im 4. Jahrhundert schreibt: „Nicht das Singen an sich gehört der Kinderstufe an, sondern das Singen mit Begleitung seelenloser Instrumente und Tanzen und Stampfen. Daher sind in den Kirchen bei den Gesängen die Instrumentalbegleitung und die andern kindischen Zugaben abgeschafft und nur das reine Singen beibehalten worden." Von einer Verwendung der Instrumente beim Gottesdienst ist deshalb Jahrhunderte lang nicht die Rede. Eine Ausnahme stellt es dar, wenn nach dem Berichte Ekkehards von St. Gallen Tuotilo die von ihm erfundenen Tropen mit der Rota, einem Saiteninstrument, begleiten ließ[13].

Mit dem Aufkommen der Polyphonie ist auch die Verwendung von Instrumenten bezeugt. Schon die älteste bekannt gewordene mehrstimmige Meßkomposition, die Tournayer Messe aus dem 13. Jahrhundert, weist Stellen auf, welche nur instrumental gedeutet werden können[14]. Hugo Riemann hat für die Kirchenmusik des 14. Jahrhunderts eine ausgiebige Verwendung von Instrumenten behauptet und Peter Wagner[15] stimmt ihm, allerdings mit nicht unbedeutenden Einschränkungen, bei. Für das 15. und 16. Jahrhundert ist die Mitwirkung von Instrumenten beim Kirchengesang schon durch äußere Zeugnisse sichergestellt, außerdem würde der oft übermäßige Umfang der einzelnen Stimmen sie als notwendig voraussetzen lassen. Or-

[11] Paedag. II 4.

[12] Gebhardt u. Harnack, Texte u. Untersuch. N. F. VI 131; Wagner, Einführung 281.

[13] Wagner, Einführung 281.

[14] Wagner, Geschichte der Messe I 76.

[15] Ebd. I 47.

liturgie.de

lando di Lasso ließ gelegentlich Messen von Instrumenten begleiten[16], eine zu Venedig 1562 erschienene Ausgabe seiner Motetten nennt diese „tum viva voce, tum omnis generis instrumentis cantatis accommodatissima". Der Ersatz der Singstimmen durch Instrumente bot die Möglichkeit, sich den Genuß mehrstimmiger Motetten und Messen zu sichern in Fällen, in denen Sänger in genügender Zahl oder entsprechender Stimmgattung nicht zu Gebote standen. So ist von einem Frauenkloster zu Florenz bekannt geworden, daß es auf solche Weise die Messen Palestrinas aufführte[17]. Wahrscheinlich hat man damals ganze Messen, wenn die Sänger fehlten, durch Instrumente aufführen lassen[18]. Ausschlaggebend für die Wahl des Instruments war nicht die Klangfarbe, sondern die Möglichkeit, je nach Bedarf eine höhere oder tiefere Stimme zu ersetzen. Zur Selbständigkeit gelangte die Instrumentalmusik mit dem Ende des 16. Jahrhunderts durch die Venezianer, insbesondere durch Giovanni Gabrieli († 1612), und entwickelte sich in immer höherem Grade, je mehr die häufige Verwendung der Instrumente zu profaner Musik die charakteristischen Vorzüge der einzelnen Instrumente entdeckte und in der Zusammenstellung des Orchesters berücksichtigte. Es läßt sich nicht leugnen, daß auf dem Wege über die Instrumentalmusik manches Weltliche in die Musik der Kirche eingedrungen ist. Doch geht Richard Wagner[19] zu weit, wenn er die Einführung der Instrumentalmusik als den ersten Schritt zum Verfall der wahren katholischen Kirchenmusik bezeichnet. Wäre dies der Fall, so hätte die Reformbewegung mit einem Verbot der Instrumentalmusik beginnen müssen. Dies hat sie aber nicht getan.

3. Das kirchliche Volkslied[20]. — Der Gedanke, die lateinischen Kirchengesänge der offiziellen Liturgie durch Lieder in der Volkssprache zu ersetzen, war dem Mittelalter durchaus fremd. Der Drang jedoch, der religiösen Stimmung, wie es in der menschlichen Natur begründet ist, auch im Liede der Muttersprache Ausdruck zu geben, äußerte sich schon frühzeitig im religiösen Volksliede. Das katholische Mittelalter war außerordentlich fruchtbar an deutschen Kirchenliedern. Man sang solche bei Wallfahrten, bei Prozessionen, bei Begräbnissen, beim Emp-

[16] Ebd. I 382.

[17] Möhler, Gesch. der alten u. mittelalterl. Musik II 47.

[18] Arnold Schering (Das kolorierte Orgelmadrigal des Trecento [Sammelbände der Intern. Musikgesellschaft XIII 1], und: Die niederländische Orgelmesse im Zeitalter des Josquin, Leipzig 1912) behauptet von den polyphonen Kompositionen der Niederländer, daß bei einzelnen nur der Cantus firmus von Sängern vorgetragen wurde, die übrigen Stimmen der Orgel oder den Instrumenten zugewiesen waren, und stellt eigene Kennzeichen auf, um solche Messen von rein vokalen unterscheiden zu können. Bewahrheitet sich diese Anschauung, dann sind die Schwierigkeiten beseitigt, die sich aus der scheinbaren Unsanglichkeit mancher dieser Kompositionen ergeben.

[19] Ges. Schriften II, Leipzig 1871, 335; Weinmann a. a. O. 232.

[20] Bäumker, Das kath. deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen, 4 Bde., Freiburg 1886—1911 (4. Bd. hrsg. von Jos. Gotzen); Jos. Gotzen, Geschichte des deutschen Kirchenliedes bis auf Luthers Zeit, Hannover 1861; Ph. Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied von Luther bis auf Nikolaus Hermann, 5 Bde., Leipzig 1864—1877.

liturgie.de

fang hoher Persönlichkeiten. Am weitesten drang das Volkslied in das Heiligtum der Liturgie ein, wenn zu Beginn der innerhalb der Messe gehaltenen Predigt das Predigtlied gesungen wurde (a). — Eine ganz andere Stellung nimmt das Kirchenlied in den Gottesdienstordnungen der Neugläubigen des 16. Jahrhunderts ein. Nachdem der Opfergedanke und das mittlerische Priestertum preisgegeben wurde, erschien gerade das Lied als geeignetstes Mittel, dem Gedanken, daß der Gottesdienst nur religiöses Tun der Gemeinde ist, Ausdruck zu verleihen. Das religiöse Lied war damit zum Kernstück des neuen Gottesdienstes geworden und die Folge davon ein mächtiger Aufschwung der Liederdichtung in außerkatholischen Kreisen. Dies blieb nicht ohne Wirkung auf den Volksgesang in den katholischen Kirchen. Manche Bischöfe des 17. Jahrhunderts glaubten der Verlockung, die im Volksgesang lag, die Kirchen der Andersgläubigen zu besuchen, und der Gefahr, mit den Liedern auch irrige Meinungen aufzunehmen, am besten dadurch begegnen zu sollen, daß sie dem deutschen Volksgesang auch bei der feierlichen Messe, in der nur lateinischer Gesang zulässig ist, Eingang gewährten. Waren es seitens dieser Bischöfe lediglich Zugeständnisse, die gemacht wurden, und blieb der Grundsatz, daß die lateinische Sprache die Sprache des Gesanges beim feierlichen Amte ist, unangetastet, so strebten Josephiner und Rationalisten des 18. Jahrhunderts in bewußter Weise dahin, den lateinischen Gesang gänzlich aus der Kirche auszumerzen und durch das deutsche Volkslied zu ersetzen. Sie blieben dabei nur ihrer Anschauung treu, die im Kulte hauptsächlich ein Mittel der Belehrung und Erbauung erblickte (b). Im 19. Jahrhundert war man mit dem Erwachen des kirchlichen Geistes von solchen Bestrebungen abgekommen. Doch wollte man das Gute, das in der Pflege des kirchlichen Volksgesanges lag, keineswegs missen und wandte der Förderung des kirchlichen Volksliedes innerhalb der ihm von der liturgischen Gesetzgebung gezogenen Grenzen ernste Aufmerksamkeit und reges Interesse zu. Schon die Versammlung der deutschen Bischöfe zu Würzburg im Jahre 1848 gab die Anregung, es solle ein deutsches Kirchengesangbuch herausgegeben werden, in welches neben den guten neueren besonders die herrlichen Lieder der Vorzeit Aufnahme fänden. In den Zielen des deutschen Cäcilienvereins ist außer der Pflege des Choralgesangs und der Polyphonie auch die Reform und Förderung des kirchlichen Volksgesanges enthalten. Die wissenschaftliche Grundlage all dieser Bestrebungen boten die verdienstvollen Arbeiten Kehreins und Bäumkers. Was die gelehrte Forschung geerntet, wurde in praktischer Arbeit nutzbar gemacht. Es erschienen neue Gesangbücher, z. B. Bone (Cantate), Joseph Mohr (Cäcilia, Psälterlein), die dann den neuen Diözesangesangbüchern vielfach zur Grundlage dienten. Bei dem hochentwickelten modernen Verkehr und der immer weiter um sich greifenden Bevölkerungsver-

liturgie.de

schiebung ist die Forderung eines Grundstockes von Liedern, die in allen Diözesangesangbüchern wiederkehren, unabweisbar.

a) Unter allen Nationen des Abendlandes ist keine so reich an religiösen Liedern in der Volkssprache wie die deutsche. Schon um die Mitte des 12. Jahrhunderts konnte Gerhoch von Reigersberg[21] in seinem Psalmenkommentar schreiben: „Die ganze Welt jubelt das Lob des Heilands auch in der Volkssprache, am meisten ist dies unter den Deutschen der Fall, deren Sprache zu wohltönenden Liedern besonders geeignet ist." Ein Zeugnis für die Pflege des deutschen Kirchenliedes in der katholischen Vergangenheit gaben Luther und Melanchthon. Ersterer[22] sagt: „Im Papsttum hat man feine Lieder gesungen: ‚Der die Hölle zerbrach item Christ ist erstanden' usw., ‚Das ist von Herzen wohl gesungen'." Melanchthon bemerkt zum 24. Artikel der Augsburger Konfession: „Wiewohl an etlichen Orten mehr, an etlichen weniger deutsche Gesänge gesungen wurden, so hat doch in allen Kirchen je etwas das Volk deutsch gesungen; drum ist's so neu nicht". Die Anfänge des deutschen Kirchenliedes gehen aller Wahrscheinlichkeit nach auf die sog. Leisen zurück. Der Ruf „Kyrie eleison", den das Volk bei der Liturgie vernahm und in dessen Inhalt es bei seiner Kürze leicht eindringen konnte, wurde von ihm bei allen möglichen Gelegenheiten gebraucht. „Der Gesang der beiden Worte Kyrie eleis(on) ersetzte dem Volke eine Zeit lang die Lieder in der Muttersprache." Mit diesem Kyrie eleison verband man schon im 9. Jahrhundert Texte in der Volkssprache, die von dem am Schluß gesungenen „Ruf" Kyrie eleison den Namen „Leis" erhielten. Der älteste Leis ist ein Lied auf den hl. Petrus aus dem 9. Jahrhundert: „Unser trohtin hat farsalt." Ein noch jetzt in manchen Gesangbüchern enthaltener Leis ist das Lied: „In Gottes Namen wallen wir" usw. (12. Jahrh.). Die Zahl der Lieder wuchs beständig, teils waren es Neuschöpfungen, teils Übersetzungen alter kirchlicher Hymnen. Es erhebt sich hier von selbst die Frage, bei welcher Gelegenheit diese Lieder in der Volkssprache Verwendung fanden. Besonders häufig wurde, wie sich aus den mittelalterlichen Predigtsammlungen ergibt, nach der Predigt, oft auch schon vor der Predigt, ein deutsches Lied gesungen. Daher kann die Synode von Salzburg (1569)[23] mit Recht von der alten Sitte (antiquus mos) reden, vor und nach der Predigt je nach Verschiedenheit der Festzeit ein deutsches Lied, das von den Predigern angestimmt wurde, singen zu lassen. Da man die Predigt im Mittelalter regelmäßig während der Messe hielt, so wurden diese Lieder tatsächlich während der Opferfeier gesungen. Auch bei der Sequenz (s. u.) wechselten vielfach die Sänger, die den lateinischen Text vortrugen, mit dem Volke, das deutsche Liedstrophen sang, ab[24]. Ein ergiebiges Feld hatte der Volksgesang in der Kirche ferner bei den religiösen Dramen, welche vor deren Entartung in den Gotteshäusern aufgeführt wurden und gottesdienstlichen Charakter hatten, so die Weihnachtsspiele, Passionsspiele, die dramatische Darstellung der Auferstehung usw. Berthold von Regensburg[25] spricht von deutschen Liedern bei der Messe. Als Beispiel können zwei aus der Wende

[21] PL 193, 1436.
[22] Luthers Werke, Erlanger Ausg., V² 23.
[23] Hartzheim VII 360.
[24] Bäumker, Zur Geschichte der Tonkunst in Deutschland, Freiburg 1881, 132.
[25] Ausg. von Pfeiffer I 43 45 496 498.

liturgie.de

des 12. zum 13. Jahrhundert stammende Gesänge gelten, welche bei Franz[26] veröffentlicht sind. Sie sind höchst wahrscheinlich als Meßgesänge zu betrachten. Ob dieselben aber während der Messe neben den lateinischen Gesängen gesungen wurden oder zu Beginn oder am Schluß, kann nicht festgestellt werden.

b) Wenn auch die Ansicht, als sei Luther der Vater des deutschen Kirchenliedes gewesen, schon längst als abgetan angesehen werden muß, so läßt sich doch nicht leugnen, daß die Pflege des Volksgesangs bei den Anhängern der neuen Lehre mächtig fördernd auf dessen Entfaltung auch bei den Katholiken einwirkte. In der Erfindung der Buchdruckerkunst und des Notendruckes war ferner nicht bloß die Möglichkeit einer weiten Verbreitung der Texte gegeben, es lag darin auch eine Anregung zu dichterischen Versuchen, denen jetzt weite Verbreitung gesichert war. Noch im 16. Jahrhundert erschienen deutsche katholische Liedersammlungen, zuerst 1537 zu Leipzig: „Ein New Gesangbüchlein", verfaßt von Michael Vehe, welches 52 Lieder und 47 Melodien enthielt, 1567 zu Bautzen: „Geistliche Lieder und Psalmen", von Johann Leisentritt. Die Sammlung bringt 250 Texte und 147 Melodien. Den Einfluß, den das protestantische Kirchenlied ausübte, beleuchtet am besten die Tatsache, daß unter ihren Texten 66 Dichtungen protestantischer Autoren sich befinden. Luther selbst ist mit 4 Liedern vertreten. Durch die Pflege des deutschen Kirchenliedes wollten die kirchlichen Kreise dem Vordringen des Protestantismus die Spitze bieten und die in der Zeit der katholischen Reformation in den Schoß der Kirche Zurückkehrenden noch inniger mit der Kirche verbinden. Der Abt von Göttweih, Gregor Corner, gibt ganz offen als den Zweck seines 1625 erschienenen Gesangbuches an, „denen, welche zuvor des verführerischen Singens gewohnt gewest, die alte Religion nicht wieder zu verleiden"[27]. Des „verführerischen Singens" halber machte man dem Volkslied sogar innerhalb der heiligen Messe große Zugeständnisse. Leisentritt († 1567) spricht schon vom Gesange deutscher Lieder vor und nach der Predigt, unter dem Offertorium und der heiligen Kommunion; die Breslauer Synode von 1592[28] bestimmt, es solle statt des Graduale und nach der Wandlung von der ganzen Gemeinde ein Lied in der Volkssprache gesungen werden, aber nur da, wo deutscher Gesang herkömmlich ist; wo lateinischer Gesang üblich ist, solle nichts geändert werden. Viel weiter geht das „Mainzer Cantual" von 1605. Mit dem Bemerken, daß viele Laien eine größere Lust haben, bei der heiligen Messe zu singen als nach altem Brauch das Leiden Christi aus ihren Betbüchern oder an ihren Rosenkränzen betend zu betrachten, und daß es vielfach an Choralsängern fehle, wird bestimmt, daß im Singamt kurze, der betreffenden Zeit entsprechende deutsche Lieder zulässig seien: statt des Graduale oder des Traktus; statt des Credo, welches der Predigt vorausgeht, kann der Küster das Apostolische Symbolum, nach der Predigt das Vaterunser und Ave Maria deutsch singen; statt des Offertoriums mag das Volk deutsch singen bis zur Präfation. Vom Sanctus bis zur Wandlung ist, damit die Gläubigen Privatandacht üben können, „mit deutschen Gesängen still zu halten", nach der Wandlung jederzeit ein eucharistisches deutsches Lied, ebenso beim Agnus Dei und während der Kommunionspendung. Doch ist am Schlusse bemerkt, daß die aufgestellte

[26] Die Messe im deutschen Mittelalter 684—688.
[27] Weinmann, Gesch. der Kirchenmusik 59. [28] Hartzheim VIII 395.

liturgie.de

Ordnung nicht für Kirchen gelten solle, wo man herkömmlicherweise lateinisch singt. So blieb es in diesen Gegenden bis zur josephinischen Zeit. Handelte es sich bisher nur um Zugeständnisse und hielt man im Prinzip am lateinischen Meßgesang fest, so suchten die rationalisierenden Josephiner den lateinischen Gesang vollständig zu verdrängen und an seine Stelle durchweg Volksgesang zu setzen. Dieser bestand aber nicht mehr in den alten katholischen Gesängen, sondern in Liedern, die im Dienste der neuen Geistesrichtung standen, die den Gesang als Mittel der Belehrung auffaßte und wegen dieses tendenziös hervorgekehrten Charakters nicht als wahre Dichtkunst gelten können und nicht Ersatz bieten konnten für die glaubensinnigen, mysterienfreudigen alten deutschen Volksgesänge. Dafür bot man, wie sich das von Werkmeister 1784 herausgegebene Gesangbuch ausdrückt, „Gesänge, die das praktische Christentum empfehlen und von allen Christen unseres Vaterlandes mit gesungen werden können.“ [29]. Konsequent suchte diese Richtung den lateinischen Gesang aus dem Hochamt zu verdrängen und zu diesem Zweck die sog. „Singmessen“ einzuführen, welche die einzelnen Teile des Ordinarium (Kyrie, Gloria usw.) durch eigene Lieder ersetzten, während man früher für die Messen aus dem allgemeinen Liederschatze der Zeit des Kirchenjahres und dem betreffenden Teil der Messe entsprechende Gesänge auswählte. Mit der Verdrängung des lateinischen Gesanges ging es allerdings nicht allzu leicht. Selbst in Gegenden, wo Volksgesang bei der Messe schon lange üblich war, wollten die Gläubigen an den höchsten Festen den lateinischen Gesang nicht missen. Gegen die Einführung des von E. X. Turin verfaßten rationalistischen „Neuen Mainzer Diözesangesangbuchs“ wehrte sich das Volk an manchen Orten in förmlicher Revolte.

4. Die kirchenmusikalische Gesetzgebung[30]. — Die liturgische Musik ist ein Bestandteil des Gottesdienstes. Wie der Gottesdienst von der Kirche geordnet ist und ihren Gesetzen unterliegt, so auch die kirchliche Musik als Teil desselben. Wiederholt hat die Kirche von ihrem Gesetzgebungsrecht in Sachen der Kirchenmusik Gebrauch gemacht, zuletzt im Motu proprio Pius' X. vom 22. November 1903 und in der Bulle „Divini cultus sanctitatem“ Pius' XI. vom 20. Dezember 1928 (a). Die Kirchenmusik soll nach dem Willen der Kirche dem doppelten Zwecke der Liturgie: der Verherrlichung Gottes und dem Heile der Gläubigen, in würdiger Weise dienen (b). Die Stellung der Kirchenmusik ist darum eine dienende, dienend den beiden großen Kultzwecken, dienend weiterhin deshalb, weil ihre Aufgabe nicht eine selbständige ist und sich nicht erschöpft in selbständiger schöner Melodienführung oder Harmonie, sondern dem liturgischen Texte untergeordnet ist, den sie entsprechend seiner Erhabenheit und seiner Zweckbestimmung in ein künstlerisches Gewand zu kleiden hat (c). Um dieses heilige und erhabene Ziel zu erreichen, muß die Kirchenmusik heilig sein, weder in der Komposition

[29] Weinmann, Gesch. der Kirchenmusik 60.
[30] E. Schmid, Die neuen kirchenmusikalischen Vorschriften, Regensburg 1919.

liturgie.de

noch in der Aufführung etwas Profanes an sich tragen, wahren Kunstwert besitzen und geeignet sein, den Bedürfnissen der allgemeinen, alle Nationen umfassenden Kirche zu dienen (d). Diesen an die Kirchenmusik gestellten Forderungen entspricht am besten der gregorianische Choral, der als der eigentliche kirchliche Gesang (cantus proprie ecclesiasticus) angesehen werden muß, weil die Kirche durch ihre Approbation seine Melodien zu den ihren gemacht hat, auch deshalb, weil er als Norm kirchlicher Musik zu gelten hat. Pius X. stellt den Grundsatz auf: „Eine kirchenmusikalische Komposition ist um so mehr heilig und liturgisch, je mehr sie sich in ihrer Anlage, ihrem Geiste und ihrer Färbung (nell'andamento, nella ispirazione e nel sapore) der gregorianischen Melodie nähert, umgekehrt, um so weniger des Gotteshauses würdig, je mehr sie sich von diesem Vorbild entfernt." Am meisten nähern sich dem gregorianischen Choral die Kompositionen der klassischen Polyphonie des 16. Jahrhunderts, vor allem jene der römischen Schule und ihres Hauptes Palestrina, welche darum an den Kathedralen und in den Seminarien ganz besonders zu pflegen ist. So sehr die Kirche diesen polyphonen Stil empfiehlt, so will sie damit eine andere Musikgattung nicht ausschließen, wenn nur die liturgischen Gesetze beobachtet werden. Folglich, sagt Pius X., ist auch die modernste Musik (la musica più moderna) in der Kirche zugelassen, da auch sie Kompositionen von künstlerischer Vortrefflichkeit und ernster Würde aufweist, welche nicht des Gottesdienstes unwürdig erscheinen. Gleichwohl ist darauf zu achten, daß mit der modernen Musik, die einen profanen Ursprung hat, nichts Profanes in die Musik des Heiligtums eindringe. — Gestattet ist auch, den Gesang mit der Orgel zu begleiten, auf ihr zu präludieren oder ein Zwischenspiel (interludium) einzuschalten. Doch muß die Art des Orgelspiels nicht nur dem Charakter dieses Instrumentes angepaßt sein, sondern auch jene Eigenschaften besitzen, welche von der heiligen Musik überhaupt gefordert sind. Das Orgelspiel ist in der Advent- und Fastenzeit (mit Ausnahme des 3. Advent- und 4. Fastensonntags), im Officium defunctorum, in den Requiemsmessen und als Begleitung des priesterlichen Altargesanges verboten. — Auch andere Instrumente können aus besonderer Veranlassung innerhalb der gebührenden Grenzen und unter Wahrung der Vorsichtsmaßregeln mit spezieller Erlaubnis des Bischofs verwendet werden. Orgel und Instrumente dienen nur zur Unterstützung des Gesanges, dürfen diesen aber niemals unterdrücken. Auch ist nicht gestattet, dem Gesang ein langes instrumentales Vorspiel vorauszuschicken oder das Nachspiel der Instrumente auszudehnen (e). Da die eigentliche Sprache der römischen Kirche die lateinische ist, so ist es verboten, bei den feierlichen liturgischen Akten irgend etwas in der Landes-

liturgie.de

sprache zu singen, was ganz besonders von den unveränderlichen und veränderlichen Bestandteilen der heiligen Messe und des Offiziums gilt. Das religiöse Volkslied ist bei Segensandachten, Prozessionen, vor der Predigt, vor und nach den streng liturgischen Funktionen gestattet (f).

a) Daß der Kirche zusteht, über die Musik bei ihrem Gottesdienst gesetzliche Bestimmungen zu erlassen, ist innerlich so sehr begründet, daß es nicht in Zweifel gezogen werden kann. Schon das Papstbuch hat die Einführung von einzelnen Kirchengesängen verschiedenen Päpsten zugeschrieben. Gregor d. Gr. ordnet den Kirchengesang, Johann XXII. wendet sich gegen die Auswüchse des Diskantierens, Klemens VIII. gibt in dem von ihm herausgegebenen Caeremoniale episcoporum Vorschriften über den Kirchengesang, vorzüglich über das Orgelspiel. Im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts wandten sich die Päpste meist gegen die kirchenmusikalischen Mißbräuche in Rom (Alexander VII, Innozenz XII) oder im Kirchenstaat (Benedikt XIV.). Sehr oft mußte sich die Ritenkongregation mit der Regelung der Kirchenmusik befassen[31], in weitestem Maße tat sie dies in den Litterae encyclicae ad Reverendissimos Italiae Ordinarios vom 21. Juli 1894[32]. Wie die Enzyklika Annus qui Benedikts XIV. vom 19. Februar 1748 sich an die Bischöfe des Kirchenstaates, so wendet sich das Dekret der Ritenkongregation nur an die Bischöfe Italiens. Mit der Aufnahme des Dekrets in die authentische Sammlung ihrer Dekrete hat die Ritenkongregation sicherlich die Absicht verbunden, daß die hier ausgesprochenen Grundsätze auch anderwärts befolgt werden. Allgemeine, die ganze Kirche berührende Vorschriften erließ Pius X. in seinem Motu proprio vom 22. November 1903[33]. Der Papst selbst nennt diese Verordnung einen „Codex musicae sacrae iuridicus" und verleiht ihr ausdrücklich den Charakter eines allgemein verbindlichen kirchlichen Gesetzes. Nach einer Einleitung bietet das Motu proprio eine Instructio de musica sacra in 9 Kapiteln: 1. Allgemeine Prinzipien. 2. Die Arten der heiligen Musik. 3. Der liturgische Text. 4. Die äußere Form der Musikwerke. 5. Die Sänger. 6. Die Orgel und die Instrumente. 7. Umfang der liturgischen Musik. 8. Besondere Mittel zur Förderung der Kirchenmusik. Den Schluß bildet eine Mahnung an die Bischöfe, Kapitel, Kirchenvorstände, Leiter der Seminarien, Sänger, Kapellmeister (chori magistri), diese Reformvorschriften, welche so lange ersehnt und von vielen gefordert wurden, mit allem Eifer zu beachten, „damit nicht die Autorität der Kirche, welche diese Reformvorschriften zu wiederholten Malen vorgelegt hat und jetzt aufs neue einschärft, in Mißachtung verfalle". Doch muß Pius XI. in der Bulle Divini cultus sanctitatem vom 20. Dezember 1928 es beklagen, daß die weisen Gesetze Pius' X. nicht die nötige Beachtung gefunden haben, und schärfte diese aufs neue ein. Besondern Nachdruck legt er darin auf die Unterweisung des heranwachsenden Klerus im gregorianischen Gesang, auf die Förderung des Chorals beim Offizium der Kathedralkirchen, Kollegiat- und Klosterkirchen — das Amt des mittelalterlichen Cantor solle

[31] Vgl. Joseph Auer, Die Entscheidungen der Heiligen Ritenkongregation in Bezug auf Kirchenmusik, Regensburg 1901.

[32] Decr. auth. III, n. 3830.

[33] Decr. auth. III, n. 4121; hierzu ein Kommentar von O. Drinkwelder, Gesetz und Praxis in der Kirchenmusik, Regensburg 1914.

liturgie.de

wieder aufleben, der den Gesang überwache —, für den Gesang sollen Scholae puerorum nicht bloß an Kathedralen und größeren Kirchen, sondern auch an den kleineren Kirchen errichtet werden, das Volk soll abwechselnd mit dem Gesang des Priesters und des Sängerchores an den liturgischen Gesängen teilnehmen.

b) Was das Konzil von Trient[34] von den Zeremonien bei der heiligen Messe im allgemeinen sagt, daß sie dazu dienten, um die Majestät dieses so großen Opfers zu betonen (maiestas tanti sacrificii commendaretur) und die Herzen der Gläubigen durch diese sichtbaren Zeichen der Religiosität und Frömmigkeit zur Betrachtung der erhabensten Dinge, die in diesem Opfer verborgen sind, anzuleiten, das muß auch auf die kirchliche Musik Anwendung finden. Mehrung der Ehre Gottes und Erbauung der Gläubigen ist darum der Zweck der Kirchenmusik. „Musica sacra", sagt die Instructio[35] des Motu proprio Pius' X., „utpote solemnis Liturgiae pars necessaria, huius finem generalem participat, qui gloria Dei est, sanctificatio exemplumque fidelium." Der erste Zweck ist demnach, den Kult an sich gotteswürdiger, majestätischer und feierlicher zu machen, ihm größeren Glanz zu verleihen, um so die Ehre Gottes zu fördern. Darum sagen, wie das Motu proprio, auch neuere Synoden, der Kirchengesang sei eingeführt „ad divinum cultum promovendum"[36], die Musik füge zum Gottesdienst Glanz und Schimmer (nitor ac splendor[37]) usw. Über den zweiten Zweck, die Erbauung der Gläubigen, sagt der Papst, es müsse als die eigentliche Aufgabe der Kirchenmusik bezeichnet werden, „dem Text größere Kraft zu verleihen, damit dadurch um so leichter die Gläubigen zur Andacht angeregt und ihre Seele um so besser zur Erlangung der Gnadenfrüchte, welche aus der Feier der heiligen Geheimnisse fließen, bereitet werden". Die Erbauung folgert der Papst aus der Verbindung der Musik mit den Worten des Textes. Es ist eine Erfahrungstatsache, daß Texte, im Gesangstone vorgetragen, nicht bloß länger im Gedächtnis haften, sondern auch tieferen Eindruck auf die Seele hervorrufen. Dies hat schon der hl. Augustinus[38] empfunden, wenn er schreibt: „Ich fühle, daß unsere Herzen zu inniger und glühender Frömmigkeit entflammt werden durch die heiligen Worte, wenn diese gesungen, viel mehr als wenn sie nicht gesungen werden." Den Grund hierfür findet Augustinus darin, daß jedem Affekt der Seele gewisse eigentümliche Tonweisen (proprii modi in voce ac cantu) entsprechen, die, wenn sie von außen an das Ohr des Menschen herankommen, in der Seele des Hörers den entsprechenden Affekt wachrufen und hiedurch das Gesangeswort besonders eindringlich gestalten. Diese Wirkung kann allerdings der liturgische Gesang nur dann vollkommen erzielen, wenn die „heiligen Worte" von den Hörern und Sängern verstanden werden. Ist dies bei der Verwendung einer toten Sprache seitens der Mehrzahl der Gläubigen nicht der Fall, so muß mit um so größerem Nachdruck gefordert werden, daß die in der Liturgie vorgetragenen Tonstücke durch ihre Melodie und Komposition im allgemeinen in eine dem liturgischen Akte entsprechende Stimmung versetzen und durch ihre von der profanen Musik unterschiedene Eigenart die Erhebung des Herzens zu Gott herbeiführen, in diesem allgemeinen Sinne wenigstens erbauend wirken.

[34] Sess. 22, de sacrificio Missae c. 5. [35] I, n. 1.
[36] Quebec (1851): Coll. Lac. III 614.
[37] Neuyork (1861): Coll. Lac. III 298. [38] Conf. X, 33.

liturgie.de

c) Die liturgische Musik ist um des Textes willen da, nicht umgekehrt. Der Text muß daher vollständig und in der Reihenfolge, wie er in den liturgischen Büchern verzeichnet ist, gesungen werden. Es können aber auch Textesteile von der Orgel suppliert werden, während man sie im Chore einfach rezitiert. Vor allem darf der Text durch seine musikalische Bearbeitung nicht unverständlich werden. Unter den Klagen, welche gegen eine entartete Polyphonie erhoben werden, besonders von Johann XXII., ist stets jene einer Verdunkelung des Textes. Auf dem Konzil von Mailand (1565) ordnet der hl. Karl Borromäus an, die liturgischen Gesänge müßten so beschaffen sein, „ut simul et verba intelligantur et ad pietatem auditores excitentur". Das gleiche fordert auch das Caeremoniale episcoporum[39]. Unstreitig wird der liturgische Text am meisten beeinträchtigt, wenn er sich der Komposition zu liebe Weglassungen, Umstellungen oder Wiederholungen einzelner Worte und Sätze gefallen lassen muß. Denn dies steht im Widerspruch mit dem Grundsatz, daß die Musik des Textes willen da ist. All diese Mißbräuche trifft das Motu proprio[40] mit den Worten: „Der liturgische Text ist so zu singen, wie ihn die liturgischen Bücher bieten. Kein Wort darf korrumpiert, keines umgestellt werden. Gänzlich zu beseitigen sind ungebührliche Wiederholungen und das Silbenbrechen. Der Text ist immer in der Weise zu singen, daß er von den Zuhörern verstanden werden kann."

d) Von den drei Eigenschaften, welche nach Pius X.[41] die Kirchenmusik aufzuweisen hat: sanctitas, bonitas formae, universitas, wurde die Heiligkeit von jeher von der liturgischen Gesetzgebung gefordert, allerdings wurde der Begriff der Heiligkeit mehr nach seiner negativen Seite, Ausschluß des Profanen, betont, wie es auch die Verordnung des Papstes tut: „Weil die Musik heilig, muß sie das Profane nicht bloß in der Komposition, sondern auch in der Ausführung ausschließen." Damit ist nur die Bestimmung des Konzils von Trient[42] aufs neue eingeschärft, der Musik beim Gottesdienst nichts Schlüpfriges oder Unreines beizumengen. Neuere Synoden müssen schon den Einfluß des Theaters auf die Kirchenmusik beklagen, eine Synode von Tarragona (1738)[43] spricht von Gesängen und Weisen, welche die Ausgelassenheit der Sängerinnen auf dem Theater (theatricam lascivientiam feminarum) nachahmen, das Provinzialkonzil von Wien (1858)[44] sagt, man dürfe nicht dulden, daß der Gesang, welcher die im Meßopfer sich erneuernden Geheimnisse unserer Erlösung begleite, den Charakter des Theatralischen annehme (spectaculi profani vicem subeat). Als weitere Eigenschaft, die man tatsächlich stets von der Kirchenmusik gefordert hat, bezeichnet Pius X. die bonitas formae, die künstlerische Güte, der aufgeführten Musikwerke. Diese Forderung geht aus dem obersten liturgischen Zweck, Mehrung der Ehre Gottes, hervor. Gott, dem Urheber des Guten und Schönen, darf nichts Minderwertiges angeboten werden, und jedenfalls muß der Mensch wenigstens sein Möglichstes tun, um nach seinen Kräften Gott zu ehren, insbesondere dadurch, daß er seine künstlerischen Fähigkeiten in Gottes Dienst stellt. — Neu erscheint im Motu

[39] Lib. 1, c. 28, n. 12.
[40] Instruct. III, n. 9. [41] Motu proprio, Instruct. I, n. 2.
[42] Sess. 22, de sacrif. Missae, Decretum de observandis etc.
[43] Coll. Lac. V, 787. [44] ebd. 183.

liturgie.de

proprio die Forderung der universitas für die heilige Musik. Sie soll allgemein (universalis) sein in dem Sinn, daß, wenn auch den einzelnen Nationen die Freiheit gegeben ist, in ihren heiligen Weisen bestimmte Formeln anzuwenden, welche gewissermaßen das besondere Merkmal ihrer Musik darstellen, diese (nationalen) Eigentümlichkeiten den allgemeinen Eigenschaften der Kirchenmusik in so weit untergeordnet sein müssen, „daß keiner aus einer fremden Nation beim Anhören nicht einen guten Eindruck empfängt". Diese Forderung der „universalità" war bis zum Motu proprio noch niemals ausdrücklich ausgesprochen worden. Sie will besagen, daß in der kirchlichen Musik die Eigentümlichkeit jeder Nation zum Ausdruck kommen darf — der Italiener mag sich an lebendigeren Melodien, der Deutsche an ernsteren Weisen erfreuen —, daß sie aber den allgemeinen Charakter heiliger Musik nicht verleugnen, also nicht die Heiligkeit und kunstschöne Form vermissen lassen darf. Die „Allgemeinheit" der kirchlichen Musik brauchte, als nur Choral gesungen wurde, nicht besonders betont werden, obwohl selbst hier die Verschiedenheit der Nationen sich bemerkbar machte. Erst beim mehrstimmigen Gesang und bei der Instrumentalmusik traten die nationalen Unterschiede deutlicher hervor.

e) Schon Benedikt XIV. hatte in seiner Enzyklika verfügt, daß außer der Orgel nur solche Instrumente zugelassen werden sollen, die geeignet sind, die Stimmen der Sänger zu unterstützen (ad corroborandas sustinendasque cantantium voces), nicht aber sie zu unterdrücken, und zählt eine Reihe von Instrumenten auf, welche aus diesem Grunde unzulässig sind. Pius X. verbietet außer dem Klavier alle Instrumente zur Erzeugung größeren oder geringeren Lärms, vor allem Trommeln, Pauken jeder Form und Größe, Klappern (Kastagnetten), Schellen (tintinabula) usw. Andere Instrumente macht das Motu proprio nicht namhaft. Benedikt XIV. hatte auch Trompeten, Flöten, Oboen verboten. Diese können jetzt gebraucht werden, ebenso auch die Klarinetten[45]. Doch ist die Erlaubnis des Diözesanbischofs vorausgesetzt. Musikkapellen (bande musicali) dürfen in der Kirche nicht spielen, nur aus einem besondern Grunde kann der Bischof gestatten, daß einige Musiker aus der Kapelle mit Rücksicht auf die Instrumente und den Ort ausgewählt werden und in der Kirche zur Begleitung der Gesänge ihre Blasinstrumente spielen. Doch muß die Begleitung in allem dem Orgelstil entsprechend gehalten sein. Auch bei Prozessionen kann der Bischof die Teilnahme solcher Musikkapellen gestatten, nur dürfen sie dabei keine weltlichen Stücke zum Vortrag bringen.

f) In einzelnen deutschen Diözesen besteht die Gepflogenheit, an Stelle der Gesänge des Ordinarium Missae deutsche Kirchenlieder singen zu lassen, was ganz und gar gegen die liturgischen Vorschriften verstößt. Zur Rechtfertigung dieses Brauches kann man sich nicht auf eine rechtmäßige Gewohnheit berufen, da einer solchen Gewohnheit die notwendige Zustimmung des Gesetzgebers fehlt, ohne welche sie nie rechtskräftig werden kann. Der Gesetzgeber hat sich im Gegenteil wiederholt gegen eine solche Gewohnheit ausgesprochen, zuletzt noch Pius X. Wenn der ausdrücklichen gesetzlichen Vorschrift, welche den lateinischen Gesang verlangt, nicht sofort Genüge geschah und noch immer beim feierlichen Amte deutscher Volksgesang zu hören ist, so ist dies nur zu erklären aus den überaus großen Schwierigkeiten,

[45] Decr. auth. n. 4156 ad I.

liturgie.de

welche sich in einzelnen Diözesen der Durchführung dieser Gesetzesvorschrift entgegenstellen und die augenblicklich fast unüberwindlich sind wegen des Mangels an geschulten Chören oder auch wegen der großen Anhänglichkeit des Volkes an den deutschen Gesang. Das Ziel jedoch, bei der Liturgie nur lateinisch zu singen, muß unverrückt im Auge behalten werden, die Wege, die zu diesem Ziel führen, sind von den Bischöfen zu suchen und zu weisen. Der einzelne darf, um keine Verwirrung zu schaffen, nicht selbständig vorgehen, auch die Bischöfe müssen, wie die Kongregation in einem gleichgelagerten Fall erklärte, diesen Brauch allmählich und ohne größeres Aufsehen zu erregen (sensim et sine sensu) beseitigen. — Dem Volksgesang bleibt noch immer, auch wenn er von den streng liturgischen Akten ausgeschlossen ist, ein weites Feld zu seiner Betätigung[46], bei Volksandachten, Prozessionen und vorzüglich bei der Predigt. Gerade bei der Predigt kann das Volk durch ein dem Kirchenjahr entsprechendes Lied am leichtesten in den Geist der Festzeit eingeführt werden, der Prediger kann an dessen Inhalt anknüpfen oder, wenn es sich um ein Lied nach der Predigt handelt, es so einrichten, daß für den Zuhörer das Lied nur die Bekräftigung dessen ist, was er in der Predigt gehört. Daß vor und nach der Predigt, wenn sie außerhalb der Messe gehalten wird, deutsche Lieder gesungen werden dürfen, ist allgemein zugegeben. Aber auch wenn sie innerhalb der Messe nach dem Evangelium gehalten wird, bestehen keinerlei Schwierigkeiten. Wohl werden so in der Messe deutsche Gesänge gesungen, aber nicht als Teil der Messe, sondern nur als Teil oder Umrahmung der Predigt. Wie nach Auffassung der Kirche die in der Volkssprache gehaltene Predigt nicht die Einheit der Liturgie stört, ebensowenig das mit der Predigt verbundene Lied.

Zweites Hauptstück.

Darstellende Formen.

§ 27. Die liturgische Körperhaltung.

1. Stehen und Knieen. — Beim liturgischen Gebet pflegt man wie beim Privatgebet entweder zu stehen oder zu knieen. In diesen Körperhaltungen betete und betet die vor- und außerchristliche Menschheit[1] und betet man seit ältester Zeit auch in der Kirche. Die stehende Haltung darf aufgefaßt werden als ein Zeichen der Ehrerbietung: wie man sich vor einem höher Gestellten zum Zeichen der Ehrerbietung erhebt, so erhebt man sich auch beim Gebet vor Gott und verharrt, während man im Gebet mit ihm spricht, in dieser Stellung. Wie für den einzelnen, so mußte sich die stehende Haltung ganz besonders für den Liturgen empfehlen, der als Vertreter des Volkes vor Gottes Majestät erscheint. Kommt das Stehen auch für den Liturgen zunächst als Zeichen der Ehrerbietung in Betracht, so muß es doch als eine seiner mittlerischen Tätigkeit durchaus angemessene Körperhaltung angesehen werden.

[46] Vgl. Drinkwelder, Gesetz und Praxis in der Kirchenmusik 121.
[1] Fr. Heiler, Das Gebet, München 1923, 100.

liturgie.de

Für den, der zwischen zwei Parteien vermittelt, empfiehlt sich diese Haltung am besten (a). — Aber auch das Knieen ist eine dem Gebete durchaus entsprechende Körperhaltung. Da wir uns so beim Gebete der Erde näher bringen, uns gewissermaßen verkleinern, sprechen wir im Symbol die demütige Gesinnung aus, die uns beim Gedanken an Gott beseelen soll und welche die Gewähr für die Erhörung der Bitte in sich schließt. „Denn Gott widersteht den Hoffärtigen, den Demütigen aber gibt er Gnade."[2] Demütige Gesinnung entspringt der Erinnerung an die eigene Sündhaftigkeit, das Knieen ist darum sinnenfälliger Ausdruck des Sünd- und Schuldbewußtseins. Der Gedanke an die Sündhaftigkeit ist auch der Grundton, wenn Knieen zuweilen zum äußern Zeichen eines besonders dringlichen Gebetes oder der innern Anbetung des majestätischen Gottes, vorzüglich des in der Eucharistie gegenwärtigen Heilandes, oder zum Zeichen der Hyperdulie gegenüber der allerseligsten Jungfrau angeordnet ist. Stets wiegt der Gedanke vor: Wir sind unserer Sünden wegen nicht würdig, uns Gott und seiner gebenedeiten Mutter zu nahen, noch das, um was wir bitten, von ihnen zu erlangen. Weil mit dem Knieen der Gedanke an die Sünde verbunden ist, hielt man es nicht für passend, in der österlichen Zeit, die eine Zeit des überströmenden Jubels über die Beseitigung der Sünde und über den Triumph des neuen Lebens ist, knieend zu beten, ebensowenig wie am Sonntag, der nur die wöchentliche Wiederholung des Osterfestes ist (b).

a) Schon der Heiland hatte gesagt: „Wenn ihr stehet zum Gebete."[3] Ebenso sagt Cyprian[4]: „Quando stamus ad orationem", und führt den Betenden zu Gemüte: „cogitemus nos sub conspectu Dei stare".[5] Vorzüglich ist das Stehen die Haltung des mittlerischen Liturgen. Von Moses, dem Mittler zwischen dem zürnenden Gott und dem sündigen Volke, sagt der Psalmist[6]: „Stetit Moyses in confractione." „Er gedachte sein Volk auszurotten, wenn nicht Moses, sein Auserwählter, in die Bresche hingetreten wäre vor ihn."[7] Vom Hohenpriester Simon liest man im Buche Jesus Sirach[8]: „Wenn er am Altare stand, so war er wie ein Zedernbaum auf dem Berge Libanon, und alle Söhne Aarons standen in ihrer Herrlichkeit um ihn wie Palmzweige." Darum erklärt der hl. Johannes Chrysostomus[9]: „Der Priester sitzt nicht, sondern er steht, das Stehen ist das Zeichen liturgischer Tätigkeit." Darum steht der Liturge bei dem neutestamentlichen Opfer, dem mittlerischen Akte schlechthin, und nur äußerst selten wurde vom Papste erlaubt, während der eigentlichen Opferhandlung, während des Kanons und der Konsekration, zu sitzen. Auch die Spendung der Sakramente ist mittlerische Handlung, die Sakramentalien beruhen wesentlich auf dem mittlerischen Gebete der Kirche, das Stehen ist darum hier die gebotene Körperhaltung. — Lange Zeit stand man ebenso bei den in antiphonischer Art vorgetragenen

[2] Jak 4, 6. [3] Mk 11, 25. [4] De dominica orat. c. 31.
[5] Ebd. c. 4. [6] Ps 105, 23.
[7] Frz. Wutz, Die Psalmen, München 1925, 281.
[8] 50, 13—14. [9] Hom. 18 in Hebr. n. 1.

liturgie.de

Psalmen des Stundengebetes. Nach dem Vorgang der Regel Chrodegangs[10] verbietet die Synode von Aachen (816) den Kanonikern mit alleiniger Ausnahme der Kranken und Schwächlichen, sich beim Stundengebet auf Stöcke zu stützen und schärft ihnen ein: „Religiosissime in choro standum et psallendum". Petrus Damiani († 1072)[11] rügt die Kanoniker von Besançon, daß sie während des Stundengebetes sitzen, während man doch weltlichen Fürsten stehend Ehre und Dienst erweise und selbst die Engel des Himmels vor der göttlichen Majestät stehen. Strengere Orden pflegen darum auch jetzt noch während der Psalmodie zu stehen.

b) Das Knieen war von allem Anfang an bei den Christen eine gebräuchliche Haltung beim Gebete. Sie folgten dabei nur dem Beispiel des Heilandes, von dem Lukas[12] berichtet, daß er mit gebeugten Knieen gebetet habe, dem Beispiel des heiligen Apostels Jakobus des Jüngern, von dem Hegesippus[13] erzählt, daß von dem langen Knieen beim Gebet seine Kniee mit Schwielen bedeckt gewesen seien wie die Kniee eines Kamels. Man kniete beim privaten Gebete wie auch bei einzelnen liturgischen Gebeten. Nach der Entlassung der Büßer mußte der Diakon, wie die Apostolischen Konstitutionen[14] vorschreiben, ausrufen: „Laßt uns alle, die wir gläubig sind, die Kniee beugen." „Das Beugen der Kniee", sagt Origenes[15], „ist notwendig, wenn man im Begriffe steht, der eigenen Sünde bei Gott sich anzuklagen und um Heilung und Nachlaß zu flehen." Isidor von Sevilla[16] schreibt: „Inflexio genuum poenitentiae et luctus indicium est." Darum ist in der Liturgie das Knieen vorgeschrieben, wenn es sich darum handelt, den Bußcharakter, der gewissen Zeiten und Gelegenheiten eigen ist, äußerlich zu bekunden. So muß der Bischof[17], wenn er an den Ferien der Quadragesima der Messe beiwohnt, bei den Orationen den Thron verlassen und sich an einem Faldistorium vor dem Altare niederknieen. Das gleiche hat zu geschehen beim Traktus Domine non secundum peccata nostra, der als besonders eindringliches Gebet um Nachlassung der Sünden an jedem Montag, Mittwoch und Freitag der Fastenzeit gesungen wird. Ausdruck der Bußgesinnung ist das Knieen ferner bei den sog. Preces feriales, bei den Bußpsalmen und beim Psalm Miserere nach den einzelnen Horen an den drei letzten Kartagen.

Durch das Knieen soll das Gebet zu einem besonders dringlichen und darum der Erhörung würdigen gestaltet werden. Schon Justin der Martyrer hielt dem Juden Tryphon vor: „Wer von euch weiß denn nicht, daß Gott am ehesten besänftigt wird durch das Gebet, welches mit Klagen und Weinen verbunden ist und welches in gebeugter Haltung und auf den Knieen verrichtet wird?" Tertullian hält dem Scapula vor: „Quando non geniculationibus et ieiunationibus nostris etiam siccitates sunt depulsae?" Das Knieen ist vorgeschrieben während der ersten Strophe des Hymnus Veni creator Spiritus. Die Bitte um das gnadenvolle Kommen des Heiligen Geistes wird hier ebenso durch die Körperhaltung ausgedrückt, wie durch das Knieen die Bitte um die Barmherzigkeit des künftigen Weltenrichters bei den Worten Te ergo quaesumus etc. im Te Deum oder die Bitte

[10] c. 7. [11] PL 145, 642 ff.
[12] 22, 41. [13] Euseb. h. e. II, 23. [14] VIII, 10.
[15] De oratione c. 31. [16] De eccl. off. I, 33.
[17] Caer. ep. II, c. 18, n. 16 21.

liturgie.de

um das Heil vom Kreuze bei der Strophe O crux ave spes unica im Hymnus Vexilla regis äußerlich dargestellt wird. Als Zeichen inständigen Flehens zur Gottesmutter erscheint das Knieen bei der ersten Strophe des Hymnus Ave Maris Stella und bei den marianischen Antiphonen am Schluß des Offiziums. Zur Bekundung der Anbetung ist Knieen vorgeschrieben, wenn das Allerheiligste inzensiert oder die Strophe Tantum ergo im Fronleichnamsoffizium vor ausgesetztem Allerheiligsten gesungen wird. Anbetend beugt man beide Kniee, wenn des Geheimnisses der Menschwerdung gedacht wird: im Credo der feierlichen Messe an Weihnachten und an Mariä Verkündigung, bei Verlesung des Martyrologiums an der Weihnachtsvigil, ebenso fällt man auf beide Kniee nieder, wenn bei Verlesung der Passion des Kreuzestodes gedacht wird.

c) Am Sonntag und in der österlichen Zeit (Pentekoste) stehend zu beten, ist eine der ältesten kirchlichen Gewohnheiten, deren schon Tertullian[18] gedenkt. Der gleiche Kirchenschriftsteller bemerkt, daß an den Fast- und Stationstagen knieend und mit den herkömmlichen Verdemütigungen gebetet werde, denn es handle sich nicht bloß um ein Gebet, sondern auch um Abbitte und Genugtuung. Nach Basilius[19] soll die aufrechte Stellung beim Gebet an den Sonntagen und während der Pentekoste die Gläubigen daran erinnern, daß ihre Heimat droben sei, wo der Auferstandene thront zur Rechten des Vaters[20]. Das Konzil von Nizäa (325) endlich hat diesem alten Brauche in seinem 20. Kanon die gesetzliche Form gegeben. Auch jetzt noch wird diese Regel in der Liturgie befolgt, wenn dies auch nicht mehr so deutlich hervortritt als in alter Zeit. An den Sonntagen und in der österlichen Zeit treffen nämlich niemals die Preces feriales, die stets knieend gebetet werden müssen; ferner werden an den Sonntagen die marianischen Antiphonen am Schluß des Offiziums und in der österlichen Zeit das Regina coeli stets stehend gebetet. Auch pflegt man den „Engel des Herrn" an den Sonntagen niemals knieend zu beten.

2. Prostration. — Als ein Zeichen der tiefsten Verdemütigung, der größten Bußtrauer und des angelegentlichsten Flehens erscheint die Prostration, bei welcher sich der Betende auf das Angesicht niederwirft und in dieser Stellung betend verharrt. Die Prostration, schon der Antike und dem Alten Testament bekannt, scheint in frühmittelalterlicher Zeit, vielleicht unter dem Einfluß des byzantinischen Zeremoniells, auch zur liturgischen Form geworden zu sein. Gegenwärtig begegnet man der Prostration zu Beginn des Gottesdienstes am Karfreitag, der Messe am Kar- und Pfingstsamstag, bei Erteilung der höheren Weihen und einzelner hervorragender kirchlicher Personalbenediktionen (z. B. bei Benediktion eines Abtes), demnach stets als eindrucksvolle Zeremonie bei Akten, die für das Gesamtleben der Kirche bedeutungsvoll sind.

Die Prostration galt zunächst als Begrüßungsgestus, dessen man sich Menschen und der Gottheit gegenüber bediente. Sueton[21] berichtet von dem Vater des Kaisers Vitellius, daß dieser sich dem Kaiser Caligula nicht anders

[18] De oratione c. 23. [19] De Spiritu Sancto c. 27.
[20] Kol 3, 1. [21] Aulus Vitellius 2, 5; Dölger, Sol salutis 58.

liturgie.de

zu nahen wagte als mit verhülltem Haupte, sich im Kreise herumdrehend und darauf vor ihm sich niederwerfend (capite velato circumvertensque se deinde procumbens). Der nämliche Schriftsteller bezeichnet diese Art des Grußes ausdrücklich als orientalische Sitte. Sie ist auch in der Heiligen Schrift[22] bezeugt. So begrüßten die Söhne Jakobs ihren Bruder Joseph durch Prostration (adoraverunt proni in terram). Als Josue[23] auf dem Felde von Jericho die Erscheinung „des Fürsten vom Heere des Herrn" erblickte, fiel er auf sein Angesicht nieder. Von den Weisen aus dem Morgenlande heißt es: „Procidentes adoraverunt eum."[24] Das gleiche sagt die Apokalypse[25] von den vierundzwanzig Ältesten: „Sie fielen nieder und beteten an." Vom Heiland selbst wird berichtet[26]: „Er fiel nieder auf sein Angesicht, indem er betete." Aus dieser Stelle ist ersichtlich, daß der Heiland sich nicht bloß zur Einleitung des Gebetes auf sein Angesicht niederwarf, sondern auch während des Gebetes in dieser Stellung verharrte. Als Zeichen dringlichen Gebetes kennt Tertullian[27] die Prostration. Er meint, in der bedrängten Lage des Moses beim Kampf Israels mit Amalek wäre es angezeigt gewesen, wenn Moses mit gebeugten Knieen, mit den Händen an die Brust schlagend und das Angesicht in die Erde gegraben (facie humi volutante), sein Gebet empfohlen hätte. Wenn er gleichwohl sitzend, die Hände ausgestreckt, betete, so geschah dies nur, um auf die Kraft des Kreuzes Christi hinzuweisen. Daß man diese Gebetshaltung, wenigstens beim privaten Gebet, zur Hervorhebung der Dringlichkeit anwendete, zeigt Bischof Alexander von Konstantinopel, der am Vorabend des Tages, an welchem Arius wieder in die Kirche aufgenommen werden sollte, sich vor dem Altare auf die Erde niederwarf und Gott anflehte, dieses Ärgernis von der Kirche abzuwenden[28]. Auch von Kaiser Theodosius d. Gr. wird erzählt[29], daß er als Büßer „nicht stehend oder knieend, sondern mit dem Angesichte auf die Erde niedergeworfen" betete. Aus der Übung des privaten Gebetes kam die Prostration in die Liturgie, wo ihrer zuerst in den römischen Ordines gedacht wird[30].

3. Genuflexionen. Inklinationen. — Das Beugen nur eines Kniees ist den orientalischen Riten fremd und kam auch im Abendland erst zu Beginn der Neuzeit allgemein in Aufnahme. Bis dahin war in der abendländischen Kirche, wie noch jetzt im Orient, nur die einfache Verbeugung (inclinatio) üblich. Die Genuflexionen sind in den meisten Fällen als Zeichen der Anbetung oder des Ehrenerweises aufzufassen. Zuweilen sind sie aus der knieenden Haltung beim Gebete entstanden und müssen dann wie diese beurteilt werden (a). — Die Inklinationen (Verneigung des ganzen Körpers oder nur des Hauptes) sind nach den Vorschriften der gegenwärtigen Rubriken mannigfach abgestuft und dienen gleichfalls zur Ehrenbezeigung oder auch vereinzelt zum äußern Bekenntnis der Sündhaftigkeit (b).

a) Als Zeichen der Anbetung muß jene Genuflexion betrachtet werden, die vorschriftsmäßig bei den Worten „Et verbum caro factum est" zu

[22] Gn 42, 6; 43, 26 28. [23] Jos 5, 15. [24] Mt 2, 11.
[25] 5, 14; 19, 4. [26] Mt 26, 39.
[27] Adv. Marcionem III, 18. [28] Sozomenus I, 37.
[29] Theodoret h. e. V, 7. [30] OR I, n. 11; VIII, n. 3; IX, n. 2.

liturgie.de

machen ist, oder wenn in einer evangelischen Perikope bei der Messe erwähnt wird, daß Gläubige vor dem Heiland auf die Kniee niedergefallen sind. Ebenso ist die Genuflexion zu beurteilen, welche in der Epistel am Palmsonntag und an den beiden Kreuzesfesten bei den Worten „ut in nomine Iesu omne genu flectatur" vorgeschrieben ist. — Ein Zeichen direkter Anbetung sind die Genuflexionen, welche bei und nach der Wandlung der heiligen Messe, vor dem Tabernakel und vor ausgesetztem Allerheiligsten zu machen sind, als indirekte Anbetung ist es aufzufassen, wenn nach der Kreuzenthüllung am Karfreitag bis zur Non des Karsamstag vor dem Kruzifix des Altares eine Genuflexion vorgeschrieben ist. Als Ehrenerweis gelten die Genuflexionen, welche die Kleriker vor dem an seinem Throne sitzenden Bischof machen müssen [31]. — Eine Erinnerung an ein ehemaliges Knieen ist die Genuflexion bei den Worten des Diakons: „Flectamus genua". An das Beugen beider Kniee erinnert noch jetzt der Plural genua, da tatsächlich nur ein Knie gebeugt wird. Auch die Genuflexion bei den Worten „adiuva nos" des Traktus am Montag, Mittwoch und Freitag der Fastenwochen war früher ein Knieen.

b) Schon in der Liturgie der Apostolischen Konstitutionen begegnet man wiederholt der Inklination seitens der Katechumenen und der Gläubigen beim Empfange des Segens. Sehr zahlreich sind die Inklinationen der liturgischen Personen, des Priesters und des Diakons, in den Liturgien des Basilius und Chrysostomus. Bei den Griechen wird unterschieden zwischen einer Beugung des ganzen Körpers (μετάνοια μικρά im Gegensatz zur μετάνοια μεγάλη, worunter die Prostration zu verstehen ist) und der gewöhnlichen Verneigung des Hauptes (προσκύνημα). Eine ähnliche Körperhaltung schreiben auch die ältesten römischen Ordines den Liturgen vor: Inclinato capite [32], permaneant inclinati [33], inclinato capite salutat sancta [34]. Die jetzige Unterscheidung der Inklinationen in inclinatio corporis profunda, inclinatio corporis mediocris, inclinatio capitis magna, media, parva ist erst in der Zeit nach Pius V. allmählich von den Rubrizisten eingeführt worden und beruht auf den Angaben des Römischen Meßbuches, welches eine tiefe Verneigung des Körpers (profunde inclinat), eine weniger tiefe (aliquantulum, parum oder kurzweg inclinat) und eine Verneigung des Hauptes kennt. Das Caeremoniale episcoporum [35] unterscheidet eine exigua capitis inclinatio des Bischofs vor den Kanonikern und eine profunda reverentia der Kanoniker vor dem Bischof. Die liturgische Wertung der Inklinationen ist im allgemeinen die gleiche wie jene des Knieens und der Genuflexionen. So bekundet die inclinatio corporis magna bald Sünde- und Schuldbewußtsein (z. B. beim Confiteor und Munda cor), bald tiefste Ehrfurchtsbezeigung (zu Beginn des Stufengebetes), bald flehentlichste Bitte (beim Supplices te rogamus). Nicht mit Unrecht hat man ferner darauf hingewiesen, daß die inclinatio capitis magna zum cultus latriae (wenn sie z. B. beim Aussprechen des Namens Jesu, bei Adoramus te, gratias agimus tibi im Gloria gemacht wird), die inclinatio capitis media beim Aussprechen des Namens Maria zum cultus hyperduliae, die inclinatio capitis parva bei Nennung des Namens von Heiligen zum cultus duliae in Beziehung steht. Liturgische Inklinationen

[31] Caer. ep. I, c. 18, n. 3.
[32] OR II, n. 3 4. [33] Ebd. I, n. 16.
[34] Ebd. I, n. 8. [35] II, c. 8, n. 28.

liturgie.de

vor kirchlichen Würdenträgern und weltlichen Fürsten gehen in letzter Linie auf Gott zurück, von dem alle geistliche und weltliche Gewalt stammt.

4. Sitzen. — Bei einer Reihe von liturgischen Handlungen hat sich, wohl meist mit Rücksicht auf die menschliche Schwäche, die sitzende Haltung eingebürgert. Sitzend hört man seit alters die Lesungen bei der Messe (mit Ausnahme des Evangeliums), wie es noch jetzt im Pontifikalamt geschieht[36], und die ehedem sehr langen Lesungen im Stundengebet. Ebenso saß die gottesdienstliche Versammlung, wenn nach den Lesungen der Vorsänger den Psalm vortrug. Noch jetzt pflegt bei der feierlichen Bischofsmesse der im Chor anwesende Klerus beim Graduale, dem alten Responsorialpsalm, zu sitzen[37]. Man sitzt in der feierlichen Messe, wenn das Gloria, Credo oder auch das Kyrie gesungen wird. Der Sängerchor tritt hier als Repräsentant der Gemeinde selbständig auf, während sich unterdessen der Klerus äußerlich zurückzieht. Im Stundengebet aber stand man während des Psalmengesanges bis ins 11. Jahrhundert und suchte sich nur zuweilen durch äußere Hilfsmittel, wie Stäbe u. dgl.[38], das bei der langen Dauer des Psallierens beschwerliche Stehen zu erleichtern. — Entgegen der Regel, bei Spendung der Sakramente zu stehen, sitzt der Bischof beim feierlichen sakramentalen Akte der Taufe, ferner bei der Firmung und bei der Handauflegung in der Priesterweihe. Diese Gepflogenheit, die gegenwärtig nur als eine Auszeichnung des Bischofs gegenüber dem einfachen Priester zu deuten ist, ging offenkundig aus dem Bestreben hervor, der Ermüdung des Bischofs bei lange dauernden Funktionen, wie es die Firmung und in alter Zeit an den großen Tauftagen auch die Taufe war, vorzubeugen. — Der Priester sitzt nur bei der Spendung des Bußsakraments. Diese Haltung ist für die Entgegennahme des Bekenntnisses des knieenden Pönitenten nicht allein die natürliche, sondern charakterisiert auch den Akt der Lossprechung als richterliche Handlung, den Beichtstuhl selbst als Richterstuhl.

5. Richtung der Augen[39]. — In der jetzigen Liturgie ist dem Priester nicht selten eine bestimmte Richtung der Augen vorgeschrieben. Gemäß den Bestimmungen des Missale werden bei einzelnen Gebeten der Messe die Augen nur zu Anfang erhoben und dann sofort wieder gesenkt (z. B. vor dem Munda cor, bei der Opferung der Hostie, beim Veni sanctificator usw.) oder sie blicken, wie bei der Darbringung des Kelches während des ganzen Gebetes Offerimus, in die Höhe. Zuweilen ist das Erheben und Senken der Augen innerhalb des Gebetstextes vorgeschrieben, so bei den Worten

[36] Caer. ep. II, c. 8, n. 39.
[37] Caer. ep. II, c. 8, n. 39.
[38] OR II, n. 8 schreibt vor: „baculi omnium deponuntur de manibus" (während des Evangeliums).
[39] Dölger, Sol salutis 301 ff.

liturgie.de

Deo nostro in der Einleitung zur Präfation und Elevatis oculis beim Einsetzungsbericht vor der Konsekration. Die Rubriken fassen diese Erhebung der Augen als einen Aufblick zu Gott auf (oculis ad Deum elevatis[40], intentis oculis ad Deum[41], oculos ad Deum elevans[42]). Die allgemeine menschliche Anschauung denkt sich Gott über uns im Himmel thronend. Wie von selbst richtet darum der Mensch im Drange seines gottsuchenden Herzens beim Gebete seinen Blick zum Himmel empor. Dieser Sitte huldigten die außerchristlichen Kreise und huldigen seit alters auch die Christen (a). In den alten Liturgien ist zuweilen die Richtung des Blickes gegen Osten (b) als Ausdruck der Sehnsucht nach dem Paradies vorgeschrieben, die Erhebung der Augen war dem innern Empfinden des einzelnen überlassen. Doch müssen sich nach dieser Hinsicht im Mittelalter bestimmte Gewohnheiten ausgebildet haben, die dann im Pianischen Missale die gesetzliche Fixierung fanden (c). Die Erhebung der Augen soll die Vergegenwärtigung Gottes erleichtern und größere Innigkeit des Gebetes durch die begleitende Handlung erzielen. In gleicher Weise ist darum auch die Vorschrift zu beurteilen, bei gewissen Gebeten der Messe (Gedenken für die Verstorbenen, Pater noster, Kommuniongebete) die Augen auf die heilige Hostie gerichtet zu halten. Es soll dadurch der Glaube an die Gegenwart Christi im Sakrament aufs neue erweckt und durch diesen Glauben die Glut der Andacht gesteigert werden.

a) Schon Aristoteles[43] kann sagen: „Alle eignen den obersten Raum der Gottheit zu, Barbaren und Griechen und alle, die an das Dasein von Göttern glauben." Im Alten Testament wird Gott unzählige Male als im Himmel thronend dargestellt. So heißt es in Ps 122, 1: „Zu dir erhebe ich meine Augen, der du wohnst im Himmel"; Ps 24, 15: „Meine Augen sind stets zum Herrn gewendet, denn er zieht meine Füße aus der Schlinge." Drückt sich im Erheben der Augen Vertrauen auf die göttliche Hilfe aus, so umgekehrt im Senken des Blickes Sünd- und Schuldbewußtsein. Vom Zöllner berichtet in der evangelischen Parabel Lukas[44]: „Er stand von ferne und wollte nicht einmal die Augen zum Himmel erheben." Der Heiland selbst richtete seinen Blick gegen Himmel, als er vor der Auferweckung des Lazarus in feierlichem Gebete sich an seinen himmlischen Vater wandte: „Jesus aber hob seine Augen empor und sprach: Vater, ich danke dir, daß du mich erhört hast."[45] Das Erheben der Augen beim Gebet war auch den Griechen und Römern eine ganz selbstverständliche Gebetsgeste. Vergil[46] sagt von Anchises: „At pater Anchises oculos ad sidera laetus / Extulit, et caelo palmas cum voce tetendit." Man blickte nur dann himmelwärts, wenn man zu den Himmels- oder Lichtgottheiten betete. Beim Gebete zu den Meergottheiten blickte man nach dem Meere zu, wenn man die Götter der Unterwelt anrief, auf den Boden[47]. Für die Christen, die nur zum „Vater im Himmel" beteten,

[40] Rit. celebr. VII, 2. [41] Ebd. VII, 5. [42] Ebd. VII, 7.
[43] De coelo I, 5. [44] 18, 13. [45] Jo 11, 41.
[46] Aeneis II, 688 ff. [47] Dölger, Sol salutis 306.

liturgie.de

war einzig und allein der Blick nach oben angezeigt. Tertullian[48] versichert, daß die Christen mit ausgebreiteten Händen, den Blick zum Himmel gerichtet, beten, Cyprian[49] fordert, daß dieses Erheben der Augen kein stolzes, sondern ein bescheidenes und demutsvolles sein müsse. Eusebius[50] berichtet, daß Kaiser Konstantin aus Dankbarkeit für seine großen Siege, die er als Frucht des Gebetes betrachtete, sich auf Goldmünzen in betender Stellung habe abbilden lassen, nämlich „mit zum Himmel gewandtem Blick und ausgebreiteten Armen nach Art eines Betenden".

b) Des Blickes nach oben wird in den alten Liturgien nicht gedacht, hingegen findet mehrmals die Wendung nach Osten Erwähnung. Die Apostolischen Konstitutionen[51] geben für den liturgischen Gottesdienst die Bestimmung: „Und darauf sollen alle zusammen aufstehen und sich nach Osten wenden." Vor der Anaphora der koptischen Basiliusliturgie[52] muß der Diakon sprechen: „Kommet heran, steht ihr Männer mit Ehrfurcht und schauet nach Osten!" Die Worte „Schauet nach Osten" kehren wieder in der äthiopischen Anaphora[53], ebenso bei der Taufwasserweihe des koptischen Ritus[54]. Die Richtung nach Osten beim Gebet kennt auch der Ordo romanus I. Bei den Worten „Gloria in excelsis" wendet sich der Papst zum Volke, dann sofort wieder nach Osten. Ebenso wenn er Pax vobis gesprochen und dabei sich zum Volke gewandt hat, muß er beim Oremus sich wieder nach Osten kehren. Dölger hat in seinem Werke „Sol salutis" die Gebetsostung, die sich auch in den morgenländischen Religionen, im Bereiche der griechischen Kultur, in der Religion der Römer zeigt, zum Gegenstand einer eingehenden Untersuchung gewählt. Für die christliche Gebetsrichtung nach Osten war grundlegend der Gedanke, daß Christus gegen Osten in den Himmel aufgefahren sei; dort im Osten war darum das Paradies gelegen, aus dem die erste Sünde die Menschen verstieß. An diese Vertreibung aus dem Paradies sollten sich, wie die Apostolischen Konstitutionen bemerken, die Betenden bei ihrer Wendung nach Osten stets erinnern, aber auch mit Sehnsucht nach dem Glück des Paradieses verlangen. Das spricht Severus von Antiochien († 538)[55] aus, wenn er sagt, wir beten nach Osten, „weil das Paradies im Osten liegt und wir von dort ausgegangen sind und die Hoffnung hegen, nach unserem alten Wohnort zurückzukehren."

c) Die ältesten Aufzeichnungen des Ritus erwähnen das Erheben der Augen nicht, das, wie es scheint, in das Belieben des Priesters gestellt war. Seit dem 12. Jahrhundert findet sich zuweilen das Erheben der Augen eigens vermerkt, gewöhnlich bei den Worten des Einsetzungsberichtes „et elevatis oculis in coelum", so in einem dem 11./12. Jahrhundert angehörenden Ordo von Benevent[56]. Ebenda ist auch eine Erhebung der Augen bei dem Gebete Supra quae propitio nach der Wandlung angemerkt, die indes nicht allgemeine Aufnahme gefunden hat. Im 15. Jahrhundert pflegte man nach der Angabe des Ordo Burchards an den gleichen Stellen die Augen zu erheben, wo es später durch das Missale Pius' V. allgemein vorgeschrieben wurde. Nur beim Gratias agamus und vor dem letzten Segen ist dieser Gestus nicht

[48] Apol. c. 30. [49] De dominica orat. c. 6. [50] Vita Constant. IV, 15.
[51] II, 57. [52] Renaudot I, 13. [53] Ebd. I, 516.
[54] Denzinger, Rit. Or. I, 241.
[55] Moses Bar-Kepha, De paradiso commentarius c. 13; vgl. Dölger, Sol salutis 235.
[56] Ebner, Quellen 329.

liturgie.de

vermerkt, hingegen kennt Burchard schon die Vorschrift, während des Paternosters (aber noch nicht bei den Kommuniongebeten) die Augen auf die heilige Hostie gerichtet zu halten.

6. Der liturgische Kuß. — Der in der Liturgie sehr häufig angewendete Kuß ist Symbol und Ausdruck der übernatürlichen Liebe, und da wahre Liebe sich in ihrem innersten Wesen von Verehrung nicht trennen läßt, zugleich Symbol und Bekundung der Ehrerbietung und Verehrung (a). Als Ausdruck der Liebe erscheint der liturgische Kuß im Friedenskuß der heiligen Messe. Im Orient wird der Friedenskuß ganz allgemein vor Beginn der eigentlichen eucharistischen Opferhandlung erteilt, um auszudrücken, daß die Gläubigen durch die heilige Taufe Brüder in Christo sind und als solche im engsten Anschluß an Christus Gott Verehrung und Anbetung zollen. In der römischen (und mailändischen) Liturgie, welche den Friedenskuß vor der Kommunion vorschreibt, gilt er als Betätigung der versöhnlichen Bruderliebe dem Zwecke würdiger Vorbereitung auf die heilige Kommunion. Symbol übernatürlicher Bruderliebe ist ferner jener Kuß, den der Bischof den neugeweihten Priestern nach Vollendung der Weihe erteilt und den er selbst bei seiner Konsekration vom Konsekrator empfangen hat. Zeichen der Verehrung, die aber von übernatürlicher Liebe eingegeben ist und auf übernatürliche Liebe hinzielt, ist der Kuß, der in der Liturgie auf die Hand des Bischofs und Priesters, auf Hand und Fuß des Papstes gegeben wird. Der Liturge wird hier aufgefaßt als Stellvertreter Jesu Christi: auf Christus geht die Verehrung zurück, die man äußerlich seinem Stellvertreter erweist, und wie die Verehrung des Heilands in der übernatürlichen Liebe zu ihm wurzelt, so ist auch der liturgische Kuß, der seinen Stellvertretern gegeben wird, eine Bekundung dieser Liebe zu ihm (b). — Unter den Sachen, welche zum Zeichen der Verehrung geküßt werden, nehmen seit alter Zeit die erste Stelle der Altar und das Evangelienbuch ein. Altar und Evangelienbuch gelten aber schon seit dem Mittelalter allgemein als Symbole Christi, so daß die Deutung dieses Kusses keine Schwierigkeiten bietet. Wie hier der Kuß sich indirekt auf Christus bezieht, so auch der Kuß der Patene und des Kelches, die bestimmt sind, seinen sakramentalen Leib und sein heiligstes Blut aufzunehmen. Durch den Kuß der Ölgefäße bei der Ölweihe, der geweihten Kerze an Lichtmeß, der Palme am Palmsonntag soll die dankbare Verehrung angezeigt werden, die wir Christus schulden, der in seiner Liebe auch die äußere Natur zur Vermittlung seiner Gnaden an die Menschheit herangezogen hat (c).

a) In den heiligen Schriften des Alten Testamentes gilt der Kuß als Ausdruck natürlicher Liebe, der Verwandten- und Freundesliebe. Esau eilte seinem Bruder Jakob entgegen, fiel ihm um den Hals und küßte ihn [57], Laban

[57] Gn 33, 4.

liturgie.de

küßte Jakob, den Sohn seiner Schwester[58], es küßten sich die Freunde David und Jonathas[59]. Der Kuß zur Begrüßung scheint eine allgemeine Gewohnheit der Juden gewesen zu sein. Denn Jesus macht dem Pharisäer Simon den Vorwurf, daß er ihm den Kuß verweigerte[60], und wenn sich Judas zu seinem Verrate des Kusses bediente, so setzt dieses voraus, daß der Kuß zur Begrüßung auch sonst zwischen Jesus und seinen Jüngern ausgetauscht wurde. Als Paulus von Milet Abschied nahm, fielen ihm die Ältesten um den Hals und küßten ihn[61]. Wiederholt gibt der Apostel die Mahnung[62]: „Grüßet einander mit heiligem Kusse." Petrus[63] schreibt: „Grüßet einander mit dem Kusse der Liebe" (nach der Vulgata „mit heiligem Kusse"). Heilig wird dieser Kuß genannt, weil er hervorgeht aus übernatürlicher Liebe zu Gott und zu den Brüdern, die als Kinder Gottes und Mitbrüder in Christo geliebt werden.

b) Innozenz III.[64] erwähnt sieben Arten von Küssen bei der Papstmesse, auf den Mund, auf die Brust, Schulter, Hände, auf die Arme, auf den Fuß und das Knie. Jetzt ist bei der Papstmesse nur mehr der Kuß auf die Hand und den Fuß des Papstes gebräuchlich; der Fußkuß seitens des Subdiakons nach der Epistel und seitens des Diakons nach dem Evangelium. Als Grund, warum der Fuß des Papstes geküßt wird, führt Innozenz III.[65] an, daß damit der Papst als Stellvertreter Christi erscheine, dessen Füße die Sünderin geküßt[66], dessen Füße nach der Auferstehung die frommen Frauen umfaßten[67]. Der Fußkuß hat sich nur mehr im päpstlichen Zeremoniell erhalten, in welches er aus den antiken Grußsitten, insbesondere der orientalischen Völker gelangt war. Kaiser Justinian leistete dem Papste Johannes I. († 526) bei seiner Ankunft in Konstantinopel den Fußkuß[68], Justinian II. dem Papst Konstantin († 715)[69]; dem Papst Leo IV. († 855) küßte man nach seiner Erhebung auf den Apostolischen Stuhl „nach altem Brauch" (morem conservantes anticum) die Füße[70]. — Wiederholt wird beim Hochamt und bei andern liturgischen Handlungen die rechte Hand des Bischofs oder Priesters geküßt. Die Hände des Priesters sind bei seiner Weihe mit Katechumenenöl, die des Bischofs mit Chrisam gesalbt worden, wodurch Bischof und Priester auch äußerlich als die Stellvertreter des Gesalbten des Herrn dargestellt werden, denen der Kuß der Ehrerbietung gebührt. Der Kuß auf die Hand des Priesters oder Bischofs, unmittelbar nachdem man durch dieselbe etwas empfangen hat, ist, wie Innozenz III.[71] bemerkt, Zeichen ehrfurchtsvoller Dankbarkeit.

c) Unter den Sachen, welche liturgisch geküßt werden, nimmt die erste Stelle der Altar ein. Die ältesten römischen Ordines erwähnen bei der Opferfeier nur den zweimaligen Altarkuß, unmittelbar nach der Besteigung des Altares und dann beim Offertorium, wenn der Bischof von seinem Throne sich zum Altare begibt, um die Opfergaben des Klerus in Empfang zu nehmen. Bei der erstmaligen Besteigung des Altars sprechen der erste und zweite römische Ordo ausdrücklich von einem Kusse des Altars, während sie bei der zweiten von einem Grüßen des Altares (salutat altare) reden,

[58] Gn 29, 13. [59] 1 Kg 20, 41. [60] Lk 7, 45. [61] Apg 20, 37.
[62] Röm 16, 16; 1 Kor 16, 20; 2 Kor 13, 12; 1 Thess 5, 26.
[63] 1 Petr 5, 14.
[64] De sacro alt. myst. VI, c. 6. [65] Ebd. II, c. 27.
[66] Lk 7, 38. [67] Mt 28, 9. [68] LP I, 275. [69] LP 1, 391.
[70] LP II, 107. [71] De sacro alt. myst. VI, c. 6.

liturgie.de

was wohl ebenfalls als Kuß des Altares zu deuten ist. Dölger[72] ist der Ansicht, daß die Christen beim Altarkuß die antike religiöse Zeremonie des Tischkusses übernahmen und durch ihre Symbolik mit neuem Geiste erfüllten. Der Altarkuß ist aber viel zu spät bezeugt, um eine unmittelbare Entlehnung aus antiken Gewohnheiten annehmen zu lassen. Innozenz III. erwähnt einen dreimaligen Altarkuß, Durandus einen neunmaligen, womit die heutige Zahl erreicht ist. Daß der Kuß des Altares dem durch ihn symbolisierten Christus gilt, ist allgemein angenommen. Symbol Christi ist aber auch das Evangelienbuch. Im Evangelium hören wir Christi Wort; nichts lag darum näher, als das Buch, das jenes enthielt, als sein Symbol aufzufassen und im Symbol Christus zu ehren. Wenn der Diakon dem Priester die Patene übergibt oder den Kelch, küßt er beide, ebenso küßt der Priester die Patene vor der Brechung der Hostie, wegen der unmittelbaren Berührung, in welche diese Gefäße mit den eucharistischen Gestalten treten. Vorgeschrieben ist auch der Kuß des Humerale, des Manipels und der Stola vor dem Anlegen derselben. Abgesehen davon, daß die liturgische Kleidung die kirchliche Segnung empfangen und dadurch verehrungswürdig geworden ist, soll sie auch sofort im Gottesdienst zur Verehrung des Gottmenschen Verwendung finden. Die Ehrerbietung, die man hiemit bekundet, stellt sich somit als eine indirekte Latrie dar. Das gleiche gilt von dem Kuß, den man dem Löffelchen bei Einlegung des Weihrauchs, dem Rauchfaß, dem Aspergill usw. gibt, wenn man diese Gegenstände darreicht oder nach Gebrauch wieder empfängt. — In der Requiemsmesse und am Karfreitag unterbleibt nicht bloß der Friedenskuß, sondern auch der Kuß der Hand des Zelebranten und der erwähnten Gegenstände. Am Karfreitag soll auch der Bischof niemand seine Hand zum Kusse reichen[73]. Der Grund für diese Verordnungen liegt wohl in der Tatsache, daß das Zeremoniell des liturgischen Kusses erst allmählich seine volle Ausgestaltung erhalten hat. An Tagen, an welchen Trauerstimmung überwiegt, hielt man mit Recht an den älteren einfacheren Formen, die besser zur Trauer stimmten, fest. Darum kann Durandus für die Requiemsmessen als Grund für den Wegfall des liturgischen Kusses anführen: „In Missa illa omnis solemnitas subtrahitur, ne festivae solemnitates cum desolationis moeroribus misceantur."

7. Prozessionen. — Es liegt im Bedürfnis der menschlichen Natur, die innere Seelenstimmung: Sorge, Freude, Trauer, nach außen und in Gemeinschaft mit andern kundzugeben. Eine besondere Form dieser Betätigung ist die Prozession, bei welcher die seelische Erregung, die Unruhe, welche das Herz bei freudigem oder traurigem Anlaß erfaßt, sich in der Ortsveränderung offenbaren will, bei welcher die Möglichkeit gegeben ist, auch auf Fernestehende zu wirken und sie zu Zeugen und Mitgenossen der eigenen Seelenstimmung zu machen. Diese allgemein menschliche Grundlage der Prozession war wirksam bei den Prozessionen im Judentum, nicht minder bei den zahlreichen Umzügen in den verschiedenen heidnischen Kulten (a). In den Zeiten der Verfolgung konnte von christlichen Prozessionen keine Rede sein, nur Prozessionen bei Leichenbegängnissen begegneten wegen des ihnen

[72] Sol salutis 13. [73] S.R.C. 18. Sept. 1666, n. 1342 ad 9.

liturgie.de

zugleich anhaftenden bürgerlichen Charakters für gewöhnlich keinen Schwierigkeiten. Nach der Emanzipation des Christentums werden auch die Prozessionen häufiger. An die Stelle heidnischer Prozessionen sind vielfach christliche Prozessionen getreten, und in der Zeit vom 4. bis 6. Jahrhundert findet man bereits Prozessionen aus den gleichen Anlässen veranstaltet, für welche sie noch jetzt das Römische Rituale und Pontifikale gestatten: für Übertragung von Reliquien, beim Empfang des Bischofs oder Königs, zur Danksagung, als Bittprozession in Zeiten allgemeiner Not, bei ansteckenden Krankheiten, ungünstiger Witterung u. dgl. (b). Jüngeren Datums sind die theophorischen Prozessionen, die erst seit dem Beginn des 14. Jahrhunderts unter dem Einfluß des Fronleichnamsfestes mehr und mehr in Aufnahme kamen. Die mittelalterliche Symbolik[74] erblickte in den Prozessionen einen Antitypus des Auszugs der Israeliten aus Ägypten und ein Symbol der Wanderung der Kirche zur ewigen Heimat des Himmels. Mit Rücksicht darauf sagt das Rituale Romanum[75], die Prozessionsfeier enthalte große und göttliche Geheimnisse und die fromm daran Teilnehmenden ernteten heilsame Früchte der christlichen Frömmigkeit.

a) Processio oder processus bedeutete bei den Römern den Aufmarsch des Heeres, den feierlichen Einzug der Konsuln im Circus maximus, auch den Einzug der kaiserlichen Statthalter in ihre Residenz. Die altchristliche, bis ins Mittelalter gebrauchte Bezeichnung für den religiösen Umzug ist litania. „Procedere" wird zwar schon frühzeitig im christlichen Sprachgebrauch verwendet, bedeutet hier aber anfänglich nicht die Prozession in unserem Sinne, sondern die Teilnahme am Gottesdienst überhaupt. Tertullian[76] schreibt: „Si procedendum erit [sc. ad sacra publica], numquam magis familiae occupatio adveniat." Wiederholt gebraucht procedere in diesem Sinn die Peregrinatio: „in Syon proceditur[77], proceditur in Golgotha"[78]. Darum konnte Isidor den Ausdruck ἐν ταῖς συνάξεσι des Kanons 17 des Konzils von Laodizea übersetzen mit „in processionibus". Augustinus[79] gebraucht procedere vom Gang in die Kirche: „Ad me curritur, ubi sedebam iam processurus (wo ich saß, im Begriff in die Kirche zu gehen)." Wahrscheinlich war damit nicht der einfache Gang des Bischofs in die Kirche gemeint, sondern der prozessionsartige, in Begleitung des Klerus. Ordo romanus I gebraucht ebenfalls das Wort procedere, wenn er vom Gang des Papstes aus dem Sakrarium an den Altar spricht: „et illi [sc. diaconi] procedunt cum ipso".

b) Prozessionen spielten im religiösen Leben aller Völker von jeher eine große Rolle. Im heidnischen Rom waren sie beim Volke vollständig als eine religiöse Festlichkeit eingebürgert, so daß Prozession und Festfeier notwendig zusammengehörten. Auch die Heilige Schrift erwähnt Prozessionen: eine solche war die feierliche Einholung der Bundeslade durch König David[80], eine Prozession schildert der Ps 67. Das spätere Judentum hielt alljährlich am Laubhüttenfeste einen Umzug um den Brand-

[74] Durandus IV, c. 6, n. 14.
[75] Tit. IX: De processionibus c. 1, n. 1.
[76] Ad uxor. II, 4. [77] c. XXV, 6; c. XXVII, 5.
[78] c. XXV, 11. [79] De civit. Dei XX, 8. [80] 2 Rg 6.

liturgie.de

opferaltar, wobei man Palmzweige, die Lulabim, zu schwingen pflegte. Als den Christen die Befreiung zuteil geworden war, stand der Abhaltung der Prozessionen nichts mehr im Wege. In Jerusalem war nach dem Zeugnis der Peregrinatio[81] schon im 4. Jahrhundert die Prozessionsfeier stark entwickelt: prozessionsweise besuchte man die Stätten, die durch eine Erinnerung an den Herrn geheiligt waren, Bethanien, die heiligen Orte am Ölberg, alle Sonntage zog man von Golgotha nach der Auferstehungskirche usw. Sehr häufig waren in der Zeit des aufblühenden Martyrerkultes die Prozessionen bei Übertragung von Gebeinen der heiligen Blutzeugen, von denen auch Ambrosius[82] und Augustinus[83] berichten. Diese Reliquienprozessionen knüpfen unmittelbar an die Begräbnisprozessionen an, denen auch in der Zeit der Verfolgung für gewöhnlich kein Hindernis im Wege stand. Schon früh ist eine Prozession zur Erflehung günstigen Wetters[84], eine Prozession um Erflehung von Regen[85] bezeugt. In Prozession wurden der hl. Athanasius und Johannes Chrysostomus eingeholt, als sie aus der Verbannung an ihren Bischofssitz zurückkehren konnten, ebenso Epiphanius bei seinem Empfang in Konstantinopel[86].

§ 28. Die Haltung der Hände im besondern. — Handauflegung. Kreuzzeichen.

1. Haltung der Hände beim Gebet[1]. — Das Gebet mit ausgebreiteten und erhobenen Händen, welches der natürliche Ausdruck der die Hilfe von oben erwartenden und umfassenden Seelenstimmung ist, findet sich als Gebetsgestus in gleicher Weise bei den Naturvölkern und bei den Kulturnationen, Griechen, Römern und Juden und wurde auch von den Christen übernommen (a). Die Christen legten dieser Gebetshaltung gar bald eine Beziehung auf den am Kreuze mit ausgebreiteten Händen betenden Erlöser unter (b). Das Beten mit ausgebreiteten Armen, das im christlichen Altertum ganz allgemein und noch im Mittelalter auch bei Laien üblich war, findet sich beim Gebet der Privatpersonen nur mehr vereinzelt, wie in Klöstern, an Wallfahrtsorten. Größere Bedeutung hat dieser Gebetsgestus in der Liturgie, in welcher man noch immer die altrömischen Teile der Messe (Orationen, Präfation und Kanon) unter dieser Haltung der Hände spricht. Doch müssen sich jetzt vorschriftsmäßig beide Handflächen einander zuwenden; auch dürfen die Hände nicht über die Breite und Höhe der Schultern erhoben werden[2]. — Schon seit dem Mittel-

[81] c. XXIV ff. [82] Ep. 22 ad soror. [83] Conf. IX, 7.
[84] Chrysostomus, Hom. contra ludos. [85] Socrates h. e. VII, 22.
[86] Sozomenus h. e. VIII, 14.

[1] O. Seemann, Die gottesdienstlichen Gebräuche der Griechen und Römer (Kulturbilder aus dem klassischen Altertum, Leipzig 1888); C. Sittl, Die Gebärden der Griechen und Römer, Leipzig 1890; J. Döller, Das Gebet im Alten Testament in religionsgeschichtlicher Beleuchtung, Wien 1914; Louis Gougaud, Dévotions et pratiques ascétiques du Moyen-âge, Paris 1925.

[2] Rit. celebr. V, 1.

liturgie.de

alter ist auch das Zusammenlegen der Handflächen beim Gebete nachweisbar. Es ging aus der germanischen Huldigungsform hervor, bei welcher der Lehensmann mit zusammengelegten Händen vor den Lehensherrn trat und von ihm das äußere Zeichen der Belehnung empfing. Das Beten mit zusammengelegten Händen ist auch in der Meßliturgie gebräuchlich geworden, jedoch nur bei jenen Gebeten außerrömischen Ursprungs, welche erst später dem altrömischen Kern der Messe angefügt wurden, wie das Stufengebet und die Kommuniongebete. Unter der gleichen Haltung der Hände werden auch die Gesänge des Meßordinarium (Kyrie, Gloria usw.) und der wechselnden Gesangsteile der Messe (Introitus usw.) vom Priester gebetet, da diese Haltung beim Gebet die gebräuchlichste war, als man anfing, die einst nur vom Chore gesungenen Teile auch vom Priester sprechen zu lassen. (Bei den Gesängen nach den Lesungen, die vom Priester gesprochen werden, ruhen die beiden Hände auf dem Altar, wahrscheinlich, weil man diese Gesänge mit der Lesung als ein Ganzes ansah.) Nach der Vorschrift des Missale[3] müssen bei dieser Gebetsgeste die Hände vor die Brust gehalten werden, die Finger ausgestreckt und aneinandergelegt sein, wobei der rechte Daumen über den linken in Kreuzesform gelegt wird (c). Das Ineinanderlegen der Finger, das eigentliche „Händefalten", ist niemals liturgische Gebetshaltung geworden (d). — Das Beten mit zusammengelegten Händen drückt auch äußerlich die Erhebung der Seele zu Gott (die Hände sind nach oben gerichtet) und die Ergebung in Gottes Willen (die Hände sind untätig zusammengelegt) im Vertrauen auf das Kreuzesverdienst Christi (die Daumen sind kreuzweise übereinandergelegt) aus. — Mehrfach, z. B. zu Beginn des Gloria, des Credo, des Kanons, findet eine Ausbreitung und Erhebung der Hände statt, welche dann sofort wieder zusammengelegt werden. Freudige Erhebung des Herzens, innige gläubige Hingabe an Gott und eindringliches Flehen findet sich darin ausgesprochen. Wenn der Liturg am Schlusse jener Gebete, welche mit erhobenen und ausgebreiteten Händen gesprochen werden (bei Per Dominum), die Hände zusammenlegt, so drückt er im vertrauensvollen Hinblick auf den gottmenschlichen Mittler (daher Verneigung zum Altarkreuz) nochmals die Dringlichkeit seines Verlangens aus. Es ist ferner eine Grundregel, welche einheitlich durch die ganze Liturgie geht, daß man bei Segnungen unmittelbar vor dem Segnungsakte die Hände vor der Brust zusammenlegt. Dadurch soll der Segen als Frucht des Gebetes namens der Kirche gekennzeichnet werden. Die Erhebung der Hände unmittelbar vor dem Segen und das sofortige Zusammenlegen deutet an, daß der Segen aus der Fülle aller in Gott beschlossenen Güter und Gaben stamme.

[3] Ebd. III, 1.

liturgie.de

a) Kein Gebetsgestus ist eine so allgemeine menschliche Erscheinung als das Beten mit erhobenen und ausgebreiteten Händen[4]. Er ist nachzuweisen bei den Primitiven in Australien, bei den Indianern der neuen Welt, bei Babyloniern und Ägyptern, nicht zuletzt auch bei den Griechen, Römern und Juden. Es gründet sich diese Haltung auf der allgemein menschlichen Anschauung, die sich den Wohnsitz der Gottheit über der Erde denkt (s. o. S. 258). Im Alten Testamente erhob der Beter seine Hände gegen den Himmel[5], oder gegen das Allerheiligste hin, wo Gott in der Lichtwolke thronte[6]. Namentlich ist das Erheben der Hände, welches zugleich ein Ausbreiten oder Ausstrecken war, überall da erwähnt, wo es sich um recht dringendes Flehen in großer Not, um kräftigen Ausdruck des Verlangens nach Hilfe handelt[7]. Der Psalmist[8] gebraucht „Erheben der Hände" (elevatio manuum) als gleichbedeutend mit Gebet, ebenso Isaias[9], wenn er Gott sprechen läßt: „Wenn ihr ausstreckt eure Hände, so verhülle ich meine Augen, wenn ihr auch viel betet, ich höre euch nicht, denn eure Hände sind voll Blut."

b) Auch die Christen haben diese allgemeine Gebetsgeste beibehalten. Das darf schon aus den Worten des Apostels[10] geschlossen werden: „Ich will, daß die Männer an allen Orten beten und reine Hände aufheben, ohne Zorn und Streitsucht." Für die Christen war es naheliegend, diese Gebetshaltung in Beziehung zum Heiland zu bringen, der am Kreuze mit ausgebreiteten Händen und Armen betete, was Tertullian[11] in die Worte kleidet: „Wir erheben nicht nur unsere Hände, sondern breiten sie auch aus, und dem Leiden des Herrn uns nachbildend, bekennen wir auch im Gebete Christus." Nach Minucius Felix[12] ist die Kreuzesform eine natürliche Folge des Betens mit erhobenen Händen: „Wenn ein Joch errichtet wird, entsteht das Zeichen des Kreuzes, ebenso wenn ein Mensch mit erhobenen Händen Gott nur im Geiste verehrt." In späterer Zeit sagt Augustinus[13]: „Erhebe deine Hände im Gebete. Erhoben hat seine Hände unser Herr am Kreuze und seine Hände ausgestreckt für uns, damit unsere Hände sich ausstrecken nach guten Werken. Denn sein Kreuz hat uns Barmherzigkeit verschafft. Siehe jener hat seine Hände am Kreuze erhoben und sich selbst als Opfer für uns dargebracht, und durch dieses Opfer unser aller Sünden getilgt." Daß man das Gebet in der Christi Leiden nachahmenden Körperhaltung für besonders wirksam hielt, sagt Maximus von Turin[14]: „Dann wird rascher unser Gebet erhört, wenn Christus, zu dem der Geist spricht, auch der Körper nachbildet." Zeugen für die altchristliche Gebetshaltung sind die zahlreichen Oranten auf den Bildern der Katakomben. Als Oranten erscheinen eine Reihe biblischer Gestalten (Noe, Daniel, Abraham, Isaak usw.) und christliche Heilige. Die Mehrzahl der Oranten sind Symbole der in der himmlischen Seligkeit gedachten Seelen, die in betender Stellung mit ausgebreiteten Armen dargestellt werden[15]. Arme und Hände der Oranten sind nur mäßig ausgestreckt. So entsprach es der Haltung der alten Christen, denen Tertullian[16] rät: „Wir empfehlen Gott unsere Bitten viel besser, wenn wir

---

[4] Heiler, Das Gebet 101; Dölger, Sol. salutis 315. [5] 3 Kg 8, 22.
[6] Ps 27, 2; 133, 2. [7] Ps 27, 2; 87, 10. [8] Ps 141, 4. [9] 1, 15.
[10] 1 Tim 2, 18. [11] De oratione c. 14. [12] Octavius c. 29.
[13] Enarr. in Ps. 62, n. 13. [14] Hom. 2 de cruce.
[15] C. M. Kaufmann, Handbuch der christl. Archäologie, Paderborn 1905, 298 ff.
[16] De oratione c. 17.

liturgie.de

mit Bescheidenheit und Demut anbeten, ohne auch nur die Hände selbst zu hoch emporzustrecken, sondern indem wir sie mäßig und anständig aufheben und auch den Blick nicht zu zuversichtlich erheben [ne manibus sublimius elevatis, sed temperate ac probe elatis]." Wenn Cyprian[17] den reumütigen Zöllner als Beispiel der Gebetshaltung anführt, hebt er hervor, daß dieser nicht in unverschämter Weise seine Augen erhoben und seine Hände nicht ungebührend ausgestreckt habe (non adlevatis in coelum impudenter oculis nec manibus insolenter erectis). Das Erheben und Ausstrecken der Hände blieb darum auch in der Liturgie in mäßigen Grenzen. Wie Innozenz III.[18] berichtet, mußte der Papst bei den Kollekten seine Hände erheben und ausstrecken und die Leviten dieselben stützen. Diesem Stützen der Hände diente als Vorbild das Gebet des Moses, bei welchem Aaron und Hur zu beiden Seiten die Hände des Moses stützten[19]. Um das heilige Meßopfer auch äußerlich als die unblutige Erneuerung des Kreuzesopfers darzustellen, pflegte man seit dem 13. Jahrhundert sehr häufig bei dem Gebete Unde et memores die Arme gerade auszustrecken, so daß der Priester auf solche Weise die Haltung des Erlösers am Kreuze nachahmte. Vortridentinische Missalien, wie das Eichstätter vom Jahre 1517 und das Augsburger vom Jahre 1555, schreiben diese Ausstreckung der Arme während des Unde et memores vor. Noch gegenwärtig wird dies in der Kirche von Lyon beobachtet, bei den Kartäusern pflegt man sogar den ganzen Kanon in dieser Haltung zu beten.

c) Die Hände beim Gebete zusammenzulegen, ist gegenwärtig weit verbreitete Gebetsgeste der katholischen Christenheit geworden. Diese Händehaltung, von welcher in den ersten acht Jahrhunderten nicht das Geringste verlautet, kam erst unter dem Einfluß des germanischen Rechtes in die Kirche. Nach germanischer Rechtsgepflogenheit pflegte der Vasall bei Empfang des Lehens seine zusammengelegten Hände in die Hände des Lehensherrn zu legen. Auf diese Weise leistete der Bayernherzog Tassilo III. im Jahre 757 die Huldigung (more Francico in manus regis in vassaticum manibus suis semetipsum commendavit) dem König Pipin dem Kleinen und seinen Söhnen Karl und Karlmann[20], der Dänenkönig Harald Ludwig dem Frommen[21]. Diese Geste war demnach ursprünglich eine rein profane; da sie aber schon in rein weltlicher Bedeutung die Abhängigkeit von einem Höheren, die Hingebung an einen höheren Herrn zum Ausdruck brachte, so erschien sie ganz besonders geeignet, diese Gesinnung der Abhängigkeit und Hinneigung, die uns Gott gegenüber beseelen soll, auch beim Gebete äußerlich zu zeigen. Gegen Ende des 12. Jahrhunderts war das Zusammenlegen der Hände beim Gebete schon populär geworden. Darum konnte Stephan Langton[22] in den für das Konzil von Oxford bestimmten Statuten anordnen, daß die Gläubigen bei der Elevation der Hostie in der Messe und wenn sie den Priester das heiligste Sakrament zum Kranken tragen sehen, demütig „iunctis manibus" beten sollten. — Verwandt mit letzterer Haltung ist jene, bei welcher die Finger ineinander verschlungen sind. Diese Händehaltung, die sehr oft beim privaten Gebete vorkommt, wird schon von

[17] De dominica orat. c. 6. [18] De sacro alt. myst. II, 28.
[19] Ex 17, 12.
[20] Annales Einhardi: M. G. Script. I, 141.
[21] Ermoldus Nigellus, Carmina: PL 105, 634.
[22] Statuta legenda in concilio Oxoniensi, edita per D. Stephanum Langton A. D. 1222: Gougaud a. a. O. 28.

liturgie.de

Plinius[23] und Ovid[24] bezeugt und scheint hier eine magische Bedeutung gehabt zu haben gegen Dämonen und verborgene Kräfte. Als christliche Gebetsgeste ist dieses Händefalten bereits auf einem Sarkophag des 5. Jahrhunderts, der in der Katakombe des hl. Johannes in Syrakus gefunden wurde, bezeugt[25]. Vor Maria sitzt hier eine Frau im Gebet versunken. Ihre Hände sind gefaltet, die Finger der einen Hand gelegt zwischen die Finger der andern. In ähnlicher Weise erflehte die hl. Scholastika nach dem Berichte Gregors d. Gr.[26] das göttliche Eingreifen, um ihren Bruder, den hl. Benedikt, zum Bleiben zu vermögen (insertas digitis manus super mensam posuit). Vielleicht ist auf diese Haltung auch in den bekannten Responsa ad consulta Bulgarorum Nikolaus' I. angespielt. Die Griechen hatten den neubekehrten Bulgaren gesagt, man müsse beim Gebete die Hände vor die Brust halten (constrictis ad pectus manibus). Der Papst erwidert in seinem 866 geschriebenen Brief, es komme vor allem darauf an, eine Haltung anzunehmen, welche demütige Gesinnung verrate. Eine solche nehmen jene ein, die ihre Hände in der Gegenwart Gottes „gebunden" halten, weil sie so erinnert würden an den Verworfenen, welcher, an Händen und Füßen gebunden, in die äußerste Finsternis geworfen wurde[27], und sich auf solche Weise vor Gott als schuldbeladen bekennen. Die Bulgaren pflegten also bei ihren Gebeten die Hände in einer Weise zu halten, die an eine Fesselung erinnerte. — Ganz deutlich wird aber in dem Briefe Nikolaus' I. einer andern, ehedem sehr häufig angewendeten Händehaltung gedacht, des Kreuzens der Hände vor der Brust, der cancellatio manuum. Nach Heiler[28] drang diese Geste aus dem Orient, wo sie von den Arabern und Türken und den parsischen Mazdaanbetern noch jetzt geübt wird, in die byzantinische Kirche ein und von da in das Abendland. Häufig begegnet diese Haltung auf Bildwerken, wo sie jedoch nicht immer Zeichen des Gebetes ist, sondern meist zum Ausdruck anderer Gefühle, wie Trauer, Ergebung, Bewunderung, dient. In der Liturgie wurde namentlich das Gebet Supplices nach der Wandlung mit vor der Brust gekreuzten Armen gesprochen, wie die Kartäuser noch heute zu tun pflegen. Nach Gougaud[29] besteht auch in einigen Benediktinerkongregationen die Übung, daß bei Ablegung der Profeß der Mönch bei den Worten: „Et non confundas me ab expectatione mea", die Arme vor der Brust kreuzt.

2. Handauflegung[30]. — Die Handauflegung (a), welche zu den ältesten, bis ins Judentum zurückgehenden Riten gehört, wurzelt in der allgemeinen symbolischen Auffassung der Hand als Sinnbild aller menschlichen Tätigkeit, insbesondere der in ihr sich äußernden Macht und Kraft. In anthropomorphistischer Weise wird darum in der Schrift die Macht Gottes ausgedrückt durch das Bild der

[23] „digitis pectinatim inter se implexis": Natur. hist. XXVIII, 59.
[24] „digitis inter se pectine iunctis": Metam. IX, 299.
[25] Joseph Führer u. Viktor Schultze, Die altchristl. Grabstätten Siziliens, Berlin 1907, 316; Gougaud a. a. O. 30.
[26] Dialog. II, 53. [27] Mt 22, 13. [28] Das Gebet 103.
[29] Dévotions 19.
[30] Joh. Behm, Die Handauflegung im Urchristentum, Leipzig 1911; Joseph Coppens, L'imposition des mains, Paris 1925; F. Cabrol, Imposition des mains: DAL VII, 391 ff.

liturgie.de

Hand. „In seiner Hand", singt der Psalmist, „sind alle Enden der Erde"[31]; vom Gesalbten des Herrn sagt er: „Meine Hand hilft ihm, und mein Arm stärkt ihn." „Ich lege an das Meer seine Hand und an die Gewässer seine Rechte."[32] Zugleich aber ist die Hand, mit der man empfängt, aber auch gibt, das natürliche Sinnbild der Mitteilung. In der Handauflegung ist demnach die Macht und der Besitz und zugleich die Mitteilung von dem, was man besitzt, ausgedrückt. Deshalb erscheint schon im Alten Bunde die Handauflegung als Mitteilung des Segens, als Mitteilung der Amtsgewalt, im Opferkult aber auch als Übertragung dessen, was der Mensch nicht besitzen sollte, aber tatsächlich besitzt, der Sünde (b). Im Neuen Testament herrscht die Auffassung der Handauflegung als Segensgeste vor, und diese Auffassung hat auch die Liturgie übernommen. Als Segensgeste muß die Handauflegung betrachtet werden im heiligen Sakrament der Firmung (s. u.), wenn die Fülle des Segens im Heiligen Geiste gegeben wird, ebenso im Sakrament des Ordo (s. u.), bei welchem auch der Gedanke an die Übertragung der priesterlichen Gewalt mit der Handauflegung verbunden ist (c). — Der Handauflegung bediente sich Christus der Herr[33], als er seine Heilungswunder wirkte. Bei seinem Abschied sprach er zu seinen Aposteln: „Es werden denen, die da glauben, diese Wunder folgen: in meinem Namen werden sie Teufel austreiben...., Kranken werden sie die Hände auflegen, und sie werden gesund werden." Darum erscheint die Handauflegung bei den charismatischen Heilungen der Apostel und der ersten Christen und tritt mit dem Verschwinden der Charismen in die Reihe der Zeremonien bei der kirchlichen Krankenseelsorge ein. Eine Handauflegung ist noch jetzt vorgeschrieben als Einleitung zur letzten Ölung[34], beim Besuch und der Segnung von Kranken[35] (d). Krankenheilung und Austreibung der Dämonen haben manche Berührungspunkte gemeinsam: wie bei ersterer, so kommt darum auch beim Exorzismus die Handauflegung, vor allem bei den Taufexorzismen und beim großen Exorzismus, vor (e). — Eine große Rolle spielte einst die Handauflegung bei der Rekonziliation der Häretiker und Sünder, ein Ritus, der offenbar vom Gebrauch der Handauflegung bei der Firmung herrührt. Der Verlust der heiligmachenden Gnade und mit ihr der Verlust der Gnadengaben des Heiligen Geistes sind die traurigen Folgen der schweren Sünde. Darum mahnt schon der Apostel: „Betrübet nicht den Heiligen Geist!"[36] „Den Geist löschet nicht aus!"[37] Um anzudeuten, daß mit der rechtfertigenden Gnade dem versöhnten Sünder auch die Gnaden des Hei-

[31] Ps 94, 4. [32] Ps 88, 22 26. [33] Mk 16, 18.

[34] „extensa manu dextera super caput infirmi dicit": Rit. Rom. tit. V, c. 2, n. 7.

[35] Rit. Rom. tit. V, c. 4, n. 24. Ebenso bei der „Benedictio puerorum aegrotantium": Rit. Rom. App. n. 48.

[36] Eph 4, 30. [37] 1 Thess 5, 19.

liturgie.de

ligen Geistes aufs neue gegeben werden, übernahm man von dem Firmungsritus die Handauflegung. Noch jetzt hat sich darum bei der Spendung des Bußsakramentes (allerdings in veränderter Form) die Handauflegung erhalten, im Ordo ad reconciliandum apostatam vel haereticum[38] hat gleichfalls die Handauflegung eine Stelle gefunden, und das Gebet, das bei dieser Gelegenheit gesprochen wird und in welchem über den Pönitenten, ähnlich wie bei der heiligen Firmung, die sieben Gaben des Heiligen Geistes erfleht werden, läßt über die Bedeutung dieser Handauflegung keinen Zweifel aufkommen. — Eine Handauflegung, welche Segnungsbedeutung hat, enthält die Wasserweihe am Kar- und Pfingstsamstag. Die Handauflegung beim Hanc igitur der Messe ist der Handauflegung über die alttestamentlichen Opfer nachgebildet und erst in verhältnismäßig später Zeit in Aufnahme gekommen.

a) Zur Bezeichnung der Handauflegung (manus impositio) dienen im Griechischen die Ausdrücke ἐπίθεσις τῶν χειρῶν, χειροθεσία, χειροτονία. Mit ἐπίθεσις τ. χ. wird in den neutestamentlichen Schriften sowohl die Firmung[39] als auch das Sakrament des Ordo[40] genannt. Χειροθεσία εὐλογίας nennt Klemens von Alexandrien die Segnung der Kinder durch Jesus, unter χειροθεσία versteht Serapion von Thmuis[41] die Weihe der Diakonen, Priester und Bischöfe. Daneben tritt schon in den Apostolischen Konstitutionen[42] die Bezeichnung χειροτονία auf. Χειροτονεῖν besagt in der klassischen Gräzität die Hand ausstrecken, durch Erheben der Hand bestimmen, erwählen und kommt in letzterer Bedeutung bei Paulus[43], in der Didache[44] und bei Ignatius[45] vor. Da auf die Erwählung die Weihe folgte, so pflegte man in weiterer Entwicklung, wie noch jetzt bei den Griechen, die Weihe selbst mit χειροτονία zu bezeichnen. Die Wandlung der Bedeutung konnte sich um so leichter vollziehen, als die eigentliche Handauflegung naturgemäß mit einer Handausstreckung (τείνω) verbunden war. Zudem muß die Handausstreckung als eine Art von moralischer Handauflegung angesehen werden, welcher die gleiche Bedeutung zukommt wie der physischen Handauflegung. Das Sacramentarium Gelasianum nennt die Handausstreckung im Firmungsritus ausdrücklich Handauflegung: imponit eis manus.

b) Als Segensritus tritt die Handauflegung bereits im Alten Bunde auf. Jakob „streckte seine Hände aus und legte sie auf das Haupt Ephraims, die Linke aber auf das Haupt Manasses ..., und es segnete Jakob die Söhne Josephs“[46]. Von Aaron heißt es: „Er streckte seine Hände aus zum Volke und segnete es.“[47] Als Zeichen des Segens im weiteren Sinne kann es gelten, wenn die Söhne Israels (vertreten durch ihre Ältesten) das Ehrenrecht und die Ehrenpflicht, zeitlebens am Heiligtum zu dienen, durch Handauflegung an die Söhne Levis übertrugen[48]. Auf Gottes Geheiß legte Moses dem Josue die Hände auf, um auf ihn von seiner Amtshoheit[49] und von seinem Herrschergeist[50] zu übertragen. — Dem zum Tode Verurteilten legten die, vor welchen

[38] Pontif. Rom. P. III.
[39] Apg 8, 18. [40] 1 Tim 4, 14. [41] Funk II, 188 ff.
[42] Ebd. II, 2. [43] 2 Kor 8, 19. [44] Ebd. 15, 1.
[45] Philad. 10, 1; Smyrn. 11, 2. [46] Gn 48, 14—15.
[47] Lv 9, 22. [48] Nm 8, 6 ff. [49] Nm 27, 33. [50] Dt 34, 9.

liturgie.de

er Ärgernis gegeben, die Hände auf, um das Ärgernis und die daraus erwachsene Sünde auf sein Haupt zurückzugeben[51]. Beim Sündopfer wurden dem Opfertier die Hände aufgelegt[52]. Ganz besonders klar tritt der Sinn dieser Handauflegung — Übertragung der Sünde auf das Opfertier — hervor am Versöhnungstage. Der Hohepriester mußte „beide Hände auf das Haupt des Opferbockes legen und alle Vergehen der Söhne Israels bekennen, alle ihre Missetaten und Sünden und soll sie über dessen Haupt wünschen. Und wenn der Bock alle ihre Missetaten in die Einöde getragen und freigelassen ist in der Wüste, soll Aaron zurückkehren in das Zelt des Zeugnisses." [53]

c) Im Neuen Testamente bedient sich Christus der Handauflegung zur Segnung. Als man die Kindlein zu ihm brachte, „schloß er sie in seine Arme, legte ihnen die Hände auf und segnete sie" [54]. Als Segensgeste kennt die Handauflegung Klemens von Alexandrien; sie wurde nach seinem Zeugnisse nicht nur von den Katholiken, sondern auch von den Gnostikern zu diesem Zwecke angewandt[55]. In den nach 200 von einem Schüler des Gnostikers Bardesanes verfaßten Thomasakten[56] liest man: „Und er legte ihnen die Hände auf und sprach: Es komme über euch die Gnade des Herrn Jesus in Ewigkeit." Daraus ist erklärlich, daß die Handauflegung als Segnungsgeste auch in der Liturgie Aufnahme fand. Die Segensformeln, welche nach dem Euchologium des Serapion von Thmuis[57] über die Katechumenen, über die Laien und Kranken gesprochen werden mußten, werden eingeführt unter dem Titel χειροθεσία. In der Formel, die über die Katechumenen gesprochen werden mußte, wird deutlich die Handauflegung als Symbol des göttlichen Segens aufgefaßt: „Wir strecken die Hand aus, o Herr, und bitten, daß deine göttliche und lebendige Hand ausgestreckt sei zum Segen auf dieses Volk." Unter der gleichen Bezeichnung χειροθεσία erscheint die Segnung des Wassers und des Öles. Auch im Abendlande war die Segnung durch Handauflegung in Übung. Augustinus[58] sagt: „Wenn das Volk gesegnet wird ..., stellen die Bischöfe gleichsam als Sachwalter ihre Schützlinge durch Handauflegung der allbarmherzigen Allmacht dar."

d) Wiederholt bediente sich der Herr bei seinen wunderbaren Heilungen des äußern Zeichens der Handauflegung. Nach der Heilung der Schwiegermutter des Petrus „brachten alle, welche Kranke von verschiedenen Gebrechen hatten, dieselben zu ihm, und er legte einem jeden die Hände auf und machte sie gesund" [59]. Als der Heiland in das Gebiet der Dekapolis kam, „brachten sie einen Taubstummen zu ihm und baten ihn, daß er ihm die Hände auflegen möchte" [60]. Die Wirkung, welche der Handauflegung Jesu zuzuweisen ist, ist nicht eine psychologische, geht nicht zurück auf Suggestion, stellt sich nicht dar als Übermittlung eines magnetischen Fluidums, zumal Jesus auch in anderer Form durch einen bloßen Willensakt oder durch ein Wort die Heilung vollzog[61]. Sie war für ihn nichts anderes als das äußere Zeichen der göttlichen Herablassung und des Willens zu heilen. Die älteren griechisch-römischen Berichte kennen keine Handauflegung zu Heilungszwecken im Sinne der Heiligen Schrift. Wenn in späteren Schriften, wie im Leben des Apollonius von Tyana und bei den

---

[51] Lv 24, 14. [52] Lv 4, 4 24 29 33. [53] Lv 16, 21—23.
[54] Mk 10, 16. [55] Paedag. I, 5; III, 11. [56] ed. Bonnet II, 165.
[57] Funk II 162 164 166. [58] Ep. 149, 2. [59] Lk 4, 40.
[60] Mk 7, 32. [61] Vgl. Coppens a. a. O. 5 ff.

liturgie.de

Neuplatonikern, eine solche Handauflegung erwähnt wird, so darf darin sicher eine Beeinflussung durch christliche Anschauungen angenommen werden. Doch war die Handauflegung zu Heilungszwecken bei den semitischen Völkerschaften, bei den Babyloniern und Arabern und, wie man annehmen darf, auch bei den Juden bekannt[62]. Darum konnte Jesus bei seinen Heilungen und den durch göttliche Kraft gewirkten Wundern an dieses Zeichen anknüpfen. — Die wunderbaren Heilungen der Apostel geschahen gemäß der Verheißung des Herrn[63] durch die Handauflegung. Die Heilung des Saulus von seiner körperlichen Blindheit erfolgte durch die Auflegung der Hände des Ananias[64]; von der Heilung des Vaters des Publius heißt es: „Zu diesem trat Paulus ein, betete, legte ihm die Hände auf und machte ihn gesund."[65] Auch die charismatischen Heilungen der ersten Zeit wurden durch Handauflegung vollzogen. Irenäus[66] schreibt: „In seinem [Jesus] Namen wirken seine wahren Schüler, die von ihm die Gnade empfangen haben, Wunder an den übrigen Menschen, wie ein jeder die Gnade empfangen hat. Die einen treiben wahrhaft und bestimmt Geister aus ..., die andern schauen in die Zukunft, wieder andere legen Kranken die Hände auf und machen sie gesund." Auch in den späteren Legenden gilt die Handauflegung als das gebräuchlichste Sinnbild der charismatischen Heilung[67]. Bei der großen Popularität dieses Ritus ist es begreiflich, daß derselbe auch in die kirchliche Liturgie der Krankenfürsorge Aufnahme fand. Athanasius[68] erzählt, daß unter der Regierung des arianischen Bischofs Gregor und der Verfolgung der Diener (Liturgen) der Kirchen die Gläubigen es vorgezogen hätten, die Krankheit zu ertragen und der Gefahr sich auszusetzen, „bevor die Hand der Arianer auf ihr Haupt kam". Vom hl. Augustinus schreibt sein Biograph Possidius[69], daß der Heilige die Gewohnheit hatte, sich zu den Kranken zu begeben, in ihrer Gegenwart zu beten und ihnen die Hände aufzulegen. Auch Ambrosius kennt diesen Krankensegen, wenn er in der Schrift „De paenitentia"[70] schreibt: „Warum legt ihr also die Hände auf und haltet es für ein Werk der Segnung, wenn vielleicht der Kranke wieder gesundet?" Es kann unter dieser Handauflegung ein besonderer Krankensegen verstanden sein, oder möglicherweise jene Handauflegung, die schon frühzeitig mit dem Ritus der letzten Ölung verbunden wurde.

e) Die Handauflegung beim Exorzismus ist in den neutestamentlichen Schriften nicht zu belegen. Da man aber die Besessenheit als eine Krankheit der Seele auffaßte, so kam man leicht dazu, bei ihrer Heilung durch den Exorzismus sich desselben Ritus zu bedienen wie bei Heilung der körperlichen Krankheiten. Schon bei Tertullian[71] findet sich darum ein Hinweis auf die Handauflegung bei dieser Gelegenheit. „Du wirst", sagt er den Heiden, „die Dämonen unter unserer Hand gefesselt und zittern sehen, zu denen du hinaufschaust und die du verehrst wie Herren." Schon im 2. bis 3. Jahrhundert ist darum die Handauflegung der gewöhnliche äußere Ritus bei den Taufexorzismen. Hippolyt von Rom[72] bemerkt: „Von jener Zeit ab, da sie [die Katechumenen] abgesondert werden, sollen ihnen täglich, während man sie exorzisiert, die Hände aufgelegt werden." Auf dem Konzil

[62] Mk 7, 32. [63] Mk 16, 18. [64] Apg 9, 17. [65] Apg 28, 8.
[66] Adv. haer. II, 32. [67] Palladius, Hist. Lausiaca XII.
[68] Ep. encycl. V: PG 25, 233. [69] Vita August. XXVII.
[70] I, 36. [71] Apolog. c. 23. [72] Funk II 108.

liturgie.de

von Karthago (256) sprach Vinzentius von Thibaris[73], welcher für die Wiederholung der Taufe bei der Aufnahme der Häretiker eintrat: „Sie können zuerst durch die Handauflegung im Exorzismus, dann durch die Wiedergeburt der Taufe zur Verheißung Christi gelangen." Deutlich tritt im Weiheritus der Exorzisten der Zusammenhang der Handauflegung beim Exorzismus mit jenem bei der Krankenheilung hervor, wenn es in dem Weihegebet heißt: „Segne diese deine Diener ..., daß sie bewährte Ärzte deiner Kirche seien, durch die Gnade der Heilung und durch himmlische Kraft gestärkt." Ebenda kommt zum Ausdruck, daß durch die Handauflegung nicht eine magische Wirkung erzielt werden soll. In der Ansprache bei der Weihe sagt der Bischof deutlich, daß „durch die Handauflegung, die Gnade des Heiligen Geistes und das Wort des Exorzismus die unreinen Geister von den besessenen Leibern ausgetrieben werden".

3. Kreuzzeichen. — Im Kreuze sieht der Apostel die Summe der christlichen Lehrverkündigung und Gnadenfülle ausgedrückt: „Christus hat mich nicht gesendet zu taufen, sondern das Evangelium zu predigen; jedoch nicht mit Wortweisheit, damit nicht das Kreuz Christi entkräftet werde. Denn das Wort vom Kreuze ist zwar Torheit denen, die verloren gehen, denen aber, die selig werden, das ist uns, ist es Kraft Gottes."[74] „Die Handschrift des Urteils, die uns entgegen war, hat Christus ausgelöscht, sie weggenommen und ans Kreuz geheftet."[75] Auch den Lebensweg, den der Christ zu gehen hat, der durch das Leiden zur Herrlichkeit führt, hat Christus dargestellt unter dem Bilde des Kreuzes: „Wer sein Kreuz nicht auf sich nimmt und mir nachfolgt, ist meiner nicht wert."[76] Die Bedeutung, welche das Kreuz für den Christen besitzt, zusammenfassend, sagt daher Paulus[77]: „Mit Christus bin ich an das Kreuz geheftet." „Das Kreuz", schreibt Johannes Chrysostomus[78], „bedeutet für den Christen die Tatsache der unaussprechlichen Liebe Gottes zu den Menschen, es ist das Symbol der höchsten Fülle göttlichen Erbarmens." An all dies erinnert die Christen das Kreuzzeichen. Schon im 2. Jahrhundert ist die Meinung vertreten, daß es auf alte Überlieferung zurückgehe und in den Typen des Alten Bundes vorgebildet sei. Sein Gebrauch war um diese Zeit schon ein sehr mannigfaltiger (a) und bereits in die Liturgie eingedrungen (b). Hier findet mit fortschreitender Zeit das Kreuzzeichen immer ausgedehntere Verwendung und ist jetzt nahezu bei allen liturgischen Akten zu finden, womit zum sinnenfälligen Ausdruck kommt, daß alle Gnaden, welche die Liturgie vermittelt, aus der Quelle des Kreuzes stammen (c). Das Kreuzzeichen war jedoch für die Christen von Anfang an keineswegs bloßes Symbol, sondern diente zur Segnung, sei es zur Selbstsegnung, sei es zur Segnung anderer Personen oder Sachen. Unter den zahlreichen Wirkungen, welche dem Kreuzzeichen beigelegt werden, betonen schon

[73] Sententiae episcoporum: Cypr., Opp., ed. Hartel, I 450.
[74] 1 Kor 1, 17—18. [75] Kol 2, 14. [76] Mt 10, 38.
[77] Gal 2, 19. [78] Hom. 2 in ep. ad Rom. n. 6.

liturgie.de

die heiligen Väter die Stärkung des Glaubens, die Kraft, die bösen Geister zu verscheuchen und deren schädliche Einflüsse auf Leib und Seele zu beseitigen, ein Mittel gegen Krankheiten des Leibes, gegen drohende Gefahr (d). Immerhin muß auch noch jetzt das Kreuzzeichen zuweilen nur symbolisch erklärt werden. So die Kreuzzeichen, die nach der Konsekration über Leib und Blut des Herrn gemacht werden, die damit als das unblutige Kreuzesopfer des Herrn bezeichnet werden, ferner das Kreuz auf das Evangelienbuch, dessen Inhalt als Wort des Gekreuzigten bekannt wird. — Das Kreuzzeichen, wenn es zur Segnung verwendet wird, hat übrigens keinerlei magische Wirkungen. Es ist Bekundung des Segenswillens, der das Wesentliche bei allen Segnungen darstellt, weshalb auch Papst und Bischöfe außerhalb der Liturgie den gewöhnlichen Segen ohne jegliche Wortformel geben. Gewöhnlich ist aber das zur Segnung gebrauchte Kreuzzeichen mit einer solchen Formel versehen, welche seiner symbolischen und gnadenwirkenden Bedeutung Ausdruck verleiht. Fast immer ist eine trinitarische Formel damit verbunden: denn der Vater hat seinen Sohn in den Kreuzestod hingegeben[79], und im Heiligen Geiste hat sich der Sohn Gott zum Opfer dargebracht am Kreuze[80]. Nennt man darum bei der Bezeichnung mit dem Kreuze die drei göttlichen Personen, so muß der Sinn unterlegt werden: „Ich bezeichne mich mit dem Kreuze, um mich in gnadenvolle Beziehung zum Vater, Sohn und Heiligen Geist zu setzen, um die Kreuzesgnade, welche Gnade des Dreieinigen ist, über mich und andere herabzuziehen" (e). — In den ersten christlichen Jahrhunderten beschrieb man bei der Selbstsegnung das Kreuz gewöhnlich nur auf die Stirne mit einem Finger der rechten Hand. Frühzeitig ist übrigens auch die Bezeichnung des Mundes und der Stirne bezeugt. Das sog. kleine Kreuz, bei welchem man Stirne, Mund und Brust bezeichnet, reicht sicherlich bis ins 12. Jahrhundert hinauf. Beleth[81] gibt diesem kleinen Kreuz folgende bündige Erklärung: „Ich schäme mich des Evangeliums nicht (Stirn = Sitz der Scham), sondern bekenne es mit Mund und Herz." Das sog. größere oder lateinische Kreuz zeichnet man nach der Vorschrift des Römischen Missale mit der rechten Hand (omnibus digitis iunctis et extensis) von der Stirne zur unteren Brust und von der linken zur rechten Schulter. Es war in einzelnen Fällen bereits im ersten Jahrtausend üblich. Wahrscheinlich hat es schon in die Liturgie des 13. Jahrhunderts Aufnahme gefunden (f). Die älteste Segnungsgeste war die Handauflegung. Seit dem 4. und 5. Jahrhundert wird allmählich das Kreuzzeichen zum Segnen gebraucht, wobei man im Altertum und Mittelalter das Segnungskreuz mit drei Fingern zeichnete, während die nicht gebrauchten eingezogen waren. Seit Pius V. müssen bei der Segnung von Personen oder Sachen sämtliche Finger der rechten Hand

[79] Jo 3, 16. [80] Hebr 9, 14. [81] Explic. div. off. c. 39.

liturgie.de

ausgestreckt und aneinandergelegt sein (omnibus digitis pariter iunctis ac extensis), der kleine Finger muß dabei gegen die zu segnenden Personen oder Gegenstände, demnach bald horizontal bald vertikal gerichtet sein (g). Die unzähligen Segnungen, die in der Liturgie Personen und Sachen zugewendet werden, erfolgen jetzt alle unter dem Zeichen des Kreuzes, damit auf solche Weise die dankbare Erinnerung daran, daß alle Segnung vom Kreuzesstamm geflossen, eindrucksvoll und nachhaltig dem christlichen Herzen eingeprägt und es zur Liebe des Erlösers entflammt werde. Der Wertschätzung, deren sich bei den Gläubigen das Kreuzzeichen erfreut, gibt Innozenz III.[82] in folgenden Worten Ausdruck: „Das Kreuz stellt die Gesundheit wieder her, erteilt den Segen, unterscheidet von den Ungläubigen, befreit von Gefahren, vertreibt die Feinde, macht zu Siegern. Das Kreuz ist das Geheimnis des Glaubens, die Stärkung der Hoffnung, der Schlüssel des Wissens, die Form der Gerechtigkeit, die Herrlichkeit der Könige, der Ruhm der Heiligen, die Stütze der Hilflosen, der Trost der Armen, der Führer der Blinden, der Lahmen Stab, die Hoffnung der Verzweifelten, die Auferstehung der Toten."

a) Tertullian, dessen Zeugnisse über christliche Gewohnheiten ohne weiteres für das zweite Jahrhundert in Anspruch genommen werden dürfen, wenn sie auch Büchern des 3. Jahrhunderts entnommen sind, kennt schon einen ausgedehnten Gebrauch des Kreuzzeichens im privaten Leben der Christen. „Bei jedem Schritt und Tritt", schreibt er[83], „bei jedem Eingehen und Ausgehen, beim Anlegen der Kleider und Schuhe, beim Baden, bei Tisch, beim Lichtanzünden, beim Schlafengehen, beim Niedersitzen und bei jeder Tätigkeit drücken wir auf unsere Stirn das [Kreuz-]Zeichen [signaculum]." „Wirst du verborgen bleiben", schreibt er an anderer Stelle[84], „wenn du dein Bett, deinen Körper bezeichnest?" Cyrill von Jerusalem leitet die Täuflinge an: „Mach das Kreuzzeichen beim Essen und Trinken, wenn du sitzest, dich niederlegst, wenn du sprichst, gehst, kurz bei allen Beschäftigungen."[85] „Machen wir das Kreuzzeichen auf alles, auf das Brot, das wir essen, über den Becher, den wir trinken! Machen wir es beim Kommen und Gehen, vor dem Schlafen, beim Niederlegen und Aufstehen, beim Gehen und Ruhen!"[86] Das Wort „signaculum", welches Tertullian für das Kreuzzeichen gebraucht, ist gleichbedeutend mit dem Worte σφραγίς (Siegel). Das Wort σφραγίς hatte mehrfache Bedeutung[87]. In der Bedeutung von „Kreuzzeichen", dementsprechend σφραγίζειν (das Kreuzzeichen machen), war es im 4. Jahrhundert allgemein im Gebrauch, ist aber schon in diesem Sinne in den gnostischen Johannesakten[88], die aus der Zeit von 150—180 stammen, verwendet. Der Tod des Apostels Johannes wird hier also geschildert: „Nachdem er sich am ganzen Körper versiegelt hatte (σφραγισάμενος ἑαυτὸν ὅλον), stand er auf und sprach: Sei du mit mir, Herr Jesus Christus. Dann legte er sich in das Grab nieder." Die gnostische Schrift schildert nur einen Brauch, den die Gnostiker aus der katholischen Kirche herüber-

[82] De sacr. alt. myst. II, 44. [83] De corona mil. c. 3.
[84] Ad uxor. II, 5. [85] Cat. IV, 14. [86] Ebd. XIII, 36.
[87] S. Frz. Jos. Dölger, Sphragis, Paderborn 1911.
[88] Bonnet, Acta apost. apocryph. II, 2, 170; Dölger a. a. O. 173.

liturgie.de

genommen haben, und legt damit Zeugnis ab von dem hohen Alter des Kreuzzeichens in der Kirche. Tertullian[89] weiß wohl, daß er für den Gebrauch des Kreuzzeichens keine Belege in der Heiligen Schrift finden kann. Er stützt sich für die Aufrechterhaltung dieses und anderer Bräuche lediglich auf die Tradition: „Traditio tibi praetendetur auctrix, consuetudo confirmatrix, et fides observatrix." Diese Tradition ist aber für Tertullian, wie die Gegenüberstellung der Heiligen Schrift bezeugt, nicht erst in späterer Zeit entstanden, sondern geht auf die Apostel zurück. Wahrscheinlich versteht schon die Apokalypse[90] unter dem „Zeichen Gottes" das Kreuzzeichen. Zu den Engeln, denen die Macht gegeben ward, „zu beschädigen die Erde und das Meer", sprach der Engel, welcher das Zeichen Gottes hatte: „Beschädigt nicht die Erde, noch das Meer, noch die Bäume, bis wir bezeichnet haben die Knechte unseres Gottes an ihren Stirnen."[91] Das Bild von der Bezeichnung ist genommen aus dem Propheten Ezechiel[92]. Hier spricht der Herr zu dem Mann, der in Leinwand gekleidet war und ein Schreibzeug an seinen Lenden hatte: „Gehe mitten durch die Stadt und zeichne ein Tau (T) auf die Stirne der Männer, welche seufzen und klagen über alle Greuel, die darin begangen werden." Zu den Männern, die eine Waffe des Verderbens in ihren Händen hatten, sprach der Herr: „Niemand, auf welchem ihr das Tau sehet, tötet!" In dieser Ezechiel-Stelle sah die christliche Tradition das Kreuzzeichen vorherverkündet. „Ipsa", sagt Tertullian[93], „est enim litera graecorum Tau, nostra autem T, species crucis, quam portendebat futuram in frontibus nostris apud veram et catholicam Hierusalem." Ebenso deuten Cyprian[94] und Hieronymus[95] die prophetische Stelle auf das Kreuzzeichen.

b) Die älteste Erwähnung des Kreuzzeichens in der Liturgie bieten die gnostischen Petrus-Akten (Mitte des 2. Jahrhunderts): „In tuo nomine mox lotus et signatus est sancto tuo signo. Sic itaque in tuo nomine eucharistiam tuam communico."[96] Das Kreuzzeichen hatte demnach damals bereits in den Riten der Initiation, näherhin der Firmung, eine Stelle gefunden. Das gleiche bezeugt Tertullian, wenn er den Beweis erbringen will, daß die Mithras-Mysterien[97] die christlichen Mysterien nachäffen: „Tingit [sc. Mithra] et ipse quosdam.... Mithra signat illic in frontibus milites suos." In der Messe erwähnen zuerst die Apostolischen Konstitutionen[98] das Kreuzzeichen, das der Bischof zur Einleitung des großen eucharistischen Gebetes zu machen hat. Eine Verwendung beim Exorzismus, in welchem gegenwärtig vom Kreuzzeichen ein ergiebiger Gebrauch gemacht wird, lassen die arabischen Canones Hippolyti[99] ersehen, welche dem Bischof vorschreiben: „Nach Beendigung der Beschwörung blase er in ihr [der Täuflinge] Angesicht und bekreuze ihre Brust und Stirn, ihre Ohren und ihren Mund." Welche Verbreitung das Kreuzzeichen schon im 4. Jahrhundert in der Liturgie gefunden, zeigt der hl. Johannes Chrysostomus[100], wenn er spricht: „Durch das Kreuz wird unser ganzes Heil vollbracht. So oft jemand wiedergeboren wird, ist das Kreuz dabei, sooft er genährt wird mit jener geheimnisvollen Speise,

---

[89] De corona mil. c. 4. [90] 9, 4. [91] Offb 7, 2—3. [92] 9, 4—6.
[93] Adv. Marcion. III, 22. [94] Testimonia II, 22. [95] In Ezech. 9, 4.
[96] A. Lipsius, Acta apost. apocryph. I, 51; Dölger, Sphragis 178.
[97] De praescript. c. 40. [98] VIII, 12.
[99] Duchesne, Origines 539. [100] Hom. 54 in Matth. n. 4.

liturgie.de

sooft jemand geweiht wird, überall steht dieses Zeichen des Sieges uns zur Seite." Augustinus[101] sagt: „Wenn dieses Zeichen nicht gemacht wird an der Stirne der Gläubigen oder über das Wasser, woraus sie wiedergeboren werden, so wird nichts ordnungsgemäß vollbracht."

c) Das Kreuzzeichen gemahnt sofort an die wichtigsten Wahrheiten des christlichen Glaubens: es erinnert, daß die zweite Person in der Trinität, um am Kreuze leiden zu können, Fleisch angenommen hat, somit an das Zentralgeheimnis des christlichen Glaubens und dies noch mehr, wenn beim Kreuzzeichen eine trinitarische Formel gesprochen wird, es erinnert, daß alles Heil vom Kreuze und vom blutigen Tode des Erlösers stammt, es muß darum als ein summarisches Bekenntnis des Glaubens aufgefaßt werden, wie dies schon die heiligen Väter betonen. „Schämen wir uns nicht", sagt Cyrill von Jerusalem[102], „den Gekreuzigten zu bekennen! Besiegeln wir vertrauensvoll mit den Fingern die Stirne ..., das Kreuz ist das Kennzeichen der Gläubigen." „Schäme dich nicht, das Kreuz zu bekennen! Erklären doch die Engel mit Stolz: Wir wissen, wen ihr suchet: Jesum den Gekreuzigten"[103]. Auch Augustinus[104] kennt das Kreuzzeichen als Bekenntnis des Glaubens: „Sagen wir zu einem Katechumenen: Glaubst du an Christus? so antwortet er: Ich glaube, und bekreuzigt sich. Schon trägt er das Kreuz Christi an der Stirne und errötet nicht ob des Kreuzes des Herrn." In der abendländischen Kirche darf gegenwärtig das Kreuzzeichen im besondern als Bekenntnis des katholischen Glaubens angesehen werden, da hier sein Gebrauch bei den Protestanten im Volke gänzlich, in ihrer Liturgie nahezu vollständig verschwunden ist, ganz im Gegensatz zu den gleichfalls von der Einheit der Kirche abgetrennten Orientalen. In Luther war die katholische Überlieferung noch zu mächtig, als daß er sich zu einer gänzlichen Beseitigung des Kreuzzeichens hätte verstehen können. Darum gibt er in seinem kleinen Katechismus den Rat: „Des Morgens, so du aus dem Bette fährst, sollst du dich segnen mit dem heiligen Kreuz und sagen: das walte Gott der Vater und der Sohn und der Heilige Geist." Im übrigen hat er das Kreuzzeichen aus seiner Gottesdienstordnung entfernt. Nur in seinem Taufbüchlein (1523) ist eine Bezeichnung der Stirne und der Brust zugelassen. In den reformierten Agenden ist das Kreuzzeichen gänzlich beseitigt, die lutherischen haben es noch in beschränkter Weise beibehalten, z. B. bei der Segnung des Volkes, bei der Taufe, beim Friedensgruß.

d) Unter den Wirkungen des Kreuzzeichens wird schon in alter Zeit der Schutz des Glaubens erwähnt. So mahnt Cyrill von Jerusalem[105] die Katechumenen: „Pflanze den Glauben an das Kreuz als Siegeszeichen auf gegen die, welche widersprechen. Sooft du mit Ungläubigen disputierst, mach zuvor mit der Hand das Zeichen des Kreuzes, und der Gegner verstummt!" Als Zeichen des Bekenntnisses und als Schutz desselben mag es aufgefaßt werden, wenn der Martyrer Euplus[106], vom Konsular gefragt, ob er bei seinem Bekenntnis beharre, das Kreuz auf die Stirne zeichnete und sprach: „Was ich damals gesagt habe, bekenne ich auch jetzt." Unter den Wirkungen, welche dem Kreuzzeichen beigelegt werden, wird im christlichen Altertum ganz vorzüglich der Schutz gegen die Dämonen hervor-

[101] Tract. 118 in Ioannem n. 5.
[102] Cat. XIII, 36. [103] Ebd. 22. [104] Tract. 11 in Ioannem n. 3.
[105] Cat. XIII n. 22. [106] Ruinart 438.

liturgie.de

gehoben. „Wieviel", sagt Laktanz[107], „dieses Zeichen vermag, ist offenbar, da jede Schar böser Geister durch dieses Zeichen ausgetrieben und in die Flucht geschlagen wird. Wie er selbst vor seinem Leiden durch das Wort seines Befehles schreckte, so werden jetzt durch seinen Namen und das Zeichen seines Leidens die unreinen Geister, wenn sie sich in die Körper eingeschlichen haben, ausgetrieben." „Das Kreuz", sagt Cyrill von Jerusalem, „ist der Schrecken der Dämonen. Durch das Kreuz hat nämlich Christus über sie triumphiert, offen sie bloßstellend. Sooft sie das Kreuz sehen, erinnern sie sich des Gekreuzigten, fürchten sich vor ihm, der dem Drachen den Kopf zertreten hat."[108] „Wer nicht an die Macht des Gekreuzigten glauben will, der frage bei den Dämonen an! Auf der weiten Welt sind schon viele gekreuzigt worden, doch vor keinem zittern die Dämonen. Da aber Christus für uns gekreuzigt worden ist, erschrecken die Dämonen, wenn sie nur das Zeichen des Kreuzes sehen."[109] Die Blendwerke der Dämonen braucht man nicht zu fürchten, sagt der hl. Antonius[110], „denn sie sind nichts, und rasch verschwinden sie, wenn man sich schützt durch den Glauben und das Zeichen des Kreuzes." Diese und ähnliche Äußerungen der Väter machen es erklärlich, warum in den Exorzismen, namentlich im großen Exorzismus über Besessene, das Kreuzzeichen eine so große Rolle spielt. — Gerne wandte man bei den alten Christen das Kreuzzeichen bei drohenden Gefahren an. Der christlichen Mutter, die ihr Kind in Gefahr sieht, rät der hl. Johannes Chrysostomus[111], nicht zu abergläubischen Mitteln die Zuflucht zu nehmen. „Du bist eine Gläubige", spricht er, „so bekreuzige dich und sprich: Dies ist die einzige Waffe, das einzige Heilmittel, das ich habe, ein anderes kenne ich nicht." Wie Prudentius[112] zeigt, bekreuzigten sich vor Beginn der Schlacht die Soldaten „cruce fronti inscripta cecinere tubae".

e) Über die Formel, die man bei der Kreuzzeichnung gebrauchte, ist wenig überliefert. Sie sind auch für die Wirkung des Kreuzzeichens nicht von wesentlicher Bedeutung, das seine Kraft vor allem aus dem lebendigen Glauben an das Kreuzesverdienst Christi schöpft, und aus dem Verlangen, sich oder andern Anteil an diesem Gnadenschatze zu gewähren. — Eine trinitarische Formel kennen im 4. Jahrhundert die Apostolischen Konstitutionen[113]. Hier spricht der Bischof bei der Einleitung des großen eucharistischen Gebetes: „Die Gnade des allmächtigen Gottes, die Liebe unseres Herrn Jesus Christus und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei euch allen!" Nach dem Ordo von St. Amand[114] mußte der Bichof, wenn er bei der Firmung die Stirne des Firmlings mit dem Kreuze bezeichnete, sprechen: „In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti." Johannes Moschus (um 600)[115] erzählt, der Bischof Julian von Bostra habe dreimal unter den Worten: „Im Namen des Vaters" usw. das Kreuzzeichen über einen vergifteten Becher gemacht. Mögen daneben auch noch andere Formeln vorgekommen sein, wie z. B. „Im Namen Jesu", so war doch immer die trinitarische Formel die bevorzugte.

f) In den ersten christlichen Jahrhunderten machte man das Kreuzzeichen gewöhnlich nur auf die Stirne, und zwar in der Regel nur mit einem Finger,

---

[107] Epitome c. 51. [108] Cat. XIII, 36.
[109] Ebd. 3. [110] Athanasius, Vita Antonii c. 23.
[111] Hom. 8 in Col. n. 5. [112] Contra Symmach. II, 712.
[113] VIII, 12. [114] Duchesne, Origines 476. [115] Pratum spirituale c. 94.

liturgie.de

dem Daumen oder Zeigefinger der rechten Hand. Doch wird auch die Bezeichnung des Mundes und der Brust schon frühzeitig erwähnt. „Frontem locumque cordis signet", sagt Prudentius[116]; von der Jungfrau Eustochium erzählt der hl. Hieronymus, sie habe Mund und Magen ihrer Mutter mit Kreuzzeichen bezeichnet und den Schmerz der Mutter durch Aufdrücken des Kreuzes zu lindern gesucht; von Paula selbst berichtet er, sie habe noch kurz vor ihrem Verscheiden den Finger an den Mund gehalten und das Kreuzzeichen auf die Lippen gemacht. Gregor von Nyssa sagt in der Lebensbeschreibung seiner Schwester Makrina, diese habe kurz vor ihrem Tode, um alle durch Blicke, Reden und Gedanken begangenen Sünden zu sühnen, das Kreuz auf Augen, Mund und Herz gemacht. Um den Regungen des Zornes zu begegnen, empfiehlt der hl. Johannes Chrysostomus[117] das Herz mit dem Kreuze zu bezeichnen. „Wenn du merkst, daß dein Herz aufflammt, so drücke das Kreuz als Siegel auf deine Brust, gedenke der Ereignisse jener Zeit [des Leidens Christi], und du wirst durch die Erinnerung an diese Vorgänge allen Groll wie Staub abschütteln." Nach Cassian[118] riet der hl. Antonius, um besonders heftigen Angriffen des Teufels zu begegnen, Stirne und Brust zu bekreuzen. Die Bezeichnung dieser Stellen des Körpers war darum schon lange bekannt, ehe sie in die Liturgie Eingang fand. Zu Beginn der Messe macht der Papst nach Ordo romanus I[119] das Kreuz auf die Stirne. Dies scheint noch im 8. und 9. Jahrhundert allgemeiner liturgischer Brauch gewesen zu sein. „Omnis ecclesia", schreibt Amalar[120], „quia per mortem sui vivificatoris ecclesia facta est, signum sanctae crucis eius in fronte portare consuevit." Wie aus dem Ordo romanus II[121] ersichtlich, kannte man zur Zeit der Entstehung dieses Ordo (10. bis 11. Jahrh.) beim Evangelium die Bekreuzung der Stirne und der Brust. Nicht bloß der das Evangelium verkündende Diakon, sondern auch der Bischof und das ganze Volk mußten sich auf diese Weise bekreuzen. Für das 12. Jahrhundert erwähnt Beleth[122] bereits die Bekreuzung von Stirne, Mund und Brust beim Evangelium. — Es handelte sich bei den erwähnten Kreuzzeichen nur um das sog. kleine Kreuz. Die älteste, bisher bekannt gewordene Bezeugung des großen oder lateinischen Kreuzes findet sich in dem aus dem 11. Jahrhundert stammenden Gebetbuch eines deutschen Königs in der Bibliothek zu Pommersfelden[123]. Das Morgengebet beginnt hier mit dem dreimaligen Deus in adiutorium meum intende und dem Pater noster. Hierauf folgt die Rubrik „Dominica oratione, hoc dicendum est facto signaculo s. crucis in quattuor plagis corporis" etc. Möglicherweise hat das große Kreuz schon Eugippius (5. Jahrh.)[124] im Auge, wenn er von dem sterbenden hl. Severin erzählt: „...totumque corpus signo crucis extenta manu consignans". Innozenz III.[124a] beschreibt sicherlich das große Kreuz mit den Worten: „a superiori descendat in inferius et a dextra transeat ad sinistram". Dies ergibt sich daraus, daß er das beschriebene Kreuzzeichen sofort in Parallele bringt zu dem Segnungskreuz, das über andere gemacht wird und

[116] Cathem. VI, 129. [117] Hom. 10 in Matth. n. 2.
[118] Coll. VIII, 18. [119] n. 8. [120] De eccl. off. IV, 39.
[121] n. 8. [122] Explic. div. off. c. 39.
[123] Endres und Ebner, Ein Königsgebetbuch des 11. Jahrh.: St. Ehses, Festschrift zum elfhundertjähr. Jubil. des deutschen Campo Santo in Rom, Freiburg 1897, 302.
[124] M. G. Auctores antiquiss. I, 28. [124a] De sacro alt. myst. II, 45.

liturgie.de

deshalb größere Ausmaße aufweisen muß. Wie aus der gleichen Stelle ersichtlich ist, zog man damals in Rom den Querbalken des Kreuzes von der rechten zur linken Schulter, was noch heute die Griechen tun. Anderwärts war aber bereits der jetzige Brauch, von der linken zur rechten Schulter den Querbalken zu ziehen, in Übung. — Das große Kreuz wird jetzt mit den ausgestreckten Fingern der rechten Hand gemacht, das kleine Kreuz mit dem Daumen. Ältere Nachrichten erwähnen nur, daß das Kreuz mit dem Finger gemacht wurde, ohne näherhin den Daumen zu nennen. Innozenz III. aber sagt, es sei das Kreuz mit drei Fingern zu machen, weil es unter Anrufung der Trinität aufgedrückt werde, von der es heiße, daß sie mit drei Fingern der Erde Last fasse[125]. Daß dabei hauptsächlich mit dem Daumen das Kreuz gemacht wurde, ist aus Sikard von Cremona[126] zu ersehen. Dieser schreibt: „Supradicta tria loca [Stirne, Mund, Brust] pollice signamus et demum eadem tria loca tribus digitis comprehendimus, quoniam totam nostram fidem, confessionem, audaciam vel operationem ad Deum vivum et trinum referimus." Nach Durandus[127] machte man das kleine Kreuz mit drei Fingern, „der Daumen aber", sagt er, „ragt hervor (pollex tamen supereminet)", ihm fiel also die unmittelbare Signation zu.

g) *Beim Kreuzzeichen, das man zur Segnung von Personen*[128] oder Sachen macht, unterscheidet man seit dem 11. Jahrhundert das lateinische und das griechische Segnungskreuz. Bei der lateinischen Segnung waren Daumen, Zeige- und Mittelfinger ausgestreckt, Ringfinger und kleiner Finger gegen die Handfläche eingezogen. Bei der griechischen Segnung sind Zeigefinger, Mittelfinger und kleiner Finger ausgestreckt, Ringfinger und Daumen berühren sich innerhalb der Handhöhlung oder sind auch übereinander gelegt. Daneben bestehen im Orient noch verschiedene andere Händehaltungen: Segnung mit dem Mittel- und Zeigefinger, mit dem Zeige- und kleinen Finger, Segnung mit vier Fingern. Letztere Arten sind offenkundig aus symbolischen Gründen eingeführt worden, je nachdem man der Segensgeste eine Beziehung auf die Trinität, auf die beiden Naturen in Christus, auf den Namen Jesus Christus gab. Die Deutung der drei ausgestreckten Finger auf die Trinität war übrigens im Mittelalter ganz allgemein, findet sich nicht nur bei Innozenz III., Durandus u. a., sondern schon viel früher in der dem Papst Leo IV. zugeschriebenen Admonitio synodalis, in der es heißt: „Signate ... strictis duobus digitis et pollice intus recluso, per quos Trinitas innuitur."[129] Die Unterscheidung zwischen griechischer und lateinischer Segnung trifft übrigens für das christliche Altertum nicht zu. Man begegnet der lateinischen Segnung im Orient, und umgekehrt der griechischen, wenn auch vereinzelt, im Abendland. Erst seitdem die östliche und die westliche Kirche sich immer mehr voneinander trennten, entschied man sich dauernd für eine bestimmte Segnungsgeste. Unrichtig wäre es auch, die Einführung dieser Händehaltung beim Segen auf christliche Erwägungen zurückzuführen. Sie verdanken vielmehr ihren Ursprung einer antiken, oratorischen Geste. Bei der griechischen Form kann dies zwar nicht deutlich nachgewiesen werden, man darf aber auch bei ihr einen ähnlichen Ursprung

---

[125] Is 40, 12. [126] Mitrale III, 4. [127] V c. 24, n. 12.
[128] Fehrenbach, Art. „Bénir (Manière de)": DAL II 746 ff.
[129] Über die zahlreichen Deutungen, die man den verschiedenen Fingerhaltungen bei den Griechen gab, vgl. Fehrenbach a. a. O. 753 ff.

liturgie.de

annehmen wie für die lateinische, für welche der profan antike zweifellos feststeht. Apulejus[130] schreibt: „Porrigit dexteram et ad instar oratorum conformat articulum duobus infimis conclusis digitis, ceteros eminentes porrigit." Eine dem griechischen Segen ähnliche Redegeste beschreibt Quintilian[131]: „Gestus ille maxime communis, quo medius digitus in pollicem contrahitur explicitis tribus." Wenn der Erteilung des Segens eine längere oder kürzere Einleitung vorausgeschickt wurde, so lag es nahe, sich dabei einer der gebräuchlichen oratorischen Händehaltungen zu bedienen, die dann allmählich von selbst als Segensgeste angesehen wurde. Gegen Ende des 13. Jahrhunderts machen die Griechen den Okzidentalen den Vorwurf, daß sie nicht zu Ehren der heiligen Dreifaltigkeit mit drei, sondern mit fünf Fingern segnen. Es muß darum schon damals die jetzt gebräuchliche, oben beschriebene Hände- und Fingerhaltung bei der Erteilung des Segens größere Verbreitung gefunden haben[132].

4. Pochen an die Brust. — Bei einzelnen Worten der Liturgie schlägt man vorschriftsmäßig mit der Hand an die Brust, so bei den Worten Mea culpa im Confiteor, bei Nobis quoque peccatoribus im Canon, beim dreimaligen Agnus Dei und beim Domine non sum dignus. Nach biblischer Anschauung ist das von der Brust umschlossene Herz Zentrum der ganzen menschlichen Persönlichkeit, Mittelpunkt nicht bloß aller Affekte, sondern auch der Gedanken und Willensakte. Zu den Aposteln sprach der Heiland nach seiner Auferstehung: „Warum seid ihr erschrocken und warum steigen solche Gedanken in eurem Herzen auf"[133], und an anderer Stelle[134]: „Aus dem Herzen kommen böse Gedanken, Totschläge, Ehebrüche, Diebstähle, falsche Zeugnisse, Gotteslästerungen." Dem sündenbefleckten Herzen gilt das Pochen an die Brust, das darum als ein äußeres, augenfälliges Sündenbekenntnis und zugleich als Ausdruck der innern Zerknirschung aufzufassen ist.

Als Sündenbekenntnis erscheint das Schlagen an die Brust im Gleichnis vom Zöllner und Pharisäer. „Der Zöllner aber stand von ferne und wollte nicht einmal die Augen gegen Himmel erheben, sondern schlug an seine Brust und sprach: Gott sei mir Sünder gnädig."[135] Reueerfüllt und erschüttert von den Ereignissen beim Tode Jesu, „schlug das Volk an seine Brust und kehrte zurück"[136]. Darum sagt der hl. Augustinus[137]: „Was bedeutet das Schlagen an die Brust anders als zeigen, was in der Brust verborgen ist und mit dem sichtbaren Schlagen (evidenti pulsu) die verborgenen Sünden züchtigen?" „Wenn du also an deine Brust schlägst, so zürnst du deinem Herzen, damit du deinem Herrn Genugtuung leistest."[138] Daß alle mehr oder weniger unter der Herrschaft der Sünde stehen, schließt der Heilige geradezu aus dem allgemeinen Gebrauch des Pochens an die Brust: „Wenn das falsch ist [die allgemeine Sündhaftigkeit], warum schlagen wir denn täglich an die Brust? Das tun auch wir Bischöfe, die wir am Altare stehen, mit allen Anwesenden."[139] Zur Zeit des Heiligen war das

[130] Metamorph. II, 39. [131] Instit. XI, 3, 92.
[132] Leo Allatius, De eccl. orient. et occid. concordia III 18.
[133] Lk 24, 38. [134] Mt 15, 19. [135] Lk 18, 13. [136] Lk. 23, 48.
[137] Sermo 67, n. 1. [138] Sermo 19, n. 2. [139] Sermo 351, n. 6.

liturgie.de

Schlagen an die Brust bei Worten, welche an ein Sündenbekenntnis erinnerten, so sehr im Gebrauch, daß die Gläubigen, wenn sie nur die Worte Confiteor oder Confessio hörten, mochten diese gleichwohl einen andern Sinn (Lobpreis) haben, an die Brust zu schlagen pflegten[140]. Wie sehr dieser Gestus als Zeichen der Reue und Zerknirschung ins religiöse Leben des Volkes eingedrungen war, zeigt die von Mabillon[141] überlieferte Beschreibung der römischen Prozession an Maria Himmelfahrt. Vor dem Bilde des Herrn sang das Volk hundertmal das Kyrie eleison, Christe eleison, wobei es auf den Knieen lag und an die Brust schlug (pugnis etiam pectora caedentes). — Noch jetzt herrscht die schon von Augustinus bezeugte Sitte, daß das Volk, wenn es sich an die Liturgie anschließt, mit dem Priester an die Brust zu schlagen pflegt. In Deutschland besteht vielfach die Gewohnheit, daß die Gläubigen, wenn sie die Kirche betreten und das Kreuz gemacht haben, an die Brust pochen. Der schöne Brauch erinnert daran, daß, wenn wir vor Gott erscheinen, wir uns als Sünder zu bekennen haben, um dem folgenden Gebete die Erhörung zu sichern. Besonders lebhaft fühlt man sich als Sünder, wenn der Gottmensch im heiligsten Sakramente in unmittelbarer Nähe ist. Daher ist die deutsche Sitte durchaus angebracht, daß die Gläubigen bei der Erhebung der heiligen Gestalten bei der Wandlung und beim sakramentalen Segen sich nicht bloß bekreuzen, um ein allgemeines Glaubensbekenntnis an die Trinität und den Gottmenschen, der Quelle alles Segens, abzulegen, sondern auch in Reue und Demut an die Brust schlagen.

Drittes Hauptstück.

Natursymbole.

§ 29. Das Licht in der Liturgie.

1. Verwendung des Lichtes beim Gottesdienst[1]. — Wenn der Gottesdienst, wie es in den ältesten Zeiten der Kirche häufig vorkam, zur Nachtzeit oder in den frühesten Morgenstunden vor Tagesanbruch gehalten wurde, war der Gebrauch des Lichtes von selbst gegeben. Gegen einen andern als den dem rein praktischen Zweck der Beleuchtung dienenden Gebrauch des Lichtes mußte sich das Christentum schon aus dem Grunde ablehnend verhalten, weil ein solcher auch im heidnischen Kulte vorhanden war. Da an sich das Brennen von Lichtern etwas Indifferentes ist und nur durch die Absicht, die damit verbunden wird, einen besondern Charakter erhält, so stand einer symbolischen Verwendung des Lichtes im Gottesdienst nichts mehr im Wege, als christliches Denken immer mehr um sich griff und heidnische Deutungen ausschloß. Ein symbolischer Gebrauch des Lichtes ist zuerst im 4. Jahrhundert wahrzunehmen, bei der Verehrung der Reliquien und im Totenkulte, wo er am leichtesten an

[140] Sermo 29, n. 2. [141] Mus. Ital. II, S. XXXIV.

[1] Wolfg. Mühlbauer, Gesch. und Bedeutung der Wachslichter, München 1874; F. Cabrol, Art. „Cierges": DAL III 1613 ff.

liturgie.de

bestehende antike Gebräuche anknüpfen konnte. Aus symbolischen Gründen liebte man es schon damals, die Beleuchtung des Gotteshauses möglichst prächtig zu gestalten; symbolisch ist auch das im Orient schon im 4. Jahrhundert bezeugte Anzünden von Lichtern beim Evangelium zu bewerten (a). Auf dem Altare brannten jedoch im ersten Jahrtausend keine Kerzen, die hier erst im 11. oder 12. Jahrhundert eine Stelle fanden. Der Platz der Leuchter war vielmehr vor dem Altar, und es mochte hier das Vorbild der päpstlichen Messe maßgebend gewesen sein, bei welcher die sieben dem Papst bei der Prozession zum Altar voranschreitenden Akoluthen ihre Leuchter in einer Reihe vor dem Altar aufzustellen hatten. Wahrscheinlich lehnt sich diese Sitte, vor dem einziehenden Papst Lichter zu tragen, an eine Gepflogenheit der römischen Beamtenetikette an. Die Zahl der Leuchter an und später auf dem Altar war sehr verschieden und richtete sich je nach den Personen und Anlässen, auch Ungehörigkeiten wurden nicht vermieden. Dagegen schritt das Konzil von Trient ein, ebenso das Missale Pius' V., welches die Zahl der Kerzen am Altar genau normierte (b). — Schon ins christliche Altertum reichen zurück die Anfänge des sog. Ewigen Lichtes, das aber erst im Mittelalter seine jetzige Bedeutung, der Verehrung des heiligsten Sakramentes zu dienen, erhielt (c). Als Material des Lichtes muß Bienenwachs oder Olivenöl verwendet werden (d). Eine Vorschrift, die Altarkerzen zu weihen, besteht nicht. Vielfach, wenigstens in kleineren Kirchen, hält man an der Gewohnheit fest, den Bedarf an Kerzen für das ganze Jahr an Lichtmeß zu weihen. Man kann aber jederzeit die Kerzen nach dem Formular des römischen Rituale benedizieren. Dadurch wird die geweihte Kerze zum Sakramentale, dem nach dem Gebet der Kirche exorzistische Bedeutung eignet. Eine Bezugnahme auf die Verwendung der Kerzen am Altar ist jedoch in dem Weiheformular nicht enthalten. — Der Gebrauch des Lichtes im katholischen Kult ist allmählich ein sehr ausgedehnter geworden. Nach heutiger liturgischer Vorschrift müssen nicht bloß bei der Opferfeier, bei Spendung der Eucharistie, vor ausgesetztem Allerheiligsten Lichter brennen, sondern auch beim Stundengebet, bei feierlichen Benediktionen und insbesondere beim Begräbnis.

a) Im Alten Bunde befiehlt Gott durch Moses: „Mache einen gegossenen Leuchter von feinstem Gold" für das Allerheiligste[2]. „Gebiete den Söhnen Israels, daß sie das reinste Öl vom Ölbaum, durch einen Stößel gestoßen, zu dir bringen, damit die Lampe allzeit brenne."[3] In der Geheimen Offenbarung[4] schaut Johannes „sieben Leuchter, die vor dem Throne brannten". Aber kein Zeugnis aus alter Zeit gibt kund, daß die Christen nach diesen Vorschriften das Licht in ihrem Gottesdienst verwendet hätten. Die erste altchristliche Nachricht, die von der Verwendung von Lichtern zu religiösen Zwecken berichtet, verhielt sich vielmehr durchaus ablehnend gegen einen solchen

[2] Ex 25, 31. [3] Ex 27, 20. [4] 4, 5.

liturgie.de

Brauch. Der Kanon 34 des Konzils von Elvira (300) bestimmt nämlich: „Cereos per diem placuit in coemeteriis non incendi, inquietandi enim sanctorum spiritus non sunt. Qui haec non observaverint, arceantur ab ecclesiae communione." Daraus ist ersichtlich, daß die Christen in Spanien an den Grabstätten Lichter anzündeten. Sie folgten dabei einer auch anderwärts bezeugten Gewohnheit[5], deren Zweckbestimmung in einer apotropäischen Wirkung der brennenden Kerze gesucht werden darf. Durch das brennende Licht der Kerzen sollten die Dämonen, die nach weitverbreiteter Anschauung an den Gräbern mit Vorliebe hausten, verscheucht werden. Brennt man an den Gräbern Kerzen, meint das Konzil, so erwecke dies den Anschein, als wollte man die Geister der Heiligen, d. h. der verstorbenen Christen, beunruhigen, wie die Heiden die am Grabe hausenden Dämonen durch die Kerzen zu belästigen vermeinen. Die Christen, an die sich das Konzil wendet, haben jedenfalls diesen Brauch in Nichtbeachtung seines Ursprungs beibehalten, wie es auch anderwärts vorgekommen sein mag. Wenn z. B. die Soldaten Konstantins d. Gr. um die Leiche des Kaisers nach dem Berichte des Eusebius[6] Lichter aufstellten, so bleibt es dahingestellt, ob sie dabei einer christlichen Sitte und nicht viel mehr dem gewohnten antiken Brauche folgten. Die Verwendung von Kerzen war überhaupt im heidnischen Kult weit verbreitet. Schon Cicero[7] spricht davon, daß man Weihrauch und Kerzen vor den Götterbildern verbrenne. Auch Tertullian[8] weiß von dem Brauch, an den Häusern Lampen zu Ehren der Götter anzuzünden, ebenso Laktanz[9]. All dies war Grund genug, die an den polytheistischen Kult erinnernde Verwendung von Kerzen von den religiösen Bräuchen der Christen ferne zu halten. Doch machte gleichwohl die Verwendung von Lichtern an den Grabstätten der Martyrer im 4. Jahrhundert weitere Fortschritte. Vigilantius[10], gegen den der hl. Hieronymus auftritt, schreibt: „Wir sehen, wie unter dem Vorwand der Gottesverehrung beinahe heidnische Bräuche in die Kirche eingeführt werden. Während die Sonne noch leuchtet, werden ganze Massen von Kerzen angezündet ..., auf diese Weise erzeigen die Menschen den heiligen Martyrern hohe Verehrung. Diese glauben, sie mit wohlfeilen Wachskerzen beleuchten zu müssen." Der hl. Hieronymus[11] gibt sich in seiner Widerlegung nicht gerade als besondern Freund dieser Sitte aus, muß aber doch angesichts des bestehenden Brauches erklären: „Alle, die Kerzen an den Gräbern der Martyrer anzünden, empfangen nach ihrem Glauben den Lohn; denn der Apostel sagt: Ein jeder handle nach seiner Überzeugung rechtschaffen." Solche Leute, die Kerzen anzündeten, dürften nicht Götzendiener genannt werden. Denn „die eine Art der Verehrung bezog sich auf die Götzen, und deshalb ist sie zu verabscheuen, die andere hat Martyrer zum Gegenstand, und darum verdient sie Billigung". Im allgemeinen scheint bei Hieronymus die Verwendung des Lichtes beim Gottesdienst hauptsächlich noch der natürlichen Bestimmung des Lichtes zu dienen, „die Finsternis der Nacht durch dieses Trostmittel zu verscheuchen". Aber er muß zugleich zugeben, daß zu seiner Zeit im Orient das Licht bereits eine symbolische Ver-

[5] Zahlreiche Candelabra aus etruskischen Gräbern befinden sich in den etruskischen Museen des Vatikans, zu Florenz und Neapel; Pauly, Real-Enzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft[2] III 1461.

[6] Vita Constant. IV, 66. [7] De officiis III, 80.

[8] De idolol. c. 15. [9] Div. Inst. VI, 2.

[10] Hieronymus, Adv. Vigil. c. 4. [11] Ebd. c. 7.

liturgie.de

wendung gefunden hat. „Auch zündet man", schreibt er, „in allen Kirchen des Ostens Lichter an, wenn das Evangelium gelesen werden soll, und zwar wenn die Sonne bereits scheint. Natürlich geschieht es nicht, um die Finsternis zu verscheuchen, sondern um der Freude Ausdruck zu verleihen." Hier tritt zum ersten Male eine symbolische Verwendung des Lichtes in die Erscheinung. Das Licht soll Zeichen der Freude sein. Offenkundig ist von solchen symbolischen Erwägungen die prächtige Beleuchtung der Kirchen beeinflußt gewesen, von denen die Quellen des 4. und 5. Jahrhunderts berichten. Das gilt von der reichen Beleuchtung der Auferstehungskirche, von welcher die Peregrinatio erzählt: Candelae vitreae ingentes ubique plurimae pendent[12], luminaria infinita lucent, fit lumen infinitum[13]. Von der Pracht der Beleuchtung, die namentlich in der Osternacht entfaltet wurde, gibt Eusebius[14] eine Schilderung: „Die heilige Nacht verwandelte er [Konstantin] in Tageslicht, indem er durch hierzu bestellte Männer in der ganzen Nacht Wachssäulen von gewaltiger Höhe anzünden ließ. Es waren dies Feuerfackeln, die jede Stelle erleuchteten, so daß die geheimnisvolle Nachtwache heller wurde als der strahlende Tag." Aus der glänzenden Beschreibung, welche Paulinus von Nola († 431)[15] von der Kirche des hl. Felix zu Nola gibt, ersieht man, daß namentlich um den Altar sich die Zahl der Lampen häufte: „Clara coronantur densis altaria lychnis / Lumina ceratis adolentur odora papyris", daß selbst von der Decke herab Lampen hingen: „tectoque superne pendentes lychni spiris retinentur ahenis", daß diese festliche Beleuchtung nicht bloß zur Nachtzeit, sondern auch am Tage stattfand, der deshalb in doppeltem Lichte erstrahlte, dem Lichte der Sonne und jenem, welches die zahlreichen Lampen spendeten. Damit stimmen überein die Angaben über kirchliche Beleuchtungsgeräte, die häufig in den Berichten des Papstbuches[16] wiederkehren, auch die zahlreichen Funde von Lampen, die aus dem christlichen Altertum sich erhalten haben[17]. Die Bedienung der Beleuchtung erforderte, namentlich in größeren Kirchen, eine nicht geringe Mühe und Sorgfalt, weshalb schon im 5. Jahrhundert in der gallikanischen Kirche die Akoluthen damit betraut wurden. Nach den Statuta ecclesiae antiqua bildete sogar die Sorge um die Beleuchtung der Kirche die wichtigste Aufgabe des Akoluthen, der darum bei seiner Weihe durch den Archidiakon einen Leuchter mit einer Kerze empfing, „ut sciat se ad accendenda luminaria ecclesiae mancipari".

b) In der römischen Liturgie werden Lichter beim Gottesdienst zum ersten Male erwähnt im Ordo romanus I[18]. 7 Akoluthen jener Region, die den Dienst beim Stationsgottesdienst hatte, mußten vor dem Papst 7 Leuchter mit brennenden Kerzen tragen, wenn er sich vom Sakrarium in Prozession zum Altare begab[19]. Bei der Ankunft der päpstlichen Prozession am Altar mußten 4 Leuchter auf der rechten, 3 auf der linken Seite des-

[12] c. XXIV, 9. [13] c. XXIV, 4. [14] Vita Constant. IV, 22.

[15] Carm. nat. s. Felicis, carm. 3 9.

[16] Vgl. Duchesne, LP I 170 172 173 176 usw.

[17] Beda Kleinschmidt, Lehrbuch der christl. Kunstgesch., Paderborn 1910, 506 ff.; De Waal, Art. „Lampen": Kraus, Real-Enzyk. II 267 ff.; H. Leclercq, Art. „Candelabre": DAL II 1834 ff.; Ders., Art. „Chandelier": DAL III 210 ff.

[18] n. 8.

[19] Wie noch jetzt beim feierlichen päpstlichen Hochamt; Menghini, Le solenni ceremonie della Messa Pontificale celebrata dal Sommo Pontefice, Rom 1904, 36.

liturgie.de

selben niedergestellt werden. Ebenso mußten dem Diakon, wenn er sich zur Verkündigung des Evangeliums auf den Ambo begab, 2 Leuchter vorangetragen werden[20]. Der Ursprung dieses Brauches wird im römischen Beamtenzeremoniell vermutet[21]. Der Stadtpräfekt von Rom und Konstantinopel, ebenso der praefectus praetorio von Italien und jener des Orients hatten das Recht, wenn sie sich in öffentlichem Aufzuge zur Gerichtshalle begaben, angezündete Kerzen und den Liber mandatorum, d. h. die Sammlung kaiserlicher Dekrete, vor sich her tragen zu lassen. Wenn sie die Tribuna bestiegen und sich auf der sella curulis niedergelassen hatten, wurde der Liber mandatorum auf den vor ihnen befindlichen Tisch gelegt und Kerzen zu dessen beiden Seiten angezündet[22]. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß diese profanen Bräuche das Vorbild für die Verwendung der Leuchter beim Einzug des Papstes gaben; denn das Bestreben, für den Papst die kaiserlichen Insignien, für den römischen Klerus die Auszeichnungen der weltlichen Beamten in Anspruch zu nehmen, ist offenkundig, wie die Konstantinische Schenkung dartut. Vielleicht liegt eine Anspielung auf diese Art der Auszeichnung vor, wenn es in der Donatio Constantina heißt, der Kaiser habe dem Papst „omnem processionem imperialis culminis"[23] verliehen. Die dem Germanus von Paris fälschlich zugeschriebene gallikanische Meßerklärung berichtet, daß dem Diakon, wenn er sich zur Verkündigung des Evangeliums begab, 7 Leuchter vorangetragen wurden. Dies ist offenbar eine Nachahmung des römischen Brauches, der zur Zeit der Entstehung dieser Meßerklärung schon vielfach in Gallien eingedrungen war. Der Verfasser der Meßerklärung versäumt auch nicht, den Brauch symbolisch zu deuten auf die 7 Gaben des Heiligen Geistes. Wahrscheinlich waren es auch symbolische Erwägungen gewesen, welche in Rom die Zahl der Leuchter auf 7 festsetzte. Maßgebend war vor allem der Bericht der Geheimen Offenbarung[24], welcher den verklärten Gottmenschen darstellt, umgeben von 7 goldenen Leuchtern, welche Symbol der 7 kleinasiatischen Kirchen sind. — Die Leuchter mit den Kerzen standen, wie zahlreiche Stellen in den Mönchsgewohnheiten dartun, noch im 11. Jahrhundert vor dem Altar. Während des 12. Jahrhunderts muß sich die Sitte entwickelt haben, die Leuchter auf den Altar zu stellen. Denn Innozenz III.[25] kann bereits schreiben: „An den beiden Ecken des Altars sind 2 Leuchter aufgestellt, welche brennende Kerzen tragen. Das Kreuz steht in deren Mitte." Es dauerte übrigens noch Jahrhunderte, bis der Brauch, auf den Altar Leuchter zu stellen, allgemein und schließlich vorgeschrieben wurde. Bei manchen spätmittelalterlichen Darstellungen der Meßfeier sieht man zwar Lichter in den Händen der Meßdiener, aber keine auf dem Altar. — Die Bedeutung der einzelnen Festtage durch eine größere oder geringere Zahl von Altarkerzen hervorzuheben, lassen deutlich die alten Consuetudines erkennen. Die

[20] OR I, n. 11.

[21] E. G. C. Atchley, Ordo romanus primus, London 1905, 9 ff.; H. Thurston, CE III 246.

[22] So auch die aus der ersten Hälfte des 5. Jahrh. stammende Notitia dignitatum Romani imperii; J. G. Graevius, Thesaurus antiquitatum Roman. VII, Leyden 1689, 1392 1397 1648 u. ö.

[23] Carl Mirbt, Quellen zur Gesch. des röm. Papsttums und des röm. Katholizismus[2], Leipzig 1901, 39.

[24] 1, 20. [25] De sacro alt. myst. II, 21.

liturgie.de

Consuetudines Farfenses (11. Jahrh.) bestimmen für das Fest des hl. Thomas und Circumcisio 7 Kerzen[26], für Weihnachten und Epiphanie deren 12[27], die vor dem Altare zu brennen haben. Für Ostern sind 12 Kerzen vor, 10 hinter dem Altare vorgeschrieben[28]. Nach den Anweisungen, welche die Consuetudines Fructurarienses[29] dem Sacrista geben, stehen an den größten Festen 7, an den mittleren 5, an den Festen „duodecim lectionum" 3 Leuchter vor dem Altar. Außerhalb Roms bildete sich auch die Gewohnheit aus, daß bei der feierlichen Messe des Bischofs 7 Leuchter[30] auf dem Altare zu stehen hatten, und diese Gewohnheit, welche Innozenz III. noch nicht kennt, kam, wahrscheinlich mit der Ausbildung des Kurialritus, im Laufe des 13. Jahrhunderts auch in die päpstliche Messe. Diese 7 Leuchter waren wohl anfänglich eine Auszeichnung des Festes; da aber gewöhnlich die Bischöfe nur an den höheren Festen die feierliche Messe halten, so wurde aus einer Auszeichnung des Festes allmählich eine Auszeichnung der Person[31]. — Im Mittelalter legte man besonders bei den Votivmessen auf eine bestimmte Zahl der Kerzen großes Gewicht. Man scheint sogar die Wirkung in abergläubischer Weise zuweilen von dem Brennen einer gewissen Zahl von Kerzen erwartet zu haben. Bei den Engelmessen brannte man 9, bei den Messen zu Ehren der heiligen Apostel 12, zu Ehren des Heiligen Geistes 7 und zu Ehren der Trinität 3 Kerzen. Bei der Pestmesse „Recordare" mußten alle Anwesenden Kerzen in den Händen halten[32]. Diese Mißbräuche und abergläubischen Meinungen wollte das Tridentinum beseitigen, wenn es den Bischöfen befiehlt, den Brauch, eine gewisse Anzahl von Messen mit einer bestimmten Zahl von Kerzen zu lesen, „ein Brauch, der eher vom Aberglauben als von der wahren Gottesverehrung erfunden ist"[33], aus der Kirche zu entfernen. In der Folgezeit wurde im Anschluß daran bestimmt, daß bei jeder heiligen Messe wenigstens 2 Kerzen gebrannt werden müssen[34]. Beim einfachen Amt (Missa cantata, ohne Leviten) genügen 2 Kerzen, es können jedoch auch mehr gebrannt werden[35], bei der Missa cantata de Requie sind 4 Kerzen vorgeschrieben[36], für die Missa solemnis (levitiertes Amt) sind in Kathedral- und Kollegiatkirchen an den festivitates solemniores (nämlich Weihnachten, Ostern, Pfingsten usw.) 6 Kerzen Vorschrift, für Sonntage und andere gebotene Feiertage genügen 4, für die festa simplicia und die feriae per annum deren 2[37]. Diese Bestimmung wird auch in andern Kirchen als Norm für die Missae solemnes gelten können[38]. Für die Privatmesse ist es ausnahmslose Regel, daß die Priester, selbst wenn sie, wie

---

[26] Albers, Consuet. I, 16 18. [27] Ebd. 12 18.

[28] Ebd. 58. [29] Ebd. IV, 140. [30] Caer. ep. I, c. 12, n. 12.

[31] Edm. Bishop, Six candles on the altar: Liturgica historica, Oxford 1918, 311. Die Stelle OR XII, 2: „septem faculae debent esse in Missa super altare, sicut est moris", ist eine Interpolation.

[32] Ad. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter 289.

[33] Sess. 22, Decretum de observandis et evitandis in celebratione Missae.

[34] Rubr. gen. XX. [35] S. R. C. 25. Sept. 1875, n. 3377 ad 1.

[36] S. R. C. 12. Aug. 1854, n. 3029 ad 7. [37] Caer. ep. I, c. 12, n. 24.

[38] Der Rit. celebr. IV, 4 sagt allerdings: „incensat altare ter ducens thuribulum aequali distantia, prout distribuuntur candelabra". Daraus folgert man gewöhnlich, daß bei der Missa solemnis sechs Lichter am Altare brennen müssen. Doch ist hierzu zu vergleichen Caer. ep. I, c. 23, n. 6: „ter ducens thuribulum in unoquoque latere, etiamsi in eo essent plura vel pauciora candelabra".

liturgie.de

die Äbte, die Pontifikalien besitzen[39], nur zwei Kerzen verwenden. Vertritt jedoch die Messe des Priesters eine regelmäßig mit Gesang verbundene Konventmesse oder die Pfarrmesse, bei welcher aus Mangel an Sängern nicht liturgischer Gesang stattfinden kann, so können mehrere Kerzen verwendet werden[40]. Für den Bischof erklärt es das Caeremoniale episcoporum[41] als geziemend (decet), daß er an höheren Festen auch bei seiner Privatmesse 4 Kerzen brennt, an geringeren Festen und an den Ferien genügen auch für ihn 2 Kerzen.

c) Ein Licht, das Tag und Nacht in der Kirche brennt, ein sog. Ewiges Licht, war schon dem christlichen Altertum bekannt. Ein solches brannte, wie die Peregrinatio[42] berichtet, in der innern Höhle der Anastasis, und an ihm wurden die übrigen Lichter angezündet: „Lumen autem de foris non affertur, sed de spelunca interiori eicitur, ubi noctu ac die semper lucerna ardet." Von Johannes Chrysostomus[43] erfährt man, daß über dem Altare eine Lampe brannte. In der Kirche von Nola brannte, wie Paulinus von Nola[44] berichtet, Tag und Nacht eine Lampe; auch Gregor d. Gr.[45] deutet einen ähnlichen Gebrauch an. Es waren dies jedoch nicht Sakramentslampen in unserem heutigen Sinn. Sie entsprachen vielmehr jenen Lampen, welche nach dem Caeremoniale episcoporum[46] an den Haupt- und Nebenaltären anzubringen sind und welche auch die Rubrik des Exultet: „Hic accenduntur lampades" im Auge hat. Ausdrückliche Vorschriften vor dem heiligsten Sakrament ein Ewiges Licht zu brennen, lassen sich erst in verhältnismäßig später Zeit nachweisen. Eine der ältesten gesetzlichen Bestimmungen bringt der Beschluß der Synode von Worcester (1240)[47], welcher verordnet: „In ecclesiis saltem, quarum amplae sunt facultates, continuo lampas ardeat, die videlicet ac nocte coram redemptionis nostrae pignore." Das Provinzialkonzil von Saumur (1276) schärft die Unterhaltung des Ewigen Lichtes vor dem Allerheiligsten bereits unter Androhung von Kirchenstrafen ein, und seit dem Ende des 15. Jahrhunderts ist fast keine Synode gehalten worden, welche sich nicht mit der Sakramentslampe befaßt hätte. Für die ganze Kirche wurden nach dieser Richtung Vorschriften erst erlassen durch das Caeremoniale episcoporum und das Rituale Romanum. Nach ersterem[48] soll vor dem Sakramentsaltar in Kathedralkirchen ein Hängeleuchter mit wenigstens 5 Lampen sich befinden, von denen mindestens 3 den ganzen Tag brennen sollen. Auch das Römische Rituale[49] kennt mehrere Lampen vor dem Tabernakel, wenigstens eine derselben soll Tag und Nacht brennen, eine Bestimmung, welche auch can. 1271 des Kirchlichen Gesetzbuches übernommen hat. Von dieser Pflicht entbindet nicht die Armut der Kirche. In diesem Falle müßte vielmehr das Ewige Licht durch freiwillige Beiträge[50] unterhalten werden. Nur wo zu besorgen ist, daß durch das Brennen des Ewigen Lichtes Sakrilegien seitens der Häretiker oder der Ungläubigen

[39] Decr. circa usum pontificalium vom 27. Sept. 1659, n. 21; Decr. auth. n. 1131; vgl. S. R. C. 7. Sept. 1850, n. 2984.
[40] S. R. C. 12. Sept. 1857, n. 3059 ad 9; 6. Febr. 1858, n. 3065.
[41] I, c. 29, n. 4. [42] c. XXIV, 4. [43] Hom. 32 in Matth. n. 6.
[44] Carm. nat. s. Felicis, carm 11.
[45] Dialog. III, 29. [46] I, c. 12, n. 17. [47] Hardouin VII, 334.
[48] Caer. ep. I, c. 12, n. 17. [49] Tit. IV, c. 1, n. 6.
[50] S. Congr. Episc. 14. März 1614: „instituatur quaestor vel eleemosynarum collector".

liturgie.de

veranlaßt werden, kann der Bischof kraft besonderer Vollmacht des Apostolischen Stuhles dispensieren[51]. Übrigens wird gewünscht, daß auch in diesem Fall vor dem heiligsten Sakrament wenigstens am Tage ein Licht brennt[52].

d) Daß als Material der Kerzen Bienenwachs zu verwenden ist, liegt schon in dem Worte „cereus" ausgedrückt. Als durch das Missale Pius' V. und das Caeremoniale episcoporum die Verwendung der Lichter geregelt wurde, waren noch nicht die Ersatzmittel des Wachses, Stearin und Paraffin, bekannt. Unschlitt zu verwenden, hielt man nicht der Würde des Gottesdienstes entsprechend. Erst in neuerer Zeit wurde der Versuch gemacht, letzteren Stoff zu Altarkerzen zu verarbeiten, was jedoch von der Ritenkongregation[53] als abusus erklärt wurde. Auch der Gebrauch von Stearin wurde verpönt[54]. Als jedoch in neuester Zeit die Beschaffung von Bienenwachs immer kostspieliger wurde, ließ man auf das Ansuchen verschiedener Bischöfe hin eine Milderung eintreten. Eine Entscheidung der Ritenkongregation vom 14. Dezember 1904[55] verfügte, daß die Altarkerzen zum größeren oder doch zu einem beträchtlichen Teil (in maiori vel notabili quantitate) aus Wachs seien, im übrigen aus einer andern Materie bestehen dürften. Die Bischöfe aber werden ermahnt, nach Kräften Sorge zu tragen, daß wenigstens die Osterkerze und die zwei vorschriftsmäßig bei der heiligen Messe brennenden Kerzen zum größten Teile (saltem in maxima parte) aus Bienenwachs seien. Für die Osterkerze wurde die Beibehaltung des Bienenwachses gefordert, um keinen Widerspruch aufkommen zu lassen zwischen dem tatsächlich verwendeten Material und den Worten des Exultet: „Alitur enim liquantibus ceris, quas in substantia pretiosae huius lampadis apis mater eduxit." Bei den Altarkerzen will die Entscheidung der Kongregation jedenfalls erreichen, daß wenigstens in der Nähe des eucharistischen Heilandes edlere Stoffe Verwendung finden. Über die symbolischen Gründe siehe unten. Das Caeremoniale episcoporum unterscheidet Kerzen aus gemeinem oder gelbem Wachs (cera communis vel flava) und solche aus gebleichtem Wachs (cera alba). Den Gebrauch des ersteren schreibt es vor für das Officium defunctorum und für die Requiemsmessen[56], für die Trauermetten im Triduum sacrum[57] und die Präsanktifikatenmesse am Karfreitag[58], offenbar weil es wegen seiner dunkleren Farbe besser zur Trauerstimmung paßt als glänzendes weißes Wachs.— Das Material für das Ewige Licht ist vorschriftsmäßig Olivenöl. Dem weisen Ermessen der Bischöfe aber ist es anheimgegeben, wenn Olivenöl zu diesem Zwecke schwer oder unter großen Kosten zu beschaffen ist, den Gebrauch anderer Öle, selbst des Petroleums, zu gestatten. Doch sollen wo möglich vegetabilische Öle verwendet werden[59]. Das allgemeine Dekret vom 23. Februar 1916[60] wiederholt diese Bestimmungen und führt als letztes Surrogat des Öles das elektrische Licht an (ultimo loco etiam luce electrica adhibita). Dies war jedoch nur für die Not der Kriegszeit zugestanden. Es gilt darum jetzt wieder die Verfügung, welche das elektrische Licht an Stelle der Altarkerzen und des Ewigen Lichtes verbietet. Außerhalb des

[51] Wolfg. Mühlbauer, Decr. auth. III, 469 642 780.
[52] Ebd. III, 886.
[53] 10. Dez. 1857, n. 3063. [54] S. R. C. 16. Sept. 1843, n. 2865.
[55] Decr. auth. n. 4147. [56] Caer. ep. II, c. 10, n. 4.
[57] Ebd. c. 22, n. 4. [58] Ebd. c. 25, n. 2.
[59] S. R. C. 9. Juli 1864, n. 3121. [60] Decr. auth. n. 4334.

liturgie.de

Altares ist der Gebrauch des elektrischen Lichtes dem Ermessen des Ordinarius überlassen, wenn dabei jede theatralische Aufmachung vermieden wird[61]. Schon früher[62] hatte Rom über die Verwendung des elektrischen Lichtes entschieden: Ad cultum negative, zur Beseitigung des Dunkels und zur glänzenderen Beleuchtung der Kirchen affirmative, jedoch unter Ausschluß des Theatralischen[63].

2. Symbolik des Lichtes. — „Das Licht, das in der Kirche angezündet wird", sagt Durandus[64], „bedeutet Christus." Als Licht wurde Christus vorausverkündet. „Ich mache dich", spricht Gott zum Messias, „zum Licht der Heiden, daß du mein Heil bringest bis an die Grenzen der Erde."[65] Wenn der Prophet[66] das Erscheinen des Messias verkündet, kleidet er seine Prophetie in die Worte: „Auf, Jerusalem! Es kommt dein Licht, und die Herrlichkeit des Herrn geht über dir auf." Im Neuen Testament preist Simeon den Herrn als „das Licht zur Erleuchtung der Heiden"[67], Christus der Herr nennt sich selbst „Licht der Welt"[68]. Das Licht erscheint vorerst als das geeignetste Sinnbild seiner Gottheit. Weil das Licht unter allen materiellen Dingen als das am wenigsten materielle erscheint, gilt es als passendes Symbol Gottes, des absoluten Geistes, den die Schrift als Licht[69] bezeichnet, von dem sie sagt, daß er die Quelle alles Lichtes[70], in Licht gekleidet sei[71] und in unzugänglichem Lichte wohne[72]. Das materielle Licht bewegt sich mit fast unglaublicher Schnelligkeit, ist fleckenlos und rein, dringt überall hin, um belebend und verklärend zu wirken, darum auch aus diesem Grunde geeignet zur sinnbildlichen Darstellung des allgegenwärtigen, heiligen, allbelebenden, majestätischen, göttlichen Wesens. Die menschliche Natur Christi sieht das Mittelalter im Wachs symbolisiert, das der Lichtflamme als Nahrung dient. Wie das reine Bienenwachs von der jungfräulichen Biene stammt, so ging der Leib Christi aus dem jungfräulichen Schoße der allerseligsten Jungfrau hervor (a). Die Eigenschaften des physischen Lichtes weisen ferner auf die erlösende Tätigkeit Christi hin. Das Licht läßt die Dinge in ihrer wahren Gestalt erscheinen: Christus hat durch seine Predigt und durch die Predigt seiner Apostel, welche von ihm „Licht der Welt"[73] genannt werden, der Welt die Erkenntnis der übernatürlichen Wahrheit gebracht. Wie das Licht belebend auf die Organismen einwirkt, die Kranken nach den Schreckbildern der Nacht mit neuer Kraft erfüllt (aegris salus refunditur)[74], so heißt es auch von Christus:

---

[61] S. R. C. 22. Nov. 1907, n. 4206. [62] S. R. C. 4. Juni 1895, n. 3859.
[63] Dazu gehört die elektrische Beleuchtung der Pyxis oder Monstranz bei der Exposition; S. R. C. 28. Juli 1911, n. 4275.
[64] I, c. 1, n. 40. [65] Is 49, 6. [66] Is 60, 1. [67] Lk 1, 79.
[68] Jo 4, 24. [69] 1 Jo 1, 5. [70] Ps 35, 10. [71] Ps 103, 2.
[72] 1 Tim 6, 16. [73] Mt 5, 14.
[74] Ambrosius im Hymnus Aeterne rerum conditor.

liturgie.de

„In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen."[75] Im Glanze vieler Lichter liegt etwas Erhebendes, Herzerfreuendes. Darum deutet namentlich die reichere Verwendung des Lichtes an Festen hin auf jene Freude, zu der uns Christus berufen, von der sein Apostel schreibt: „Mit unaussprechlicher und herrlicher Freude werdet ihr euch freuen, wenn ihr das Ziel eures Glaubens erreicht habt, das Heil der Seelen."[76] Aus dieser symbolischen Beziehung des Lichtes auf Christus erklärt sich die ausgedehnte Verwendung, die es im Laufe der Zeit in der katholischen Kirche gefunden hat. Lichter verkünden die Gegenwart Christi im heiligsten Sakrament: vor dem Tabernakel brennt ein Licht, Lichter brennen auf dem Altar, wenn sich das blutige Opfer auf Golgotha in unblutiger Weise vollzieht. Es brennen Lampen vor den Altären, weil der Altar Symbol Christi ist. Bei der Messe des Bischofs brennen mehr Kerzen am Altar, weil er in höherer Weise Stellvertreter Christi ist als der einfache Priester. Es wird ihm, wenn er die Gebete liest, ein Handleuchter (palmatoria, bugia) hingehalten, „auch wenn es", wie das Caeremoniale episcoporum[77] sagt, „so hell ist, daß man ein Licht zum Lesen nicht benötigt", mit welchen Worten die symbolische Bedeutung dieser Vorschrift genügend gekennzeichnet ist. Wenn bei Spendung der heiligen Sakramente und Sakramentalien Lichter angezündet werden, so erinnern sie gleichfalls an Christus, den unsichtbaren Gnadenspender, wie die zum Evangelium getragenen Kerzen ihn als „Licht der Welt" und unsere Freude über seine Offenbarung verkünden. „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen."[78] Darum besagen die Lichter beim Stundengebet, daß Christus mit seiner Gnade unter uns weilt und Erhörung dem gemeinsamen Gebet verheißen hat. — Der Inhalt des christlichen Lebens ist, Christus gleichförmig zu werden. Der Christ, welcher „Licht im Herrn"[79] geworden, empfängt darum die Kerze bei seiner Taufe, um ihn immer an diese Bedeutung des christlichen Lebens zu erinnern. Und am Ziele seiner Wanderschaft brennt die Kerze an seinem Sterbebett und wenn sein Leichnam auf der Bahre liegt. Mit Lichtern wird der Christ zu Grabe getragen, mit eindringlichen Worten schärft das römische Rituale[80] diesen Brauch ein, dessen Erklärung die Worte bieten: „Et lux perpetua luceat ei." Das Licht, das bei der Trauerfeier brennt, ist auch ein Sinnbild der Herrlichkeit in Christus: „In lumine tuo videbimus lumen." An diese ewige Herrlichkeit wird der Christ sooft gemahnt, als er zum Zeichen der Freude ob des künftigen Heiles, namentlich an jenen Tagen, die uns an die Großtaten der

[75] Jo 1, 4. [76] 1 Petr 1, 8—9.
[77] I, c. 20, n. 1. [78] Mt 18, 20. [79] Eph 5, 8.
[80] Tit. VI, c. 1, n. 10: „caveant, ne eiusmodi ritus omittatur".

liturgie.de

Erlösung erinnern, das Gotteshaus und die Altäre in hellerem, prächtigerem Lichterglanz erstrahlen sieht, wenn Lichter brennen vor den Bildern und Reliquien der Heiligen, die sich schon im Genusse des himmlischen Lichtes befinden.

a) Die Beziehung des Wachses auf die heilige Menschheit Christi wurde von Amalar[81] an, der sich dabei auf die Homilien Gregors d. Gr. beruft, durch das ganze Mittelalter festgehalten. Sie wurde dadurch veranlaßt, daß dem Mittelalter, das seine naturwissenschaftlichen Kenntnisse aus den antiken Profanschriftstellern und den Vätern überkam, die Biene als geschlechtslos galt. Plinius[82] erklärt, man wisse über die Entstehung der Bienen nichts Gewisses, doch sagt er: „Plures existimavere oportere confici floribus compositis." Vergil[83] schreibt über die Bienen: „Quod nec concubitu indulgent, nec corpora segnes / In venerem solvunt aut fetus nixibus edunt / Verum ipsae foliis natos et suavibus herbis / Ore legunt." Diese Ansicht über die Geschlechtslosigkeit der Bienen ist bei den Vätern[84] die herrschende geworden, die sich, wie Rufin[85], auf dieses angebliche Naturphänomen zur Erklärung des Wunders der jungfräulichen Empfängnis und Geburt Christi beziehen. Darum heißt es auch im Lobe der Bienen, das im Mittelalter im Exultet des Karsamstags enthalten war: „O vere beata et mirabilis apis, cuius nec sexum masculi violant, nec filii destruunt castitatem, sicut sancta concepit Maria, Virgo peperit et Virgo permansit." Nun hat die neuere Naturforschung, wie schon Aristoteles[86] ahnte, dargetan, daß nicht alle Bienen geschlechtslos sind, daß vielmehr die Königin weiblich ist und von den Drohnen befruchtet wird. Richtig aber bleibt, daß die Arbeitsbienen, von denen das Wachs stammt, geschlechtslos sind, so daß die mittelalterliche Grundlage des Symbols wenigstens teilweise gerechtfertigt ist. Durandus[87] geht in der symbolischen Deutung noch mehr ins einzelne, wenn er sogar im Dochte der Kerze die Seele Christi versinnbildet sieht. Diese Deutung geht zurück auf den alten Satz, daß Gottes Sohn die Menschheit mediante anima angenommen habe. Wie der Docht die Flamme mit dem Wachse verbinde, so die Seele die Menschheit mit der Gottheit.

§ 30. Der Weihrauch.

1. Verwendung des Weihrauchs in der Liturgie[1]. — Räucherwerk hat im profanen wie im gottesdienstlichen Leben der alten Völker stets Verwendung gefunden. Im alttestamentlichen Kult war sie durch das Gesetz geregelt (a). Gleichwohl war der Gebrauch des Räucherwerkes im Gottesdienst der ersten Christen unbekannt. Dies hing damit zusammen, daß die christliche Liturgie ihre primitiven Formen von der Synagoge überkam, diese aber von einer Räucherung nichts wußte. Zudem bot der Weihrauch den ersten Christen zu viel Er-

[81] De eccl. off. I, c. 17 18. [82] Hist. nat. XI, 19. [83] Georgica 4, 200.
[84] Ambrosius, Hexaëm. V, 21; Augustinus: De civit. Dei XV, 37; De Trinit. III, 13.
[85] Comment. in Symb. c. 9. [86] Zool. V, 21. [87] VII, c. 7, n. 13.
[1] E. G. C. Atchley, A history of the use of incense, London 1909; E. Fehrenbach, Art. „Encens": DAL V 3 ff.

liturgie.de

innerungen an den heidnischen Kult, als daß sie ihm eine Stelle in dem ihren verstattet hätten. Auch war Weihrauchstreuen vor den Bildern der Götter Zeichen des Abfalls vom Christentum in den Zeiten der Verfolgung geworden, und der Gedanke daran konnte die Christen für den Gebrauch des Weihrauchs in ihrem Gottesdienst nicht günstig stimmen. In der Tat knüpft die Verwendung des Weihrauchs in der christlichen Kirche weniger an gottesdienstliche als vielmehr an profane Gebräuche der Alten an. So war bei den Christen schon im 2. Jahrhundert die Räucherung bei den Begräbnissen üblich, jedoch kaum als religiöse Zeremonie, sondern als Beibehaltung einer auch bei den Heiden aus diesem Anlaß üblichen Verwendung des Weihrauchs, welche die Christen nicht in ihrer heidnischen religiösen Bedeutung, sondern als bürgerlichen Brauch übernahmen (b). Mit dieser Räucherung bei Begräbnissen steht auch die Räucherung bei Reliquienprozessionen und an den Gräbern der Martyrer in Zusammenhang. Als der Kirche durch Konstantin d. Gr. die Freiheit gegeben wurde, hob sich sofort die Pracht des Gottesdienstes, und zu den Mitteln, diese zu erhöhen, empfahl sich die Räucherung, die dem gleichen Zwecke auch bei profanen Festlichkeiten diente. Darum pflegte man schon im 4. Jahrhundert Weihrauchgefäße in den Kirchen, namentlich am Altar aufzuhängen, deren primärer Zweck lediglich darin bestand, den gottesdienstlichen Raum mit Wohlgerüchen zu erfüllen. Wenn in mittelalterlichen Kirchen während des Stundengebetes an höheren Festen nicht bloß der Hauptaltar, sondern auch die Nebenaltäre der Kirche beräuchert wurden, so läßt sich hierin der Gedanke, der schon im christlichen Altertum wirksam war, nicht verkennen, durch reichlichere Verwendung von Weihrauch der Festesfreude äußern Ausdruck zu verleihen (c). Aus der antik römischen Beamtenetikette, Weihrauch vor hochgestellten Persönlichkeiten zu verbrennen, stammt sehr wahrscheinlich die Sitte, daß dem Papste bei seinem Einzug in die Basilika ein Räuchergefäß vorangetragen wurde (d). Hier erscheint der Weihrauch als eine Ehrung des Papstes (und des Bischofs), und aus dieser Auffassung heraus entstanden die seit dem 11. Jahrhundert immer häufiger werdenden Inzensationen von Personen und Sachen, insbesondere des Altars (e). War es so auf verschiedenen Wegen üblich geworden, Weihrauch in der Kirche zu verwenden, so mußte dieser Gebrauch sich noch mehr befestigen, als man schon zur Karolingerzeit anfing, die Zeremonien der Kirche mit den gottesdienstlichen Bräuchen des Alten Testamentes zu vergleichen. Die religiöse Bedeutung, die hier dem Räucherwerk zugewiesen ist, wirkte auch zurück auf die Räucherung in der christlichen Kirche und vollendete ihre Entwicklung aus einer anfänglich mehr oder weniger profanen zu einer rein religiösen Zeremonie. Ganz besonders verdanken die Inzensationen des Altares in der heiligen Messe oder beim Benediktus und Magnifikat des Offiziums ihre

liturgie.de

Entfaltung und teilweise auch ihre Entstehung dem vergleichenden Rückblick auf das Alte Testament.

a) Weihrauch verwendete das Altertum im häuslichen wie im kultischen Leben. Bei den Ägyptern, Babyloniern, Persern war der Gebrauch des Weihrauchs bekannt, ebenso bei den kanaitischen Völkerschaften, deren heidnischen Gottesdienst die Israeliten vielfach angenommen hatten. Auf Bergen, Hügeln und in Wäldern[2], in den Straßen und an den Ecken der Straßen[3], selbst im Tempel zu Jerusalem[4] errichteten die Gott ungetreu gewordenen Israeliten den Götzen Räucheraltäre. Griechen und Römer hatten außer dem vor ihren Tempeln stehenden Schlachtopferaltar im eigentlichen Tempelhaus in der Nähe des in der Cella stehenden Götterbildes stets einen kleineren Altar (ara, foculus), auf welchem Räucherwerk angezündet wurde. Bei den Römern wurde Weihrauch auch in Verbindung mit den Opfern dargebracht. Dem Schlachtopfer wurden die Stirnhaare als Symbol der Weihung an die Götter abgeschnitten und mit Weihrauch in das Feuer geworfen, die Eingeweide des Opfertieres wurden, mit Wein besprengt und mit Weihrauch bestreut, auf den Altar gelegt und verbrannt, das ganze Opfertier mit Weihrauch bestreut und dann dem Verkaufe überwiesen. Im mosaischen Kult war der Räucherung eine wichtige Rolle zugedacht. Schon die Zubereitung des Weihrauchs war im Gesetze des Moses[5] geregelt: „Nimm dir Spezereien", sagt der Herr, „Myrrhensaft und Onyx, Galban von gutem Geruch und durchsichtigen Weihrauch, alles von gleichem Gewichte, und mache ein Räucherwerk..., solche Mischung sollt ihr nicht zu eurem Gebrauche machen, denn sie ist heilig dem Herrn." Von diesem Räucherwerk mußte täglich morgens und abends auf dem goldenen Altar des Heiligtums zwischen dem siebenarmigen Leuchter und dem Schaubrotetisch ein durch Los bestimmter Priester darbringen[6]. Am Versöhnungstag „soll der Hohepriester ein Rauchgefäß nehmen, das er mit Kohlen vom Altare angefüllt hat, und mit der Hand bereitetes Räucherwerk zur Feuerung nehmen und soll hinter den Vorhang treten ins Heiligtum"[7]. Gewöhnlicher Weihrauch mußte beim Speiseopfer[8] und beim Opfern von Erstlingen der Früchte[9] dargebracht werden.

b) Weihrauch vor dem Leichnam, beim Leichenbegängnis, bei der Verbrennung oder Beerdigung von Leichen anzuzünden, war ganz allgemein bei den Römern üblich. Es mochte dies geschehen sein zur Vermeidung des Leichengeruches, es spielte aber höchst wahrscheinlich auch die Auffassung von der apotropäischen, die Dämonen vertreibenden Wirkung des Räucherwerkes, die weite Verbreitung hatte, in diesen Brauch mit herein. Jedenfalls hat das Christentum die Räucherung bei der Leichenfeier nur deswegen beibehalten, weil sie ihr bei dieser Gelegenheit als indifferente und mit keinerlei Erinnerung an den Götzendienst behaftete Sitte erschien. Denn sonst hätte nicht der gegen alles, was nur entfernt an Idololatrie erinnerte, so sehr eingenommene Tertullian[10] die Verwendung des Weihrauches bei den christlichen Begräbnissen rühmend hervorgehoben. Auf den Vorwurf, daß die Christen keinen Weihrauch kaufen, erwidert er: „Wenn

[2] 3 Kg 11, 18; 13, 1. 2 Chr 28, 24 ff. Ez 6, 13.
[3] Makk 1, 58. 2 Makk 2, 15. [4] Ez 8, 11 ff.
[5] Ex 30, 34—37. [6] Ex 30, 7—8. Lk 1, 10. [7] Lv 16, 12.
[8] Lv 2, 2. [9] Lv 2, 15. [10] Apolog. c. 42.

liturgie.de

sich Arabien über uns beklagen sollte, so mögen die Sabäer wissen, daß eine größere Menge und teurere Sorte ihrer Ware beim Begräbnis der Christen verschwendet (profligari) wird, als jene ist, womit man die Götter beräuchert." Daraus geht hervor, daß die Christen die Liebe zu ihren verstorbenen Mitbrüdern und deren Hinterbliebenen auch durch Verbrennung größerer Mengen von Weihrauch, als sonst bei heidnischen Bestattungen üblich war, bekundeten. Darum kann der nämliche Tertullian[11] sagen, die Christen bedienten sich des Weihrauchs „ad solatia sepulturae". Zeugnisse für die Verwendung von Weihrauch bei christlichen Begräbnissen sind auch anderwärts geboten. Von dem Begräbnis des hl. Petrus von Alexandrien[12] († 311) wird erzählt, daß seine sterblichen Überreste unter Hymnengesang, mit brennenden Kerzen und dampfenden Rauchfässern zu Grabe getragen worden seien, Hilarius von Arles[13] erzählt von der Beisetzung des hl. Honorat († 429): „praelata tunc ante feretrum ipsius aromata et incensum vidimus". Auf dem Konzil von Chalcedon (451)[14] wurde von dem Diakon Ischyrion gegen den Patriarchen Dioskur der Vorwurf erhoben, daß er die von einer Matrone hinterlassenen Almosen verschleudert habe, so daß bei deren Exequien nicht einmal Weihrauch verwendet werden konnte. Bei Übertragung von Reliquien wiederholte sich der Ritus des Begräbnisses. Darum begegnet man auch hier schon frühzeitig dem Gebrauch des Weihrauchs. Gregor von Tours († 593)[15] berichtet, daß die Reliquien des hl. Lupicinus „mit brennenden Kerzen und mit dem Wohlgeruch des duftenden Weihrauchs (cum cereis atque odore fragrantis thymiamatis) übertragen worden seien". Noch jetzt wird bei der Reliquienprozession gelegentlich der Einweihung einer Kirche und der Konsekration des Altares Weihrauch gebrannt. Ergiebiger Gebrauch wird vom Weihrauch auch bei der Altarkonsekration gemacht — ein Priester muß, während der Bischof die Salbungen vollzieht, räuchernd um den Altar gehen, auf der Mensa des Altares wird Weihrauch verbrannt mittels kleiner Kerzchen, selbst in die Kapsel, welche die Reliquien birgt, muß Weihrauch gelegt werden — offenkundig Erinnerungen an die Verwendung von Weihrauch in den alten Exsequialriten.

c) Wie die Heiden verwendeten auch die Christen Weihrauch im alltäglichen Gebrauch. „Wenn mich der Geruch irgend eines Ortes beleidigt, so zünde ich etwas Arabisches an", sagt Tertullian[16], „aber nicht unter den Gebräuchen, der Haltung und mit den Zurüstungen, wie es bei den Götzen geschieht." Klemens von Alexandrien[17] verlangt von den Christen, daß sie nicht bloß allen Luxus in den Genüssen des Gaumens, sondern auch des Gesichts- und Geruchsinnes vermeiden sollen. Damit man ihm nicht einwende, daß nach der Prophetie des Malachias der Messias selber ein Opfer von Wohlgerüchen darbringe, so bemerkt er: „Wenn man sich darauf berufen wollte, daß der große Hohepriester, der Herr, Gott ein duftendes Rauchopfer darbringt, so darf man dies nicht als wirkliches Opfer und als Weihrauch auffassen, sondern man muß es so verstehen, daß der Herr die Gabe der Liebe, den geistigen Opferduft, auf den [himmlischen] Altar legt." Was in besseren Häusern zur Erhöhung der Pracht geübt wurde, konnte auch wohl in der Kirche dazu dienen. In Jerusalem wurden schon im 4. Jahr-

[11] De idolol. c. 11.
[12] PG 18, 465. [13] PL 50, 1269. [14] Mansi VI, 1013.
[15] De vita Patrum c. 13. [16] De corona mil. c. 10. [17] Paedag. II, 8.

liturgie.de

hundert beim sonntäglichen Morgengottesdienst, unsern heutigen Laudes, drei Rauchfässer in die Grabeshöhle der Anastasis gebracht, „ut tota basilica repleatur odoribus". Die Pilgerin[18], die dieses erzählt, will damit sicherlich auf einen Brauch hinweisen, der in ihrer abendländischen Heimat nicht allgemein verbreitet war. Daß die Räucherung in Jerusalem zur Erhöhung der Feier diente, geht daraus hervor, daß sie nicht an Werktagen, sondern nur beim sonntäglichen Gottesdienst geschah. Im Abendland muß wenigstens in den größeren Kirchen schon bald eine derartige Räucherung Eingang gefunden haben. Denn der Liber pontificalis[19] berichtet, daß Kaiser Konstantin dem Baptisterium beim Lateran ein Thymiaterium aus reinstem Golde, das 15 Pfund wog, zum Geschenke gemacht habe. Offenbar diente dieses Räuchergefäß nur dazu, bei den großen Tauffeierlichkeiten die Taufkirche mit Wohlgerüchen zu erfüllen, da der Ritus der Taufe niemals die Verwendung von Weihrauch vorsah. Wiederholt wird im Papstbuch die Schenkung solcher Rauchfässer erwähnt. Papst Sergius I. († 701)[20] ließ ein goldenes Thymiaterium herstellen, das während der Messe vor den drei goldenen Bildern des Apostelfürsten aufgehängt werden sollte, „in quo incensum et odor suavitatis festis diebus, dum Missarum solemnia celebrantur, omnipotenti Deo opulentius mittitur". Aus dieser Stelle ist zu ersehen, daß man bereits angefangen hatte, die Inzensation als eine religiöse Zeremonie anzusehen: Gott gilt die Räucherung (omnipotenti Deo), nicht bloß dem Zweck, die Kirche mit Wohlgeruch zu erfüllen. Eine religiöse Auffassung der Räucherung ist übrigens schon früher gegen Ende des 5. Jahrhunderts vertreten. Der Pseudo-Areopagite[21] erwähnt nämlich, daß zu Beginn des Gottesdienstes der Hierarch „vom Altare Gottes hinweg bis zu den äußersten Grenzen des Tempels mit dem Wohlgeruch [des Räucherwerkes] wandelt und, den Rundgang vollendend, wieder zum Altare zurückkehrt". Die Räucherung zu Beginn des Gottesdienstes, von der Pseudo-Dionysius spricht, läßt erkennen, daß sie ursprünglich ebenfalls nur dazu diente, das Gotteshaus mit Wohlgerüchen zu erfüllen. Doch hat sie beim Areopagiten bereits eine höhere Wertung erfahren: der Bischof selbst mußte die Räucherung vollziehen, was im andern Falle auch von niedern Kirchendienern hätte besorgt werden können. Die höhere Bedeutung dieser Räucherung wird bereits im Symbol gefunden. „Auch die über alles erhabene urgöttliche Seligkeit geht zwar in göttlicher Güte aus sich selbst hervor (wie der Bischof vom Altare ausgeht), um mit denen, die an ihren heiligen Gaben teilnehmen, Gemeinschaft zu schließen; gleichwohl tritt sie aus ihrer wesenhaften, unbeweglichen Ruhe und Stetigkeit nicht heraus." Diese Stelle bei Pseudo-Dionysius ist die älteste, welche eine eigentliche liturgische Räucherung erwähnt und eine symbolische Deutung versucht. Man hat auch beim hl. Ambrosius[22] schon die Erwähnung einer liturgischen Altarinzensation finden zu müssen geglaubt. Bei der Erklärung von Luk 1, 11 schreibt er nämlich: „Utinam nobis quoque adolentibus altaria, sacrificium deferentibus, assistat angelus, immo praebeat se videndum." Das „Beräuchern des Altares" (adolentibus altaria) ist aber nur ein Bild, das Ambrosius gebraucht, das er zudem sofort in dem nachfolgenden „sacrificium deferentibus" noch eigens näher erklärt. Von einer Beräucherung der Altäre

[18] Peregrinatio XXIV, n. 11. [19] Duchesne, LP I 174.
[20] Ebd. I 374. [21] Hierarch. eccl. c. 3. [22] Expos. in Luc. I, 28.

liturgie.de

und insbesondere von einer Beräucherung durch den Priester war man im 4. Jahrhundert noch ziemlich weit entfernt.

d) Der erste römische Ordo[23] sagt, daß vor dem Papst, wenn er aus dem Sekretarium in Prozession zum Altare zog, ein Subdiakon mit dem Weihrauchfaß voranging: „subdiaconus ... cum thymiaterio procedit ante ipsum mittens incensum". Der Weihrauch ist hier als eine Ehrung des Papstes gedacht, die höchstwahrscheinlich aus griechisch-orientalischen Bräuchen, die während der byzantinischen Herrschaft leicht in Rom eindringen konnten, entstanden ist. Den Kaiser Heraklius geleiteten nach seinem Sieg über die Perser 619 bei seinem Einzug in Jerusalem die Bewohner der heiligen Stadt mit Rauchfässern[24]. Noch im 10. Jahrhundert war es Sitte, daß, wenn der byzantinische Kaiser in Anwesenheit seines Hofstaates einen Patrizius oder Prokonsul ernannte, man in seiner Gegenwart Weihrauch anzündete[25]. Als nach der Verurteilung des Nestorius Cyrill[26] und die Bischöfe in ihre Wohnungen zurückkehrten, gingen ihnen Frauen mit Weihrauchfässern voraus. In all diesen Fällen handelt es sich nicht um eine religiöse Verwendung des Weihrauchs, auch wenn sie bei Bischöfen geschah. Wie dem Kaiser, so sollte der Person der Bischöfe eine in profanen Kreisen nicht ungewöhnliche Ehrung erwiesen werden. Auf dem bekannten Mosaik von S. Vitale in Ravenna, welches Kaiser Justinian mit seinem Hofstaate und den Erzbischof Maximian darstellt, erscheinen auch zwei Diakone, von welchen einer das Evangelienbuch, der andere das Rauchfaß trägt. Evangelienbuch und Rauchfaß haben hier als eine Auszeichnung des Erzbischofs zu gelten, freilich ist es auch möglich, daß das Rauchfaß wegen des Evangelienbuches mitgetragen wird. Denn Weihrauch wurde nach dem Ordo romanus I auch beim Evangelium verwendet; schon das Sacramentarium Gelasianum[27] beschreibt die Prozession mit den Evangelienbüchern am Tage des großen Skrutiniums: vier Diakone treten aus dem Sakrarium mit den vier Evangelien „praecedentibus duobus candelabris cum thuribulis". Dies schließt jedoch nicht aus, daß das Rauchfaß zuerst als eine Ehrung des Bischofs diente und nachdem sich hier die Auffasung als Ehrenerweis durchgesetzt hatte, es in gleicher Weise als Ehrung des Evangelienbuches verwendet wurde. — Batiffol[28] sieht in dem Thuribulum, welches dem Papst vorangetragen wurde, zunächst ein Feuerbecken, das die Bestimmung hatte, dem Wiederanzünden zufällig ausgelöschter Kerzen zu dienen. Auch den römischen Beamten höherer Grade wurde ein solches Becken vorangetragen. Nach Theodor Mommsen[29] gehörte zum solemnen Auftreten eines römischen Magistrats nicht so sehr das Mittragen von Fackeln, als vielmehr das Feuerbecken, an dem die Fackeln sofort wieder angezündet werden konnten. Schon Horaz[30] erwähnt unter den Auszeichnungen des Prätors die Toga, den „latus clavus" und das Kohlenbecken (prunaeque batillum). Wahrscheinlich haben zwei Faktoren zusammengewirkt für die Entstehung dieses Brauches beim päpstlichen Einzug: die Erinnerung an die alte römische Beamtenauszeichnung

[23] n. 8. [24] Eutychius, Annales: PG 111, 1089.
[25] Constantini Porphyrog. libri duo de caeremoniis aulae byzant. I, Leipzig 1751—1754, 143 149.
[26] Cyrill., Ep. 24: PG 77, 137. [27] S. 50.
[28] Leçons sur la Messe, Paris 1923, 75.
[29] Römisches Staatsrecht I², Leipzig 1876, 409.
[30] Satir. V, 36.

liturgie.de

des Feuerbeckens und die vom Orient übernommene reichliche Verwendung von Weihrauch.

e) Die ersten Anfänge einer Beräucherung von Personen, die im gegenwärtigen Ritus eine so große Rolle spielt, dürfen in der Bestimmung des Ordo romanus II[31] erblickt werden, daß nach dem Evangelium Rauchfässer an die Altäre getragen werden und dann zu den Anwesenden, die mit der Hand den Rauch an sich ziehen (ad nares hominum feruntur et per manum fumus ad os trahitur). Eine Beräucherung des Bischofs nach dem Evangelium erwähnt der gleich alte Ordo romanus VI[32]: „accepto odore incensi". Als ein „Riechen des Weihrauchs" bezeichnet auch Innozenz III.[33] diese Inzensation (episcopus thus odorat). Daß diese Inzensation von Personen als eine Ehrenerweisung angesehen wurde, zeigt ihre dem Rang der einzelnen Persönlichkeiten entsprechende Regelung. Beispielsweise mußte nach einem Ordo des 13. Jahrhunderts[34] aus Laon der Diakon zuerst den Priester in knieender Stellung inzensieren, hierauf ein Kleriker den Diakon, den Präzentor, den Dekan und zum Schluß beide Seiten des Chores. — Nach dem Ordo romanus I war das Einlegen des Weihrauchs Sache des Akoluthen. Aber schon nach dem Ordo romanus VI[35] ist es dem Bischof übertragen. Da das Mittelalter es liebte, alle liturgischen Aktionen mit einer den Inhalt erläuternden Formel zu begleiten, so erhielt auch dieses Einlegen des Weihrauches eine solche, die sich von selbst zur Segnung gestaltete. Im Missale des Flacius Illyricus (11. Jahrh.)[36] lautet die Formel vor dem Evangelium: „In nomine Domini nostri Iesu Christi benedicatur incensum istud et acceptabile fiat in odorem suavitatis." In einem noch dem ersten Jahrtausend angehörenden Sakramentar von St-Denis[37] sprach man bei der gleichen Gelegenheit: „Odore coelestis inspirationis suae accendat Dominus et impleat corda nostra ad audienda et implenda evangelii sui praecepta." Durch diese Segnung ist der Weihrauch zum Sakramentale geworden und die Entwicklung seiner religiösen Bedeutung zum Abschluß gelangt.

2. Bedeutung der Inzensation. — Die umfangreiche Verwendung des Weihrauchs in der katholischen Liturgie wurzelt in seiner symbolischen und tatsächlichen Bedeutung. Von Anfang an erscheint der Weihrauch als ein Symbol des Gebetes. „Mein Gebet steige zu dir empor wie Weihrauch", singt der Psalmist[38], der Seher des Neuen Testamentes[39] schaut die 24 Ältesten niederfallen vor dem Lamme, und „alle hatten ... goldene Schalen voll Rauchwerk, welches die Gebete der Heiligen sind". Wie der Weihrauch in gerader Rauchsäule emporsteigt, so dringen auch die Gebete aus liebeglühendem Herzen empor zum Himmel. Das Symbol knüpft jedoch nicht bloß an das Emporsteigen des Weihrauchs an, sondern auch an dessen Wohlgeruch. Den Wohlgeruch empfängt das Gebet durch die Liebe und die guten Werke und im Anschluß an das Gebet des himmlischen Mittlers Jesu und seine unendlichen Verdienste (a). Die Inzensation ist jedoch nicht bloß Symbol, sondern auch Akt des Gebetes und der Anbetung. Dieser Akt besteht nicht in dem

[31] n. 9. [32] n. 9. [33] De sacro alt. myst. II, 48.
[34] Martène I 608. [35] n. 6 10. [36] Martène I 505.
[37] Martène I 522. [38] Ps 140, 2. [39] Offb 5, 8.

liturgie.de

äußern Schwingen des Rauchfasses, im Aufsteigen des Weihrauches, sondern in der Gebetsstimmung der Seele, welche diesen Akt begleitet und ihm die Beziehung auf Gott verleiht, so daß auch dieses gottesdienstliche Tun eine Anbetung im Geiste und in der Wahrheit wird[40]. Bei der Räucherung während des Offertoriums der Messe ist ausdrücklich ein Gebet vorgeschrieben, allein auch wo eine solche Bestimmung fehlt, kann das äußere Gebet leicht durch das innere ersetzt werden. Kein Gebet ist vorgeschrieben, wenn außerhalb der Messe das Allerheiligste inzensiert wird: während der Liturg aber das Rauchfaß schwingt, stellt er sich in lebendigem Glauben vor, daß unter den Brotsgestalten sein Herr und Gott zugegen ist, dem er in Dankbarkeit seine Anbetung weiht, von dem er sich Gnade erhofft. So gestaltet sich das jedesmalige Schwingen des Rauchfasses zu einem liebeglühenden: „Adoro te devote, latens Deitas!" Erscheint hier die Inzensation als Symbol und unmittelbarer Akt der Anbetung (cultus latriae directus), so als mittelbarer Akt der Anbetung (cultus latriae indirectus), wenn die Kreuzpartikel, der Altar oder das Evangelienbuch beräuchert wird. Die Anbetung wird hier dem Erlöser dargebracht: bei der Inzensation des Kreuzes und der Kreuzpartikel versenkt sich der Geist in das Geheimnis und den Triumph des Kreuzes, in Anbetung und Verehrung ruft sich die Seele zu: „Super crucis trophaeo dic triumphum nobilem", im unerschütterlichen und dankbaren Vertrauen auf die vom Kreuze ausströmende Gnade spricht sie: „O crux ave, spes unica!" In ähnlicher Weise wird die Inzensation des Altares und des Evangelienbuches zu deuten sein. Beide gelten allgemein als Symbole Christi: dankbare Anbetung in Erinnerung an das, was Christus für uns getan, ganz besonders abgestimmt an den Hochfesten des Kirchenjahres, wird somit hier die äußere Handlung begleiten. Beräuchert werden bei der Inzensation des Altares auch die Reliquien der Heiligen. Ihre Vollendung als Glieder Christi haben die Heiligen der Gnade des Herrn zu danken. Es läuft darum auch dieser Akt hinaus auf die dem Herrn geschuldete Anbetung. Bei der feierlichen Messe, zu Beginn und bei der Opferung, ferner beim Stundengebet, zum Magnifikat und zum Benediktus, wird zunächst der Priester, der den Gottesdienst hält, inzensiert, dann Diakon und Subdiakon, der im Chore anwesende Klerus, weltliche Fürsten und zuletzt das Volk. Daß damit von der Kirche ein Ehrenerweis beabsichtigt ist, kann nicht bezweifelt werden. Aber diese Ehrung gilt nicht den Menschen als solchen, sondern wird ihnen zuteil wegen ihrer Beziehung, in der sie zu Gott und Christus stehen. Der zelebrierende Priester wird beräuchert, da er im Namen Christi handelt, das heilige Opfer als sein Stellvertreter darbringt. Aus letzterem Grunde inzensiert man ihn stets an erster Stelle, selbst vor dem Bischof. Nur nach dem Evangelium wird zuerst der Bischof, wenn er anwesend

[40] Jo 4, 23.

liturgie.de

ist, inzensiert, ohne Zweifel weil die Verkündigung des Evangeliums in ganz besonderer Weise Sache des Bischofs ist. Der übrige Klerus empfängt die Ehre des Weihrauchs, da er nicht bloß mit dem den Gottesdienst feiernden Priester, dem Stellvertreter Christi, als eine Einheit betrachtet wird, sondern auch durch die Ordination in besonderer Weise an dem Amte Christi teilnimmt. Inzensiert werden die Vertreter der weltlichen Obrigkeit, Könige, Fürsten, Statthalter, weil von der weltlichen Obrigkeit der Apostel[41] sagt: „Gottes Dienerin ist sie dir zum Guten..., Rächerin zum Zorn für den, der das Böse tut." Die Beräucherung der gewöhnlichen Laien gilt ihrer Würde als Christen, ihrer Auszeichnung durch das Siegel der heiligen Taufe, wodurch sie „ein auserwähltes Geschlecht, ein königliches Priestertum, ein heiliges Volk"[42] geworden sind. Ähnlich ist auch die Inzensation aufzufassen, welche dem Leichnam wiederholt zuteil wird. Der Leib, der Tempel des Heiligen Geistes war und zur Auferstehung in Christo bestimmt ist, soll damit geehrt werden. Zugleich soll diese Inzensation eine Mahnung zum Gebet für den Verstorbenen und sinnenfälliger Ausdruck dieses Gebetes sein. — Als Sakramentale hat die Inzensation vor allem lustrative (reinigende) Bedeutung (b). Die Angriffe und Nachstellungen des Feindes von Anbeginn sollen durch den Gebrauch des Weihrauchs verscheucht werden. Diese reinigende Wirkung wird nicht gleich einer magischen Handlung durch die Räucherung an sich bewirkt, sondern beruht, wie die Wirkung aller Sakramentalien auf dem Gebet der Kirche und dem Vertrauen, welches die Gläubigen diesem Gebet entgegenbringen. — Über die Auffassung der Inzensation als Opfer siehe Spezielle Liturgik.

a) Schon die heiligen Väter[43] haben den Weihrauch, welchen die Magier dem Jesuskinde opferten, als Symbol der Jesus als Gott geschuldeten Anbetung aufgefaßt, und diese Anschauung ist seither die herrschende geblieben. Amalar[44] eignet sich das Wort des Beda Venerabilis an, der von einem Weihrauch der Gebete (thymiama orationum) spricht. Sikard von Cremona[45] wendet das Symbol des Weihrauchs an auf das Gebet, das Christus in seinem irdischen Leben zu Gott emporsandte. Nebenher begegnet man im Mittelalter einer andern Auffassung des Weihrauchs, welche auf der Eigenschaft des Wohlgeruchs beruht, den der verbrennende Weihrauch verbreitet. Dieser Wohlgeruch deutet nach Sikard von Cremona hin auf die Liebe, in der uns Christus also liebte, daß er sein Fleisch auf dem Altare des Kreuzes verbrannte (calefecit et torruit) und so den Wohlgeruch seiner Gebete Gott dem Vater darbrachte, der darauf antwortet: „Ich habe verherrlicht und werde ferner verherrlichen."[46] Nach dem gleichen Liturgiker ist aber auch unter dem Wohlgeruch des Weihrauchs der Wohlgeruch der Taten Christi zu verstehen, dem ein jeder, der wahrhaft leben will, in sein Herz Eingang gewähren muß, d. h. er muß nach dem Vorbild Christi als

[41] Röm 13, 4. [42] 1 Petr 2, 9.
[43] Leo Magn., Sermo 31; Petrus Chrysol., Sermo 159 u. a.
[44] De eccl. off. III, 19. [45] Mitrale III, 2. [46] Io 12, 28.

liturgie.de

des mystischen Hauptes ein Leben führen, das als ein süßer Wohlgeruch vor Gott erscheint, wie der Apostel[47] sagt: „Wandelt in Liebe, wie auch Christus uns geliebt und sich für uns als Gabe und Opfer hingegeben hat, Gott zum lieblichen Wohlgeruch." Den gleichen Gedanken drückt Durandus[48] aus: „Wie der Weihrauch im Feuer des Rauchfasses angenehm duftet und in die Höhe steigt, so übertrifft das gute Werk und das aus der Liebe hervorgehende Gebet den Duft aller Wohlgerüche."

b) Beim Sakramentale des Weihrauchs betont die Kirche vor allem die apotropäische Wirkung, welche nach fast allgemein menschlicher Tradition dem Räuchern zugeschrieben wird. Innozenz III.[49] schreibt: „Außer den mystischen Gründen wird der Altar auch deswegen beräuchert, damit von ihm alle Bosheit des Teufels weggetrieben werde. Denn man glaubt, daß der Rauch des Weihrauchs die Kraft besitze, die Dämonen zu verscheuchen."[50] Die gleichen Worte wiederholt Durandus[51]. Die Griechen, mögen sie den Altar, die Heiligenbilder oder Personen beräuchern, tun es immer in Kreuzesform. Nach Goar[52] geschieht dies, um die Kirche und die Gläubigen zu entsühnen und die Dämonen zu vertreiben, „welche der Weihrauch und dessen Anwendung in Kreuzesform vom Altar verscheucht". Die gleiche Anschauung kehrt noch jetzt in den Gebeten der Kirche wieder. In dem Segnungsgebet des Weihrauchs[53], das vor der Benediktion eines neuen Kreuzes gesprochen werden muß, heißt es: „Segne dieses Geschöpf des Weihrauchs, damit alle Krankheiten, alle Schwächen und die Nachstellungen des bösen Feindes, wenn sie den Geruch des Weihrauchs verspüren, entfliehen und sich trennen von deinem Gebilde, das du mit dem kostbaren Blut deines Sohnes erlöst hast, damit es niemals verletzt werde vom Biß der alten Schlange." Die apotropäische Bedeutung des Weihrauchs bei der Leichenfeier heben im besondern die mittelalterlichen Liturgiker hervor: „Die Leichen", sagt Durandus[54], „werden beräuchert und mit Weihwasser besprengt, nicht damit die Sünden weggenommen werden, welche jetzt durch Derartiges nicht mehr hinweggenommen werden können, sondern damit jegliche Anwesenheit der unreinen Geister ferne gehalten werde." Schon bei Johannes Chrysostomus[55] begegnet man der Überzeugung, daß die bösen Geister sich mit Vorliebe bei den Leichen aufhalten, noch jetzt heißt es im Römischen Pontifikale bei der Weihe eines neuen Friedhofes: „Verleihe den Leibern deiner Diener und Dienerinnen, welche in diesen Friedhof gelangen, den Sitz der Ruhe und Schutz vor jedem Angriff böser Geister." Ebenso tritt in den mittelalterlichen Formularien für die Weihe des Weihrauchs bei der Kirchenkonsekration, an Epiphanie und am Feste des hl. Michael das apotropäische Moment entschieden in den Vordergrund[56]. Vereinzelt kommen indes auch die positiven Wirkungen, welche vom Sakramentale des Weihrauchs erwartet werden, zum Ausdruck. Im jetzigen Römischen Rituale wird bei der Weihe des Goldes, der Myrrhe und des Weihrauchs an Epiphanie gebetet, es möchten alle, die davon Gebrauch machen, „bonis omnibus perfruantur, laeti ac incolumes tibi in Ecclesia tua deser-

[47] Eph 5, 2. [48] IV, c. 6, n. 6. [49] De sacro alt. myst. II, 17.
[50] Tob 6, 8. [51] IV, c. 10, n. 5. [52] Eucholog. 23.
[53] Pontif. Rom. P. II: De benedictione novae crucis.
[54] VII, c. 35, n. 29. [55] Hom. 28 in Matth. n. 2.
[56] Ad. Franz, Die kirchl. Benediktionen I 425 ff.

liturgie.de

viant". Alle diese Wirkungen werden vom Gebete der Kirche erwartet, durch das der Weihrauch gesegnet wird. Die jetzt allgemein gebräuchliche Segensformel lautet: „Ab illo benedicaris, in cuius honore cremaberis." Dies will besagen: „Der Segen Gottes, bestehe er nun in der Abwehr dämonischer Einflüsse oder in der Verleihung positiver Gnade, komme über alle, welche den Wohlgeruch des Weihrauchs wahrnehmen und sich der Gnaden des Sakramentales teilhaft machen wollen." So wird die Ehre Gottes, die schon äußerlich in der Symbolik des Weihrauchs gegeben ist, noch mehr gefördert, wenn die Gnadenwirkung des Sakramentales vertrauensvoll empfangen wird. — Wenn der Priester beim feierlichen Hochamt nach der Beräucherung des Altars das Rauchfaß dem Diakon zurückgibt, spricht er die Formel: „Accendat in nobis Dominus ignem sui amoris et flammam aeternae caritatis." Diese Formel bildet die Einleitung der Inzensation des Klerus und des Volkes und wurde in alter Zeit mitunter auch von allen gesprochen, welche die Beräucherung empfingen[57]. Es ist damit ausgedrückt, daß von dem Sakramentale eine Vermehrung der übernatürlichen Liebe erwartet wird, um welche der Priester als Stellvertreter der Kirche gebetet hat.

§ 31. Das Wasser.

1. Händewaschung. — Es liegt durchaus nahe, in dem zur physischen Reinigung bestimmten Element des Wassers auch die innere sittliche Reinigung symbolisiert zu sehen. Darum ist „der Wunsch, mittels des heiligen Elementes des Wassers sich der Gottheit entsühnt und rein zu nahen, ein gemeinsames Erbe der Menschheit und drückt sich im Leben und im Kulte der Völker vielgestaltig aus". Religiöse Waschungen finden darum wie im Kult der Griechen und Römer, so auch in jenem der Juden eine Stelle, und bereits die ältesten Kirchenväter sind Zeugen, daß auch die Christen vor dem Gebet und dem Gottesdienst religiöse Waschungen vorzunehmen pflegten (a). Es handelt sich hier vorzüglich um die Waschung der Hände, die auch in die Liturgie übergegangen ist. Das Waschen der Hände ist hier Symbol innerer, sittlicher Reinheit, welche der sich der göttlichen Majestät Nahende besitzen soll, oder, wenn er sie nicht besitzt, ein Ausdruck seines Verlangens nach Entsündigung, damit er im Sinne des Apostels „reine Hände" zum Herrn erheben könne. Die Händewaschung trägt in der Liturgie vorwiegend symbolischen Charakter, wenn sie auch, namentlich bei Pontifikalfunktionen, häufig aus Gründen äußerer Reinlichkeit geschieht oder wenigstens aus diesen Gründen entsprang (b).

a) Religiöse Waschungen und Besprengungen waren Gemeingut der griechisch-römischen Welt. Schon am Eingang des Tempelbezirkes und vor dem Tempel selbst hatte man Gefäße mit Sprengwasser, mit welchem die Eintretenden mittelst eines Lorbeer- oder Olivenzweiges sich besprengten oder vom Priester besprengen ließen. Justin der Martyrer[1] sieht in diesen Waschungen und Besprengungen eine Nachäffung des Tauf-

[57] PL 78, 249. [1] Apolog. I, c. 62.

liturgie.de

bades durch die Dämonen. „Darum ließen sie auch die sich besprengen, welche ihre Heiligtümer betreten und ihnen nahen, um Spenden und Opferdampf darzubringen, ja sie veranlassen die Besucher, sich vor dem Eintritt in die Heiligtümer, wo sie ihren Sitz aufgeschlagen haben, vollständig zu baden." Im Vorhof der mosaischen Kultstätte stand ein großes ehernes Becken, in welchem sich der Hohepriester und die Priester Hände und Füße waschen mußten, „wenn sie eingingen in das Zelt des Zeugnisses, und wenn sie zu dem Altare traten, um Räucherwerk darauf zu opfern dem Herrn"[2]. Als Zweck dieses Waschens der Hände und Füße führt der heilige Text an: „damit sie nicht sterben"[3]. Damit ist ausgedrückt, daß die Waschung religiöser Natur war. Hände und Füße, die Glieder, mittelst welcher der Mensch handelt und wandelt, waschen, bevor man vor Gott tritt, besagte, daß der Priester, der Mittler zwischen Gott und dem Volke, sittlicher Reinheit sich erfreuen solle.

b) Auch die Christen schlossen sich der Übung der sie umgebenden griechisch-römischen Welt an. Tertullian[4] berichtet von Christen, welche bei jedem Gebet, auch wenn sie eben vom Baden des ganzen Körpers kamen, Wasser nahmen, um die Hände zu waschen. Er selbst ist diesem Brauche nicht günstig gesinnt, da er ihn erinnert an das Händewaschen des Pilatus, womit dieser in superstitiöser Weise die Blutschuld von sich waschen wollte. Die Christen sollten vielmehr die Hände nur waschen, um äußere Unreinheit zu beseitigen. Klemens von Alexandrien[5] kennt die religiöse Waschung der Christen vor dem Gebet und erklärt sie wie Plato[6] als Symbol der innern Reinheit. Hippolyt[7] schreibt vor, daß alle Christen vor dem Morgengebet die Hände waschen, und stellt dann die Regel auf: „Der Christ wasche seine Hände jederzeit, wenn er betet." Johannes Chrysostomus[8] schärft den Gläubigen ein, vor dem Eintritt ins Gotteshaus nicht bloß die Hände zu waschen, sondern auch die Seele zu reinigen. Die Sitte, vor dem Gebete die Hände zu waschen, war so allgemein, daß man in nachkonstantinischer Zeit eigene Brunnen im Atrium der Basiliken anlegte, um den Gläubigen die Möglichkeit zu gewähren, religiöse Waschungen vor dem Eintritt in das Gotteshaus vorzunehmen. In der Beschreibung, welche Eusebius[9] von der Kirche zu Tyrus und Paulinus von Nola von der Basilika des hl. Petrus in Rom und jener des hl. Felix zu Nola bieten, vergessen sie nicht auf diesen Brunnen ausdrücklich hinzuweisen. Ersterer schreibt: „Da [im Vorhof] standen die Zeichen der heiligen Reinigung, Becken mit Quellwasser, welche den in das Innere des umschlossenen Heiligtums Eintretenden eine große Menge Wasser zur Reinigung spendeten." Die Händewaschung seitens der Liturgen erwähnt zuerst der hl. Cyrill von Jerusalem[10] und erklärt sie den Neugetauften als ein Sinnbild, daß man von Sünde und Ungerechtigkeiten im Handeln rein sein müsse. „Da nämlich durch die Hand das Handeln versinnbildet wird, so deuten wir selbstverständlich durch die Händewaschung an, daß unsere Seele rein und unbefleckt ist.... Die Händewaschung ist also ein Symbol der Reinheit von Sünden." Die Apostolischen Konstitutionen[11] nennen sie kurz „Symbol der Reinheit der Seelen".

---

[2] Ex 30, 20 ff.
[3] Ex 30, 21.
[4] De oratione c. 13.
[5] Strom. IV, c. 22.
[6] Legg. IV, 716.
[7] Funk II 116.
[8] Hom. 3 in Ep. ad Eph. n. 4.
[9] h. e. X, 4.
[10] Cat. myst. V, 2.
[11] VIII, 11.

liturgie.de

2. Weihwasser[12]. — Über die Bedeutung eines Symbols hinaus wurde das Element des Wassers in der Kirche erhoben, als es zum Sakramentale gestaltet wurde, durch dessen andächtigen Gebrauch sich der Christ jene Wirkungen sichert, um welche die Kirche bei der Weihe des Wassers fleht. Die ersten Spuren des Gebrauches eines geweihten Wassers reichen im Orient bis in das 3. Jahrhundert zurück, deutlich ist es hier schon im 4. bezeugt (a). Im Abendland erscheint das Weihwasser, das hier mit Salz vermischt wird, erst im 6. Jahrhundert, doch darf mit Sicherheit angenommen werden, daß sein Gebrauch auch hier in eine höhere Zeit hinaufreicht (b). Bei der Beimischung des Salzes zum Weihwasser war man geleitet von der Erinnerung an die apotropäischen Wirkungen, welche die Römer dem Salze zuschrieben (c). Das Weihwasser war zunächst bestimmt für die Sprengung in den Häusern der einzelnen Christen und wurde anfänglich nur in den Häusern, erst später, seit dem 7. Jahrhundert, in der Kirche geweiht (d). Seit dieser Zeit wurde es auch in Verbindung mit andern liturgischen Handlungen häufig verwendet. Die Wirkungen des Weihwassers (e) zählt schon Rabanus Maurus († 856)[13] auf: es diene das Weihwasser für den verschiedentlichen Gebrauch der Gläubigen, für die Kranken, gegen die Blendwerke des bösen Feindes, für die Gesundheit des Viehes, zur Beseitigung der Krankheiten. Ähnlich sind die Wirkungen, welche auch jetzt die Kirche bei der Weihe des Weihwassers erfleht: „ad abigendos daemones morbosque pellendos ... discedat ... omnis phantasia ac nequitia vel versutia diabolicae fraudis". Bei allen Formularen, welche die Kirche für die Weihe des Wassers verwendet, hebt sie vorzüglich die reinigenden, den Dämon vertreibenden Wirkungen hervor. Doch wird auch die positive Wirkung des Weihwassers nicht außer acht gelassen, wenn nach der Beimischung des Salzes gebetet wird: „praesentia sancti Spiritus nobis misericordiam tuam poscentibus ubique adesse dignetur". Um diese vorwiegend reinigenden Wirkungen anzudeuten, eignet sich, wie Rabanus Maurus ausführt, gerade das mit Salz vermischte Wasser am besten. „Denn es gibt kein Element in dieser Welt, welches wie das Wasser alles reinigt und alles belebt. Daher werden wir, wenn wir in Christo getauft werden, durch dasselbe wiedergeboren, um Reinigung und neues Leben zu empfangen. Das Wasser floß zur Zeit des Leidens zugleich mit dem Blute aus der Seite Christi hervor, offenbar um anzudeuten, daß es von daher die geheimnisvolle Kraft der Reinigung und Heiligung empfangen habe. Auch die Beimischung des geweihten Salzes geht auf

[12] Ältere Monographien: Gaume, Das Weihwasser im 19. Jahrh. (Übersetzung), Regensburg 1866; Pfannenschmied, Das Weihwasser im heidnischen und christlichen Kultus, Hannover 1869. Die gründlichste und ergebnisreichste Untersuchung bietet Ad. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter I, Freiburg 1909, 43—220.

[13] De instit. clericorum II, 56.

liturgie.de

göttliche Anordnung zurück, weil Gott, um die Unfruchtbarkeit der Wasser Jerichos zu heilen, durch Elisäus [14] Salz ins Wasser werfen ließ. Darum ist die Natur des Salzes der Natur des Wassers verwandt und mit ihr innigst verbunden, weil beide aus dem gleichen Element sind und die gleiche Aufgabe und Bedeutung haben. Denn das Wasser reinigt von Schmutz, das Salz vertreibt die Fäulnis, das Wasser verleiht Glanz, das Salz bringt Unverweslichkeit, das Wasser bedeutet den Trank der Weisheit, das Salz kündet an das Kosten von der Klugheit."

a) Die ersten Spuren einer Segnung des Wassers bringen die apokryphen gnostischen Petrus-[15] und Thomasakten [16] (aus dem Beginn des 3. Jahrhunderts). Bereits in dieser ersten Erwähnung des Weihwassers, von welchem diese gnostischen Schriften nur deshalb Kenntnis hatten, weil die katholische Kirche, wenn auch vielleicht nicht allgemein, ein solches segnete, wird die reinigende Wirkung ganz besonders betont. Nach den Petrusakten sprach der Senator Pudens, nachdem er den Simon Magus aus seinem Hause vertrieben hatte: „Petrus, ich habe für dich mein ganzes Haus von den Spuren Simons gereinigt und jegliche Spur seines schändlichen Staubes getilgt. Ich habe nämlich Wasser genommen und den Namen Jesu mit seinen übrigen Dienern, die zu ihm gehören, angerufen und mein Haus und alle Speisezimmer und jeden Säulengang bis hinaus vor die Türe besprengt und gesagt: Ich weiß, daß du, o Herr Jesus Christus, rein bist und unberührt von jeder Unreinigkeit, so daß mein Feind und Gegner von deinem Anblick vertrieben wird." Auch die zwei ältesten Formulare für die Wasserweihe, die sich im Euchologium des Bischofs Serapion von Thmuis [17] († um 362) befinden, heben diese Wirkung des Weihwassers hervor. So fleht das erste Formular der Serapionssammlung: „Verleihe diesen Geschöpfen [des Wassers und Öles] die Kraft der Heilung, daß jedes Fieber und jeder Dämon und jede Krankheit durch den Trank (und die Salbung) vertrieben werde." Wesentlich den gleichen Inhalt bietet die Wasserweiheformel der Apostolischen Konstitutionen [18]: „Verleihe", so heißt es hier, „[diesem Wasser] die Kraft, die Gesundheit zu bewirken, die Krankheiten zu vertreiben, die Dämonen zu verjagen, alle Nachstellungen zu überwinden durch Christus, unsere Hoffnung" usw. In den Serapionsgebeten ist nur die Rede von einem Trinken des geweihten Wassers, da aber die Petrusakten die Besprengung erwähnen, so fehlt deren Erwähnung vielleicht nur zufällig bei Serapion. Möglich ist immerhin, daß bei den Christen anfänglich ein Widerwille gegen die Besprengung, die sie auch in den heidnischen Tempeln sahen, bestand [19].

b) Zum ersten Mal ist in der abendländischen Kirche das Weihwasser erwähnt in dem um 538 geschriebenen Brief des Papstes Vigilius an Profuturus von Braga. Der Papst erklärt darin, es stehe der Konsekration der Kirchen nichts entgegen, wenn dabei kein Weihwasser gebraucht würde (si per eam minime aqua benedicta iactetur), weil die Konsekration von Kirchen, in welchen keine Reliquien hinterlegt würden, lediglich durch die Feier der

[14] 4 Kg 2, 20. [15] Bonnet, Acta Apost. apocryph. I 58 66.
[16] Ebd. II 2 167; Franz, Die kirchl. Benediktionen I 62.
[17] Funk II 180. [18] VIII 29.
[19] Ein Trinken des geweihten Wassers kennt noch das Sacramentarium Gallicanum (Muratori II 953): „ut ubicumque potata vel aspersa fueris, effugetur" etc.

liturgie.de

heiligen Messe vollzogen würde. Der Liber pontificalis[20] berichtet von Papst Alexander I. (105—115?): „Hic constituit aquam sparsionis cum sale benedici in habitaculis hominum." Da an der Abfassung des ersten Teiles des Liber pontificalis zu Beginn des 6. Jahrhunderts festgehalten werden darf, so geht aus dieser Notiz hervor, daß zum mindesten schon im 5. Jahrhundert eine solche „aqua sparsionis" in Rom geweiht wurde. Die ältesten Weiheformulare enthält das Sacramentarium Gallicanum[21] und das Gelasianum[22]. Das alkuinische Supplement des Gregorianum[23] bringt die nämlichen Gebete zur Weihe und in der nämlichen Reihenfolge wie das heutige Rituale Romanum: 1. Exorzismus des Salzes. 2. Segnung des Salzes (Immensam clementiam tuam). 3. Exorzismus des Wassers. 4. Segnung des Wassers (Deus, qui ad salutem humani generis). 5. Vermischung des Salzes und des Wassers. 6. Gebet nach der Vermischung (Deus invictae virtutis auctor). Das Gebet Deus, qui ad salutem humani generis ist bereits im Sacramentarium Gallicanum[24] enthalten und erscheint als selbständige Formel neben einer längeren, mehrere Gebete umfassenden, auch im Sacramentarium Gelasianum[25] und im hadrianischen Gregorianum[26]. Letzteres bringt auch noch den Exorcismus aquae: Exorcizo te creatura aquae.

c) Der Exorcismus salis enthält die Stelle: „Exorcizo te per Deum, qui te per Eliseum prophetam in aquam mitti iussit, ut sanaretur sterilitas aquae." Damit ist hingewiesen auf jenes von den Königsbüchern[27] berichtete wunderbare Ereignis, da die Männer von Jericho zu Elisäus sprachen: „Siehe, es ist sehr gut wohnen in dieser Stadt, aber das Wasser ist böse und das Land unfruchtbar." Elisäus ließ sich ein Gefäß mit Salz bringen, ging hinaus zu den Wasserbrunnen und warf das Salz hinein mit den Worten: „Dieses spricht der Herr: Ich habe dieses Wasser gesund gemacht und es wird fürderhin kein Tod darin sein, noch Unfruchtbarkeit [sterilitas]." Diese Vermischung mit Salz kennt schon der Liber pontificalis[28], das Sacramentarium Gallicanum[29] und das Gelasianum[30]. Nach letzterem wurde mit dem Wasser auch noch Wein und Öl[31] vermischt. Die Erzählung von den Wassern Jerichos wurde wahrscheinlich erst später mit der Beimischung des Salzes in Verbindung gebracht. Den Glauben an die apotropäische, Dämonen und Krankheiten vertreibende Kraft des Salzes fand das Christentum schon bei den Römern vor, weshalb das Salz als Symbol der die Angriffe des bösen Feindes zurückdrängenden Segensgewalt der Kirche leicht in den kirchlichen Kult Aufnahme finden konnte. Plinius[32] hebt hervor, daß kein Opfer ohne die „mola salsa", d. h. Mehl und Salz, dargebracht werden durfte, sicherlich, um dämonischen Einfluß zu beseitigen, zu welchem Zwecke die Römer auch dem Lustrationswasser zuweilen Salz beizumischen pflegten[33].

d) Die Weihe des Wassers fand zuerst in den Häusern der einzelnen Christen statt, erst später in der Kirche selbst. Gegen Ende des 7. Jahrhunderts war diese Änderung schon vollzogen. Denn jene jüngere Textesrezension des Papstbuches, die unter der Regierung des Papstes Konon

[20] Duchesne, LP I 127. [21] Muratori II 953. [22] Gel 285.
[23] Muratori II 225—226. [24] Ebd. 953. [25] S. 285.
[26] Lietzmann 125. [27] 4 Kg 2, 19 ff. [28] I 127.
[29] Muratori II 953. [30] Ebd. 287.
[31] Die Beimischung von Öl zum Wasser ist auch in einem Kapitulare Theodulphs von Orléans († 821) beim Ritus der Letzten Ölung erwähnt: Martène I 845.
[32] Hist. nat. XXXI, 89. [33] Ad. Franz, Die kirchl. Benediktionen I 222.

liturgie.de

(† 687) entstand, läßt bezeichnenderweise[34] den Zusatz „in habitaculis hominum", den der ältere Text bietet, weg. In der ersten Formel, welche das Gelasianum bringt, ist eine Weihe außerhalb der einzelnen Häuser, also in der Kirche, schon vorausgesetzt, da hier eine Weihe für die Häuser, aber nicht in den Häusern angedeutet ist durch die Worte: „quidquid in locis vel in domibus fidelium haec unda resperserit". Die zweite Formel des Gelasianum[35] läßt jedoch noch deutlich erkennen, daß sie ehedem bei der Weihe im Hause gebraucht wurde, wenn die Rede ist von dem „habitaculum famuli Illius", also ein ganz bestimmtes Haus gemeint ist, oder wenn gesagt ist, daß das Weihwasser gesprengt wird „per angulos domus". Wenn in späterer Zeit auch bei Spendung der Letzten Ölung das Weihwasser im Hause des Kranken geweiht wurde, so lebte darin eine Erinnerung an die ältere Übung fort[36].

e) Je mehr sich der Gebrauch des Weihwassers verbreitete, um so höher wurde die Wertschätzung, welche man ihm entgegenbrachte. Dies bekundet deutlich das von Pseudo-Isidor dem Papst Alexander I. zugeschriebene Dekret, welches auch Aufnahme ins Gratianische Dekret[37] gefunden hat und damit maßgebend für die Auffassung des Mittelalters geworden ist. „Das mit Salz vermischte Wasser", so lautet die Verfügung, „weihen wir deshalb für das Volk, damit durch dasselbe alles geheiligt und gereinigt werde, was wir allen Priestern zu tun befehlen. Denn wenn die Besprengung mit der Kuhasche das Volk reinigte und heiligte, dann heiligt und reinigt das Volk um so mehr das Wasser, das mit Salz bestreut und durch das Gebet des Priesters geheiligt wird. Und wenn vom Propheten Elisäus durch das Streuen des Salzes die Unfruchtbarkeit des Wassers geheilt wurde, um wie viel mehr beseitigt es, geheiligt durch das Gebet zu Gott, die Unfruchtbarkeit im menschlichen Leben [sterilitatem aufert rerum humanarum], heiligt und reinigt, wenn Befleckung vorhanden, vermehrt die sonstigen Güter, wehrt ab die Nachstellungen des Teufels und verteidigt den Menschen vor verkehrtem Blendwerk. Denn wenn, wie wir nicht bezweifeln, durch die Berührung des Kleidersaumes des Erlösers die Kranken geheilt wurden, so werden durch die Kraft seiner heiligen Worte von Gott die Elemente gesegnet, durch welche die menschliche Gebrechlichkeit Gesundheit für Leib und Seele empfängt." Gegen Ende des Mittelalters stellte der Dominikaner Johannes Turrecremata in seinem auf dem Konzil von Basel 1433 geschriebenen „Tractatus de aqua benedicta"[38] die Wirkungen des Weihwassers zusammen, wobei er sich in erster Linie auf das angebliche Dekret Alexanders I. und auf den Inhalt der kirchlichen Weihegebete stützt. Die Wirkungen des Weihwassers sind danach folgende: 1. Verscheuchung des bösen Feindes. 2. Reinigung des von phantastischen Vorspiegelungen verwirrten Geistes. 3. Verinnerlichung des Herzens. 4. Nachlaß läßlicher Sünden. 5. Vorbereitung und Befähigung zu einem guten Gebete. 6. Befähigung zum andächtigen Vollzug des Gottesdienstes und Empfang der Sakramente. 7. Beseitigung der Unfruchtbarkeit. 8. Fruchtbarkeit. 9. Schutz gegen Krankheiten. 10. Verscheuchung der Pest. In den volkstümlichen Belehrungen über die Wirkungen des Weihwassers erscheint seit dem 15. Jahrhundert[39] auch die

[34] Ebd. 285. [35] Ebd. 286. [36] Martène I 858 894.
[37] c. 20, D III de consecr. [38] Franz, a. a. O. I 116.
[39] Franz a. a. O. I 116.

liturgie.de

Hilfe für die Verstorbenen. In einer St. Gallener Handschrift aus dieser Zeit steht unter den „virtutes aque benedicte" auch: „aspergaris aqua qua defunctus consolatur" oder „defunctus solvitur"[40]. Im frühen Mittelalter erblickte man die Bedeutung der Besprengung der Toten und der Gräber in der Verscheuchung der bösen Geister. Dies sagt Beleth[41]: an das Grab werde Weihwasser gestellt, „ne ad corpus daemones accedant, quos huiusmodi aqua abigit ac propellit. Solent enim diaboli saepenumero in mortuorum desaevire corpora et quod non potuerunt in vita, id faciunt saltem post mortem". Auch Durandus[42] äußert sich über diesen Brauch. Die Leichen werden beräuchert und besprengt, „non ut eorum peccata tollantur, quae tunc per talia tolli nequeunt, sed ut omnis immundorum spirituum praesentia arceatur, et fiunt etiam in signum societatis et communionis sacramentorum, quam nobiscum, dum vixerunt, habuerunt ... prosunt etiam haec et similia, in quantum per talia Deo reverentia exhibetur". Die Besprengung des Leichnams hat also für Durandus in erster Linie apotropäische Bedeutung der Abwehr der Dämonen, dann eine symbolische: sie soll zeigen, daß die Verstorbenen in ihrem Leben der heiligen Sakramente, insbesondere der Abwaschung der Sündenschuld durch das heilige Sakrament der Taufe teilhaft geworden. Die Besprengung bringt nach Durandus den Verstorbenen aber auch Nutzen. Dieser geht hervor aus dem religiösen Akt, den die Besprengung in sich schließt, der schon in seiner symbolischen Bedeutung auf das Gnadenwirken Gottes hinweist und darum zur Mehrung der Ehre Gottes dient. Die genugtuenden Früchte, die damit verbunden sind, können den Verstorbenen zugewendet werden.

§ 32. Das Öl.

1. Das Öl in liturgischer Verwendung[1]. — Das Öl kommt in der katholischen Liturgie in mannigfachster Verwendung vor: außer bei den sakramentalen Salbungen der Firmung und Letzten Ölung dient es zur Salbung bei der Taufe, bei der Weihe von Priestern und Bischöfen, bei der Segnung des Königs und der Königin, bei der Konsekration der Kirchen und Altäre, bei der Weihe der Glocken und der Konsekration des Kelches und der Patene. Es ist entweder einfaches Öl oder mit Balsam gemischt und heißt in letzterem Falle Chrisam (chrisma). Obwohl das Christentum das Öl im kultischen Leben der Griechen und Römer vorfand und auch das Alte Testament die Verwendung im Gottesdienst kannte, so knüpfte es zunächst nicht an die religiöse, sondern vielmehr an die profane Verwendung des Öles an. Das Öl war hier vor allem wegen seiner heilenden Wirkungen hochgeschätzt (a). Die Apostel, welche der Herr aussandte, „predigten, daß man Buße tun solle, und sie trieben auch viele Teufel aus und salbten viele Kranke mit Öl und heilten sie"[2]. Wegen dieser seiner heilenden Kraft ist auch das Öl die geeignetste Materie für das heilige

[40] Ebd. 122. [41] Explic. div. off. c. 161. [42] VII, c. 35, n. 29.

[1] Ad. Franz, Die kirchl. Benediktionen I, Freiburg 1909, 335—361; F. Cabrol, Art. „Huile": DAL VI 2777 ff.; Heuser, Art. „Öl, hl.": Kraus, Real-Enzyklopädie II 522 ff.

[2] Mk 6, 12—13.

liturgie.de

Sakrament der Letzten Ölung. Abgesehen von dieser sakramentalen Salbung wurde das Öl in den ersten christlichen Zeiten zu charismatischen Heilungen gebraucht. Nachdem die Charismen seltener geworden waren, hielt man noch lange das von heiligmäßigen Personen, besonders von Mönchen gesegnete Öl in hohen Ehren. Die Wertschätzung, welche man dem von den Charismatikern verwendeten Öl entgegenbrachte, war schon gegen Ende des 2. Jahrhunderts auf das von der Kirche beim eucharistischen Gottesdienst geweihte Öl übergegangen, das als Krankenöl (oleum infirmorum) die Christen auch zur Selbstsalbung in Krankheitsfällen benützen konnten. Als Ersatz dieses Öles erscheint noch jetzt das Öl, das nach dem Römischen Rituale zu privater Verwendung in Krankheitsfällen geweiht werden kann. Nach biblischer Auffassung ist es vielfach der Satan, der die Krankheiten verursacht. Gegen die Nachstellungen des bösen Feindes sind auch die ältesten Gebete zur Weihe des Krankenöls gerichtet (b). Der Teufel gilt aber nicht bloß als Urheber körperlicher Leiden, sondern in noch höherem Grade der seelischen Krankheit, der Sünde. Wie man durch Anwendung des Öles den Satan aus dem Körper bannte, so auf gleiche Weise auch aus der Seele. Auf diesen Erwägungen beruht die Anwendung des Öles beim Taufexorzismus, das unter dem Namen „Öl der Beschwörung" schon zu Beginn des 3. Jahrhunderts vorkommt und jetzt den Namen Katechumenenöl (oleum catechumenorum) trägt (c). Gleichfalls zu Beginn des 3. Jahrhunderts wird der Gebrauch eines andern Öles bezeugt, das den Namen „Öl der Danksagung" führt und zur Salbung nach der Taufe und zur Spendung der heiligen Firmung dient. Bei der Weihe dieses Öles tritt der apotropäische Gedanke in den Hintergrund, als Wirkung der mit diesem Öle vorgenommenen Salbung wird die positive Heiligung und die Einwohnung des Heiligen Geistes genannt. Um dieses Öl in besonderer Weise auszuzeichnen, pflegte man schon im 5. Jahrhundert im Orient diesem Öl wohlriechende Substanzen beizumengen. Wohl nicht viel später fing man auch im Abendland an, dem „Öl der Danksagung" Balsam beizumischen. Bei den Griechen führt dieses Öl den Namen „heiliges Myron", im Abendland nennt man es chrisma (Chrisam), ein Name, der anfänglich auch für die andern Öle gebraucht wurde (d). Die Öle wurden im christlichen Altertum nur zur Krankensalbung, zu den Salbungen vor und nach der Taufe verwendet. Mit dem Beginn des Mittelalters treten die Salbungen bei einer Reihe von liturgischen Akten hervor, die sie bis dahin nicht kannten, wie die Salbungen bei den Ordinationen, Königskrönungen und Kirchenkonsekrationen. Es unterliegt keinem Zweifel, daß diese Salbungen nach dem Vorbild der Salbungen im Alten Bunde Eingang gefunden haben. Die Gründe sind die gleichen, welche auch die Inzensation beeinflußt haben. Als die Liturgie der neutestamentlichen Kirche im wesentlichen ausgebildet war, lag es nahe, Vergleiche mit dem Gottes-

liturgie.de

dienst des Alten Bundes anzustellen. Man fand hier Salbungen und Räucherungen vor, welche über den Gebrauch in der Kirche hinausgingen. Nachdem aber hier schon seit längerer Zeit die Verwendung von Öl und Weihrauch feststand, brachte es das Streben nach Erhöhung der Feierlichkeit des christlichen Gottesdienstes mit sich, nach dem Vorbild des Alten Bundes neue, bisher im christlichen Kulte unbekannte Salbungen (und Räucherungen) einzuführen (e).

a) Unter den Charismen, welche der hl. Paulus[3] aufzählt, finden sich auch „Gaben der Heilung". Der Apostel erwähnt nicht die Verwendung des Öles, und sicherlich wird auch in den meisten Fällen eine solche nicht stattgefunden haben. Öl zu Heilzwecken zu verwenden, empfahl nicht bloß die Heilige Schrift, sondern auch die allgemeine, von Plinius[4] bezeugte Anschauung, daß dem Öle eine besondere Heilkraft innewohne. Die Rolle, welche das Öl in der Heilkunde des Altertums spielte, war eine so hervorragende, daß das Wort alipta (= Salber) einen besondern Vertreter des medizinischen Standes bezeichnen konnte[5]. Wenn bei charismatischen Heilungen Öl verwendet wurde, so lag der Grund seiner heilenden Wirkung vorzüglich in der Glaubenskraft und in der charismatischen Begabung des Heilenden; das Öl diente nur als äußeres Zeichen des Heilungswillens. Von einer Heilung durch Öl berichtet Tertullian[6]. Der Christ Proculus hatte den Kaiser Septimius Severus in einer Krankheit durch Öl geheilt; dieser gewährte ihm aus Dankbarkeit auf Lebenszeit eine Wohnung in seinem Palaste. Ob dieses ein kirchlich geweihtes Öl war oder ein Öl, das die Anrufung des möglicherweise charismatisch begabten Proculus empfangen, geht aus Tertullian nicht hervor. Sicher ist, daß noch im 4. und 5. Jahrhundert Mönche Öl segneten und zur Heilung der Kranken gebrauchten[7]. Wahrscheinlich aber wurde die von Tertullian erwähnte Salbung mit dem von der Kirche geweihten Öle vollzogen. Denn die Charismen waren um diese Zeit schon im Abnehmen begriffen, das Gebet der Kirche mußte hier ersetzen, was einst von den Charismatikern durch eine besondere Begabung des Heiligen Geistes erzielt wurde. Eine Weihe des Krankenöls war auch sicherlich schon gegen Ende des 2. Jahrhunderts üblich, da sie bereits in den ersten Dezennien des 3. Jahrhunderts die Traditio apostolica Hippolyts[8] kennt. Nach letzterer wird das Öl innerhalb des eucharistischen Gebetes der Messe zur Weihe gebracht. Die Weiheformel, die darüber gesprochen wurde, fleht um Gesundheit: „Heilige dieses Öl und gib Gesundheit jenen, die damit gesalbt werden und es genießen. Wie du gesalbt hast Priester und Propheten, so stärke auch jene [die es dargebracht haben] und jeden, der davon genießt, und heilige die, welche davon genießen."

Dieses Öl wurde zur Letzten Ölung gebraucht, aber auch von den Gläubigen, die es von der Weihe in der Kirche mit nach Hause nahmen, zu privater Salbung, wie Innozenz I.[9] bezeugt. Nachdem er die Jakobusstelle[10] auf die kranken Gläubigen gedeutet, bemerkt er ausdrücklich, daß das vom Bischof geweihte Öl nicht nur von den Priestern, sondern auch von allen

[3] 1 Kor 12, 28. [4] Hist. nat. XV, 19.
[5] F. J. Dölger, Der Exorzismus im altchristl. Taufritual, Paderborn 1909, 154.
[6] Ad Scapulam c. 4.
[7] Ad. Franz, Die kirchlichen Benediktionen I 353 ff.
[8] Funk II 100. [9] Ep. 25, 8. [10] Jak 5, 14.

liturgie.de

Gläubigen gebraucht werden könne „in sua aut in suorum necessitatibus". Der Ordo Romanus I[11] bemerkt für den Gründonnerstag, daß vor dem Per quem omnia das Öl für die Kranken, welches das Volk bringt (quod populus affert), geweiht werde. Daß dieses kirchlich geweihte Krankenöl nach seiner Weihe dem Volke zur Selbstsalbung überlassen wurde, geht schon daraus hervor, daß sich noch im 11. Jahrhundert die Gläubigen desselben zum gleichen Zwecke bedienten[12]. Wahrscheinlich waren es Mißbräuche, die mit dem Krankenöl getrieben wurden, und die Sorge, daß das Sakrament der Letzten Ölung eine Einbuße an Wertschätzung erfahre, die dazu führten, daß das Oleum infirmorum nicht mehr den Laien verabfolgt wurde. Seit dem 13. Jahrhundert dringen die Synoden wiederholt darauf, daß das heilige Öl unter sicherem Verschluß aufzubewahren sei[13]. Das kirchliche Gesetzbuch faßt in can. 735 die älteren Beschlüsse dahin zusammen, daß „die heiligen Öle in der Kirche an einem sicheren und würdigen Orte unter Verschluß sorgsam" aufbewahrt werden, nicht zu Hause, außer im Falle der Notwendigkeit oder einem andern vernünftigen Grunde, jedoch unter Zustimmung des Ordinarius. Für den privaten Gebrauch als Sakramentale kann gegenwärtig jenes Öl gebraucht werden, für dessen Weihe das jetzige Rituale Romanum[14] eine im 16. Jahrhundert[15] zuerst auftretende Formel enthält.

b) Der Evangelist Lukas[16] berichtet, daß in der Synagoge „ein Weib war, das schon achtzehn Jahre einen Geist der Krankheit hatte; sie war gekrümmt und konnte durchaus nicht aufwärts sehen", und als die Pharisäer an dieser am Sabbat erfolgten Heilung Anstoß nahmen, sprach der Heiland[17]: „Diese Tochter Abrahams, die der Satan schon achtzehn Jahre gebunden hielt, sollte sie nicht von dieser Fessel gelöst werden am Tage des Sabbats?" Da man Jesus einen Menschen brachte, „der einen stummen Geist hatte", d. h. stumm war, „da drohte Jesus dem unreinen Geist und sprach zu ihm: „Du tauber und stummer Geist! Ich gebiete dir, fahre aus ihm und komme fortan nicht mehr in ihn!"[18] Diese hier ausgesprochene Lehre, daß der Satan mit Gottes Zulassung Krankheiten verursachen könne, gab die Veranlassung, daß auch die Christen in Krankheitsfällen vielfach dämonischen Einfluß erblickten, um so mehr als auch ihre heidnische Mitwelt körperliche Leiden dem Einfluß der Dämonen zuschrieb[19]. Die Krankenheilung lief darum bei dieser Anschauung auf eine Austreibung der bösen Geister hinaus, auch die Mittel der Heilung mußten deshalb im apotropäischen Sinne gedeutet werden. Darum fleht das Gebet zur Weihe des Öles in der Serapionssammlung[20]: „Laß in Gnaden die Kraft der Heilung kommen über diese Kreatur, damit jegliches Fieber und jeglicher Dämon und jede Krankheit vertrieben werde." In ähnlicher Weise heißt es im Weihegebet der Apostolischen Konstitutionen[21], es möge das Öl „die Krankheiten vertreiben, die Dämonen verscheuchen und allen ihren Nachstellungen begegnen". Das jetzige Weiheformular spricht den apotropäischen Zweck des Krankenöles nicht mehr deutlich aus. Als eine schwache Erinnerung

[11] n. 30. [12] Ad. Franz a. a. O. 356.
[13] Synode von Fritzlar 1246 (Hartzheim III 572), Mainz 1261 (ebd. III 597), 1310 (ebd. IV 204).
[14] Tit. VIII, c. 19. [15] Ad. Franz a. a. O. 351. [16] 13, 11.
[17] Lk 13, 16. [18] Mk 9, 11 24. [19] Dölger, Der Exorzismus 142.
[20] Funk II 181. [21] VIII, 29.

liturgie.de

kann die Bitte aufgefaßt werden, es möge das Öl Schutz für Seele und Geist sein (tutamen mentis et corporis). Es besagt diese Wendung wohl nichts anderes, als was ein Weihegebet des 12./13. Jahrhunderts in die Worte kleidet: „fiat omnibus spiritualis unctio . . . ad munimen et defensionem contra iacula immundorum spirituum“ [22].

c) Konnte die physische Krankheit als ein Werk des Teufels betrachtet werden, dann um so mehr die Sünde, die Krankheit der Seele. Wie man jene mit Öl zu heilen suchte, so auch die ethische Krankheit, die Sünde. An solcher Krankheit litten vor allem die erwachsenen Täuflinge, die sich zur Taufe entschlossen hatten. Um den Wirkungen des bösen Feindes zu begegnen und die Sünde möglichst nachdrucksam aus dem Täufling zu bannen, unterwarf man ihn vor der Taufe gesteigerten Exorzismen. Beim letzten der Taufexorzismen verwandte man ein eigenes, lediglich zu diesem Zwecke geweihtes Öl, das „Öl des Exorzismus“, das heutige Katechumenenöl (oleum catechumenorum). Es erscheint schon in der Traditio apostolica Hippolyts [23], und sein exorzistischer Charakter tritt klar hervor in der Formel, die nach der Traditio bei der Salbung gesprochen werden muß: „Jeglicher böse Feind weiche von dir.“ Das Euchologium des Serapion von Thmuis [24] bringt ein Weihegebet, in welchem die exorzistische Tendenz deutlich nachklingt: es möge durch das mit der Salbung verbundene Gebet „alles, was an Sünde und Ungerechtigkeit und satanische Wirksamkeit erinnert“, beseitigt werden, die damit Gesalbten mögen „die Stärke empfangen, künftighin alle Kraft der ihnen entgegentretenden Mächte niederzuringen“. In noch schärferen Ausdrücken erscheint die apotropäische Bedeutung des Katechumenenöls in dem Gebet [25], das jetzt zu seiner Weihe gesprochen werden muß: „Gott möge durch die Salbung mit diesem Öl allen Reinheit an Leib und Seele gewähren, damit etwa noch anklebende Verunreinigungen des Widersachers bei der Berührung mit diesem geheiligten Öl entweichen. Kein Platz bleibe übrig für die Geister der Bosheit, keine Befugnis für abgefallene Mächte, keine Ermächtigung, sich zu verstecken, für die auflauernden bösen Geister.“ — Wie im Katechumenen, so erblickte man auch im Büßer einen seelisch Kranken. Daraus erklärt sich die Ölsalbung, deren zuweilen bei der Aufnahme von Büßern Erwähnung geschieht [26]. Das syrische „Testamentum D. N. J. Chr.“ [27] betet bei der Weihe des Krankenöls nicht bloß für die körperlich Kranken, sondern auch für die zurückkehrenden Apostaten: „sanctificet redeuntes, cum ad fidem tuam accedunt“. Der Kanon 19 der Synode des Katholikos Joseph (554) [28] besagt, daß diejenigen, welche sich dem Teufelsdienste hingegeben, Zauberei und Wahrsagerei getrieben hatten usw., bei ihrer Bekehrung „wie ein körperlich Kranker geheilt werden sollen durch das Öl des Gebetes, das die Priester segnen“. Auch Johannes Chrysostomus [29] hat sicherlich die Ölsalbung bei der Buße im Auge, wenn er bei der Erwähnung der priesterlichen Macht der Sündenvergebung sofort die die Salbung erwähnende Jakobusstelle folgen

[22] Martène III 250. [23] Funk II 109. [24] Funk II 185.
[25] Schon im Gel 70.
[26] F. J. Dölger, Der Exorzismus 148 ff.
[27] Ed. Rahmani, Mainz 1899, 49.
[28] Osk. Braun, Das Buch der Synhados, Stuttgart 1900, 159; Dölger, Exorzismus 150.
[29] De sacerdotio III, n. 6.

liturgie.de

läßt. Die im Liber ordinum[30] und auf dem Konzil von Orange (441) und Epaon (517) bezeugte Salbung bei der Aufnahme von Häretikern scheint allerdings nicht mit der Krankensalbung, sondern mit der Firmung im Zusammenhang zu stehen.

d) Hippolyt von Rom[31] unterscheidet in der Traditio apostolica bei Beschreibung der Taufe deutlich zwei verschiedene Arten von Ölen. Das eine nennt er „Öl der Beschwörung", das andere „Öl der Danksagung", weil über dasselbe die Danksagung, d. h. ein eucharistisches Gebet, bei der Weihe gesprochen wurde. Beide Arten von Ölen erwähnen auch die Canones Hippolyti: can. 116 gedenkt der Weihe des Öles der Beschwörung, can. 117 jener des Öles der Danksagung: „deinde oret super oleo unctionis quod est oleum gratiarum actionis"[32]. Letzteres Öl hat Tertullian[33] im Auge, wenn er schreibt: „Egressi de lavacro perungimur benedicta unctione." Mit dem Worte „benedicta" ist die Weihe des Öles genugsam angezeigt. Die Verschiedenheit dieses Öles vom „Öle der Beschwörung" läßt die älteste bekannte Weiheformel im Euchologium des Serapion deutlich erkennen. Durch dieses Öl soll nicht der Böse abgewehrt, sondern die Gnade des Heiligen Geistes vermittelt werden. „Wir rufen zu dir", heißt es, „daß du durch die göttliche und unsichtbare Macht unseres Herrn und Erlösers Jesus Christus einsenken wollest in dieses Chrisma göttliche, himmlische Wirkung, damit die Getauften, mit ihm gesalbt, im Zeichen des heilsamen Zeichens des Eingeborenen ..., teilhaft werden der Gabe des Heiligen Geistes, daß sie, durch dieses Siegel geschirmt, standhaft und fest verbleiben, unversehrt und unverletzlich usw."[34] Das Gebet in den Canones des Basilius[35] zur Weihe dieses Öles bittet, daß jeder damit Gesalbte „mit der Kraft des Heiligen Geistes erfüllt werde", das Weihegebet im Gelasianum[36], das noch jetzt im Pontificale Romanum zur Ölweihe verwendet wird, weist die Stelle auf: „Sancti Spiritus immiscere virtutem." Die Wertschätzung dieses Öles wurzelte in dieser feierlichen Anrufung des Heiligen Geistes bei seiner Weihe und in seiner Verwendung bei der sakramentalen Salbung der heiligen Firmung. Sie äußert sich in der Feierlichkeit, mit der schon im 5. Jahrhundert die Weihe vollzogen wurde. Pseudo-Dionysius[37] berichtet von Inzensationen, von Psalmengesang und Lesung der Heiligen Schrift, mit welcher die Weihe eingeleitet wurde. Noch mehr tritt die hohe Bedeutung dieses Öles dadurch hervor, daß man im Orient schon im 5. Jahrhundert diesem Öle, das hier den Namen „Myron" führt, wohlriechende Bestandteile beimischte. „Wir wollen hervorheben", sagt der Pseudo-Areopagite, „daß die Zusammensetzung des Myron durch eine Vereinigung von wohlriechenden Substanzen gebildet wird, welche in reichlichem Maße lieblich duftende Eigenschaften besitzt und an der man nicht teilhaben kann, ohne selber wohlduftend zu werden." Nach dem gegenwärtigen griechischen Ritus werden über vierzig verschiedene Ingredienzien dem Öle beigemengt[38]. In den ersten Jahrhunderten war jedoch eine solche Vermischung unbekannt, wie die Nestorianer

[30] M. Férotin, Le Liber ordinum, Paris 1904, c. 100.
[31] Funk II 109. [32] Duchesne, Origines 539. [33] De bapt. c. 7.
[34] Vgl. F. J. Dölger, Das Sakrament der Firmung, Wien 1906, 104.
[35] Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchates Alexandrien, Leipzig 1900, 280 ff.
[36] S. 71. [37] De eccl. hierarch. c. 4, 4.
[38] F. J. Dölger, Das Sakrament der Firmung 100.

liturgie.de

zeigen, welche mit Entschiedenheit an der Verwendung von ungemischtem Öle bei der Firmsalbung festhalten. Im Abendland ist erst im 6. Jahrhundert die Beimischung von Balsam zum Olivenöl nachweisbar in der Bestimmung des 2. Konzils von Braga (572)[39], daß für den Balsam „pro baptismi sacramento" keine Geldforderungen erhoben werden dürften. Im heutigen Gebet für die Weihe des Chrisams findet sich eine Stelle, welche unverkennbar auf die Beimischung des Balsams anspielt: „corruptione primae nativitatis absorpta, sanctum uniuscuiusque templum acceptabilis vitae innocentiae odore redolescat". Die Eigenschaften des Balsams, Verwesung zu verhindern, Wohlgeruch zu verbreiten, sind in diesen Worten genügend angedeutet. Das Sacramentarium Gelasianum und das Sacramentarium Gregorianum aber kennen noch nicht diese Worte, die sich erst im Sacramentarium Gregorianum, welches Menard[40] herausgegeben hat, finden, also im 10. Jahrhundert zum ersten Male bezeugt sind. Möglicherweise war, als das Sacramentarium Gelasianum und das Gregorianum entstanden, in der römischen Kirche die Beimischung des Balsams noch nicht üblich. Doch muß sie hier schon im 7. Jahrhundert Aufnahme gefunden haben, da ein Vertreter der sich enge an Rom anschließenden angelsächsischen Kirche, Beda Venerabilis († 735)[41], schreiben kann: „Balsamum ... quod in chrismatis confectione liquori olivae admisceri solet." Aus dieser Stelle ist auch zu ersehen, daß Beda Venerabilis unter Chrisma das mit Balsam vermischte Öl versteht. In älterer Zeit wurde Chrisma aber auch für andere Öle gebraucht, so von Innozenz I. († 417)[42] für das Krankenöl.

e) Nachdem einmal die Salbung in die christliche Liturgie Aufnahme gefunden hatte, mußte sich von selbst die Erinnerung an die alttestamentlichen Salbungen aufdrängen. Von der Salbung nach der Taufe sagt Tertullian[43]: „Wenn wir aus dem Taufbad gestiegen, werden wir gesalbt gemäß der früheren Übung, wonach man mit Öl aus dem Horne zum Priester gesalbt zu werden pflegte." Auch bei der Weihe des Öles in der Traditio apostolica[44] findet sich ein Hinweis auf das Alte Testament: „Wie du Priester und Propheten gesalbt hast, so stärke auch jene und jeden, der davon genießt usw." Von der Salbung des Hohenpriesters und der Priester ist im Alten Bunde[45] wiederholt die Rede; von der Salbung der Propheten berichtet das 3. Buch der Könige[46], daß Elias den Auftrag erhielt: „Den Elisäus aber salbe zum Propheten an deiner Statt." Es muß aber auch daran erinnert werden, daß möglicherweise die Erinnerung an die Salbung Sauls und Davids für die Wahl des Ausdrucks bestimmend war. Nach der Salbung sprach Samuel zu Saul[47]: „Der Geist des Herrn wird über dich geraten, und du wirst prophezeien mit ihnen und verwandelt werden in einen andern Mann." Von der Salbung Davids wird berichtet[47a]: „Da nahm Samuel das Ölhorn und salbte ihn mitten unter seinen Brüdern, und der Geist des Herrn geriet über David von demselben Tage an." David rex und David propheta sind gleichmäßig für David gebräuchliche Bezeichnungen geworden. Die alttestamentliche Salbung der Priester und Propheten zeigte an, was man

[39] can. 4.
[40] PL 78, 85. [41] In Cant. cantic. alleg. expos. II, 1.
[42] Ep. 25, 8. [43] De bapt. c. 7. [44] Funk II 101.
[45] Ex 28, 41; 30, 30; Lv 7, 35; 8, 11; 8, 30.
[46] 19, 16. [47] 1 Kg 10, 6. [47a] 1 Rg 16, 13.

liturgie.de

von den neutestamentlichen Salbungen erwartete, war aber keineswegs die Veranlassung zu ihrer Einführung. Dagegen ist bei einer Reihe von Salbungen, die schon im 5. Jahrhundert nachweisbar sind, das alttestamentliche Vorbild unverkennbar. Das gilt schon von der Zusammensetzung des Myron[48], deren Pseudo-Dionysius gedenkt, auch für die Salbung des Altars, die bei ihm gleichfalls erwähnt ist[49]. Eine Salbung der liturgischen Persönlichkeiten kennt er noch nicht, wie sie auch bis zur Stunde der griechischen Kirche fremd geblieben ist. Eine solche erscheint zuerst im 6. Jahrhundert bei den Briten[50], gelangte von da in die gallikanischen Liturgien und von hier aus erst nach dem 9. Jahrhundert in den römischen Ritus. Für die Salbung bei der Ordination diente die alttestamentliche Priestersalbung zum Vorbild, für die Salbung der Könige die Salbung der alttestamentlichen Könige Saul, David, Salomon. Die Königssalbung ist im 6. Jahrhundert gleichfalls zuerst bei den Briten[51] bezeugt und war schon vor der Salbung der Bischöfe im Gebrauch, diente sogar höchst wahrscheinlich letzterer zum Vorbild.

2. Symbolische Bedeutung des Öles. — Über die Symbolik des Öles und der Salbung hat sich die Kirche deutlich im Catechismus Romanus ausgesprochen, wo dieser die Angemessenheit der Materie des Öles für die heiligen Sakramente erklärt. Beim Sakrament der Letzten Ölung[52] wird vor allem die heilende Kraft des Öles hervorgehoben. Wie das Öl zur Beruhigung der leiblichen Schmerzen in hohem Grade beiträgt, so mindert auch die Kraft dieses Sakraments die Traurigkeit und den Schmerz der Seele. Es stellt das Öl die Gesundheit wieder her, bringt Heiterkeit und führt dem Lichte gleichsam Nahrung zu, es ist geeignet zur Wiederherstellung der Kraft des ermüdeten Leibes, lauter Wirkungen, die auch vom heiligen Sakrament der Letzten Ölung erwartet werden. Bei der Firmung[53] wird Öl verwendet, „weil das Öl, da es fett ist und seiner Natur nach fließt, die Gnadenfülle ausdrückt, welche durch den Heiligen Geist von Christus, als dem Haupte, auf die übrigen überfließt und ausgegossen wird, wie das Salböl, welches herabfließt auf den Bart Aarons bis zum Saume seines Kleides“[54]. Denn es hat Christus Gott „mit dem Öle der Freude gesalbt mehr als alle seine Genossen“[55] und „von seiner Fülle haben wir alle empfangen“. Der Balsam bedeutet, daß die Gläubigen, wenn sie durch das Sakrament der Firmung vollendet werden, einen solchen Wohlgeruch aller Tugenden ausströmen lassen, daß von ihnen das Wort des Apostels[56] gilt: „Wir sind Christi Wohlgeruch für Gott.“ Der Balsam hat ferner die Kraft, vor Fäulnis zu bewahren, „wie auch, namentlich durch

[48] Ex 30, 23—25. [49] De eccl. hierarch. c. 4, 12.
[50] Gildas, De excidio et conquestu Britanniae c. 106; M. G. Auct. antiquis. XIII, 82; Ed. Eichmann, Königs- u. Bischofsweihe, Sitz.-Ber. der Bayer. Akad. d. Wiss. 1928, 6. Abh., S. 25.
[51] Gildas a. a. O. c. 21; Eichmann a. a. O.
[52] Cat. Rom. P. II, c. 6, n. 5. [53] Ebd. c. 3, n. 7—8.
[54] Ps 132, 2—3. [55] Ps 44, 8. [56] 2 Kor 2, 15.

liturgie.de

die in der Firmung mitgeteilte Gnade, die Seele leicht vor jeder Ansteckung der Sünde bewahrt bleibt". Wo nur immer darum eine Salbung vorgenommen wird, erscheint sie als symbolische Darstellung der durch die heiligen Sakramente mitgeteilten Gnaden. Für die Bewertung der bei Spendung von Sakramentalien vorgeschriebenen Salbung ist, wie bei allen kirchlichen Segnungsgebeten, auf die Benediktionsformulare zurückzugehen. Die Weiheformulare für das Öl sind für ganz spezielle Verwendung der Öle bei der Letzten Ölung, Firmung und Taufvorbereitung eingestellt, doch enthalten sie auch Wendungen, welche eine allgemeinere Auffassung der Salbung bieten können. Dies gilt namentlich von dem Weiheformular für das Katechumenenöl, das am häufigsten zur Salbung bei Spendung von Sakramentalien gebraucht wird. Wenn hier um volle Nachlassung der Sünden gebetet wird, um Befreiung von jeglicher diabolischer Nachstellung, so kann dies, wenn auch in seinem ursprünglichen Sinne für die Taufkandidaten bestimmt, gleichwohl auch auf andere, die mit dem Öl gesalbt werden sollen, Anwendung finden. Stets ist aber der Grundgedanke jeglicher Salbung, Symbol der Gnadenmitteilung zu sein, in den Vordergrund zu stellen. Dies ist namentlich der Fall bei der Salbung von Sachen, wie bei der Weihe von Altären, Glocken usw. Doch sind auch diese Salbungen nicht als rein symbolisch, sondern immer mit Rücksicht auf die Gläubigen, für welche diese Gegenstände geweiht werden, aufzufassen.

Das Öl ist aber nicht bloß Symbol der Gnade, sondern auch Symbol des Spenders der Gnade, und da die Spendung der Gnaden dem Heiligen Geiste appropriiert wird, Symbol des Heiligen Geistes. Dies ist die einhellige Auffassung, die sich bis ins christliche Altertum zurückverfolgen läßt. Cyrill von Jerusalem († 386)[57] nennt die Firmsalbung ein Abbild jener Salbung, die Christus empfing. Diese Salbung ist „der Heilige Geist, von welchem der selige Isaias[58] in seiner Prophetie im Namen des Herrn gesagt hatte: ‚Der Geist des Herrn ist auf mir, weil er mich gesalbt hat....' Christus ist nicht mit irdischem Öle oder irdischer Salbe von Menschen gesalbt worden, sondern sein Vater, der ihn zum Erlöser der ganzen Welt vorherbestimmte, hatte ihn mit dem Heiligen Geiste gesalbt. Denn Petrus[59] sagt: ‚Jesum von Nazareth hat Gott mit dem Heiligen Geiste gesalbt.' Und der Prophet David[60] rief aus: ‚Dein Thron, o Gott, ist in alle Ewigkeit.... Du liebest die Gerechtigkeit und hassest das Unrecht. Darum salbte dich, Gott, dein Gott mit dem Öle der Freude zur Auszeichnung vor deinen Genossen.' Während Christus mit dem geistigen Öle der Freude gesalbt wurde, d. h. mit dem Heiligen Geist, wurdet ihr [die Neophyten] mit dem Myron gesalbt.... Dieses Myron ist aber ein durch die Gegenwart des Heiligen Geistes wirksames Mittel seiner

[57] Cat. myst. 3, 1 2 3. [58] Is 61, 1. Lk 4, 18.
[59] Apg 10, 38. [60] Ps 44, 7—8.

liturgie.de

Gottheit geworden." Hat Cyrill bei seiner symbolischen Erklärung nur das zur Firmung verwendete Öl berücksichtigt und darin ein Symbol des Heiligen Geistes gefunden, so faßt hingegen Amalar[61] einheitlich die drei verschiedenen Öle als Sinnbilder des Heiligen Geistes auf: „Die drei verschiedenen [Öl]weihen geschehen an einer und derselben Substanz, nämlich an der Flüssigkeit des Öles. So ist auch nur eine Substanz des Heiligen Geistes, dieser verteilt sich aber vielfältig durch die Gnade seiner Gaben. Dem einen wird durch den Heiligen Geist das Wort der Weisheit, dem andern das Wort der Wissenschaft, einem andern der Glaube, einem andern die Gabe der Heilung usw. zuteil."[62] Die Gabe der Weisheit und Wissenschaft kommt nach Amalar im Öle des Chrisams zum Ausdruck, die Gabe des Glaubens sieht er im Katechumenenöl dargestellt, die Gabe der Heilung im Krankenöl. Die Beziehung des Öles auf den Heiligen Geist kehrt durch das ganze Mittelalter wieder und hat auch in die Liturgie Eingang gefunden. Darum ertönt das Veni Creator, wenn bei der Priesterweihe die Hände des Priesters mit Katechumenenöl, bei der Konsekration des Bischofs das Haupt mit Chrisam gesalbt werden. Die mit der Salbung verbundene Gnade soll in diesem Augenblick als besonderes Geschenk des Heiligen Geistes dargetan werden.

[61] De eccl. off. I, 12. [62] 1 Kor 12, 8—9.

liturgie.de

Zweiter Teil.
Der gottesdienstliche Raum und seine Ausstattung.

Erstes Hauptstück.
Kirche und Begräbnisstätte.

§ 33. Die wichtigeren Namen und Gattungen des Kirchengebäudes.

1. Basilika. — Wo die Septuaginta zur Bezeichnung der alttestamentlichen Kultstätte ναὸς θεοῦ hat, findet sich in der lateinischen Bibelübersetzung (Itala und Vulgata) in der Regel „templum Dei" oder „templum Domini". Dieser Name ist aber für das christliche Gotteshaus nie recht heimisch geworden und fand in der Liturgie nur untergeordnete Verwendung[1]. Für die Symbolik des Kirchengebäudes bot allerdings die Parallele des christlichen Tempels zu seinem alttestamentlichen Vorbild, dem salomonischen Tempel, bereits dem christlichen Altertum reichliche Anregung[2]. — Häufig begegnet uns in nachkonstantinischer Zeit die Bezeichnung „memoria" und „martyrium". Unter martyrium verstand man zuweilen das einzelne Grab, in welchem ein Martyrer ruhte, dann aber auch das Kirchengebäude selbst, das man über einem solchen Martyrergrab erbaut hatte; sei es, daß dieses die anfängliche Ruhestätte des Heiligenleibes war, sei es, daß er erst später dorthin übertragen wurde. Noch Walafried Strabo erwähnt unter den verschiedenen Bezeichnungen des Kirchengebäudes den Namen martyrium, der übrigens wohl schon damals aus dem Gebrauche entschwunden war[3]. Nach dem Caeremoniale episcoporum[4] wird noch jetzt das Martyrergrab, welches sich in alten Basiliken, wie z. B. bei St. Peter, unter dem Hochaltare befindet, martyrium genannt. Der Name memoria bedeutet anfänglich bei den Heiden und wohl auch bei den Christen bloß die Grabinschrift, wurde aber besonders in Afrika auf das ganze Grab, auf das Grab-

[1] Z. B. am Tag der Kirchweihe: Templum hoc potentia tuae inhabitationis illustra (Oration der Messe); am Jahrestage der Kirchweihe: Deus, qui nobis per singulos annos huius sancti templi tui reparas diem usw.

[2] Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes, Freiburg 1902, 102.

[3] Walafried Strabo (De exord. et increment. c. 6) schreibt: „Martyria vocabantur ecclesiae, quae in honore aliquorum martyrum fiebant."

[4] „Locus, qui in plerisque ecclesiis sub altari maiori esse solet, ubi ss. martyrum corpora requiescunt, qui martyrium seu confessio appellatur" (l. 1, c. 12, n. 16).

liturgie.de

gebäude und auf das cubiculum, in welchem der Tote ruhte, übertragen[5]. Sofern in jeder katholischen Kirche wenigstens im Altare sich Martyrerreliquien befinden und bei jeder heiligen Messe vor und nach der Konsekration der heiligen Martyrer gedacht wird, könnte man das gottesdienstliche Gebäude auch jetzt noch als memoria martyrum bezeichnen. Dazu kommt, daß die allermeisten Kirchen in ganz spezieller Weise dem Andenken eines einzelnen oder auch mehrerer Heiligen geweiht und nach ihnen genannt sind: „eam [sc. ecclesiam] in memoriam sancti N. dedicamus", heißt es im Formular der Kirchenkonsekration.

Mit dem beginnenden 4. Jahrhundert wird allmählich basilica die stehende Bezeichnung für Kirchen jeder Art. Der Pilger von Bordeaux schreibt im Jahre 333: „Ibi [nämlich in Jerusalem] modo iussu Constantini imperatoris basilica facta est, id est dominicum mirae pulchritudinis."[6] Wie dieser erklärende Zusatz beweist, war die Bezeichnung damals noch nicht eingebürgert, so daß sie einer Umschreibung bedurfte. Konstantin d. Gr.[7] hatte bereits in einem Briefe an Makarius von Jerusalem den Ausdruck βασιλική gebraucht, und in demselben Jahrhundert wendet ihn Optatus von Mileve[8] für die vordiokletianischen Gotteshäuser Roms an. Das Wort basilica bedeutet bei den Römern ganz allgemein „Halle", „Prachtbau" und wurde in gleicher Weise auf die forensischen Prachtbauten und die Prachtsäle in den Häusern vornehmer Römer, wie auf Hallen- und Säulengänge der verschiedensten Gattung angewendet[9]. Das dem Worte basilica zu Grunde liegende βασιλεύς wurde auf christlicher Seite bald auf den König der Könige bezogen, dessen Wohnstätte die Kirche ist. In diesem Sinne paßte der Name nicht bloß auf Prachtbauten, sondern auch auf die kleinste Kirche, wie er denn auch alsbald zur Bezeichnung des Gotteshauses überhaupt wurde. Walafried hat das Wort basilica durch Beziehung auf Christus, den gottmenschlichen König und königlichen Hohenpriester, noch weiter zu vertiefen verstanden. „Nostra domus orationis", schreibt er[10], „ideo regia dicitur, quia regi regum in ea servitur, vel quia reges et sacerdotes[11], id est summi regis et sacerdotis membra [d. h. die Gläubigen], qui motibus corporis imperant et spirituales hostias immolant Deo, ibi regenerantur ex aqua et spiritu, et salutari nutriuntur doctrina." Basilica als Name für Kirchengebäude schlechthin gebraucht noch jetzt der Bischof im Konsekrationsritus einer Kirche, wenn er vor dem Einzug der Reliquienprozession die rituelle Ansprache an das Volk hält. Wenn anderwärts basilica für Gotteshaus (ohne Rücksicht auf die bauliche Eigentümlichkeit) gebraucht wird, versteht man darunter Kirchen, die sich durch gewisse liturgische

[5] Kraus, Real-Enzyklopädie II 391.
[6] Itin. Hieros., ed. Parthey et Pinder 280.
[7] Euseb., Vita Constant. 3, 31. [8] De schism. Donat. 2, 4.
[9] Kraus, Real-Enzyklopädie I 109—110.
[10] De exord. et increment. 6. [11] 1 Petr 2, 9.

liturgie.de

Ehrenprivilegien auszeichnen. Man unterscheidet in dieser Hinsicht basilicae maiores (Laterankirche, St. Peter, St. Paul, Sta Maria Maggiore), auch Patriarchalbasiliken genannt, und basilicae minores, welche nur in beschränktem Umfang an den Privilegien der basilicae maiores Anteil haben. Die Privilegien der basilicae minores, deren Rom acht aufweist, werden auch andern Kirchen außerhalb Roms durch päpstliches Indult mitgeteilt[12]. Die Privilegien solcher zum Rang von basilicae minores erhobenen Kirchen bestehen in dem ius conopei, tintinnabuli und cappae magnae. Die basilicae maiores besitzen ein altare papale, d. h. einen Altar, auf welchem lediglich der Papst und nur mit ausdrücklicher Genehmigung des Papstes andere Priester zelebrieren dürfen. Bei der Erhebung der Kirche des hl. Franziskus in Assisi zur basilica reservierte sich Benedikt XIV. zwei Altäre als altaria papalia, wodurch diese Kirche den basilicae maiores der Stadt Rom im Range am nächsten kommt.

2. Ecclesia. — Die verbreitetste, in der liturgischen wie in der Sprache des Rechtes gemeinübliche Bezeichnung der christlichen Kultusstätte ist ecclesia, wovon sich auch die unter den romanischen Völkern üblichen Benennungen der Kultusstätte (église, chiesa) ableiten, während bei den Völkern germanischer und slawischer Abstammung das Wort „Kirche" (church, kerk, cercovj) zur allgemeinen Verwendung gelangte (a). Der Begriff Kirche, ecclesia, ist durch das kirchliche Recht[13] genau umschrieben. Darnach bedeutet ecclesia: „aedes sacra divino cultui dedicata eum potissimum in finem, ut omnibus christifidelibus usui sit ad divinum cultum publice exercendum". Wegen der großen Bedeutung, welche die für die Gesamtheit der Gläubigen bestimmten Gotteshäuser besitzen, sind für die Errichtung und Erhaltung derselben eingehende Vorschriften erlassen (b). Die Kirchen selbst werden je nach ihrer öffentlichen Bedeutung verschieden eingeteilt, z. B. Kathedral-, Kollegiat-, Parochial- und Filialkirchen, Säkular- und Regularkirchen. Den höchsten Rang nimmt die Kathedralkirche ein, die ihren Namen von der in ihr befindlichen cathedra, dem Lehr- und Richterstuhl des Bischofs, herleitet. Ihr Vorrang zeigt sich äußerlich auch darin, daß der Jahrestag ihrer Konsekration vom gesamten Klerus der Diözese, auch von den Regularen[14], begangen werden muß.

a) Das griechische ἐκκλησία bezeichnete schon im klassischen Altertum[15] die berufene Volksversammlung und wurde namentlich für die athenische Bürgerversammlung angewendet. Im biblischen Sprachgebrauch des Alten Testaments bedeutet es die Versammlung der gläubigen Juden[16], wurde aber auch für jede Art von Versammlung, auch für die Versammlung der Gottlosen[17], angewendet. Das Neue Testament blieb zunächst bei der aus dem

[12] Many, De locis sacris, Paris 1904, 120—123.
[13] CIC can. 1161.
[14] S. R. C. 9. Juli 1895, n. 3863.
[15] Thucydides, Bell. Pelop. 1. 32; Polyb., Hist. 5, 74.
[16] Dt 32, 2. 1 Makk 3, 13. [17] Ps 25, 5.

liturgie.de

Alten Testament überkommenen allgemeinen Bedeutung des Wortes ἐκκλησία[18], verstand aber bald darunter die Versammlung der aus dem Bereiche der Sünde und des Todes (ἐκ) zum Heile berufenen (κλητοί) Christusgläubigen, sei es der ganzen Erde[19], sei es die eines engeren Kreises[20]. Es lag nahe, in synekdochischer Weise (continens pro contento) den Namen ecclesia von der Versammlung der Gläubigen auf den Ort der Versammlung zu übertragen und diesen selbst ecclesia zu nennen. Diese Umwandlung des Sprachgebrauches begegnet uns vielleicht schon bei Tertullian[21], in späterer Zeit bei Laktanz[22], Augustin[23], Cyrill von Jerusalem[24]. Selbst bei den Heiden war diese Bezeichnung des christlichen Gotteshauses nicht unbekannt[25]. — Das Wort „Kirche" ist aus dem griechischen κυριακόν oder κυριακὴ οἰκία entstanden und kam, wie schon Walafried Strabo[26] erkannt hat, durch die Vermittlung der dem oströmischen Reiche benachbarten Goten in den germanischen Sprachschatz. Κυριακόν heißt der gottesdienstliche Raum schon in den Synodalbeschlüssen von Ancyra[27] und Laodicea[28] im 4. Jahrhundert. In gleicher Weise nannten die Lateiner die Kultusstätte dominicum; wie schon oben erwähnt, erläutert noch der Pilger von Bordeaux das neu aufgekommene Wort basilica durch die ältere und gebräuchlichere Bezeichnung dominicum.

b) Die hohe Bedeutung, welche in der Bestimmung der Kirche für den öffentlichen gottesdienstlichen Gebrauch liegt, spricht sich aus in den verschiedenen kirchlichen Vorschriften über ihre Errichtung und Weihe. Keine Kirche darf erbaut werden ohne ausdrückliche, schriftlich gegebene Erlaubnis des Ordinarius[29]. Dieser darf die Erlaubnis nur geben, wenn vorausgesehen werden kann, daß die Mittel zum Bau und zur Erhaltung der Kirche, zum Unterhalt des gottesdienstlichen Personals und zu den andern Kultausgaben nicht fehlen werden[30]. Ferner ist die Feststellung erfordert, daß die neue Kirche nicht einer bereits vorhandenen einen nicht durch anderweitigen größeren geistlichen Nutzen der Gläubigen aufgewogenen Schaden zufüge, weshalb die Vorstände der benachbarten Kirchen zu hören sind[31]. Die Kirchen müssen zum mindesten von einem durch den Ordinarius delegierten Priester benediziert werden. Für Kathedralen und — quantum fieri potest — für Kollegiat-, Kloster- und Pfarrkirchen ist die Konsekration gefordert[32]. Die Konsekration oder Benediktion bewirkt, daß die Kirche zum „locus sacer" wird, eine Eigenschaft, welche durch die Exekration wieder verloren geht. Die Exekration tritt nur ein, wenn die Kirche durch den Bischof profanen Zwecken überwiesen wird oder wenn sie ganz oder zum größeren Teile einstürzt[33]. Benimmt die Exekration der Kirche ihren Charakter als

---

[18] Apg 19, 32. [19] Mt 16, 18. 1 Kor 10, 32. Eph 1, 22.

[20] Röm 16, 1 u. 16, 5.

[21] De idol. c. 7: Ab idolis in ecclesiam venire, de adversaria officina in domum Dei venire.

[22] De mort. pers. c. 12: In alto enim constituta ecclesia ex palatio videbatur.

[23] Ep. 157. [24] Cat. 18, 26.

[25] So schrieb z. B. Kaiser Aurelian an den Senat: „Miror vos, patres sancti, tam diu de aperiendis Sibyllinis dubitasse libris, perinde quasi in Christianorum ecclesia, non in templo deorum omnium tractaretis." Vopiscus, Vita Aureliani c. 20; J. P. Kirsch, Die christl. Kultusgebäude im Altertum, Köln 1893, 6.

[26] De exord. et increment. c. 7. [27] Ebd. c. 15.

[28] Ebd. c. 28. [29] CIC can. 1162, § 1. [30] Ebd. § 2.

[31] Ebd. § 3. [32] CIC can. 1165, § 3. [33] CIC can. 1170.

liturgie.de

„locus sacer", so kommt die Violation der Kirche der Exekration insofern gleich, als sie eine Verwendung des Kirchengebäudes zu gottesdienstlichen Zwecken bis nach erfolgter Rekonziliation ausschließt. Die Violation tritt ein bei Handlungen, welche die Heiligkeit des Ortes verletzen, z. B. bei einem in der Kirche vollbrachten Mord, bei einer iniuriosa et gravis sanguinis effusio, bei der in der Kirche vollzogenen Bestattung eines öffentlich als exkommuniziert Erklärten oder eines Ungläubigen, wenn die Kirche zu unheiligen und schmutzigen Zwecken Verwendung fand[34].

3. Oratorium. — Eine für das Gotteshaus sehr passende, schon im christlichen Altertum auftretende Bezeichnung ist „oratorium", Haus des Gebetes; denn schon Isaias[35] hatte vorausverkündet, daß in der Zeit des Messias Gott in seinem Tempel auch die Opfer der an ihn sich anschließenden Heiden wohlgefällig aufnehmen und daß dieser Tempel ein Bethaus heißen werde für alle Völker (a). Das charakteristische Merkmal des Oratoriums in seiner heutigen liturgischen Bedeutung besteht darin, daß es nicht, wie die Kirchen im engeren Sinn, primär dem öffentlichen gottesdienstlichen Gebrauch des gläubigen Volkes dient, sondern zunächst für Einzelne, Kommunitäten und Private, errichtet wird. Oratorien solcher Art sind dem christlichen Altertum nicht fremd und im Mittelalter wohlbezeugt (b). Die Unterscheidung der Oratorien in Oratoria publica, Oratoria semipublica, Oratoria privata ist neueren Datums, war aber sachlich bereits in altchristlicher Zeit vorhanden (c). Für Oratorium wird häufig die Bezeichnung „capella" gewählt. Der Name rührt von jenem kleinen Raum her, in welchem am Hofe der fränkischen Könige die „cappa" des hl. Martin von Tours aufbewahrt wurde. Schon die Pariser Synode des Jahres 829 gebraucht diesen Namen als herkömmliche Bezeichnung der Oratorien.

a) Der Name „oratorium" ist schon dem christlichen Altertum nicht fremd, wird aber hier sowohl für eigentliche Kirchen wie für Oratorien in unserem Sinne gebraucht. Wenn z. B. Eusebius berichtet, daß bei Beginn der diokletianischen Verfolgung die Oratorien (προσευκτήρια) von Grund aus zerstört wurden[36] und daß nach dem Aufhören der Verfolgung in allen Städten den Christen das freudige Schauspiel der Konsekration solcher προσευκτήρια geboten wurde[37], so versteht er offenkundig darunter Kirchen in unserem Sinne. Wenn in späterer Zeit das Trullanum[38] Oratorien bezeichnen will, gebraucht es den Ausdruck εὐκτήριος οἶκος, jedoch mit dem Beisatz ἔνδον οἰκίας. Auch Augustinus[39] hat solche Oratorien im Auge, wenn er schreibt: „In oratorio nemo aliquid agat nisi ad quod est factum, unde et nomen accepit, ut si aliquae etiam praeter horas constitutas, si eis vacat, orare voluerint, non eis sint impedimentum."

b) Solche Räume, welche speziell für das Gebet bestimmt waren, mag es schon in vorkonstantinischer Zeit in den Häusern vornehmer Christen gegeben haben, abgesehen von jenen Räumen, welche zur Zusammenkunft einer größeren Anzahl von Christen der Gemeinde ohnehin in den Privathäusern zu Gebote standen. Daß wenigstens in der Zeit nach Konstantin auch das

[34] CIC can. 1172. [35] 56, 7. [36] De laud. Constant. c. 17.
[37] h. e. X, 8. [38] c. 58. [39] Ep. 211 (al. 109).

liturgie.de

heilige Meßopfer zuweilen in den Privathäusern dargebracht wurde, geht schon hervor aus der Verfügung des Konzils von Laodizea[40], welches Bischöfen und Priestern die Darbringung des heiligen Meßopfers in solchen Privatoratorien verbot. Dieses Verbot scheint aber keine allgemeinere Wirkung gehabt zu haben. Denn noch im gleichen (4.) Jahrhundert belegt das Konzil von Gangra zwar jene mit dem Anathem, welche das Haus Gottes verachten und eine eigene Kirche neben der Kirche haben und in derselben Gottesdienst halten, fügt jedoch hinzu, wenn nicht ein Priester mit Zustimmung des Bischofs zugegen wäre[41]. Selbst in Rom wurde zuweilen das heilige Opfer in Privathäusern dargebracht, wie Paulinus[42], der Biograph des hl. Ambrosius, berichtet. Auch der Klerus von Konstantinopel kannte kein absolutes Verbot. Er erhob sich einmütig gegen Nestorius, als dieser einen Priester Philippus absetzte, weil er in einem Privathause die heiligen Geheimnisse gefeiert hatte, und erklärte dem Bischof: „Wenn die Zeit und die Notwendigkeit es erfordern, handeln wir alle ebenso.“[43] Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß nicht jeder beliebige Raum in den Privathäusern für den eucharistischen Gottesdienst gebraucht wurde, sondern besondere Oratorien, wie sie in den Palästen der christlichen Kaiser seit Konstantin mehrfach bezeugt sind[44]. Bisher wurde nur ein einziges Privatoratorium aus altchristlicher Zeit entdeckt. De Rossi fand es im Jahre 1876 anläßlich der Erweiterungsbauten des Bahnhofes in Rom. Privatoratorien waren auch die Mausoleen einzelner Christen, vornehmer christlicher Familien, in welchen nachgewiesenermaßen[45] gleichfalls Gottesdienst gefeiert wurde. Oratorien befanden sich ferner in den christlichen Wohltätigkeitsanstalten und Xenodochien[46]; Oratorien in den Häusern der Bischöfe erwähnt schon Gregor d. Gr.[47] und Gregor von Tours[48]. Größere Bedeutung erhielten die Privatoratorien in Gallien. Dort entstanden auf den großen Gütern der fränkischen Großen, die oft weit von den Stadtkirchen entfernt waren, besondere Kirchen, die wohl zunächst nur dem religiösen Bedürfnis der Gutsherrschaft dienen sollten, sich aber auch für die Landbevölkerung als sehr zweckdienlich erwiesen. Bald befaßte sich auch die kirchliche Gesetzgebung mit diesen Oratorien. Schon das Konzil von Agde[49] (506) bestimmt: „Wenn jemand außerhalb der Parochien, in welchen ein regelrechter und gewöhnlicher Versammlungsort ist, ein Oratorium auf dem Lande haben will, um dort die heilige Messe zu feiern wegen der Ermüdung der Gutsbewohner, so gestatten wir dies durch billige Bestimmung. Jedoch zu Ostern, Weihnachten, Epiphanie, Christi Himmelfahrt, Pfingsten, am Feste der Geburt des hl. Johannes des Täufers oder wenn andere sehr hohe Festtage gefeiert werden, sollen sie die heilige Messe in den Städten oder in den Parochien besuchen. Kleriker jedoch, welche an den angegebenen Festtagen in den Oratorien, außer auf Befehl oder mit Erlaubnis des Bischofs, Messe zelebrieren, sollen exkommuniziert werden.“[50]. Da sich namentlich die Adeligen,

[40] c. 58.
[41] c. 5 u. 6. J. P. Kirsch, Die christlichen Kultusgebäude im Altertum 77.
[42] Vita Ambrosii c. 15. [43] Kirsch, Die christl. Kultusgebäude 76.
[44] Eusebius, Vita Constant. 3, 49; Sozomenus h. e. I, 8.
[45] Paulinus von Nola, Ep. 12 ad Amandam.
[46] Kraus, Real-Enzyklopädie II 546.
[47] Hom. 37 in Evang. [48] De Gloria martyr. c. 20.
[49] can. 21. [50] Kirsch a. a. O. 78 ff.

liturgie.de

welche auf ihren Schlössern solche Oratorien errichteten und an denselben Priester hielten, immer mehr Rechte herausnahmen, war es notwendig, daß im Mittelalter die Synoden fort und fort ein wachsames Auge auf diese Hausoratorien hatten, die Erlaubnis zur Errichtung solcher Oratorien dem Bischof vorbehielten und zur Verhütung von Beeinträchtigungen des pfarrlichen Gottesdienstes und Einkommens genaue Bestimmungen unter Androhung schwerer Strafen darüber erließen, welche Funktionen, und an welchen Tagen, in den Oratorien der Adeligen, der Spitäler usw. vorgenommen werden durften.

c) Oratorium publicum[51] ist jenes gottesdienstliche Gebäude, das in erster Linie zum Besten irgend einer Kommunität (in commodum alicuius collegii) oder auch privater Personen errichtet ist, zu dem jedoch, wenigstens zur Zeit des Gottesdienstes, allen Gläubigen physisch und rechtlich (ius ... legitime comprobatum) der Zutritt möglich ist[52]. In den öffentlichen Oratorien, die entweder konsekriert oder wenigstens benediziert sein müssen, können alle kirchlichen Funktionen verrichtet werden, wenn nicht eine besondere liturgische Vorschrift widerspricht[53]. — Unter Oratorium privatum versteht man einen zur Feier der heiligen Messe bestimmten, in einem Privathaus befindlichen gottesdienstlichen Raum. In den Privatoratorien ist nur eine einzige stille Messe an den einzelnen Tagen, nicht aber an den festa solemniora gestattet[54]. Andere liturgische Funktionen sind verboten, die heilige Kommunion darf jedoch ausgeteilt werden[55]. Das Privatoratorium darf nicht nach Art der Kirchen konsekriert oder benediziert werden[56]. Will man es gleichwohl einweihen, so ist das Formular für die Benedictio loci vel domus novae[57] oder das neue Formular Benedictio oratorii privati seu domestici im Rituale Romanum[58] zu nehmen. Die Erlaubnis zur Zelebration in einem Oratorium privatum erteilt nur der Apostolische Stuhl, wenn auch für einzelne Fälle (per modum actus) und beim Vorhandensein wichtiger und dringender Ursachen der Bischof die Erlaubnis hierzu geben kann[59]. — Unter Oratoria semipublica versteht man jene Oratorien, welche für Kommunitäten oder für einen bestimmten Kreis von Gläubigen dienen, die dort zusammenzukommen pflegen, zu denen jedoch nicht der Zutritt allgemein offen steht. Zu dieser Art von Oratorien gehören die Seminarkapellen, die Kapellen jener klösterlichen Kommunitäten, welche entweder nur einfache Gelübde ablegen oder eine nur vom Ordinarius bestätigte Regel haben, die Kapellen der Exerzitienhäuser, der Kranken- und Waisenhäuser, der Gefängnisse usw. Von den Privatoratorien unterscheiden sich die Oratoria semipublica dadurch, daß sie nicht durch apostolisches Indult, sondern durch den Ordinarius[60] errichtet werden; sie gleichen ihnen darin, daß sie weder der Benediktion noch der Konsekration bedürfen. Bezüglich der in ihnen erlaubten gottesdienstlichen Funktionen stehen sie mit den Oratoria publica auf einer Stufe, nur kann der Ordinarius einzelne kirch-

[51] Gattico, De oratoriis domesticis et altari portatili[2], Romae 1770.; S. Many, De locis sacris, Paris 1904, 125 ff.

[52] CIC can. 1188, § 2.

[53] CIC can. 1191, § 2. Die erlaubten und verbotenen Funktionen sind aufgezählt: S. R. C. 12. Jan. 1704, n. 2123; Many 138 ff.

[54] CIC can. 1195, § 1. [55] CIC can. 869. [56] CIC can. 1196, § 1.

[57] Rit. Rom. tit. VIII, c. 8. [58] App. n. 16.

[59] Many a. a. O. 149 ff. [60] CIC can. 1192.

liturgie.de

liche Funktionen ausnehmen[61]. Namentlich genügen alle Gläubigen, auch jene, welche nicht zu dem engeren Verbande gehören, für welchen das Oratorium semipublicum errichtet ist, durch Anhörung der heiligen Messe in demselben ihrer Sonntagspflicht[62]. Die Hauskapellen der Bischöfe und Kardinäle genießen die gleichen Vorrechte wie die Oratoria semipublica[63].

§ 34. Entstehung und Entwicklung der christlichen Kultgebäude[1].

1. Die ältesten Kulträume. — Der von Christus angeordnete Kult ist in erster Linie Opfer und Gnadenspende unseres mittlerischen Hauptes durch sichtbare Stellvertreter. Da nun in der Opferfeier der verklärte Gottmensch persönlich auf dem Altare der Kultusstätte gegenwärtig wird, so sind die katholischen Kultstätten in Wahrheit Gotteshäuser, Wohnstätten Gottes. Diese Wahrheit war mit der Gründung des Neuen Testamentes gegeben und stellt sich nur als die notwendige Folgerung aus dem Opfercharakter der heiligsten Eucharistie und der Gnadenwirksamkeit der heiligen Sakramente dar. Ebenso sicher ist es auch, daß nicht von Anfang an die vollen praktischen Konsequenzen aus dieser Wahrheit in der Schaffung eines besondern Kultraumes und in einer der Wohnung Gottes unter den Menschen angemessenen Ausschmückung desselben gezogen wurden und in Anbetracht der Zeitverhältnisse auch nicht gezogen werden konnten. Je günstiger sich jedoch die äußere Lage der Kirche gestaltete, je tiefer man sich in diese Wahrheit versenkte, um so deutlicher tritt das Bestreben der Kirche hervor, nicht bloß den Kult an einem bestimmten, dauernd dem profanen Gebrauch entzogenen Orte zu feiern, sondern auch diesen Ort als Wohnstätte Gottes unter den Menschen in möglichst würdiger Weise zu schmücken. — Die ersten gottesdienstlichen Räume der Christen sind in den Häusern vornehmer oder besser situierter Gemeindeglieder zu suchen (a). Die wachsende Zahl der Christen machte aber begreiflicherweise bald eigene Gotteshäuser notwendig, als deren Besitzer, wenigstens seit der Mitte des 3. Jahrhunderts, nicht mehr, wie anfänglich, einzelne Christen, sondern die Gemeinden als solche galten (b). Welche Gestalt diese Gotteshäuser hatten und in welcher Weise vordem das antike Wohnhaus dem christlichen Kulte angepaßt wurde, kann auf Grund der bisherigen Forschung nicht mehr mit Bestimmtheit gesagt werden (c). Zu Totenfeiern oder an den Gedächtnistagen der Martyrer versammelte man sich außerdem auf den Cömeterien, teils in oberirdischen Grabkapellen teils in den unterirdisch angelegten cubicula. Die regelmäßige gottesdienstliche Versammlung an den Sonntagen fand auch während der Verfolgung nicht in den Cömeterien statt, was schon der beschränkte Raum und die ungenügende Sicherheit, welche die Cömeterien boten, ausschlossen (d).

---

[61] CIC can. 1193. [62] CIC can. 1249.
[63] CIC can. 1189.
[1] J. P. Kirsch, Die christlichen Kultusgebäude im Altertum, Köln 1893.

liturgie.de

a) Die erste Christengemeinde in Jerusalem lebte inmitten der jüdischen Theokratie, befolgte nicht bloß die staatlichen Gesetze des jüdischen Gemeinwesens, sondern nahm auch teil an den religiösen Übungen des Judentums. Petrus und Johannes gingen in den Tempel hinauf zur Stunde des Gebetes[2]; die Gläubigen versammelten sich im Tempel, speziell in der Halle Salomos[3], wo auch der Herr wandelte[4]. Es hatte aber die erste Gemeinde auch den Befehl des Herrn: „Tut dies zu meinem Andenken"[5], in der Feier des eucharistischen Geheimnisses auszuführen. Diese eucharistische Feier konnte weder im Tempel noch in den Synagogen der Stadt begangen werden, so daß den Anhängern Jesu nichts anderes übrig blieb, als sie in den einzelnen Häusern zu begehen. Eine solche Zusammenkunft in Privathäusern wird ausdrücklich in der Apostelgeschichte[6] erwähnt: „Sie verharrten täglich einmütig im Tempel, und das Brot brachen sie in den Häusern." — Bei ihrer Missionspredigt außerhalb Palästinas fanden die Apostel allenthalben die gleichen Verhältnisse: ein Teil der Juden schloß sich ihnen an, der weitaus größere Teil versagte der Messiaspredigt den Glauben. Darum konnten auch nicht die Synagogen der Ort des eucharistischen Kultes sein, sondern, wie in Jerusalem, so waren in der Diaspora die Apostel und die ersten Christen genötigt, „das Brot in den Häusern zu brechen". Als die Schar der Neubekehrten in Troas am ersten Wochentage zum Brotbrechen sich versammelt hatte, geschah dies in dem Obergemach eines Privathauses[7]. Auch in der nachapostolischen Zeit ist hierin keine Änderung eingetreten. Nach wie vor feierte man die heiligen Geheimnisse in den Häusern wohlhabender Gemeindeglieder; denn nur diese konnten den nötigen Raum zur Verfügung stellen. Es spiegeln sich diese Verhältnisse wider in den Namen der ältesten Titelkirchen. „Eine große Anzahl führt, wenigstens anfänglich, nicht das Prädikat eines Heiligen, insbesondere eines Martyrers, sondern wurde einfach nach ihrem Gründer benannt, wie das bei Profanbauten in der klassischen Zeit üblich war. In einer späteren Periode würde eine solche Bezeichnung nach dem Gründer, wie es z. B. die Namen Titulus Vestinae, Equitii, Byzanti sind, nicht stattgefunden haben; denn in der Folgezeit gelangten nur noch Martyrer und dann Heilige überhaupt zur Ehre der Titelbezeichnung."[8] Daß nicht bloß nach dem Gründer, sondern auch nach dem ursprünglichen Besitzer die Kirche genannt wurde, zeigt Kirsch[9] an einem interessanten Beispiel. Unter der jetzigen Titelkirche S. Clemente fand man genau unter der Apsis der mittleren Kirche (dem „dominicum Clementis") den gewölbten Saal eines römischen Patrizierhauses, dessen Deckenverzierung aus der ersten römischen Kaiserzeit stammt. Dieses Haus war offenbar das Privathaus des hl. Klemens, da hier weder seine Begräbnisstätte, noch auch der Ort seines — sehr zweifelhaften — Martyriums zu suchen ist. In ähnlicher Weise mögen die Titelkirchen der hl. Cäcilia und der hl. Pudentiana bis zur Gegenwart den Namen des ursprünglichen Besitzers des Privathauses erhalten haben. Die gleichen Verhältnisse wie in Rom dürfen auch für andere Städte angenommen werden. Noch gegen Ende des 2. oder zu Anfang des 3. Jahrhunderts war die „Hauskirche" nichts Unbekanntes. Nach den Klementinen weihte Theophilus, „der vornehmer war als alle Mächtigen der

[2] Apg 3, 2. [3] Apg 5, 12. [4] Jo 10, 23. [5] Lk 22, 19.
[6] Apg 2, 46. [7] Apg 20, 7—8. [8] Grisar, Geschichte Roms 151.
[9] a. a. O. 9.

liturgie.de

Stadt", die große Basilika seines Hauses zu einer ecclesia, in welcher dem Apostel Petrus von allem Volk die Kathedra errichtet wurde und wo die ganze Menge täglich zum Anhören des Wortes Gottes zusammenkam[10].

b) Bei dem mächtigen Anwachsen der christlichen Gemeinden war es aber zur Unmöglichkeit geworden, daß die Christen für ihre Kultzwecke fernerhin die Gastfreundschaft reicher Gemeindeglieder in Anspruch nahmen, mochten diese auch ihre Häuser gänzlich der Gemeinde zur Verfügung stellen. Der Bau eigener Versammlungsorte wurde durch die Verhältnisse dringend gefordert; diese Gotteshäuser galten dann von Anfang an als Besitztum der einzelnen Kirchen. Von den ersten Dezennien des 3. Jahrhunderts an mehren sich darum die zweifellosen Zeugnisse für einen solchen Gemeindebesitz der Christen. Wie Origenes[11] berichtet, wurden in der Verfolgung des Maximinus Thrax die Kirchen der Christen zerstört. Kaiser Gallienus (260—268) kannte gleichfalls solche der Kirche gehörende Gebäude, wenn er nach Beendigung der valerianischen Verfolgung in einem Schreiben an Dionysius von Alexandrien, Pinnas und Demetrius und die übrigen Bischöfe die Abtretung der religiösen Zwecken geweihten Orte (τῶν τόπων τῶν θρησκευσίμων) an diese offiziellen Vertreter der Christengemeinde, nicht etwa an einzelne Christen befiehlt[12]. Ebenso spricht die bekannte Entscheidung des Kaisers Aurelian aus dem Jahre 272, gemäß welcher das „Haus der Kirche" in Antiochien demjenigen übergeben werden sollte, welchem die Bischöfe Italiens und von Rom Friedensbriefe senden[13], für einen solchen Gemeindebesitz der Christen, der auch in dem Mailänder Edikt der Kaiser Konstantin und Licinius vorausgesetzt ist. Nach Optatus von Mileve[14] gab es schon vor Konstantin in Rom allein 40 Kirchen, womit auch die von Papst Kornelius[15] angegebene Zahl der Priester übereinstimmt.

c) Über die Beschaffenheit des vorkonstantinischen Gotteshauses können nur Vermutungen ausgesprochen werden, die sich allerdings stützen auf die uns bekannte Einteilung des antiken Hauses, die bei Griechen und Römern im allgemeinen übereinstimmte. Vor allem enthielt das Wohnhaus der Alten in der Regel zwei innere, gedeckte oder auch offene Höfe, um welche sich die übrigen Räume gruppierten. Solange die Christengemeinde noch verhältnismäßig klein war, konnte ein Saal eines besseren römischen oder griechischen Wohnhauses wohl ausreichen. Bei Zunahme der Zahl der Gläubigen aber durfte nur einer der beiden Höfe, Atrium oder Peristyl, umgestaltet werden, um einen passenden Versammlungsort für die Gemeinde zu erhalten, wenn nicht ohnehin schon eine größere Halle, eine Hausbasilika, zur Verfügung stand. Die Nebenräume bargen dann die heiligen Gefäße und Bücher, die Vorräte für die Armenpflege und wahrscheinlich auch die Wohnung des Bischofs. Denn wie aus Eusebius[16] hervorgeht, wohnte Bischof Paul von Samosata in dem „Hause der Kirche". „Haus der Kirche" bedeutet aber nach dem Sprachgebrauch des Eusebius[17] das Haus der liturgischen Zusammenkünfte. Bei den Gotteshäusern der vorkonstantinischen Zeit konnte, von einzelnen Ausnahmen abgesehen, wegen der Unsicherheit der Zeiten von Prachtbauten keine Rede sein. Auch die Bezeichnung „domus ecclesiae", der wir in vorkonstantinischer Zeit begegnen, legt nahe, daß sich die damaligen

[10] PG 1, 1453. Wieland, Mensa und Confessio, München 1890, 70.
[11] In Matth. 2. [12] Eusebius h. e. VII, 13. [13] Ebd. VII, 30.
[14] De schism. Donat. 14. [15] Eusebius a. a. O. VI, 43.
[16] Ebd. VII, 30. [17] Ebd. IX, 9.

liturgie.de

Kirchen in ihrem Äußern nicht wesentlich von den größeren Privathäusern unterschieden.

d) Es ist eine weit verbreitete und tief eingewurzelte, wenn auch irrige Anschauung, daß in altchristlicher Zeit während der Verfolgung die gottesdienstlichen Versammlungen in den Katakomben stattgefunden hätten, die angeblich den verfolgten Christen eine sichere Zufluchtsstätte vor dem Verfolger boten. Doch war eine größere Gemeindeversammlung schon durch die beschränkten räumlichen Verhältnisse der cubicula in den Katakomben ausgeschlossen, wenn man bedenkt, daß eines der größten unterirdischen cubicula, die sog. Cappella greca im Cömeterium der Priszilla, nur eine Fläche von 50 qm hat, eine andere unterirdische Kapelle im Coemeterium Ostrianum nicht einmal Platz für 150 Personen bietet. Für eine so zahlreiche Christengemeinde wie die römische, die um die Mitte des 3. Jahrhunderts allein für 1500 Arme zu sorgen hatte und einen zahlreichen Klerus aufwies, konnten solche Versammlungslokale, wenn sie auch in größerer Anzahl zu Gebote standen, gar nicht in Betracht kommen. Zudem boten die Katakomben in der Zeit der Verfolgung keineswegs die Sicherheit, welche man gewöhnlich annimmt, da die Grabanlagen der Christen an öffentlichen, damals viel verkehrsreicheren Straßen lagen, umgeben von heidnischen Begräbnisstätten. Sie waren den Heiden nicht weniger bekannt wie der römischen Polizei. Es war, wie Tertullian erzählt, eine Forderung des heidnischen Pöbels: „Areae ipsorum [sc. Christianorum] non sint", und Kaiser Valerian verbot bekanntlich unter Todesstrafe den Christen das Betreten ihrer Cömeterien. Eine regelmäßige gottesdienstliche Versammlung wäre unter diesen Umständen zur Zeit der Verfolgung ein Ding der Unmöglichkeit gewesen. Allerdings wurde in den Cömeterien Gottesdienst gehalten. Es war dies aber nur gelegentlich der Fall, anläßlich der Beisetzung und des Gedächtnistages verstorbener Christen oder an den Natalitien der Martyrer; auch jene berühmte gottesdienstliche Versammlung, bei welcher Papst Sixtus II. in dem Cömeterium des Prätextat (Kallistus?) von den Soldaten überrascht und hierauf hingerichtet wurde, fand nicht an einem Sonntag, sondern an einem Freitag statt, stellt sich also, wie Wieland[18] zeigt, als eine „annua oblatio pro natalitiis martyris" dar. Diese Gedächtnisfeierlichkeiten wurden gewöhnlich in einem über dem Grabe befindlichen Raume gehalten. Derselbe war wie bei den heidnischen Grabmälern entweder ein einfacher Rundbau oder ein Rundbau mit Apsiden (cella trichora). Solche cellae trichorae haben sich bis zur Stunde erhalten, z. B. in Rom die über der Kallistuskatakombe erbaute cella trichora zu Ehren der hll. Cäcilia und Sixtus und jene zu Ehren der hl. Soteris.

2. Basilikenstil. — Ein neuer Aufschwung im Kirchenbau beginnt mit der Emanzipation des Christentums unter Konstantin d. Gr. Die vorhandenen Kulträume genügten nicht mehr für die zahlreichen Neubekehrten. Da ferner in der vorausgegangenen Verfolgung zahlreiche Kirchen zerstört wurden, so mußte sich alsbald eine rege Bautätigkeit entfalten, bei welcher der Kaiser selbst mit dem besten Beispiele voranging (a). Die dankbare Verehrung, die in jenen Tagen, da nach langer, blutiger Verfolgung der Kirche der Friede wiedergegeben war, gegenüber jenen, die ihr Blut für Christus vergossen

[18] Mensa und Confessio 85.

liturgie.de

hatten, erblühte, äußerte sich vor allem in der Erbauung zahlreicher Kirchen an den Gräbern der heiligen Martyrer, an der Stätte ihres glorreichen Todes oder an andern Orten, die eine Erinnerung an die heiligen Blutzeugen bargen. Auch manche heidnische Göttertempel wurden in christliche Kultstätten umgewandelt (b).

In der nachkonstantinischen Periode entwickelte sich ein besonderer christlicher Kirchenbaustil, der bis gegen Ende des 1. Jahrtausends im Abendlande herrschend blieb, aus welchem auch die übrigen Stile hervorgewachsen sind — der Basilikastil. Charakteristisch für die basilikale Anlage ist das meist nach Osten gerichtete, durch zwei oder vier Säulen- (seltener Pfeiler-) Reihen in drei oder fünf Schiffe abgeteilte Langhaus, wobei das Mittelschiff die Seitenschiffe um ein bedeutendes überragt, so daß in der Erhöhung des Mittelschiffes die Fenster angebracht werden können. Das Mittelschiff schließt in der halbkreisförmigen, seltener polygonalen Apsis, zwischen welcher und dem Mittelschiffe sich zuweilen noch ein Querschiff einschob. Bei den abendländischen Basiliken ist dem Langhaus meist ein von Säulenhallen umgebener Vorhof (Atrium) vorgelagert, dessen Mitte gewöhnlich ein Brunnen (cantharus) zierte. An Stelle des Atriums findet sich im Orient, wo es seltener ist, vor dem Eingang zur Basilika ein Vorraum, „Pronaus" oder „Narthex" genannt. Türme in organischer Verbindung mit dem Kirchengebäude sind dem Basilikenstil fremd. Sie entstanden wahrscheinlich aus Treppenhäusern, die zu den höheren Geschossen des Gotteshauses emporführten. Zuweilen, namentlich in nördlichen Gegenden, dienten sie auch Befestigungszwecken. — Neben dem Basilikenstil erscheint in altchristlicher Zeit als beliebtes Schema der Zentralbau, der, wie schon in heidnischer Zeit, auch bei den Christen mit Vorliebe für Grabkirchen Verwendung fand. Eine spezifisch christliche Verwendung erhielt dieser Baustil bei der Anlage der Baptisterien.

a) Nachdem Konstantin durch das Mailänder Toleranzedikt den Christen ihre Gotteshäuser und ihre Besitztümer zurückgegeben, erließ er den ausdrücklichen Befehl an die Bischöfe, „allen Eifer auf den Bau der Kirchen zu verwenden und die bestehenden entweder wiederherzustellen oder zu erweitern, oder, wo es die Notwendigkeit erheischte, neue erbauen zu lassen"[19]. Eusebius[20] berichtet, daß infolgedessen sich die größte Rührigkeit im Erbauen und Wiederherstellen von Kirchen bemerklich machte, daß man die zerstörten Kirchen wiederum von Grund aus bis zu einer erstaunlichen Höhe und mit einer viel größeren Pracht, als sie früher gehabt, aufgebaut habe. Konstantin selbst ließ an verschiedenen Orten herrliche Kirchen erbauen: in Jerusalem über dem Grabe Christi, in Mamre, zu Heliopolis in Phrygien, in Nikomedien, in Konstantinopel[21]. Durch die Freigebigkeit der hl. Helena entstanden Kirchen über der Stätte der Geburt des Heilandes zu Bethlehem und auf dem Ölberg, an der Stelle, wo er in den Himmel fuhr[22]. Besonders

[19] Eusebius, Vita Constant. II, 46. [20] h. e. X, 2.
[21] Eusebius, Vita Constant. III, 31 ff.; Sozomenus h. e. I, 3.
[22] Eusebius, Vita Constant. III, 41.

liturgie.de

prachtvoll war die von Konstantin zu Tyrus erbaute Kirche, von welcher Eusebius[23] eine anschauliche Schilderung gibt. In Rom erbaute der Kaiser über dem Grabe des Apostelfürsten eine fünfschiffige Basilika[24] und beim Palaste des Lateran die Laterankirche[25], die lange noch den Namen des ersten christlichen Kaisers trug und Basilica Constantiniana genannt wurde. Das Beispiel des Kaisers wurde allenthalben nachgeahmt, wie die große Zahl der im Laufe des 4. Jahrhunderts neu erstandenen, umgebauten oder vergrößerten Kirchen beweist.

b) Auch zahlreiche Tempel der alten Götter wurden als christliche Kirchen weiter verwendet[26]; freilich traf im Orient viele dieser Göttertempel das Los der Zerstörung, wobei manch herrliches Kunstdenkmal der Vernichtung anheimfiel. Einen Mithrastempel zu Alexandrien schenkte bereits Kaiser Konstantin, wie Sozomenus erzählt, den dortigen Christen; ebendieselben erhielten nach dem Berichte des gleichen Historikers durch Kaiser Arkadius den Dionysostempel zu Alexandrien. Das berühmte Parthenon in Athen wurde im Jahre 430 eine Kirche der allerseligsten Jungfrau, im Jahre 609 weihte Papst Bonifaz IV. das Pantheon in Rom zu einer Kirche aller heiligen Martyrer[27]. Während die Tempel in den Städten längere Zeit unversehrt erhalten wurden, ging man auf dem Lande mit den heidnischen Heiligtümern viel schonungsloser um, so daß schon um das Jahr 388 der Sophist Libanius in einer an Theodosius gerichteten Rede seine Stimme zu Gunsten der alten Heiligtümer erheben mußte. „Der Acker, der sein Heiligtum verloren hat, geht zu Grunde und mit der Hoffnung des Landmanns alle Freudigkeit des Lebens; denn vergeblich glauben sie zu arbeiten, wenn sie der Götter beraubt sind, welche ihren Arbeiten das Gedeihen geben."[28] Der abendländische Kaiser Constans mußte sogar eine Verfügung zu Gunsten dieser Tempel erlassen, die er also begründet: „Manche dieser Heiligtümer haben den öffentlichen Spielen, den Circensia oder den Agonalkämpfen, ihren Ursprung verliehen, und es geziemt sich nicht, daß dasjenige, woher sich die altüberkommenen Vergnügungen des römischen Volkes ableiten, vernichtet werde."[29]

3. Romanischer Baustil. — Unter ähnlichen Einflüssen, unter welchen sich durchs Abendland hin aus der altrömischen Sprache heraus die sog. romanischen Sprachen immer reiner und reicher gestalteten, hat auf Grundlage des römisch-christlichen Baustiles (Basilikenstiles) sich allmählich ein Kirchenbaustil entwickelt, den man als den romanischen bezeichnet. Wie der kirchliche Kultus im wesentlichen immer derselbe bleibt, so müssen auch Gestalt und Einrichtung der Kultusstätte sich in der Hauptsache stets gleich bleiben, und es ist daher selbstverständlich, daß auch der romanische Baustil an der Grundgestalt der Basilika, wie sie durchs ganze Abendland hin verbreitet war, prinzipiell festhalten mußte,

[23] Eusebius h. e. X, 4.
[24] Duchesne, LP I 176. [25] Ebd. I 172.
[26] Beissel, Umwandlung heidnischer Kultusstätten in christliche: Stimmen aus Maria- Laach LXIX (1905) 23 ff.
[27] Kirsch, Die christlichen Kultusgebäude 36.
[28] Beissel a. a. O. 33. [29] Grisar, Geschichte Roms 19.

liturgie.de

daß es sich also nur um eine Umgestaltung in nicht wesentlichen Dingen, um eine einheitlichere und reichere Entwicklung des traditionell im Kirchenbau Hergebrachten handeln konnte, um eine Entwicklung, wie sie dem triebkräftigen Geiste der christlichen Nationen und dem mit Ablauf des ersten Jahrtausends allüberall neuerwachten Eifer im Bauen von Kirchen entsprach. Die Blüte und höchste Vollendung der romanischen Bauweise fällt bei uns jedenfalls in das 12. Jahrhundert, und zwar näher dem Ende als dem Beginn desselben. Vergleicht man den romanischen mit dem altchristlichen Kirchenbaustil, so unterscheidet er sich von letzterem besonders durch größere Symmetrie in Grundriß und Aufbau sowie durch seinen ungleich größeren Reichtum an tiefsinnigen Detailformen, die nicht bloß im Innern der Kirchen in mannigfacher Weise allüberall zur Anwendung kommen, sondern auch nach außen treten und so schon von außen das Kirchengebäude als Haus Gottes erscheinen lassen.

Über die künstlerischen Merkmale des romanischen Stiles, über seine konstruktiven Elemente, Ornamentik usw. unterrichten die Lehrbücher der Kunstgeschichte. Als liturgisches Charakteristikum der größeren romanischen Kirchen erscheint die Krypta, die Fortbildung der Confessio der alten Basiliken, der Lettner und der Kreuzgang, welcher schon seit karolingischer Zeit das Atrium der Basiliken verdrängte und sich während des ganzen Mittelalters behauptete. Die Krypta ist meist unter dem Ostchor (hier und da auch unter dem Westchor), welcher daher in der Regel viel höher gelegen ist als in den alten Basiliken. In der spätromanischen Periode begegnet man bereits dem zwischen Chor und Schiff querüberlaufenden Lettner (lectorium = Lese- und Singbühne). — Das Atrium mit den es umschließenden Hallen, wie es vor den großen Basiliken gelegen war, verschwindet vom Eingang zur Kirche ganz, dagegen treffen wir jetzt bis tief in die gotische Periode hinein bei den meisten Stifts- und Klosterkirchen den sog. Kreuzgang, einen aus vier Bogenhallen bestehenden Umgang (ambitus), welcher quadratisch einen freien, gartenartigen Raum (Klosterhof) umschließt. Durch diese Hallen, mit denen nicht selten eine Kapelle in Verbindung stand, bewegte sich jeden Sonntag die mit der Aspersio aquae benedictae verbundene Prozession, bei welcher das Kreuz vorausgetragen wurde; auch werden noch andere Prozessionen darin stattgefunden haben, woher sicherlich die Bezeichnung Kreuzgang kommt. Weil jeder Sonntag Rekapitulation des Auferstehungstages Christi ist, erinnerte die allsonntägliche Prozession an das Wandeln des Auferstandenen mit seinen Jüngern in Galiläa (praecedit vos in Galilaeam), woher es kommt, daß der Kreuzgang sehr häufig den Namen Galiläa führt[30]. Auch zum Begräbnis diente der Kreuzgang.

Besonders charakteristisch ist die romanische Kirche von der altchristlichen durch den Turmbau unterschieden. Die Türme sind jetzt mit dem Kirchengebäude nicht bloß äußerlich, sondern architektonisch verbunden und geben dem im Kult sich betätigenden Streben nach oben bereits deutlichen Ausdruck. Die größeren romanischen Kirchen haben in der Regel mindestens zwei Türme (an der Westfassade oder rechts und links an der Chor-

[30] Rupert von Deutz, De div. off. V, 8; Du Cange s. v. Galilaea.

liturgie.de

apsis resp. am Querschiff), nicht selten vier und dazu über dem Vierungsquadrat (wo zwei Querschiffe sind, wohl auch über beiden) einen gewaltigen Kuppelturm. Auf den Turmbau dieser Periode hat die immer mehr steigende Bedeutung der Glocken in der Liturgie großen Einfluß geübt.

4. Übergangsstil. — Schon im 12. Jahrhundert erscheinen an den romanischen Kirchen (zuerst Frankreichs) die Keime jener Bauformen, die nachmals im gotischen Stil zu vollkommenerer Gestalt und allgemeiner Herrschaft gelangten. Man bezeichnet den romanischen Stil in seiner letzten Periode nicht unpassend als Übergangsstil. Die zahlreichen Kirchen, welche in diesem Misch- oder Übergangsstil gebaut sind, haben im großen und ganzen den romanischen Typus; aber neben dem für gewöhnlich vorherrschenden Rundbogen begegnet man bereits dem (anfangs noch ziemlich gedrückten) Spitzbogen sowohl an Portalen als an den Arkaden und Fenstern; die Gewölbe sind nicht mehr rundbogige Kreuzgewölbe, sondern (wenn auch mehr oder weniger gedrückt) spitzbogig. In Verbindung mit dieser wichtigen Veränderung im Gewölbebau stehen die Strebepfeiler, welche aber noch einfach gehalten sind; die Krypten verschwinden; infolgedessen liegt der Chor niederer; er erhält jetzt vielfach polygonen Schluß und einen Umgang, oft außerdem noch einen Kranz von Kapellen.

Diese und andere neue Gestaltungen sind nicht etwa zufällig irgendwoher entlehnt und äußerlich aufgenommen worden, sondern sie sind Produkt eines längeren und vielseitigen Strebens, größere Einheit und Übereinstimmung in das Ganze des Baues zu bringen und mancherlei bautechnische Schwierigkeiten, namentlich im Gewölbebau, zu beseitigen. Das Ziel dieses Strebens wurde in vollkommenster Weise erreicht im sog. gotischen Baustil.

5. Der gotische Baustil. — In der Gotik sind drei Entwicklungsstufen zu unterscheiden: die Frühgotik, die Hochgotik und die Spätgotik. Die frühgotischen Kirchen (13. Jahrhundert) charakterisiert das strenge Einhalten der notwendigsten konstruktiven Gesetze in Beziehung auf Gewölbe- und Strebebau sowie durchgängige Einfachheit der Formen. Nachdem die konstruktiven Schwierigkeiten (hauptsächlich im Gewölbebau) durch längere Übung überwunden waren, konnte auch dem dekorativen Streben im Innern und Äußern und an allen einzelnen Detailformen in vollkommener Weise Genüge geschehen, wie dies im 14. Jahrhundert, der Blütezeit des gotischen Stils, der Fall war, für welche größter Formenreichtum bei durchgängiger Einheit charakteristisch ist. In der Spätgotik (15., in Deutschland noch beginnendes 16. Jahrhundert) wird die konstruktive Notwendigkeit zu einem mehr oder weniger reizenden, aber stets willkürlichen Spiele (Stern- und Netzgewölbe in den verschiedensten Verschlingungen; Eselsrücken, verästelte Fialen); über die Ausbildung der Einzelheiten geht die Rücksicht auf das Ganze, daher die Symmetrie und Harmonie verloren, die Dekoration macht sich

liturgie.de

von der Konstruktion immer mehr unabhängig und wird infolgedessen überschwenglich und kleinlich; man hat deshalb den spätgotischen Stil richtig als den „spielend-dekorativen" bezeichnet. — Eine eigentümliche Erscheinung der Gotik sind die sog. Hallenkirchen, nämlich Kirchen, bei welchen die Seitenschiffe gleiche oder wenigstens nahezu gleiche Höhe mit dem Mittelschiff haben. Bei ihnen ist das traditionelle Basilikenschema (überhöhtes Mittelschiff, niedrigere Seitenschiffe) zum ersten Mal durchbrochen. In diesen Hallenkirchen, die in Bayern und im deutschen Nordosten weiteste Verbreitung fanden, wird „der organische Stil wieder zum Raumstil", ein Prinzip, welches später die Renaissance und die aus ihr hervorgehenden Stilarten in freiester Weise entfalteten. — Den gotischen Stil in seiner edelsten Erscheinung charakterisiert Symmetrie im Grundriß und Aufbau sowie eine wunderbare Harmonie der zahllosen Einzelglieder untereinander und mit dem Ganzen, ein Streben in die Höhe, eine Vergeistigung und Belebung der Materie. Deshalb galt er vielen als der geeignetste Baustil für das Haus des in der Höhe thronenden Gottes, der die absolute Symmetrie und Harmonie, der reine Geist, ist.

6. Die Baustile der Renaissance und des Barock. — Die Gotik, welche in Italien nie recht heimisch geworden war, wurde dort schon in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts durch eine Kunstrichtung abgelöst, welche man wegen der Wiederbelebung antik-römischer Kunstmotive Renaissance nannte. Auch in der Renaissance lassen sich verschiedene Perioden unterscheiden: die Periode der Frührenaissance, welche das 15. Jahrhundert, etwa die Zeit von 1420 bis 1490, umfaßt, die Hochrenaissance von ca. 1490 bis 1540 und die Spätrenaissance bis 1590. „Diese Einteilung hat nur für Italien Geltung; in den übrigen Ländern lernte man die neue Kunst erst später kennen und hielt an ihr noch fest, als Italien bereits dem Barock huldigte."[31] In Deutschland begann die Periode des Barock erst um 1680 und endete gegen 1750; als Reaktion gegenüber dem Barockstil, namentlich aber gegenüber den Auswüchsen des Rokoko, welches als ein mit dem architektonischen Barockstil parallel laufender Dekorationsstil bezeichnet werden muß, fand jetzt, wie man meinte, eine Rückkehr zur „edeln Einfachheit und stillen Größe" der Antike statt, welche den sog. klassizistischen Stil erzeugte, dessen Herrschaft etwa bis 1810 währte. Aus jeder dieser Kunstperioden haben sich zahlreiche Kirchenbauten erhalten, für die jedoch kein einheitlicher Typus im Grund- und Aufriß aufgestellt werden kann. In Anlage der Kirchenbauten, in der Verwendung dekorativer Elemente herrschte eben in der Renaissance und in den von ihr sich herleitenden Stilarten — im Gegensatz zur Gotik, wo strenge Gebundenheit die Regel war — überall das Gesetz der Freiheit. „Sie verträgt sich — [was Grund- und Aufriß anlangt] — mit allen möglichen Kombinationen, denn die Hauptsache bleibt ihr das

[31] Kleinschmidt, Lehrbuch der christlichen Kunstgeschichte 119.

liturgie.de

eigentümliche Formensystem und die ästhetische Raumbildung."[32] Soll gleichwohl ein Charakteristikum des Sakralbaues der Renaissance hervorgehoben werden, so ist es ihre Vorliebe für den mit einer mächtigen Kuppel gekrönten Zentralbau, der aber aus praktischen Erwägungen schon in der Renaissance, ganz besonders aber in der Stilperiode des Barock dem Langhaus weichen mußte. Als einheitliches Merkmal des Barockstils kann das Bestreben gelten, durch Beseitigung der Seitenschiffe große, weite und lichte Räume zu schaffen, die, weil mit einem Blick durchmessen, den Eindruck des Mächtigen, Großartigen erzielen und zugleich durch die Fülle des Lichtes, das in die Räume der Barockkirchen flutet, warme, freudige Stimmung hervorrufen. Das Ornament, welches schon in der Renaissance selbständig, nicht wie in der Gotik in strikter Unterordnung unter das Gesetz der Architektur, behandelt wurde, zeigt allerdings viel Hohles, Überschwengliches, viel Berechnung auf theatralischen Effekt und bot so der Reaktion der klassizistischen Periode Anlaß, ohne einen neuen Grund- und Aufriß der Kirchengebäude zu bieten, ihr künstlerisches Ideal in einfacher, meist gerader Linienführung und sparsamer Anwendung des antiken Motiven entnommenen Ornamentes zu verwirklichen. Das 19. und bis jetzt auch das 20. Jahrhundert haben es zu keinem einheitlichen Kirchenbaustil gebracht, sondern gefielen sich vielmehr in der Reproduktion aller vorausgegangenen Stile, angefangen von der altchristlichen Basilika bis herab zum Barockbau.

7. Kirchliche Bewertung der einzelnen Stile. — Das Kirchengebäude ist als Kultstätte der Palast des himmlischen Königs, ist der verhüllte Himmel auf Erden, und darum erscheint es gewiß als höchst angemessen, diesen Gottesbau möglichst schön, und zwar unter Anwendung solcher Kunstformen auszustatten, die ihn sofort auf den ersten Blick von jedem profanen Bau unterscheiden, ihn als Gottes Haus erkennen lassen. Je großartiger, alle andern Gebäude überragender ein Kirchenbau ist, je erhabener, sinnvoller und einheitlicher all seine Bauformen sind, je lebendiger sie an Gott und Gottes Gegenwart erinnern, je unmittelbarer und gewaltiger sie das Gemüt zu übernatürlichen, heiligen, ja himmlischen Gefühlen erheben, desto vollkommener dient solch ein Kirchengebäude der Ehre Gottes und der Erbauung der Gläubigen.

Dies läßt sich aber in allen oben besprochenen Stilformen erreichen, und man darf deswegen nicht einen bestimmten Stil, sei es einen historischen oder einen erst werdenden, von vornherein als unkirchlich, weltlich, für das Gotteshaus ungeeignet bezeichnen. Das entscheidende letzte Urteil, ob eine Bauform kirchlich oder nicht kirchlich ist, steht dem Bischof zu, nicht den Künstlern. Er kann sich dabei, wenn nötig, des Rates von Kunstverständigen (audito etiam, si opus fuerit, peritorum consilio[33]) bedienen, ohne jedoch irgendwie an ihn gebunden zu sein.

[32] Kuhn, Kunstgeschichte II, 2, 648. [33] CIC can. 1164, § 1.

liturgie.de

Denn als Norm für sein Urteil hat zu gelten, daß bei einem Bauwerk die von der christlichen Tradition überlieferten Formen und die Gesetze der heiligen Kunst (formae a traditione christiana receptae et artis sacrae leges) eingehalten werden, worüber der kirchlichen Autorität allein die Entscheidung obliegt. Für die kirchliche Kleinkunst trifft das kirchliche Gesetzbuch[34] die Bestimmung, daß keine Bilder zur öffentlichen Verehrung ausgestellt werden dürfen, welche mit dem bewährten Brauche der Kirche (approbato Ecclesiae usw.) nicht übereinstimmen. Daß damit die künstlerische Freiheit nicht eingeschränkt ist, ergibt sich aus der an gleicher Stelle getroffenen Verfügung, daß auch ein ungewohntes (insolita) — und als ungewohnt wird immer das Erzeugnis einer neuen Kunstrichtung wirken — Bild aufgestellt werden kann, wenn es die Approbation des Ordinarius gefunden hat. Damit ist der hieratischen Erstarrung der Malerei und Plastik vorgebeugt, und was diesen beiden Künsten in ihrer religiösen Verwendung zugestanden ist, darf ohne weiteres auch für die Baukunst in Anspruch genommen werden.

8. Die Sakristei. — Auch für den neutestamentlichen Kult, für die eigentliche Opferfeier sowohl als für die Agapen, waren von Anfang an heilige Gefäße und Geräte, sodann Bücher für die liturgische Lesung notwendig. Gar bald mußte sich daher das Bedürfnis nach einem in nächster Nähe des Priesterraumes befindlichen Raume geltend machen, in welchem die verschiedenen Kultrequisiten aufbewahrt werden und in späterer Zeit, als es eine eigene liturgische Kleidung gab, die Liturgen sich ankleiden konnten usw. Bereits die Apostolischen Konstitutionen[35] schreiben vor, daß an der Kirche gegen Osten zu (also am Priesterraum) auf beiden Seiten Pastophorien, wie die Septuaginta[36] die Aufbewahrungsräume des Tempels nennt, angebracht seien, und bemerken, daß am Schluß der Opferfeier die Überbleibsel des Konsekrierten durch die Diakone in die Pastophorien getragen werden. Bei Paulinus von Nola führen diese beiden Aufbewahrungsräume den Namen Secretaria; die Bezeichnung Secretarium wurde nachmals (vgl. die römischen Ordines) im Abendland für diesen Raum gemeinüblich; auch als Sacrarium, Salutatorium und später gewöhnlich als Sacristia hat man ihn bezeichnet.

§ 35. Die christliche Begräbnisstätte.

1. Die Entstehung der christlichen Begräbnisstätte[1]. — Wenn auch anfänglich die Christen ihre letzte Ruhestätte in dem Erbbegräbnis ihrer Familien oder auf öffentlichen Begräbnisstätten gefunden haben, so duldete es doch gar bald ihr stark entwickeltes Gemeinschaftsbewußtsein nicht mehr, daß die Leiber jener, die im Leben durch das Band des gleichen Glaubens verbunden waren, an getrennten Orten die Auferstehung erwarteten. Vermögliche

[34] CIC can. 1279. [35] II, 57. [36] 1 Chr 28, 12.

[1] Moulart, De sepultura et coemeteriis, Löwen 1862; S. Many, Praelectiones de locis sacris, Paris 1904; H. Leclerq, Art. „Cimetière": DAL III 1625 ff.

liturgie.de

Gemeindeglieder gründeten darum für sich und ihre Glaubensgenossen besondere Begräbnisplätze oder stellten die eigenen Familienbegräbnisse zur Verfügung. So entstanden schon in frühchristlicher Zeit eigene christliche Begräbnisplätze (coemeteria) (a). Die Cömeterien erscheinen in ihren Anfängen als Einzelbesitz, aber bereits im 3. Jahrhundert betrachtete man sie als Eigentum der christlichen Kirchen, woran man zu allen Zeiten festhielt. Das kirchliche Rechtsbuch[2] wahrt die Rechte der Kirche mit den Worten: „Die katholische Kirche hat das Recht, eigene Cömeterien zu besitzen." Wie die Kirche als vollkommene Gesellschaft Eigentum erwerben kann und auf Grund dieser Eigenschaft Gotteshäuser besitzt, so hat sie auch das Recht auf eigene Begräbnisplätze, um dort mit ihren Zeremonien und nach ihren Gesetzen die irdischen Überreste ihrer Mitglieder zu bestatten (b). — Die Cömeterien waren entweder, besonders in Rom, unterirdisch (Katakomben) (c) oder unter freiem Himmel angelegt (d), doch kommen schon im Altertum Begräbnisse in den Kirchen (e) vor, die im Mittelalter mitunter sehr häufig wurden und erst in neuerer Zeit unter dem Einfluß der staatlichen Gesetzgebung mehr und mehr in Abnahme kamen. Nach dem gegenwärtigen kirchlichen Recht steht nur den Diözesanbischöfen, den Äbten (und Prälaten) nullius in ihren Kirchen, dem Papst, Personen königlichen Geblütes und den Kardinälen das Begräbnis in der Kirche überhaupt zu.

a) Die amtliche und zugleich älteste Bezeichnung für die kirchliche Begräbnisstätte ist coemeterium (cymeterium, cimiterium), vom griechischen κοιμητήριον (= Schlafstätte, von κοιμᾶσθαι = schlafen). Als Bezeichnung für Begräbnisstätte wird es ausschließlich für das christliche Begräbnis angewendet. Schon der Heiland[3] nennt den Tod einen Schlaf: „Lazarus, unser Freund, schläft (κεκοίμηται), aber ich gehe hin, ihn vom Schlafe zu erwecken." Auch Paulus[4] wendet das Bild vom Schlafe auf die Toten an: „Wir wollen nicht, daß ihr in Unkenntnis seid über die Schlafenden (κοιμωμένων)." Die Benennung coemeterium enthält darum einen Akt des Glaubens an die Auferstehung der Toten. Darum schreibt Johannes Chrysostomus[5]: „Der Ort wird coemeterium genannt, damit du daraus entnehmest, daß die Vollendeten und hier Ruhenden nicht tot sind, sondern schlafen und schlummern." Die Bezeichnung coemeterium kam aus dem Orient in das Abendland, erfuhr aber dabei eine kleine Veränderung seiner Bedeutung. Während es im Osten auch zur Bezeichnung des Einzelgrabes vorkommt, verstand man darunter im Abendland eine Vereinigung mehrerer Gräber. So sagt schon Tertullian[5a], bei welchem das Wort zum ersten Mal vorkommt, es sei Sitte, im Cömeterium Leib neben Leib zu legen (in coemeterio corpus corpori iuxta collocando). Coemeterium war in seiner christlichen Bedeutung im 3. Jahrhundert schon den Heiden bekannt, so daß es der heidnische Stadtpräfekt von Alexandrien gebrauchen konnte, als er dem Bischof Dionysius[6] verbot, die Kirchen

[2] can. 1205. [3] Jo 11, 11. [4] 1 Thess 4, 1.
[5] De coemeterio: PG 49, 393. [5a] De anima c. 51.
[6] Eusebius h. e. VII, 11 13.

liturgie.de

und „die sog. Cömeterien" zu betreten. — Im Ritus der Benedictio coemeterii wird für die Begräbnisstätte als Nebenbezeichnung zweimal „polyandrum" gebraucht: „hoc coemeterium sive polyandrum . . . benedicere dignare . . ., benedicere dignare locum istum, ut sit polyandrum seu coemeterium". Durandus[7] erklärt das Wort nach seiner etymologischen Bedeutung: „Dicitur polyandrum ... propter multitudinem hominum ibi sepultorum." Das Wort findet sich schon bei Laktanz: Am Ende der Tage tritt ein Erdbeben ein, die Berge spalten sich, die Täler senken sich zu unermeßlicher Tiefe, in diesen werden die Leiber der Erschlagenen aufgehäuft, „und der Name der Tiefe ist polyandrium." — Ein anderer Name für die Begräbnisstätte, der nur einmal im Pontificale Romanum vorkommt, bei der Reconciliatio ecclesiae et coemeterii, ist mausoleum (coemeterium, mausoleum peregrinorum tuorum ... benignus purifica). Das Wort stammt von dem Grabmal des Königs Mausolos von Karien (376—352 v. Chr.), das ihm seine Gemahlin Artemisia von Halikarnassos errichten ließ, das ob seiner Pracht zu den sieben Wunderwerken der Welt gerechnet wurde. Nach diesem Prunkgrabmal wurden später alle prächtigen Grabmäler Mausoleen genannt[8], wie z. B. das Mausoleum des Augustus in Rom. — Im Deutschen gebraucht man für die Begräbnisstätte den Namen Friedhof, von der „Einfriedung" oder besser vom kirchlichen Asylrecht hergeleitet, daher noch jetzt Freithof im Munde des Volkes genannt. Die Beziehung auf den Frieden Christi, in dem die Toten schlummern, ist erst später, wenn auch passend, in die ursprüngliche Wortbedeutung hineingelegt worden. — Das paulinische Wort[9]: „Gesät wird der Leib in Verweslichkeit, auferstehen wird er in Unverweslichkeit", klingt wieder im deutschen „Gottesacker".

b) Jene Christen, welche aus dem Judentum hervorgegangen waren, werden in der ersten Zeit das Begräbnis bei ihren Stammesgenossen gefunden haben, soweit dies der Haß der Juden nicht unmöglich machte, die Christen aus den Heiden in den Grabstätten ihrer Familien. Doch mußte bald eine Absonderung eintreten. Den Christen waren die heidnischen Gebräuche bei der Totenbestattung und bei der Gedächtnisfeier ein Greuel, das Grab erschien ihnen ferner nicht wie den Juden als ein Ort, dessen Betreten Unreinheit zur Folge hatte, vielmehr als Stätte, an welcher einer der Ihren der seligen Auferstehung entgegenschlummerte. Das Verlangen nach besonderen christlichen Grabstätten mußte sich darum bald geltend machen. Als solche boten vermögliche Christen, wozu sie durch das römische Recht befugt waren, den ärmeren Mitbrüdern ihre eigenen Begräbnisstätten an. Es ist bezeichnend, daß die ältesten christlichen Cömeterien Roms, die teilweise noch in das 1. Jahrhundert zurückgehen, Einzel- oder Familienbesitz waren. Das Cömeterium der hl. Priszilla an der neuen Salarischen Straße, das älteste unter den Cömeterien der Ewigen Stadt, befand sich im Besitz des Senators Pudens, bei welchem nach der Tradition der hl. Petrus Wohnung genommen hatte[10]. An der Via Ardeatina entstand im Besitztum der Flavia Domitilla, der Nichte des Kaisers Domitian, das nach ihr genannte Coemeterium Domitillae. Der hl. Paulus wurde begraben „in praedio Lucinae" an der Straße nach Ostia[11]. Die Cömeterien, ursprünglich Privatbesitz, erscheinen zur Zeit der großen Christenverfolgungen um die Mitte des 3. Jahr-

[7] I, c. 5, n. 5. [8] Ebd. I, c. 5, n. 7. [9] 1 Kor 15, 42.
[10] C. M. Kaufmann, Handbuch der christl. Archäologie, Paderborn 1906, 114.
[11] De Rossi, Roma sotterranea I 207.

liturgie.de

hunderts schon als Besitz der Kirche. Die Frage, wie solche Örtlichkeiten in das Eigentum der Kirche übergehen konnten, die doch bis Konstantin die Rechte einer juristischen Person entbehrte, sucht De Rossi[12] durch einen Hinweis auf die „Collegia funeraticia", wie man sie in neuerer Zeit nennt, zu lösen. Es waren dies Vereinigungen von Personen niederen Standes, welche sich, um der schmählichen Bestattung in den großen Senkgruben (puticuli) zu entgehen, zusammenschlossen, um durch Geldbeiträge sich ein würdiges Begräbnis zu sichern. Solche Vereine, die ihren heidnischen Charakter schon in ihren Titeln (cultores Herculis, Dianae, Silvani, collegium Iovis) erkennen lassen, waren ausdrücklich von der Behörde gestattet, zuerst nur in Rom, dann unter Septimius Severus auch in den Provinzen. Zur regelrechten Gründung und zum Erwerb der juristischen Persönlichkeit genügte die Anzeige beim Praefectus urbi oder außerhalb Roms bei den römischen Verwaltungsbeamten. Die Christen hätten nun, um sich den Besitz der Cömeterien zu sichern, ihrerseits solche Collegia funeraticia gegründet, auf welchen in den Augen der römischen Behörde die Eigentumsrechte an den Cömeterien ruhten. Diese Anschauung wurde zuerst von Viktor Schultze[13], dann von Duchesne[14] und neuestens von J. P. Waltzing[15] bekämpft, durch den Hinweis, daß sich weder in der Literatur noch in der Epigraphik der Christen ein Beweis dafür finden lasse. Solche Funeralkollegien hätten in sehr großer Zahl vorhanden sein und dann notwendigerweise einen Niederschlag in der christlichen Literatur erzeugen müssen. Als Besitzerin der Cömeterien erscheint vielmehr stets die Kirche. Der Kirche wird der Besitz in der Verfolgungszeit genommen und der Kirche im Mailänder Edikt 313 zurückgegeben. Vordem galt die Kirche als „Collegium illicitum", der Besitz eines solchen Collegium illicitum wurde vom römischen Gesetz als Besitz der einzelnen Mitglieder, als kollektivistisches Eigentum angesehen. In den Zeiten des Friedens, wenn man die christlichen Kirchen als collegia illicita tolerierte, blieb auch ihr Besitz unangetastet, zudem kam den Cömeterien auch der Schutz des römischen Gesetzes zugute, das jedes Grab als „locus sacer" betrachtete.

c) Bei der stets wachsenden Zahl der Christen in Rom konnten die von einzelnen Familien und Privaten zur Verfügung gestellten Begräbnisplätze bald nicht mehr genügen[16]. An eine Erweiterung der Länge und Breite nach konnte nicht gedacht werden, da das Grabareal genau abgegrenzt war. Eigene Inschrifttafeln zeigten an, wieviel das Grundstück „in fronte", d. h. an der Straße, und „in agro", d. h. in dem an die Straße angrenzenden Felde, maß. Über diesen Umfang hinauszugehen, war bei dem gebundenen Grundbesitz in der Nähe der Großstadt schwierig, wenn nicht unmöglich. Darum grub man in die Tiefe, um durch Aushöhlung des Bodens Platz für neue Gräber zu gewinnen. Zu einer solchen Aushöhlung eignete sich der aus dem weichen, leicht zu behauenden, porösen Tuffstein bestehende Boden der römischen Campagna aufs vortrefflichste. So entstanden die unterirdischen

[12] Bullettino di archeol. crist. 1864, 25 ff.; De Rossi a. a. O. I 101 ff., III 507 ff.
[13] De christianorum veterum rebus sepulcralibus, Gotha 1879.
[14] Histoire ancienne de l'Église, Paris 1906, 381 ff.
[15] Art. „Collegia": DAL III 2107 ff.
[16] Für das Folgende vgl.: De Rossi, La Roma sotterranea cristiana, 3 Bd., 1864 bis 1877; Frz. X Kraus, Roma sotterranea[2], Freiburg 1879; Viktor Schultze, Die Katakomben, Leipzig 1882; Frz X. Kraus, Art. „Katakomben": Real-Enzyklopädie II 98 ff.; H. Leclercq, Art. „Catacombes": DAL II 2376.

liturgie.de

Gänge (Galerien) der Katakomben, die meist in mehreren Stockwerken übereinander liefen, mit ihren an den Seiten angebrachten Gräbern (loculi), wobei man anfänglich immer sorgsam darauf achtete, daß diese unterirdischen Begräbnisstätten genau mit den Maßen des oberirdischen Grabareals übereinstimmten. Da nach dem Zwölftafelgesetz Bestattungen innerhalb der Stadt verboten waren, so lagen die heidnischen wie die christlichen Grabstätten außerhalb der alten Stadtmauer des Servius Tullius an den von Rom ausstrahlenden Straßen (Via Appia, Ardeatina, Ostiensis, Tiburtina usw.). Die Begräbnisse hörten hier in der Zeit nach Konstantin d. Gr. allmählich auf, doch dienten die Katakomben noch lange als Andachtsorte, in dieser Bedeutung besonders gehoben durch Papst Damasus, bis sie nach Übertragung der berühmtesten Martyrerleiber in die Basiliken der Stadt, seit dem 8. Jahrhundert auch diesen Charakter verloren und im Mittelalter allmählich in Vergessenheit gerieten. Nur das Cömeterium des hl. Sebastian, das Coemeterium ad Catacumbas, blieb auch während des Mittelalters bekannt und zugänglich. Erst in neuerer Zeit ging man an die systematische Durchforschung der unterirdischen Gräberstadt, mit der Antonio Bosio († 1629)[17] begann. Die unterirdischen Cömeterien nennt man erst seit dem 9. Jahrhundert allgemein Katakomben, nach dem Beinamen „ad catacumbas" (d. h. bei der Einsenkung der Appischen Straße), welchen ursprünglich allein das Cömeterium des hl. Sebastian führte[18]. — Die Bestattung in unterirdischen Cömeterien hat auch außerhalb Roms Nachahmung gefunden, wie in Neapel und Sizilien. Die unterirdischen Begräbnisse jedoch, die bisher im Orient entdeckt wurden, tragen nicht den Charakter einer allgemeinen Begräbnisstätte an sich, sondern sind als private Grabanlagen anzusehen. In Palästina wurde auch von den Christen die bei den Juden übliche Beisetzung in unterirdischen Grabkammern beibehalten.

d) Das Regelmäßige war im christlichen Altertum außerhalb Roms die Bestattung in Cömeterien unter freiem Himmel. Doch finden sich auch in Rom aus der Zeit der Verfolgung solche Begräbnisstätten, deren Erforschung jedoch bei dem Interesse, welches die Katakomben in Anspruch nahmen, in den Hintergrund trat. Die Bezeichnung für diese oberirdischen Friedhöfe war die gleiche wie für die unterirdischen, Coemeteria, in Afrika gebrauchte man den Namen area. „Areae non sint", riefen zu Karthago die heidnischen Massen, als sich in der Verfolgung unter Septimius Severus der Pöbel gegen die sonst heilig gehaltenen Begräbnisplätze wandte[19]. Auch in Rom wurden seit dem Jahre 410 die oberirdischen Begräbnisse bald allgemein üblich und zunächst das Terrain der Katakomben (area) hierzu verwendet, wie die über der Kallistuskatakombe angebrachten Senkgräber zeigen. Im 6. Jahrhundert war man in Rom dazu übergegangen, die Toten in den innerhalb der Mauern gelegenen Friedhöfen beizusetzen. Durch eine Inschrift aus dem Jahre 567 ist bereits eine Gräberanlage zwischen den Thermen des Diokletian und der Kirche des hl. Eusebius bezeugt, im gleichen

[17] Näheres über die Katakombenforscher bei C. M. Kaufmann, Hdb. d. christl. Archäologie 10.

[18] Ein Verzeichnis der Katakomben bei Leclercq in DAL II 2441; Kaufmann a. a. O. 94 ff. (alphabetisch); Kraus, Real-Enzyklopädie II 110 ff. (nach Straßen geordnet).

[19] Tertullian, Ad Scapul. c. 3.

liturgie.de

Jahrhundert eine solche auf dem Areal des ehemaligen Prätorianerlagers, an den Abhängen des Janikulus und in der Umgebung des Kolosseums[20].

e) Schon im 4. Jahrhundert kommen Begräbnisse in Kirchen vor oder an Orten, die mit dem Gotteshaus in unmittelbarem Zusammenhang standen. Konstantin d. Gr. wurde nach dem Bericht des Eusebius[21] „an einer Ruhestätte beim Gedächtnis der Apostel" begraben, nach Johannes Chrysostomus[22] war dies näherhin ein Platz im Atrium der Apostelkirche. Im 5. Jahrhundert konnte bereits die Kaiserin Pulcheria an Papst Leo d. Gr.[23] schreiben, daß Erzbischof Flavian in der Apostelkirche zu Konstantinopel beigesetzt worden sei, in welcher auch seine Vorgänger ihre Ruhestätte gefunden hätten. Der Brauch mußte also sicherlich noch ins 4. Jahrhundert zurückgehen. Im gleichen Jahrhundert bestimmte der hl. Ambrosius[24] als seine Grabstätte eine Stelle unter dem Altar, „denn es ist geziemend, daß dort der Bischof ruhe, wo er das Opfer darzubringen pflegt". Doch nicht bloß Persönlichkeiten in hervorragender Stellung wurde die Ehre des Begräbnisses an heiliger Stätte zuteil, im Abendland läßt sich vielmehr schon frühe auch beim Volke das weitverbreitete Streben erkennen, in der Kirche die letzte Ruhestätte zu erhalten. Es hing dies zusammen mit dem Wunsche, möglichst nahe bei den Gräbern der Martyrer begraben zu werden, über welchen sich bald nach dem Eintritt des Kirchenfriedens zahlreiche Basiliken erhoben. War man anfänglich damit zufrieden, in der Nähe einer solchen Basilika ein Grab zu erhalten, so strebte man bald in die Kirche selbst hinein. In der Basilika der hll. Perpetua und Felizitas und in deren nächster Nähe wurden nicht weniger als 14000 Grabinschriften und Fragmente von solchen entdeckt[25]. Optatus von Mileve[26] hielt den Donatisten vor, daß sie in die Basiliken eindrängen, um für sich allein die Cömeterien in Anspruch zu nehmen, und dort die Leichen der Katholiken nicht begraben ließen. Es ist nicht klar, ob hier nur die Cömeterialbasiliken gemeint sind oder auch andere Kirchen. Tatsache ist jedoch, daß in Afrika schon im 5. Jahrhundert die zum gewöhnlichen Gottesdienst benützten Kirchen, selbst die Stadtbasiliken zur Bestattung der Toten dienten[27]. Das Verlangen, in der Nähe eines Martyrergrabes begraben zu werden, würdigt Augustinus in seiner Schrift „De cura pro mortuis gerenda". Er erblickt den Wert eines solchen Grabes lediglich darin, daß die Nähe des Martyrergrabes die Gläubigen auffordern solle, die Seelen der Verstorbenen den Gebeten der Martyrer zu empfehlen, um damit die Kraft des eigenen Fürbittgebets zu mehren. In Rom war es schon im 6. Jahrhundert Sitte, die Päpste und auch hervorragende Laien im Portikus von St. Peter zu begraben. Bei Ausgrabungen in der Kirche St. Maria antiqua auf dem Forum wurde sogar die aus dem Jahre 572 stammende Grabinschrift eines gewöhnlichen Bürgers, des Aurifex Amantius, aufgefunden[28]. Doch war da-

[20] Hartmann Grisar, Gesch. Roms und der Päpste im Mittelalter, Freiburg 1901, 667 ff.
[21] Vita Constant. IV, 71.
[22] Hom. 26 in 2 Cor.
[23] Ep. 77: PL 54, 907.
[24] Ep. 22, 15.
[25] C. M. Kaufmann, Hdb. der christl. Archäologie 143.
[26] De schism. Donat. VI, 7: PL II, 1080.
[27] Leclercq in DAL III 1642.
[28] Kaufmann, Hdb. der christl. Archäologie 144.

liturgie.de

mals bereits die kirchliche und weltliche Gesetzgebung der Bestattung in den Kirchen nicht günstig. Denn schon im 4. Jahrhundert war ein Gesetz des Kaisers Theodosius[29] ergangen, das die Beisetzung in den Kirchen verbot, Kaiser Justinian[30] erneuerte diese Bestimmung. Damit stimmt die kirchliche Gesetzgebung überein. Ein Konzil von Vaison (442) untersagt die Beisetzung von Leichen in der Kirche und ganz besonders in der Nähe des Altares: „ubi sanguis conficitur", gestattet sie aber „in atrio aut in porticu aut in exedris ecclesiae". Das Konzil von Braga (563) läßt Gräber nur außerhalb der Kirche an den Mauern zu. Noch in späterer Zeit verordnet ein Kapitulare Karls des Großen[31]: „ut nullus deinceps in ecclesia mortuum sepeliat", doch wurde die Strenge dieser Vorschrift schon erschüttert durch einen Beschluß des Mainzer Konzils vom Jahre 813[32], der nachmals auch Aufnahme in das Gratianische Dekret[33] gefunden: „Nullus mortuus intra ecclesiam sepeliatur nisi episcopi aut abbates aut digni presbyteri vel fideles laici." Unter den „fideles laici" scheinen Laien von hervorragender Tugend und Verdienst um die Kirche verstanden werden zu müssen. Durandus[34] umschreibt den Ausdruck mit „laici summae sanctitatis". Er sowohl als auch Beleth[35] erwähnen ferner die „corpora sanctorum patrum", welche der Ehre des Begräbnisses in der Kirche gewürdigt werden, und erklären das Wort „heilige Väter" durch den Beisatz „qui dicuntur patroni, id est defensores, qui meritis suis totam defendunt patriam". Als solche haben in erster Linie Könige und Fürsten zu gelten, in zweiter die Patrone der einzelnen Kirchen. Die Unbestimmtheit des Ausdrucks „fideles laici" hat aber gewiß sehr viel zur Überhandnahme des Begräbnisses in den Kirchen beigetragen. Die Dekretalen Gregors IX. erwähnen bereits das Begräbnis der Laien in der Kirche, ohne hierfür ein Wort des Tadels zu haben[36]. Seit der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts wandte sich namentlich die staatliche Gesetzgebung gegen das Begräbnis in der Kirche. Das alte römische Rituale[37] enthielt die Bestimmung: „Wo die Gewohnheit herrscht, die Toten im Friedhof zu begraben, soll sie beibehalten oder, wenn es möglich ist, wieder eingeführt werden. Wem aber ein Begräbnis in der Kirche gewährt wird, soll der Erde übergeben werden" (humi tantum detur). Er durfte also nicht in einem Sarkophag oder Hochgrab in der Kirche bestattet werden, sondern im Boden oder im Gewölbe der Kirche. Im neuen Rituale vom Jahre 1925[38] ist diese Rubrik durch den Wortlaut des can. 1205 des Codex iuris canonici ersetzt. Auch wird die Bestimmung eingeschärft, daß unter dem Altare sich kein Grab befinden dürfe. Leichen, die in der Nähe des Altares begraben sind, müssen wenigstens einen Meter von demselben entfernt sein, sonst ist es nicht erlaubt, auf einem solchen Altare die heilige Messe zu feiern[39].

2. Bedeutung der christlichen Begräbnisstätte. — Das Grab, welches schon den alten Römern als „locus religiosus" galt, hat im Christentum eine höhere religiöse Bedeutung erhalten. Diese ist be-

[29] Cod. Theod. lib. IX, tit. 17: Leg. de sepulchr. viol. 6.
[30] Cod. Iust. lib. I, tit. 2: De eccl. leg. 2.
[31] Baluze, Cap. I 731. [32] Can. 52; Mansi 14, 75.
[33] c. 18, Causa XIII, quaest. II. [34] I, c. 5, n. 12.
[35] Explic. div. off. c. 159.
[36] C. 5, 6, X, lib. III tit. 28 De sepulturis.
[37] Tit. VI, c. 1, n. 9. [38] Tit. VI, c. 1, n. 22. [39] Ebd. n. 23.

liturgie.de

gründet durch die Weihe, welche das Grab und der Friedhof durch die Kirche empfangen, noch mehr durch ihre Bestimmung, dem die Auferstehung erwartenden Leib zur einstweiligen Ruhestätte zu dienen. Heilig ist der Friedhof, weil er die irdischen Überreste von vielen Heiligen birgt, die sich schon der Anschauung Gottes erfreuen und durch ihre Gebete den noch auf der Erde Weilenden das gleiche glückliche Los erflehen. Heilig, weil der Friedhof an die Heiligkeit Gottes erinnert, der seiner nicht spotten läßt und an so manchem, der seine Barmherzigkeit im Leben verschmähte und jetzt im Friedhof ruht, seine Gerechtigkeit durch die ewige Verdammung geoffenbart. Heilig ist der Friedhof, weil er die Leiber von Heiligen birgt, die in der Gnade Gottes aus diesem Leben geschieden sind, aber wegen der ihnen noch anklebenden irdischen Mängel von der Heiligkeit Gottes noch nicht zur Seligkeit der vollendeten Heiligen zugelassen sind. Für die Lebenden ist darum der Friedhof eine beständige Erinnerung an das selige Los, das ihnen durch das Blut des Erlösers bereitet ist in der Herrlichkeit der Auferstehung: „Gesät wird der Leib in Verweslichkeit, auferstehen in Herrlichkeit“ [40], aber auch eine ernste Mahnung, durch gottgefälligen Wandel sich dieser Herrlichkeit zu versichern. Geheiligt ist der Friedhof endlich durch die Erinnerung an Christus den Herrn. Der Christ, der in der Taufe mit Christus mystisch begraben wurde, übergibt auch seinen Leib, wie einst der Erlöser, der Erde, aus der er glorreich wieder erstehen soll. Daraufhin weist ein Gebet bei der kirchlichen Friedhofsweihe: „in baptismate tibi consepultos, in natura carnis hic sepeliendos sub spe tuae resurrectionis... requiescere concede“.

Zweites Hauptstück.

Die Ausstattung des gottesdienstlichen Raumes.

§ 36. Der christliche Altar[1].

1. Entwicklung des Altares. — Der Mittelpunkt des katholischen Gotteshauses, die Stätte des hochheiligen Opfers, „ubi ima summis, terrena divinis iunguntur“, ist der Altar (altare, τράπεζα ἁγία) (a). Schlicht und einfach war der Altar der ersten christlichen Zeiten: ein Tisch, der nicht einmal eine fixe Stelle hatte, sondern bei Beginn des Gottesdienstes wahrscheinlich von den Diakonen herbeigebracht und

[40] 1 Kor 15, 42—43.

[1] Literatur: Laib und Schwarz, Studien über die Geschichte des christlichen Altares, Stuttgart 1858; Andreas Schmid, Der christliche Altar und sein Schmuck, Regensburg 1871; Frz. Wieland, Mensa und Confessio, München 1906; Ders., Altar und Altargrab der christlichen Kirchen im 4. Jahrh., Leipzig 1912. Weitaus die bedeutendste Leistung stellt das Werk von Jos. Braun S. J., Der christliche Altar, 2 Bde., München 1924, dar.

liturgie.de

nach Beendigung desselben wieder entfernt wurde, mußte genügen (b). Doch werden schon im christlichen Altertum Altäre aus Stein erwähnt, welcher seit dem frühen Mittelalter das vorgeschriebene Material für den Altarbau ist (c). Bedeutsam für die Entwicklung des Altares wurde die Beisetzung von Reliquien im Altarkörper. Dieser Brauch tritt erst auf in nachkonstantinischer Zeit, im Zusammenhang mit der damals mächtig aufblühenden Verehrung der heiligen Martyrer, und ist schon gegen Ende des christlichen Altertums nahezu allgemein geworden (d). Die Bergung von Reliquien im Altar verdrängte die alte Tischform. Es erscheinen jetzt zwei Typen von Altären, welche sich für die Beisetzung von Reliquien als geeigneter erwiesen: der sog. Kastenaltar und der Blockaltar. Der Kastenaltar bot in seinem Innern einen Hohlraum, der als eine Art von „confessio" (s. u.) für das unter ihm liegende Heiligengrab angesehen wurde. Füllte man den Hohlraum des Kastenaltares, so entstand der Blockaltar. Der so gewonnene massive Altarkörper bot eine geeignete Aufbewahrungsstätte der Reliquien, die nun nicht mehr in einem Bodengrabe belassen wurden. Beide Formen sind schon im ausgehenden christlichen Altertum festzustellen, die Form des Blockaltares ist jetzt die nahezu alleinherrschende geworden. Mit dem 16. Jahrhundert tritt die Sarkophagenform auf, die besonders der Vorliebe des Rokoko für die geschwungene Linie entgegenkam. — Neben dem altare fixum erscheint der Tragaltar (altare portatile, mobile, petra sacra), entweder eine größere oder kleinere Steinplatte, die des Unterbaues (stipes), entbehrt, oder die mensa (Altarplatte) eines feststehenden Altares allein, wenn sie ohne Einbeziehung des stipes nach dem Ritus der Portatilienweihe konsekriert wurde[2]. Tragaltäre sind bereits im 6. Jahrhundert erwähnt (e). — Im christlichen Altertum war nur ein Altar in der Kirche aufgestellt. Seit dem 6. Jahrhundert, zunächst vereinzelt, ist eine größere Zahl von Altären bezeugt, im Laufe des Mittelalters stieg ihre Zahl zuweilen ins ungemessene (f). — Zur erlaubten Feier der heiligen Messe ist ein konsekrierter Altar, sei es ein altare fixum oder ein altare portatile, erfordert[3]. Über die Beschaffenheit beider geben das kirchliche Gesetzbuch und die Entscheidungen der Ritenkongregation eingehende Vorschriften (g).

a) Die von alters her im Abendlande für die Opferstätte des Neuen Bundes gebräuchlichste Bezeichnung ist „altare". Wenn Tertullian[4] schreibt: „Fühlt aber der Geist sich vor sich selbst schuldig, wie wird er sich erkühnen, das Gebet eines beschämten Herzens zum Altare zu geleiten?", so ist damit wahrscheinlich nicht der Altar der Kirche, sondern der himmlische Altar gemeint. Cyprian[5] hingegen hat den liturgischen Altar im Auge, wenn er in Betreff der Anhänger des Novatian sagt: „Falsa altaria et inlicita sacerdotia et sacrificia sacrilega... fingentes... sententia Domini iudicentur", und den rebellischen Priestern von Karthago zuruft: „Aliud altare constitui

[2] CIC can. 1197. [3] Rubr. gen. tit. XX. [4] De exhortat. castit. c. 10.
[5] Ep. 69, 2.

liturgie.de

aut sacerdotium novum praeter unum altare et unum sacerdotium non potest[6]. — Seltener wird das Wort ara gebraucht, worunter man gewöhnlich die heidnische Opferstätte verstand, wenn z. B. Minucius Felix schreibt: „Delubra et aras non habemus."[7] Doch gebraucht schon Tertullian das Wort ara vom christlichen Altar: „Nonne solemnior erit statio tua, si ad aram Dei steteris?"[8] Gegenwärtig wird das Wort ara zur Bezeichnung der altaria portatilia verwendet[9]. — Bei den griechischen Vätern überwog die Bezeichnung „Tisch" (τράπεζα), der man gewöhnlich verschiedene Epitheta gab: τράπεζα μυστική, φρικώδης, ἁγία. So sagt Johannes Chrysostomus[10]: „Der schauererregende Tisch (τράπεζα φρικώδης) steht in gleicher Weise für alle bereit, für den Reichen wie für den Armen." Gregor von Nazianz[11] mahnt: „Habe Scheu vor dem mystischen Tisch, welchem du dich nahtest; vor dem Brote, dessen du teilhaft wurdest; vor dem Kelch, den du empfingst, als du durch das Leiden Christi vollendet wurdest." Noch jetzt heißt bei den Griechen der einzige in ihren Kirchen befindliche Altar ἡ ἁγία τράπεζα. Auch von Augustinus[12] wird der Altar „Domini mensa" genannt, womit schon der Apostel die Opferstätte des Neuen Bundes bezeichnet hatte[13]. Der Name mensa erhielt sich (im kirchlichen Rechtsbuch und im Pontifikale) für die Steinplatte, welche auf den eigentlichen Altarkörper (stipes) gelegt und mit ihm zu einem Ganzen (wenigstens moralisch durch die Salbung) verbunden wird. — Eine seltenere Bezeichnung war θυσιαστήριον, welche Eusebius[14] auf den Altar der von Konstantin erbauten Basilika zu Tyrus anwendet.

b) Der Altar der ersten Christengemeinden war ein einfacher Tisch, dem man eine weitere Bedeutung nicht zumaß, der vielleicht nach der Synaxe wieder profanen Zwecken dienen konnte. Das ergibt sich aus den der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts entstammenden Thomasakten[15], in welchen berichtet wird: „Es befahl aber der Apostel seinem Diakon, einen Tisch bereit zu stellen. Sie stellten aber eine Bank auf, welche sie dort gefunden hatten. Und der Apostel breitete Linnen darüber und legte das Brot der Eulogie darauf und stellte sich davor und sprach usw." Auch noch späterhin ist der Altar ein Tisch, welchen man zur Feier der Eucharistie herbeibringt und nach Beendigung des Gottesdienstes wieder entfernt. Einen solchen beweglichen Altar in Tischform setzt ferner der hl. Cyprian[16] voraus, wenn er sich einmal des Ausdruckes bedient: „considentibus Dei sacerdotibus et altari posito". Es war die Herbeibringung des Altares anfänglich wohl Sache der Diakone. Denn noch im 4. Jahrhundert klagt ein christlicher Schriftsteller[17], daß die römischen Diakone dieser Pflicht nicht nachkämen, sondern den in großer Anzahl vorhandenen niederen Klerikern überließen. Diese tragbaren Altäre waren, wie sich das schon aus Zweckmäßigkeitsgründen ergibt, aus Holz. Wir besitzen hierfür zudem noch ausdrückliche Zeugnisse. Der hl. Athanasius klagt in seiner Historia Arianorum[18], daß die Häretiker in ihrer Wut die Sitze der Kleriker, den bischöflichen Thron und den Altar,

[6] Ep. 43, 5. [7] Octavius c. 32. [8] De orat. c. 19.
[9] Rubr. gen. tit. XX. [10] Hom. 21. Quod oportet haereses esse.
[11] Orat. 11. [12] Ep. 59 ad Paulin. [13] 1 Kor 10, 21.
[14] h. e. X, 4.
[15] Acta Thomae n. 46, Ausg. Bonett 35; Wieland, Mensa und Confessio 115.
[16] Ep. 45, 2.
[17] Quaest. ex Vet. et Nov. Test. quaest. 101; PL 35, 2301.
[18] c. 56; PG 35, 760.

liturgie.de

welcher aus Holz war, ergriffen und außerhalb des Gotteshauses verbrannten. Optatus von Mileve[19] erzählt, daß die Donatisten mit dem Holze des Altares ein Feuer angezündet hätten. Auch im Mittelalter gab es vereinzelt solche hölzerne Altäre; so mußte noch der heilige Bischof Wulstan von Worcester (1062—1095)[20] die in seiner Diözese befindlichen hölzernen Altäre beseitigen und durch steinerne ersetzen.

c) Altäre aus Stein kennt im christlichen Altertum bereits der hl. Gregor von Nyssa[21]: „Dieser heilige Altar, an dem wir stehen", spricht er, „ist seiner Natur nach ein gewöhnlicher Stein, der sich in nichts von den übrigen Steinplatten unterscheidet, aus denen unsere Wände gebaut werden und mit denen man unsere Fußböden schmückt. Da er aber dem Dienste Gottes geweiht ist und die Segnung erhalten hat, so ist er ein heiliger Tisch, ein makelloser Altar, der nicht mehr von allen, sondern nur von den Priestern und auch von diesen nur mit Scheu berührt wird." In ähnlicher Weise äußert sich der hl. Johannes Chrysostomus[22]: „Dieser Altar ist zwar seiner Natur nach nur ein Stein, er wird aber geheiligt, wenn er den Leib Christi aufnimmt." Die erste kirchliche Vorschrift, welche bestimmt, daß der Altar aus Stein hergestellt sein muß, stammt aus dem 6. Jahrhundert. In ihrem 26. Kanon verordnet nämlich die Synode von Epaon (517): „Altaria nisi lapidea chrismatis unctione non sacrentur", eine Verordnung, die nachmals auch in das Gratianische Dekret[23] Eingang gefunden hat, wodurch der bereits allgemein bestehende Gebrauch noch eine weitere Festigung erhielt.

d) Der Brauch, Reliquien im Altare beizusetzen, wird in populären und auch in wissenschaftlichen Darstellungen auf die angebliche Sitte zurückgeführt, in der Zeit der Verfolgung beim Katakombengottesdienst direkt über dem Grabe der Martyrer das heilige Meßopfer zu feiern, und dabei, sei es das Grab der Martyrer, sei es ihren Sarkophag selbst, als Altar zu benützen. Speziell wurden von den Archäologen, z. B. von De Rossi, die Arkosolien der Katakomben als solche Reliquienaltäre bezeichnet. Diese Arkosolien waren in den „cubicula" der Cömeterien befindliche Nischen, welche oben entweder die Form eines Tonnengewölbes besaßen oder bloß in einer rechteckigen Fläche abschlossen. In solchen Nischen konnte der Leichnam beigesetzt werden, indem man entweder einfach einen Sarkophag hineinstellte oder die Vorderseite der Nische, etwa bis zur Höhe eines Tisches, aufmauerte (von De Rossi „sepolcro a mensa" genannt). Es ist aber zum mindesten zweifelhaft, ob je auf einem solchen Arkosoliengrabe das heilige Meßopfer dargebracht wurde. Bei dem sepolcro a mensa wäre es immerhin möglich gewesen; ganz und gar unwahrscheinlich aber ist es, daß ein in die Nische gerückter Sarkophag zu diesem Zwecke benützt wurde, da die Deckel der ältesten Sarkophage die Gestalt von Giebeldreiecken, Akroterien und Satteldächern aufwiesen. Der Altar wird sich, wenn man an der Begräbnisstätte eines Martyrers die Liturgie feierte, nicht über, sondern neben dem Grabe befunden haben, wie Prudentius[24] erkennen läßt, wenn er berichtet, daß den Gebeinen des heiligen Martyrers Hippolyt ein Altar „beigesetzt" ist (ara adposita). Die Beisetzung von Reliquien im Altar hängt vielmehr zusammen mit dem nach dem Aufhören der Verfolgung neu erblühenden Martyrerkultus. Allent-

[19] De schism. Donat. VI, 1. [20] Vita S. Wulstani 3, 14.
[21] In bapt. Christi. [22] Hom. 20 in 2 Cor. n. 3.
[23] c. 31, D. I De consecratione.
[24] Peristeph. 11.

liturgie.de

halben erhoben sich über den Grabstätten hochverehrter Martyrer größere oder kleinere Basiliken, in welchen häufig der Altar direkt über dem in einer Vertiefung unter der Basis des Altares befindlichen Heiligengrabe oder doch wenigstens in dessen unmittelbarer Nähe seine Stelle hatte.

Solcher Art waren auch die Altäre in jenen Kirchen, in welche man die Heiligenleiber transferierte, was im Abendlande zuerst der hl. Ambrosius tat, während in Rom die Translationen erst ziemlich spät unter den Päpsten Theodor († 649), dann besonders unter Paul I. († 767) und Paschalis I. († 824) erfolgten. Die Verehrung der Heiligen wollte sich aber nicht bloß an deren Gräbern betätigen, sondern drängte von selbst zur Errichtung neuer Kultstätten zu Ehren der Heiligen. So sehr war man indes daran gewöhnt, den Heiligenkult nur an den Gräbern der Heiligen auszuüben, daß man diese neuen Kirchen in gewissem Sinne zu Grabkirchen gestaltete. Das konnte nur geschehen, wenn man Reliquien der Heiligen in den Kirchen beisetzte. Im Abendlande faßte man den Begriff „Reliquie" im weiteren Sinne: es genügten Teile der Marterwerkzeuge, durch welche der Heilige den Tod erlitten, Stückchen Leinwand, die in das Blut der Martyrer getaucht waren, Tücher, die auf dem wirklichen Grabe der Heiligen niedergelegt waren usw. Im Orient hingegen pflegte man schon frühzeitig die Gebeine der Heiligen zu teilen und konnte so wirkliche Reliquien de corpore in den Kirchen beisetzen. Bereits Sozomenus[25] berichtet, daß eine Diakonissin der Macedonianer in Konstantinopel gegen Ende des 4. Jahrhunderts Gefäße mit Reliquien der 40 Martyrer von Sebaste unter der Platte des Altares in einem unterirdischen Oratorium beisetzte. Von den gleichen Heiligen fand man auch Reliquien in einem Altar der Irenekirche in Konstantinopel, als Kaiser Justinian dieselbe zu restaurieren befahl. Da diese Kirche schon in den Akten des dritten allgemeinen Konzils von Ephesus (431) erwähnt war, so waren die Reliquien wahrscheinlich bei der Weihe der Kirche dorthin gekommen. Im Abendland wurde es erst seit dem 9. Jahrhundert allgemein üblich, die Gebeine der Heiligen zu teilen. Die Beisetzung von Reliquien war indes anfänglich nur für solche Kirchen erfordert, die Heiligen geweiht waren. Dies spricht sich aus in der Bestimmung des Konzils von Karthago 398, wonach alle Altäre, welche als memoriae martyrum errichtet worden waren, abzubrechen seien, wenn sich nicht dort das wirkliche Grab, eine Reliquie, die Wohnung der Martyrer oder die Stätte ihres Todes befinde. Auch in Rom herrschte schon im 6. Jahrhundert, wie aus einem Briefe des Papstes Vigilius an Bischof Profuturus von Braga hervorgeht, die Regel, daß in Kirchen, die Heiligen geweiht waren, Reliquien derselben beigesetzt sein mußten. Man kannte jedoch auch Kirchen, die ohne Beisetzung von Reliquien die Weihe empfingen. Da aber nach dem Gelasianum[26] die Kirche zu Ehren irgend eines Heiligen geweiht wird, so scheint gegen Ende des christlichen Altertums die Beisetzung von Reliquien in den Kirchen bzw. Altären bereits regelmäßig gewesen zu sein. Übrigens gab es bis ins 10. Jahrhundert herab nicht selten Altäre[27], in welchen bei der Konsekration wegen Mangels der Reliquien nach Vorschrift der Synode von Chelichyt in England (816) die heiligste Eucharistie (gewöhnlich drei konsekrierte Hostien) rekondiert worden war[28]. Die älteste Art, die Reliquien mit dem Altare in Verbindung zu bringen, die eine

[25] h. e. IX, 2. [26] S. 133. [27] Schmid, Gesch. des Altares 95 ff.
[28] Durandus I, c. 7, n. 23.

liturgie.de

unmittelbare Nachahmung der ursprünglichen Bestattungsweise darstellt, war, sie in einem Grabe unter dem Altare beizusetzen. Dieses Grab hatte verschiedene Größen. Wurde ein ganzer Leib beigesetzt, wie es bei den römischen Translationen des 8. und 9. Jahrhunderts der Fall war, so war das Grab eine eigentliche Grabkammer. Wenn es sich um bloße Teilreliquien oder sekundäre Reliquien handelte, genügte ein Grab geringeren Umfangs. Das im Boden unter dem Altare befindliche Grab war häufig mit einer, oft kostbar ausgeschmückten Vorkammer (confessio) ausgestattet, in welche man Tücher (brandea) usw. legte, um sie durch Berührung mit dem Grabe zu heiligen und um den Gläubigen möglichst nahen Zutritt zum verehrten Grabe zu ermöglichen. Lag das Grab tief im Boden, so pflegte man eigene kleine Schächte (cataractae) anzulegen, um die zu weihenden Gegenstände in noch nähere Berührung mit dem Grab zu bringen. In weiterer Entwicklung wurde das Reliquiengrab im Altarkörper (stipes) angebracht, was vereinzelt im 6. und 7. Jahrhundert der Fall war, seit nachkarolingischer Zeit die Regel bildete. Allmählich seit dem 11. Jahrhundert, in Deutschland besonders seit dem 14. und 15. Jahrhundert, kommt der gegenwärtig wohl ausschließliche Brauch auf, die Reliquien in der Altarplatte (mensa) beizusetzen. — Schon in altchristlicher Zeit legte man Wert darauf, die für den Altar bestimmten Reliquien in kunstvolle Behälter, Büchsen oder Kapseln (meist aus edlem Metall), von denen sich manche noch erhalten haben[29], zu legen. Im Mittelalter waren die Reliquienbehälter Kästchen aus Blei oder Zinn, vom 14. bis 16. Jahrhundert dienten dazu sehr häufig Gläser von weißer oder dunkler Farbe.

e) Eines Tragaltars wird in den ersten christlichen Jahrhunderten noch nicht Erwähnung getan. Die erste sichere Nachricht hierüber gibt uns ein Brief[30], den um das Jahr 511 gallische Bischöfe an zwei in die Bretagne ausgewanderte britische Priester richten, in welchem von geweihten Tafeln für die Feier der heiligen Messe die Rede ist, ferner Beda der Ehrwürdige[31], der von den beiden im Sachsenlande wirkenden angelsächsischen Missionären Ewald dem Weißen und Ewald dem Schwarzen berichtet, daß sie auf ihren Missionsreisen das heilige Meßopfer darbrachten: „habentes secum vascula et tabulam altaris vice dedicatam". Diese Tragaltäre waren anfänglich wohl nur einfache, verzierte Holztafeln, wie der 1828 gefundene Tragaltar des hl. Cuthbert († 687). Auch der Verfasser der Miracula S. Dionysii[32] berichtet von den Priestern, welche Karl d. Gr. auf seinem Sachsenfeldzuge begleiteten, daß ihnen eine mit Linnen bedeckte Holztafel als Altar diente. Aber schon im 9. Jahrhundert war die Materie, aus welcher der abendländische Tragaltar hergestellt wurde, Stein. Hinkmar von Reims († 882)[33] bestimmte, daß in Notfällen, wenn die Kirche oder der Altar noch nicht konsekriert wäre, oder wenn in Kapellen, für die eine Konsekration nicht angezeigt erscheint, das heilige Meßopfer dargebracht werden solle, sich der Priester einer vom Bischof konsekrierten Tafel aus Marmor oder aus schwarzem Stein oder auch aus Schiefer bedienen solle. Der hl. Anselm[34] bezeugt,

[29] Braun, Gesch. des christl. Altares I 635.

[30] Euseb. Amort, Elementa iuris canonici II, Augsburg 1757, 407; Braun a. a. O. I 74.

[31] Hist. Angl. V, 11.

[32] Mabillon, Acta SS. O. S. B. saec. III, II 350.

[33] PL 125, 794. [34] Ep. 159.

liturgie.de

daß noch zu seiner Zeit in der Normandie solch einfache Steintafeln als Tragaltäre konsekriert wurden, und fügt hinzu: „Quod ego non damno nec tamen facere volo." Er will vielmehr, daß der Tragaltar „non sine fundamento", d. h. nicht ohne Unterlage, hergestellt werde, „quod multi custodiunt et fere ubique custoditur". Auch Ivo von Chartres († 1112)[35] betont ausdrücklich, daß er Portatilien nur weihe, wenn sie seien „in tabulis ligneis vel in aliquo competenti substractio compacta et firmiter affixa". Tatsächlich war es im ganzen Mittelalter bis in die neueste Zeit herein weitverbreitete Gewohnheit, den Altarstein entweder in eine Holztafel einzulassen oder mit einem Holzrahmen zu umgeben. Wenn Ivo von Chartres von Portatilien spricht, welche „in aliquo competenti substratorio affixa" seien, so hat er sicherlich dabei die seit dem 11. Jahrhundert allgemein in Aufnahme kommenden Kastenportatilien im Auge, bei welchen unter dem Altarstein sich ein Kästchen zur Aufnahme von Reliquien befand. Die Portatilien in Kastenform waren nicht selten in kleinsten Maßen (z. B. 12,5×7, 5 cm) hergestellt[36] und erforderten darum, um sie bei der Feier der heiligen Messe benützen zu können, auch Miniaturkelche und Miniaturpatenen (Höhe des Kelches 5—12 cm). Das Reliquiengrab , das damals nicht allgemein Vorschrift war, brachte man, wenn nicht das Kästchen als solches diente, mit Vorliebe in der Holzumrahmung oder Holzunterlage der Portatilien an. Nach den jetzigen liturgischen Gesetzen ist es oben in dem Steine anzubringen[37].

f) Im christlichen Altertum galt die Regel, in jeder Kirche nur einen Altar zu errichten. So spricht z. B. Bischof Paulinus von Tyrus in der Rede, die er gelegentlich der Einweihung der Basilika zu Tyrus hielt, von einem θυσιαστήριον μονογενές[38]. Bei den Griechen findet sich noch jetzt nur ein Altar in der Kirche. Konstantin d. Gr. soll in der Laterankirche sieben Altäre aufgestellt haben[39]. Wirkliche Nebenaltäre erwähnt der Liber pontificalis in der Vita Symmachi († 514)[40]. Aus einem Briefe Gregors d. Gr.[41] an den Bischof Palladius im südlichen Gallien erfahren wir, daß dieser Bischof in einer von ihm erbauten Kirche 13 Altäre errichten ließ. Seitdem der Heiligen- und Reliquienkult sich immer mehr entwickelte und die tägliche Zelebration immer häufiger wurde, ergab sich ein dringendes Bedürfnis nach einer Mehrzahl von Altären, zumal an Stifts- und Klosterkirchen. Dazu kam die Stiftung zahlreicher Benefizien und die steigende Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien, zu deren Ehre man Altäre erbaute. Die Viktorskirche in Xanten hatte bereits im Jahre 1128 sieben Altäre, deren Zahl nach und nach auf 27 anwuchs; der Dom von Magdeburg zählte deren 48, die Marienkirche in Danzig 46. Gegen eine zu große Vermehrung der Altäre wandte sich schon frühzeitig die kirchliche Gesetzgebung. Ein Kapitulare Karls d. Gr.[42] aus dem Jahre 805 verordnete, daß keine überflüssigen Altäre in den Kirchen sein sollten; desgleichen gebot ein Mainzer Provinzialkonzil von 1261[43], alle nicht notwendigen Altäre zu entfernen, und gestattete für gewöhnliche Pfarrkirchen lediglich deren drei. In ähnlicher Weise traten auch andere mittelalterliche Synoden, zuletzt der hl. Karl Borromäus, für eine Verminderung der Altäre ein[44]. Als jedoch die Synode von Pistoia, von andern Erwä-

[35] Ep. 72 u. 80. [36] Braun a. a. O. I 438.
[37] S.R.C. 31. März 1887, n. 3671; 13. Juni 1899, n. 4032.
[38] Eusebius h. e. X, 4. [39] Duchesne, LP I 172.
[40] Ebd. I 242. [41] Ep. VI, 48. [42] Hartzheim I 388.
[43] Ebd. III 599. [44] Braun a. a. O. I 383

liturgie.de

gungen ausgehend, erklärte, es sei passend und der altkirchlichen Gewohnheit entsprechend, daß in jeder Kirche nur ein Altar sei, und daß es ihr sehr gefalle, wenn dieser Brauch wieder eingeführt werde, verurteilte Pius VI. in der Konstitution Auctorem fidei diesen Satz als „temeraria, perantiquo, pio, multis abhinc saeculis in Ecclesia, praesertim Latina, vigenti et probato mori iniuriosa“ [45].

g) Beim altare fixum sind drei Bestandteile auseinanderzuhalten: die Altarplatte (mensa), der Altarkörper (stipes) und das Reliquiengrab (sepulchrum). Die Altarplatte (mensa) ist aus einem einzigen Naturstein herzustellen [46], welcher die ganze Oberfläche des stipes deckt. Mit dem Steine der Altarmensa darf ferner kein anderes Material verbunden sein, so daß etwa rings um die Mensa ein Rahmen von Holz oder Marmor geführt würde [47]. — Der stipes des Altares kann aus Hausteinen hergestellt werden, was am angemessensten erscheint, er kann aber auch aus Ziegelsteinen aufgemauert sein. Besteht der stipes aus Ziegelsteinen, so müssen wenigstens die Seiten oder die Säulchen (latera seu columellae), auf welchen die Mensa ruht, aus Naturstein hergestellt sein [48]. — Das sepulchrum des Altares kann eine vierfache Lage haben. Es befindet sich entweder an der Oberseite der Mensa, was wohl die praktischste und gegenwärtig gewöhnlichste Art ist, das Sepulchrum anzubringen. Es kann sich ferner befinden auf der Vorderseite (a parte anteriori) oder Rückseite (a parte posteriori) des Stipes, ferner auf der oberen Fläche des Stipes unter der Mensa (in medio summitatis stipitis) und wird in diesem Falle nicht durch einen besondern Stein (tabula, sigillum), sondern durch die Mensa selbst geschlossen. In das Sepulchrum kommt die Kapsel mit den Reliquien. Die Mißachtung dieser Vorschrift würde die Ungültigkeit der Altarkonsekration nach sich ziehen [49]. Nach dem Wortlaut des Gesetzes sind „reliquiae sanctorum“ schlechthin gefordert. Eine Entscheidung der Ritenkongregation spricht jedoch von Martyrerreliquien [50], eine andere, daß es genüge, die Reliquien wenigstens eines Martyrers den Reliquien anderer Heiligen beizufügen [51]. Nach dem Pontifikale müssen ferner drei Weihrauchkörner und die Konsekrationsurkunde in das zu versiegelnde Reliquiengefäß gelegt werden. — Da in den Generalrubriken ausdrücklich die Konsekration des Altares vorgeschrieben ist, so folgt daraus von selbst, daß auf einem exekrierten Altar das heilige Meßopfer nicht dargebracht werden darf. Der Altar wird aber exekriert, wenn die Mensa vom Stipes entfernt oder auch für einen Augenblick nur aufgehoben wird [52], nicht aber, wenn der ganze Altar, Mensa und Stipes zusammen, an einen andern Ort transferiert wird, ohne daß dabei eine Trennung von Mensa und Stipes vorgenommen wird. Ferner gilt der Altar als exekriert, wenn die Mensa eine „fractura enormis“ aufweist. Eine fractura enormis ist gegeben, wenn ein größeres Stück der mensa abgebrochen wird (ratione quantitatis) oder auch ein kleineres, wenn es eine Salbungsstelle umfaßt (ratione loci unctionis) [53]. Die Exekration

[45] Prop. 31 damn. Denzinger n. 1531 (1394).
[46] CIC can. 1198, § 1.
[47] S. R. C. 29. Aug. 1885, n. 3640.
[48] CIC can. 1198, § 2.
[49] S. R. C. 6. Okt. 1837, n. 2777; 22. Sept. 1848, n. 2991.
[50] 6. Okt. 1837, n. 2777. [51] 16. Febr. 1906, n. 4180.
[52] CIC can. 1200, § 1. [53] CIC can. 1200, § 1.

liturgie.de

tritt auch ein, wenn die Reliquien aus dem Sepulchrum entfernt werden oder wenn der das Sepulchrum verschließende Stein entfernt, zerbrochen oder weggehoben wird (außer bei einer bischöflichen Visitation). Ein kleiner Bruch des operculum führt nicht die Exekration herbei. Ein jeder Priester kann vielmehr die entstandenen Risse mit Mörtel ausfüllen[54]. — Das altare portatile besteht aus einer einzigen Steinplatte, in deren Mitte das mit einem Stein bedeckte kleine Sepulchrum sich befindet; es gilt als exekriert, wenn eine fractura enormis vorliegt, wenn die Reliquien entfernt oder das Sepulchrum in der oben erwähnten Weise beschädigt oder geöffnet wurde. In jeder konsekrierten Kirche soll wenigstens ein Altar, vor allem der Hochaltar, ein altare fixum im strikten Sinne des Wortes sein[55]. Wenn es sich um das Altarprivilegium handelt, gilt auch ein solcher Altar als fixer, dessen Stipes (oft nur aus Holz) zwar bleibend und fest am gleichen Platze ist, aber nur ein Portatile umschließt, altare portatile in modum fixi oder quasi fixum[56].

2. Der Altarhochbau. Ciborium und Retabel. — Das Wesentliche des Altares beruht im Stipes, der Mensa und im Sepulchrum. Darauf beziehen sich die kirchlichen Vorschriften, während solche für den Altarhochbau nicht vorhanden sind. Dieser könnte fehlen, ohne daß dadurch der Altar seiner liturgischen Verwendung entzogen würde. Die Geschichte des Altarhochbaues hat mit dem Ciborium[57] zu beginnen, worunter ein tempelartiger, die Gestalt einer antiken aedicula aufweisender, auf Säulen ruhender Überbau verstanden werden muß. Den Namen Ciborium gebraucht schon Johannes Chrysostomus[58], der damit die Miniaturtempelchen, Nachbildungen des Dianatempels in Ephesus, bezeichnet, welche der Silberschmied Demetrius zu verfertigen pflegte[59]. Auch über dem Thron der oströmischen Kaiser erhob sich ein tempelartiger Überbau, welchen Konstantin Porphyrogenitus († 955)[60] als Ciborium bezeichnet. Ohne Zweifel ist aus dieser profanen Verwendung die sakrale Bedeutung des Wortes entsprungen. Im Osten und Westen erscheint das Ciborium gleichzeitig, Ende des 5. oder Anfang des 6. Jahrhunderts bezeugt. Doch haben sich aus vorkarolingischer Zeit nur dürftige Reste, meist in Säulenschäften oder Säulenbasen bestehend, erhalten, woraus der Schluß gezogen werden darf, daß das Ciborium in den christlichen Basiliken keineswegs allgemein in Gebrauch gewesen sein kann. Dies war auch nicht der Fall in karolingisch-ottonischer Zeit, nicht einmal in der zweiten Hälfte des Mittelalters, wie aus dem Schweigen der mittalterlichen Liturgiker gefolgert werden darf. Übrigens läßt sich das Ciborium in allen Stilperioden nachweisen. Auch das Caeremoniale episcoporum[61] kennt es;

[54] CIC can. 1200. § 2 3. [55] CIC can. 1197, § 2.
[56] Declarat. S. C. Indulg. 26. März 1867.
[57] Die Etymologie des Wortes κιβώριον ist unsicher.
[58] Hom. 42 in Act. n. 1. [59] Apg. 19, 24.
[60] De caeremoniis aulae byzantinae I 16; PG 112, 317; Braun, Der christl. Altar II 192.
[61] I, c. 12, n. 13.

liturgie.de

denn wenn es für den Hochaltar der Domkirchen einen Baldachin aus Tuch vorschreibt, fügt es hinzu: „si altare ... non supra habeat aliquod ciborium ex lapide aut ex marmore confectum". Das Ciborium ist in der Tat ein durchaus idealer Überbau des Altares. Es läßt das, was die Hauptsache am Altar ist, den eucharistischen Opfertisch, gebührend hervortreten und dient ihm zum Schmuck, während bei den späteren Retabelbauten das, was die Hauptsache ist, der Altartisch, häufig zum dienenden architektonischen Gliede erniedrigt wird. Das Ziborium erhebt sich als Thronhimmel passend über jenem Orte, wo der König der Könige im heiligsten Meßopfer in Gnaden gegenwärtig wird.

Seit dem 11. Jahrhundert beginnt allmählich eine andere Art des Altarhochbaues sich einzubürgern, um sich bis zur Stunde zu behaupten, das Retabel[62] (tabula, retrotabulum, retabulum). Man versteht unter Retabel eine an der Rückseite (retro) des Altares, sei es auf der mensa selbst, sei es auch auf einem besondern Hinterbau, sich erhebende Wand (tabula). Das Retabel der romanischen Zeit war eine unmittelbar auf dem Altar sich erhebende Bildertafel. Daran knüpft das gotische Retabel an, welches drei Typen aufweist. Der erste ist das Tafelretabel, bei welchem die romanische Zeit noch deutliche Spuren zurückgelassen hat. Ein gemeinsamer Rahmen, zuweilen in der Mitte mit einer Überhöhung versehen, umschließt hier die bildlichen Darstellungen. Der zweite Typus war der architektonisch aufgebaute Retabel. Die architektonische Gliederung der Bildertafel strebte nach außen und durchbrach den Rahmen: an Stelle des oberen Rahmens entstand die Bekrönung, bestehend in einem Giebel oder auch in einer hochstrebenden durchbrochenen Pyramide. Der untere Rahmen wurde zum Sockel, die seitlichen Rahmenstücke erfuhren eine Umwandlung zu Pfosten oder Türmchen. Der dritte Haupttypus des gotischen Altares ist das Flügelretabel, dessen Domäne hauptsächlich in Deutschland (im weiteren Sinn), in Belgien und im skandinavischen Norden liegt, während es in Italien unbekannt ist. Flügeltüren anzubringen, war nicht bloß bei Retabeln mit geschnitztem Bildwerk, sondern auch — entgegen einer früheren weit verbreiteten Ansicht — bei solchen mit gemalten Darstellungen üblich. Sicherlich hatte der Flügelaltar auch den Zweck, das Äußere des Altares in den wechselnden liturgischen Tagescharakter einzustimmen, ihm bald eine alltägliche, bald eine festliche Note zu geben. Welch reiche Abwechslung zu liturgischen Zwecken erzielt werden konnte, lehrt ein Blick auf die Tatsache, daß viele Retabeln der Gotik, namentlich im nördlichen Deutschland, mit zwei, mitunter sogar mit drei Flügelpaaren ausgestattet waren. Das Flügelretabel mit einem Untersatze (Predella) zu versehen, wurde erst im 15. Jahrhundert üblich. Die Bekrönung, die sich übrigens nicht immer bei den Flügelaltären findet, besteht zuweilen nur aus einem einfachen, aus Zacken, Blättern oder Blumen zusammengereihten Kamm

[62] Für das Folgende vgl. Braun, Der christl. Altar II 277 ff.

liturgie.de

oder auch aus einem turmartigen Aufbau, der besonders im südlichen Deutschland beliebt war. Die Verbreitung des Flügelaltares, der sich vereinzelt schon im 13. Jahrhundert zeigt, erreicht ihren Höhepunkt in der zweiten Hälfte des 15. und im ersten Viertel des 16. Jahrhunderts.

Das Altarretabel der Frührenaissance liebte eine leichte, im Aufbau sich an das gotische Retabel haltende Architektur, mäßige Größenverhältnisse. Vor allem macht sich die neue Richtung im ornamentalen Detail bemerkbar. Die Hochrenaissance hingegen betont die in die Höhe strebende Architektur, häufig verbunden mit einer Gliederung der Geschosse. Die Blüte des Retabelbaus bricht mit der Zeit des Barock an. Eine auch nur annähernd vollständige Schilderung der verschiedenen Formen des Barockaltares an dieser Stelle zu geben, ist unmöglich. Besonders charakteristisch für diese Stilperiode sind die sog. „Altarblätter", Ölgemälde von oft gewaltigen Dimensionen. Sie sind von Säulen flankiert, die sich meist kulissenartig hintereinanderschieben und deren architektonische Bedeutung lediglich darin besteht, Kranzgesimse zu tragen, auf welchen an Stelle der gotischen Altarbekrönung ein Dreiecksgiebel oder auch korrespondierende Schneckengiebel ruhen. Das Rokoko konnte seine Eigenschaft als Dekorationsstil an der vom Barock überkommenen Retabelform in üppigster Weise zur Geltung bringen, während sich der Klassizismus in der Bevorzugung der geraden Linie und des einfach verzierten Dreiecksgiebels als eine Zeit der Ernüchterung erwies. Das 19. und bis jetzt das 20. Jahrhundert hat es, wie zu keinem neuen Kirchenbaustil, so auch nicht zu einem besondern Stil für den Altarbau gebracht.

3. Symbolik des Altares. — Die alte[63] und mittelalterliche[64] Symbolik erblickt im Altar ein Sinnbild Christi. Berthold von Regensburg[65] begründet dies in folgender Weise: „Der Altar versinnbildet Christus. Er ist von Stein, in heiliger Weise gesalbt, steht auf einem erhöhten Platz und ist das Behältnis der Reliquien der Heiligen. So ist auch Christus ein Fels[66], gesalbt mit dem Heiligen Geist[67], das Haupt der Kirche[68], in ihm ruht verborgen das Leben und der Ruhm der Heiligen."[69] Diese Symbolik hat sich auch die Kirche zu eigen gemacht, wenn sie den Bischof in der Ansprache bei der Subdiakonatsweihe sprechen läßt: „Altare quidem sanctae ecclesiae ipse est Christus." An der gleichen Stelle wird aber auch in anagogischer Weise der Altar auf den himmlischen Altar, d. h. auf Christus den himmlischen Mittler, gedeutet, der die Opfergaben der Gläubigen seinem himmlischen Vater darbringt: Der Altar ist Christus „teste Ioanne, qui in Apocalypsi[70] sua altare aureum se vidisse perhibet, stans ante thronum, in quo et per quem oblationes fidelium Deo Patri consecrantur".

[63] Eusebius h. e. X, 4; De sacr. IV, 2.
[64] Gemma animae I 134; Mitrale I 3; Durandus I, c. 2, n. 5.
[65] Frz. Göbel, Predigten von Berthold von Regensburg, Regensburg 1884, 341.
[66] 1 Kor 10, 4. [67] Ps 44, 3. [68] Kol 1, 18. [69] Kol 3, 3.
[70] 8, 3.

liturgie.de

— Eine weitere Deutung, die der Altar erfuhr, ist die moralische, die im Altar ein Sinnbild des menschlichen Herzens erblickt. Schon Augustinus[71] führt diesen Gedanken aus: „Wir alle sind ein Tempel Gottes. In diesem Tempel ist der Altar unser Herz, auf dem wir blutige Opfer darbringen, wenn wir bis zum Blut für die Wahrheit streiten, auf dem wir Weihrauch anzünden, wenn wir in frommer, heiliger Liebe erglühen usw." Diese moralische Deutung, welche auch seit Amalar die mittelalterlichen Liturgiker vertreten, klingt nach in der Präfation der Altarweihe: „Sit in hoc ergo altari innocentiae cultus, immoletur superbia, iracundia iuguletur, luxuria omnisque libido feriatur." Man deutete den Altar ferner auf die Krippe[72], das Kreuz[73], den Abendmahlstisch[74], im Osten mit Vorliebe auf das Grab Christi. Keine dieser Deutungen jedoch hat in der Liturgie einen Widerhall gefunden.

§ 37. Die Ausstattung des Altares.

1. Altarlinnen. Korporale und Palla[1]. — Nach alter kirchlicher Gewohnheit ist der Altar mit weißen Linnentüchern (linteamen altaris, pallium substratorium, mappa, tobalea) bedeckt, deren Zahl das Römische Missale[2] auf drei festgesetzt hat. Diese Vorschrift ist aus Gründen der Ehrerbietung gegen die heiligen Geheimnisse und aus Erwägungen der Zweckmäßigkeit beim Verschütten des Kelches gegeben. Seit dem späteren Mittelalter ist es auch ein weitverbreiteter Brauch, jedoch nicht allgemeine Vorschrift, nach Beendigung der kirchlichen Funktionen den Altar mit einem Tuche von verschiedener Farbe, dem sog. Vespertuche, zu bedecken. Der Zweck dieses Tuches ist, die weißen Altartücher vor Staub und sonstigem Schmutz zu schützen und möglichst zu schonen. Ein gewachstes Linnentuch (chrismale) unter den vorgeschriebenen Tüchern unmittelbar auf der Mensa auszubreiten, ist nur unmittelbar nach der Altarkonsekration, wann sich noch Spuren von Öl und Weihrauch auf der Altarplatte finden, vorgeschrieben (a). — Zu den Altartüchern gehört seinem Ursprung und seiner jetzigen Verwendung nach auch das Korporale (von corpus = Leib, weil mit dem Leibe Christi in Berührung kommend) mit der aus ihm hervorgegangenen Palla. Es hatte ehedem die ganze Mensa des Altares und den Kelch zu bedecken. Der den Kelch bedeckende Teil des Korporale wurde vereinzelt schon im 12. Jahrhundert der Bequemlichkeit halber durch ein eigenes zusammengelegtes Korporale ersetzt, an dessen Stelle die heutige Palla, ein quadratisches Stück Linnen,

[71] De civ. Dei X, 3.
[72] Joh. Chrysost., Hom. in s. Philogonium n. 3.
[73] Amalar., De eccl. off. III, 25; Thomas v. Aquin, S. Th. III, q. 83, a. 1.
[74] Amalar. a. a. O. III, 21.
[1] J. Braun, Die liturg. Paramente in Gegenwart und Vergangenheit[2], Freiburg 1924.
[2] Rubr. gen. XX.

liturgie.de

häufig aus zwei zusammengenähten, in der Mitte durch Pappe verstärkten Leinenstücken bestehend, getreten ist (b). Altartücher, Korporale und Palla, die aus weißem Linnen (c) hergestellt sein müssen, bedürfen der kirchlichen Segnung[3], die der Bischof oder unter gewissen Voraussetzungen auch der einfache Priester erteilt. Korporale und Palla müssen, nachdem sie einmal bei der heiligen Messe Verwendung gefunden haben, zuerst von Klerikern der höheren Weihegrade gewaschen[4] und können erst dann Laien oder klösterlichen Personen zur weiteren Behandlung übergeben werden. — Ganz allgemein ist schon seit dem christlichen Altertum die Deutung der Altartücher (und des Korporale) auf das Leichentuch (sindon) Christi, dann als Symbol Christi selbst. Die Auffassung, daß die Altartücher die Glieder des mystischen Leibes Christi bedeuten, ist auch in die Liturgie der Kirche übergegangen (d).

a) Das erste sichere Zeugnis, welches von einer linnenen Altarbekleidung spricht, stammt aus dem 4. Jahrhundert. Optatus von Mileve[5] konnte schon damals den Donatisten zurufen: „Quis fidelium nescit in peragendis mysteriis ipsa ligna [= hölzerne Altäre] linteamine cooperiri? Inter ipsa sacramenta velamen potuit tangi non lignum." Spuren einer Bedeckung des Altares trifft man allerdings schon in den apokryphen Thomasakten[6] aus der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts. Nach Angabe derselben breitet der Apostel über der Bank, welche ihm als Altar dient, ein Leinentuch aus. Die etwa gleichzeitige gnostische Pistis Sophia[7] berichtet sogar von Christus selbst: „Jesus aber stand bei dem Opfer, breitete an einem Orte linnene Gewänder aus und stellte einen Becher Wein darauf und Brote, entsprechend der Zahl der Jünger." Von einer linnenen Altarbekleidung spricht auch das Dekret Silvesters I.[8]: „Hic constituit, ut sacrificium altaris non in sericum neque in pannum tinctum celebraretur nisi tantum in linum terrenum procreatum." Auf den Mosaiken von S. Vitale in Ravenna (6. Jahrh.) ist ein Altar abgebildet, der mit einer fast bis an den Boden reichenden, an den Rändern und auch in der Mitte verzierten weißen Decke bekleidet ist. — Von mehreren Altartüchern ist in ältester Zeit noch nicht die Rede. Doch läßt schon eine pseudo-isidorische Dekretale Papst Pius I. († 155) von vier Altartüchern sprechen, wenn sie die Buße festsetzt, für einen Priester, der schuldbarerweise etwas vom heiligen Blute verschüttet hat. Unter dem vierten Altartuch ist ohne Zweifel das Korporale zu verstehen. Demnach waren schon in karolingischer Zeit drei Altartücher in unserem Sinne im Gebrauch. Freilich war dies nicht allgemein üblich. Manche Synoden begnügen sich mit zwei, in manchen Kirchen war nur ein Altartuch in Verwendung, andere schreiben sogar deren fünf vor[9]. Im Ordo Missae des Burchard von Straßburg (1502)[10], der sich an die römische Übung anschließt, sind jedoch drei vorgeschrieben wie auch im

[3] Rubr. gen. XX; Rit. celebr. I, 1.
[4] CIC can. 1306, § 2. [5] Adv. Parmen. VI, 1.
[6] Ausgabe Bonnet S. 35.
[7] Schmidt, Koptisch-gnostische Schriften I, Leipzig 1905, 309.
[8] Duchesne, LP I 171.
[9] Braun, Die liturgischen Paramente 186.
[10] Wickham, Legg, Tracts on the Mass, London 1904, 133.

liturgie.de

Missale Pius' V. — Das oberste Altartuch soll so lange sein, daß es an den beiden Seiten des Altares bis zum Boden reicht[11], die beiden unteren Tücher brauchen nur die Mensa des Altares zu bedecken, statt zweier Tücher kann auch ein einziges, doppelt aufgelegtes verwendet werden. Vielfach sind die unteren Altartücher aus gröberer Leinwand hergestellt. — Um die Altartücher von oben her gegen Staub und Mauerabfall zu schonen, haben manche Synoden vorgeschrieben, daß nach Beendigung der Messe eine Decke über sie ausgebreitet werde. Diese Decke kann während der Vesper auf dem Altare liegen bleiben und muß nur von zwei Akolythen bei der Inzensation während des Magnificat zurückgeschlagen werden[12], woher vielleicht der jetzt gebräuchliche Name Vespertuch herrührt. Das Vespertuch kam erst im Mittelalter in Verwendung. Braun[13] fand es erwähnt in einem Inventar von Limoges aus der Mitte des 13. Jahrhunderts und in einem solchen von St. Paul in London aus dem Jahre 1445. Der hl. Karl Borromäus ordnete es in seiner Instructio de supellectili an, und nach seinem Vorgang hat die Partikulargesetzgebung auf Diözesan- und Provinzialsynoden die gleiche Verfügung getroffen. Die Farbe dieses Vespertuches war und ist verschieden, ebenso sein Stoff, zu welchem Seide, Wolle, Leinwand, sogar Leder und in neuester Zeit auch Wachsleinwand verwendet wurde.

b) Schon im 8. Jahrhundert unterschied man zwischen Altartüchern, welche beständig auf dem Altare liegen, und jenem Altartuch, welches erst zu Beginn des Offertoriums auf den Altar kam. Die dem Germanus von Paris zugeschriebene Meßerklärung kennt „pallia linostima" zur Bedeckung des Altares und eine „corporalis palla, super quam oblatio ponitur", das Missale Francorum[14] bringt die noch jetzt bei der Ansprache des Bischofs vor der Subdiakonatsweihe gebrauchte Stelle: „Pallae vero quae sunt in substratorio altaris [= die gewöhnlichen Altartücher] in alio vase debent lavari, in alio corporales Pallae." Bei Rabanus Maurus[15] heißt dieses Altartuch „corporalis pallium", Amalar[16] nennt es „sindon, quam solemus corporale nominare". In der ambrosianischen Liturgie heißt es noch jetzt sindon in Erinnerung an jenes sindon, in welches der vom Kreuze abgenommene Leib des Herrn gehüllt wurde[17]. Die römischen Ordines nennen es corporale oder auch sindon. Das auf dem Kelche liegende Korporale brachte zu Beginn des Offertoriums ein Akoluth[18] oder Subdiakon[19] an den Altar, wo der auf der rechten Altarseite stehende Diakon es in Empfang nahm, das eine Ende hier auf den Altar legte, das andere dem auf der linken Seite des Altares stehenden Diakon zuwarf (proiecto capite altero), worauf sie es gemeinsam über dem Altare ausbreiteten. Die Beihilfe eines zweiten Diakons war notwendig, weil das Korporale damals die Bestimmung hatte, die ganze Mensa des Altares, nicht wie gegenwärtig nur dessen Mitte, zu decken. „Tantae quantitatis esse debet", sagt Ordo romanus VI, „ut totam altaris superficiem capiat." Braun[20] erwähnt ein Korporale des 12. Jahrhunderts aus der Kartause Valsainte in der Schweiz, welches 1,21 m in der Länge und 0,46 m in der Breite mißt. Entsprechend der Gestalt des Altares mußte das

[11] Rubr. gen. XX; S. R. C. 9. Juni 1899, n. 4029 ad 1.
[12] Caer. ep. II, c. 1, n. 13. [13] Die liturg. Paramente 191.
[14] Muratori II 663. [15] De institut. cleric. I 33.
[16] De eccl. off. III, 19. [17] Mt 27, 59. [18] OR I, n. 12.
[19] OR II, n. 9.
[20] Die liturg. Paramente 206.

liturgie.de

Korporale oblonge Form haben. Durandus[21] sagt: „In quibusdam ecclesiis palla corporalis quattuor in longum et tres habet plicaturas in latum." Doch schon im späteren Mittelalter war die quadratische Form das Gewöhnliche, was auch Durandus anzudeuten scheint, wenn er die oblonge Form nur für „einige Kirchen" verzeichnet. Das Korporale war nicht bloß wie heutzutage bestimmt, Hostie und Kelch aufzunehmen, sondern mußte auch die heiligen Gestalten einhüllen. Darauf deutet schon das Sacramentarium Gelasianum[22] hin, wenn es in dem Gebete zur Weihe des Altarlinnen, zu welchem auch das Korporale gehört, heißt: „benedicere consecrareque digneris haec linteamina in usum altaris ad tegendum involvendumque corpus et sanguinem Filii tui"[23]. Den Kelch pflegte man mit einem Teile (plicatura) des Korporale zu bedecken, was Radulph von Tongern[24] als französischen Gebrauch bezeichnet. Da dies aber, besonders in der Privatmesse, wo Leviten nicht zur Verfügung standen, für den Priester hinderlich empfunden wurde, kam man dazu, den Kelch nicht mit einem Teile des Korporale zu bedecken, sondern hierfür ein zweites, zusammengelegtes Korporale zu gebrauchen. Dies ist der Ursprung der heutigen Palla. Den Namen palla gebraucht noch Durandus[25] sowohl für das eigentliche Korporale als auch für die Palla im engeren Sinn, desgleichen umgekehrt den Namen corporale: „Duplex est palla, quae dicitur corporale: una scilicet quam diaconus super altare extendit, altera quam super calicem plicatam imponit." Erst bei Burchard von Straßburg hat Palla und Korporale die jetzige Bedeutung. Die Entstehung der Palla aus dem Korporale deutet auch das Wort filiola an, welches im mozarabischen Ritus für die Palla gebraucht wird.

c) Altartücher aus Linnen waren stets die Regel. Das zeigen schon das Dekret Silvesters I., die im Pontifikale stehende, Leo IV. zugeschriebene „Admonitio synodalis" und noch früher die im Sacramentarium Gelasianum[26] unter der Überschrift „Praefatio linteaminum" gegebenen Weihegebete. Die Altartücher scheinen schmucklos gewesen zu sein, höchstens waren, wie das Mosaik von S. Vitale zeigt, winkelförmige Zierstreifen oder ein Kreuz aufgenäht[27]. Seit dem 11. Jahrhundert kommen Verzierungen mit einer breiten Borte oder einem gestickten Behang vor. An die Stelle dieser Verzierungen traten seit Anfang des 17. Jahrhunderts allmählich die verschiedenen Arten von Spitzen. Weil Altartuch, muß auch das Korporale stets von Linnen sein, und da die Palla nur ein Ableger des Korporale ist, so gilt das gleiche auch von der Palla. Als Verzierung können an den Rändern des Korporale in Weiß- oder Buntstickerei gefertigte Säume oder auch Spitzchen angebracht werden. Verzierungen in der Mitte des Korporale sind verboten; denn der Ritus celebrandi[28] sagt ausdrücklich: „Corporale ... quod

---

[21] IV, c. 29, n. 4. [22] S. 134.

[23] Diese Stelle hat sich noch jetzt im Formular des Römischen Pontifikale bei der Segnung der Altartücher nach der Altarkonsekration erhalten. Für die Weihe des Korporale bringt das Pontifikale ein anderes, jüngeres Gebet, wo nicht mehr die Rede ist vom Einhüllen und Bedecken des Leibes und Blutes des Herrn. Es heißt dort entsprechend dem heutigen Gebrauch des Korporale: „Hoc linteamen ... sanctificetur ad consecrandum super illud Corpus et Sanguinem Dei et Domini nostri Iesu Christi."

[24] Ausgabe Mohlberg 143. [25] IV, c. 29, n. 4.

[26] S. 134. [27] Braun, Die liturg. Paramente 188.

[28] I, 1.

liturgie.de

ex lino tantum esse debet, nec serico vel auro in medio intextum sed totum album." Bei der Palla muß wenigstens jener Teil, der mit dem Kelche in unmittelbare Berührung kommt, aus weißem Linnen sein. Der obere Teil der Palla, an den der untere aufgenäht ist, kann aus Seide bestehen und mit Stickereien reich verziert sein[29].

d) Die älteste Symbolik deutet die Altartücher und damit auch das Korporale auf jenes Linnentuch, in welches Joseph von Arimathäa den Leichnam Jesu hüllte. Diese Beziehung kennt schon Isidor von Pelusium († 440)[30], und auch Papst Silvester[31] begründet den Gebrauch von Linnentüchern am Altar mit den Worten: „quia corpus Domini nostri Iesu Christi in sindonem lineam mundam sepultum est". Die gleiche Symbolik ist wirksam in dem für das Korporale üblichen Namen sindon (s. o.). Durandus[32] dehnt diese Symbolik auch auf die Palla, das zusammengelegte Korporale, aus. Der Kelch werde mit dem Korporale (d. h. mit der Palla) bedeckt, um anzudeuten, daß das Haupt Christi im Grabe mit dem Schweißtuch bedeckt war. Nur der obere Teil des Kelches werde auf solche Weise bedeckt, weil auch das Antlitz Christi im Grabe nicht ganz bedeckt war. Im übrigen deutet Durandus das Korporale auf Christus[33]. Schon die (im Mittelalter übliche) Zusammenfaltung des Korporale, bei welcher weder Anfang noch Ende desselben sichtbar war, deute auf Christus, dessen göttliche Natur weder Anfang noch Ende habe. Die gleiche Symbolik bietet Pseudo-Alkuin. Häufig ist auch die Deutung des Korporale auf die heilige Menschheit des Herrn vertreten. Sie ging von der moralischen Erklärung aus, die bereits Amalar[34] vertritt: „Durch das Sindon, das wir Korporale zu nennen pflegen, wird jeder, d. h. das Volk und die Diener des Altares und auch der Priester, ermahnt, daß, wie das Linnen gereinigt [castigatum] ist von seiner grünen Farbe und seiner Feuchtigkeit, so auch die Seele der Opfernden von jeglicher fleischlichen Begierde gereinigt sein solle. Wie jenes glänzt in seinem hellen [weißen] Glanz, so soll auch die Absicht [intentio] in Einfalt vor Gott erstrahlen." Pseudo-Alkuin verstärkt die moralische Deutung durch den Hinweis auf Christus: „Wie das Linnen durch mannigfache Bereitung [per multos sudores] zu seinem Glanze gelangt, so erduldete auch Jesus Christus viele Leiden und gelangte zum Glanz der Auferstehung und Unsterblichkeit. So muß auch jener, der den Leib Christi zu empfangen wünscht, durch vielfache Betätigung in guten Werken und durch Keuschheit des Leibes und der Seele sich rein und glänzend darstellen." Im Sinne der älteren Symbolik fügt Durandus[35] noch hinzu, daß das Korporale auch die Kirche bedeute als mystischen Leib Christi. Diese Auffassung hat sich die Kirche zu eigen gemacht im Ritus der Subdiakonatsweihe. Sie deutet hier den Altar auf Christus, die Bedeckung des Altares (durch Altartücher und Korporale) auf die Glieder des mystischen Leibes Christi. „Altare quidem sanctae ecclesiae ipse est Christus ... cuius altaris pallae et corporalia sunt membra Christi, scilicet fideles Dei, quibus Dominus quasi vestimentis pretiosis circumdatur." Die gleiche Symbolik kommt bei der Kirchweihe zum Ausdruck. Während der Altar mit den geweihten Altartüchern bedeckt wird, muß eine Reihe

[29] S. R. C. 17. Juli 1894, n. 3832 ad 4.
[30] Ep. I, 123: PG 72, 93. [31] Duchesne, LP I 171.
[32] IV, c. 29, n. 4. [33] Ebd. n. 3. [34] De eccl. off. III, c. 19.
[35] IV, c. 29, n. 1.

liturgie.de

von Gesängen vorgetragen werden, welche deutlich die symbolische Beziehung auf die Glieder des Leibes Christi erkennen lassen: „Schart euch um den Altar, ihr Leviten, bekleidet ihn mit weißen Gewändern ..., der Herr hat dich [Christus durch den Altar symbolisiert] mit einem Freudengewande angetan und dich mit heiligem Schmucke geschmückt [durch Berufung der Völker zur Kirche].... In hellem Lichte wirst du strahlen und alle Grenzen der Erde werden dich anbeten..., die Heidenvölker werden von ferne zu dir kommen..., du aber wirst dich freuen in deinen Söhnen, denn alle werden gesegnet werden und sich vor dem Herrn versammeln..., die ganze Welt möge dich anbeten und deinem Namen Psalmen singen."

2. Antependium[36]. — Als der Altar noch ein freistehender Tisch oder ein Blockaltar war, erschien es angezeigt, seine Vorder- und Rückseite mit eigenen Behängen (vestis, pallium, antependium) (a) zu schmücken. Noch in der Karolingerzeit war es Sitte, den Altar ringsum mit Behängen zu umgeben, erst seit dem 12. Jahrhundert wird es üblich, nur mehr die Vorderseite zu bekleiden. Auf die Ausstattung des Antependiums wurde die größte Sorgfalt verwendet. Wenn auch kleinere Kirchen sich mit einfacheren Antependien aus Leinwand, Wolle oder Tuch zufrieden gaben, so machte man in Kathedralen, Stiftskirchen oder in andern bedeutenderen Kirchen um so größeren Aufwand. Man begnügte sich nicht bloß mit Antependien aus Seide, Atlas, Damast und Brokat, sondern schmückte sie noch dazu mit Edelsteinen und Perlen. Reicher Bilderschmuck war nicht selten auf ihnen angebracht, sei es, daß sie als Gobelins gewebt waren, sei es, daß sie Stickereien verzierten. Selbst Leinwandantependien pflegte man zu bemalen. Neben den Stoffantependien erscheinen im Mittelalter bereits Metallantependien aus Gold- oder Silberblech, auch bemalte Holztafeln dienten als Antependien. Die Zeit der Antependien war im allgemeinen vorüber, als man den Altarstipes künstlerisch auszugestalten pflegte, so daß ein besonderer Schmuck desselben nicht mehr notwendig erschien. Auch gegenwärtig besteht noch die Vorschrift des Missale, daß der Altar mit einem Pallium (Antependium) ausgestattet sei, das sich, wo möglich (quoad fieri potest) nach der Tagesfarbe richte[37]. Näheres bestimmt das Caeremoniale episcoporum[38]: Wenn der Altar von der Kirchenwand absteht, muß auch die Rückwand mit einem Antependium versehen sein. Das Antependium ist aus Gold oder Silber (pallia aurea vel argentea = getriebene Arbeit) oder aus Goldbrokat (serica auro perpulchre contexta) mit einer dem Feste entsprechenden Grundfarbe. Das Antependium muß an einem Holzrahmen (telare = lignum cui telae affiguntur) angebracht sein, damit es keine Falten und Einbuchtungen aufweist, sondern entfaltet und ausgespannt erscheint. Das Caeremoniale episcoporum verbietet ferner, einen bekrönungsartigen Leisten (coronides) aus Holz (und selbstverständlich auch aus Metall) um den oberen Rand

[36] J. Braun, Der christl. Altar II 9 ff.
[37] Rubr. gen. XX. [38] I, c. 12, n. 11.

liturgie.de

der Mensa herumlaufen zu lassen, um so einen engeren Anschluß des Altartuches an den Altar und an das Antependium zu erzielen (b). Dagegen werden Besatzstreifen, die oben am Antependium angebracht sind, empfohlen (c).

a) Die älteste Bezeichnung für die Altarbekleidung war „vestis" (Kleid), worin zugleich ausgedrückt ist, daß sie aus Stoff hergestellt oder zum mindesten abnehmbar war. Vom Papst Zacharias sagt das Papstbuch[39]: „hic fecit vestes super altare beati Andreae..., vestes optimas super altaria ... fecit". Auch anderwärts begegnet man häufig diesem Ausdruck. — Sehr frühe kommt daneben der Name „pallium" vor. So in einem Inventar von Staffelsee[40]: „pallia de lana facta et tincta ad altare induendum". Diese Bezeichnung erhielt sich durch das ganze Mittelalter. Beleth schreibt: „Ante altare dependi oportet pulchrum aliquod velamen, nimirum pallium, vel ei simile quidpiam seu tabula vel aurea si habeatur." Gegenwärtig muß pallium als die offizielle Bezeichnung des Antependium angesehen werden, da sich ihrer das Missale, das Caeremoniale episcoporum und die Entscheidungen der Ritenkongregation in der Bedeutung von Altarbekleidung bedienen[41]. In Deutschland tritt zum ersten Male gegen Ende des 15. Jahrhunderts der Name Antependium (antipendium, antependile) auf[42].

b) Klare Zeugnisse für den Gebrauch einer Altarumhüllung bringt in altchristlicher Zeit der Orient. Von Kaiser Konstantin berichtet das Chronicon paschale nach einem arianischen Chronisten[43] des 4. Jahrhunderts, daß er mit Edelsteinen verzierte, golddurchwebte Decken für den Altar gespendet habe, auch Chrysostomus[44] redet von „goldgeschmückten Decken" des Altares. Bestimmte Nachrichten aus dem Abendland stammen erst aus dem 7. Jahrhundert, aus Rom. Papst Benedikt II. († 685)[45] schenkte für den Altar der Basilika des hl. Valentin ein „coopertorium", das ringsum mit einem überaus kostbaren Goldsaum umgeben war, der Kirche S. Maria ad martyres ein purpurnes coopertorium, der Basilika des hl. Laurentius in Lucina ebenfalls ein solches ganz aus Seide bestehendes. Besser ist man über die Altarbekleidung durch die Mosaiken von Ravenna aus dem 6. Jahrhundert unterrichtet. Auf dem Mosaik in S. Vitale ist der Altar mit einer purpurfarbigen, den Altar auf allen Seiten umgebenden und bis an den Boden reichenden Decke bekleidet, über welche ein weißes mit gammaartigen Verzierungen versehenes Tuch gebreitet ist[46]. Ähnlich ist die Darstellung des Altares in S. Apollinare in Classe. Wie lange es Sitte blieb, den Altar ringsum zu bekleiden, kann nicht genau festgestellt werden. Die seit dem 9. Jahrhundert auftretende Bezeichnung „frontale" für das Antependium legt nahe, daß man schon damals diesen Brauch verlassen habe. Sicher war es seit dem 12.—13. Jahrhundert allgemeine Regel, nur mehr an der Vorderseite einen Behang anzubringen. Es hing dies damit zusammen, daß man den Altar immer näher an die Wand rückte, so daß eine Verzierung der Rückseite nicht zur Geltung kommen konnte. Des-

[39] Duchesne, LP I 435; ferner I 500; II 55 57 59 75.
[40] MG Leges II 1, 250; Braun, Der christl. Altar II 11.
[41] Decr. auth. 1615 2673 3201 3562.
[42] Jos. Braun, Der christl. Altar II 18.
[43] PG 92, 737. [44] Hom. 50 in Matth. n. 4.
[45] Duchesne, LP I 363.
[46] Abbildung bei Braun, Der christl. Altar I, Tafel 6.

liturgie.de

halb schreibt noch gegenwärtig das Caeremoniale episcoporum[47] vor, es soll der Altar, wenn er freisteht, „tum a parte anteriori quam posteriori" mit einem Pallium geziert werden.

Einen Einblick in die Sorgfalt, welche das Mittelalter der Altarbekleidung widmete, geben die Illustrationen, welche Braun zusammenstellt[48]. In dieser Zusammenstellung finden sich nicht nur Antependien aus Stoff, sondern auch die berühmtesten aus Metall hergestellten Altarbekleidungen, wie jene aus Città di Castello, ein Geschenk des Papstes Coelestin II. († 1144)[49], der Palliotto von S. Marco in Venedig (Ende des 14. Jahrh.)[50] und das herrliche silberne Antependium des Domes von Florenz[51]. Die Sitte, den Altar mit Metall zu umkleiden, geht schon auf die frühmittelalterliche Zeit zurück. Von Gregor III. († 741)[52] berichtet das Papstbuch: „faciem altaris vestivit argento", von Leo III. († 816)[53]: „investivit faciem altaris sanctae Dei genitricis ad praesepem ex argento purissimo deaurato". Von diesen ältesten Antependien hat sich nichts mehr erhalten, hingegen sind solche aus dem 10. bis 13. Jahrhundert in größerer Anzahl und in verschiedenen Ländern bis auf unsere Zeit gekommen. Im Mittelalter blühte die Kunst der Metallantependien, namentlich im 12.—13. Jahrhundert, doch haben auch die späteren Kunstrichtungen des Barock und Rokoko noch manche künstlerisch bedeutsame Werke dieser Art hervorgebracht, so in Deutschland das berühmte im Domschatz von Hildesheim befindliche Antependium[54]. Wie oben gezeigt, kennt auch noch das Caeremoniale episcoporum solche aus Metall gefertigte Antependien.

c) Als Schmuck der Mensa des Altares erscheint in mittelalterlicher Zeit ein Überhang aus Stoff, der verschiedene Namen führt, wie aurifrigium, frontale, parura. Derselbe war am Rande der Mensa, mit der er gleiche Länge aufwies, angebracht und reichte etwas in das Antependium herein. Zu seiner Herstellung wurde nur besserer Stoff verwendet, zu seinem Schmuck dienten Zierplättchen, Perlen, Ornament- und Bildstickereien. Anfänglich war dieser Überhang am Altartuch angebracht, später am Antependium, wodurch er seinen selbständigen Charakter verlor und allmählich nur mehr als Zierstück der Altarbekleidung erscheint. Eine Erinnerung an diesen Überhang hat das Caeremoniale episcoporum[55] bewahrt, wenn es bestimmt, daß an Stelle der verbotenen Holzleisten (coronides ligneae), „apponi poterunt fasciae ex auro vel serico elaboratae ac variegatae, quibus ipsa altaris facies apte redimita ornatiorque appareat". Das Caeremoniale episcoporum unterscheidet also deutlich zwischen dem Antependium und dieser aus dem alten Überhang hervorgegangenen Zierde des Altares.

3. Altarkreuz und Altarleuchter[56]. — Um den Altar als die Stätte des sich unblutig erneuernden Kreuzesopfers zu charakterisieren und Priester und Volk zum liebevollen

[47] I, c. 12, n. 11. [48] Der christl. Altar II, Tafeln 115—143.
[49] Ebd. Tafel 132. [50] Ebd. Tafel 136. [51] Ebd. Tafel 135.
[52] Duchesne, LP I 417. [53] Ebd. II, 18.
[54] Abbildung bei Braun, Der christl. Altar II, Tafel 139.
[55] I, c. 12, n. 11.
[56] Frz. X. Kraus, Gesch. der christl. Kunst II, Freiburg 1897, 310 ff.; H. Leclercq, Art. „Croix et Crucifix": DAL III 3045 ff.; Joseph Braun, Das christliche Altargerät, München 1932, 466 ff.

liturgie.de

Gedächtnis des leidenden Erlösers zu entflammen, ist verordnet[57], daß auf dem Altar ein Kreuz mit dem Bild des Gekreuzigten[58] von solcher Größe und Höhe sich befinde, daß es sowohl vom Priester als auch vom Volke gesehen werden kann. Es genügt aber auch ein plastisches Kruzifix im Hochbau des Altares[59] oder eine Darstellung des Gekreuzigten auf einem Altargemälde, vorausgesetzt, daß das Kreuzbild die erste und hervorragendste Stelle darauf einnimmt[60]. Wenn das heiligste Sakrament ausgesetzt ist, kann zwar auf den Altar das Kruzifix gestellt werden, doch besteht hierfür keine Vorschrift[61]. Bei der Beschreibung der Altarausstattung für die höheren Feste bestimmt das Caeremoniale episcoporum[62] für Dom- und Kollegiatkirchen, daß der Fuß des Kreuzes in die Höhe der Leuchter zu stehen komme, so daß das Kreuz mit dem Crucifixus vollständig über die umgebenden Leuchter emporrage[63]. Das Kreuz selber soll aus Silber, Messing oder vergoldetem Kupfer hergestellt sein. Das gleiche Material schreibt das Caeremoniale episcoporum auch für die Leuchter vor, in deren Mitte das Kreuz zu stehen kommt. Kreuz und Leuchter erscheinen erst mit dem beginnenden zweiten Jahrtausend auf dem Altar (a), in ihrer äußern Gestalt stellen sie sich in den Formen der jeweiligen Kunstperiode dar (b).

a) Altarkreuze kannte man schon in nestorianischen Klöstern des 6. Jahrhunderts[64], im Abendland waren sie zur gleichen Zeit noch unbekannt. Wohl werden zuweilen Kreuze erwähnt, allein dieselben hatten ihren Platz entweder auf dem Altarüberbau, dem Ziborium, oder sie hingen von letzterem oder der Pergula herunter. Die Pergula war ein auf Säulen ruhender Balken am Eingang des Presbyteriums, der zur Aufstellung oder zum Aufhängen von Ziergegenständen, wie Kronen, Kerzen, Reliquiarien, diente. Ein Kreuz, das von der Pergula herunterhing, schenkte Leo III. († 816) der Peterskirche und der Basilika des hl. Paulus[65], für das Oratorium des heiligen Kreuzes stiftete der nämliche Papst[66] ein „regnum" aus reinstem Golde „cum cruce in medio pendentem super ipsum altare". In der Michaelskirche zu Staffelsee hing nach der Angabe eines Visitationsprotokolls vom Jahre 812[67] über dem Altare eine Krone von vergoldetem Silber, in deren Mitte auf einer

---

[57] Rubr. gen. XX. [58] Rit. celebr. II, 2; Caer. ep. I, c. 12, n. II.
[59] S. R. C. 16. Juni 1663, n. 1270 ad 2.
[60] Benedict. XIV., Const. Accepimus vom 17. Juli 1746.
[61] S. R. C. 2. Sept. 1741, n. 2365 ad 1. [62] I, c. 12, n. 11.
[63] Das Caer. ep. (a. a. O.) will, daß die sechs Leuchter, die an höheren Festen am Altare stehen müssen, nicht gleich groß seien, sondern daß die niedrigsten an den beiden Seiten des Altares, die höchsten beiderseits des Kruzifixes aufgestellt seien: „quasi per gradus ab utroque altaris latere surgentia". Doch hat die S. R. C. (21. Juli 1855, n. 3035 ad 7) bei entgegengesetzter Gewohnheit diese Vorschrift nicht weiter urgiert.
[64] A. Baumstark, Altarkreuze in nestorianischen Klöstern des 6. Jahrh.: Römische Quartalschrift XIV, 70.
[65] Duchesne, LP II 13. [66] Ebd. II, 67.
[67] Monumenta Boica VII, 83; vgl. Heinrich Otte, Hdb. der kirchl. Kunstarchäologie I, Leipzig 1883, 151.

liturgie.de

Kristallkugel ein Kreuz von vergoldetem Kupfer angebracht war. Die Aufstellung des Kreuzes auf dem Altare ist erst im 11. Jahrhundert[68] bezeugt, im 12. redet Honorius[69] davon als von etwas allgemein Bekanntem, und gegen Ende des gleichen Jahrhunderts schreibt Innozenz III.[70] die Regel vor: „Inter duo candelabra in altari crux collocatur medio." Das Kreuz auf dem Altare war schon aus innern Gründen nahegelegt, um den Altar als die Stätte des unblutigen Kreuzesopfers darzustellen. Darum erblickt Honorius[71] im Kreuze über dem Altare das Wahrzeichen unseres Königs, das in seinem Haus, der Kirche, aufgestellt ist, eine Erinnerung an das Leiden Christi und eine Mahnung, das eigene Fleisch zu kreuzigen. Die unmittelbare äußere Veranlassung, das Kreuz auf den Altar zu stellen, ist darin zu suchen, daß es ohnehin schon längst in der Nähe des Altares oder über demselben angebracht war. In Rom war es im 12. Jahrhundert üblich, das Vortragskreuz an den Tagen, an welchen Stationsprozession stattfand, auf den Altar zu stellen. Der Ordo Bernhardi[72] bestimmt für die Bitttage, daß das Kreuz nach der Prim auf den Altar gestellt, beim Beginn der Prozession von demselben genommen und hernach wieder auf den Altar zurückgebracht werde. Das gleiche verfügt Ordo romanus XI[73] für die Prozession am Lichtmeßtage. Batiffol[74] glaubt von diesem Brauch die Aufstellung des Altarkreuzes überhaupt herleiten zu sollen. Da in Rom das Stationskreuz immer als Wahrzeichen der einzelnen Kirche galt, ist es sehr wahrscheinlich, daß man diesem den Ehrenplatz auf dem Altare einräumte, während die Kreuze der übrigen an der Prozession teilnehmenden Kirchen und deren Fahnen neben dem Altare ihren Platz fanden. Auf der Miniatur eines Graduale von Prüm (10. Jahrh.) stehen neben dem Altare zwei Kreuzesfahnen und auf demselben ein Kreuz[75]. Doch ist es nicht ausgeschlossen, daß der Brauch, das Stationskreuz auf den Altar zu stellen, erst aufkam, als bereits das Kreuz auf dem Altare eine feste Stelle hatte und nur an gewissen Tagen vom Stationskreuz ersetzt wurde.

b) Die Darstellung des Gekreuzigten auf kirchlichen Bildwerken ging hauptsächlich vom Orient aus, wo in der Abbildung des am Kreuze hängenden Christus eine Reaktion gegen den Monophysitismus sich geltend machte, da die Leidensdarstellung sich schwer mit der Lehre von nur einer, und zwar der göttlichen Natur in Christus vereinen ließ. Für den Orient hat das Trullanum (692)[76] in seinem 11. Kanon ausdrücklich die Darstellung des für unser Heil leidenden und sterbenden Erlösers gebilligt: „Es muß der Maler gleichsam mit der Hand zum Gedächtnis Jesu führen, der im Fleische lebt, leidet und für unser Heil stirbt und so die Erlösung der Welt erwirbt." Im Abendland hielt man noch lange daran fest, nur das Kreuz abzubilden, an Stelle des Gekreuzigten jedoch ein Symbol, ein Lamm oder ein medaillonförmiges Bild Christi beizugeben. In den bekannten Mosaiken von Ravenna ist noch kein Versuch gemacht, die wirkliche Kreuzigung darzustellen. Die erste Darstellung der Kreuzigung in einem kirchlichen Gebäude, die wahrscheinlich auf die Zeit der Päpste Theodor († 649) und Honorius († 638)

[68] Consuet. Sigisberti abbatis; vgl. Albers II 98.
[69] Gemma animae I, 135. [70] De sacr. alt. myst. II, 21.
[71] Gemma animae I, 135. [72] Ausgabe von Ludwig Fischer 98.
[73] n. 29. [74] Leçons sur la Messe 70.
[75] J. Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes 176.
[76] Mansi XI, 977 ff.

liturgie.de

zurückgeht, sieht man im Cömeterium des hl. Valentin in Rom; eine Darstellung der Kreuzigung fand man auch in der aus dem 8. Jahrhundert stammenden Kirche S. Maria antiqua auf dem Forum. Viel trug zur Verbreitung der Kreuzigungsdarstellungen im Abendlande bei die Einwanderung der im Bilderstreit vertriebenen orientalischen Mönche. Kraus[77] hat für die Darstellung des Kruzifixus zwischen dem 6. und 16. Jahrhundert verschiedene Typen aufgestellt. Nach dem altchristlichen, römischen Typus ist Christus unbekleidet, nur mit einem schmalen Lendentuche versehen und trägt einen einfachen Nimbus. So erscheint Christus auf dem Elfenbein des 5. Jahrhunderts im Britischen Museum und auf der Kreuzigungsgruppe an der Türe von S. Sabina auf dem Aventin. Nicht wesentlich verschieden ist der spätrömisch-abendländische Typus. Der sog. byzantinische Typus stellt den Erlöser sterbend oder tot mit geschlossenen Augen dar. Der Gekreuzigte ist bekleidet mit großem weißem Lendentuch, mit langem Gewande, wie schon auf der Darstellung im Rabulas-Kodex der Laurentiana in Florenz aus dem Jahre 583, oder mit Purpurrock. Auf den Kreuzesbildern des irischen und angelsächsischen Typus ist Christus lebend dargestellt als „der ideale, sieghafte Heldenjüngling, wie ihn die jugendliche Phantasie des Germanen sich als geistigen Heerführer vorstellt". Der Kreuzespfahl trägt reiche Ornamentierung, zum Zeichen, daß er seinen Charakter als Schandpfahl verloren hat und zum Siegeszeichen geworden ist. Nicht wesentlich davon verschieden ist die karolingisch-ottonische Darstellung. In dieser Zeit beginnt man auch den Kruzifixus plastisch herauszuarbeiten. Der romanische Typus knüpft an den karolingisch-ottonischen an. Das Lendentuch hängt straff bis an die Kniee herunter, die Füße stehen auf einem Fußgestell. Seit dem 12. Jahrhundert trägt Christus auf diesen Darstellungen auch die Königskrone, wozu wahrscheinlich die Stelle im Vesperhymnus der Passionszeit Veranlassung bot: „Impleta sunt, quae concinit David[78] fideli carmine, dicendo nationibus ‚Regnavit a ligno Deus'." Seit dem letzten Viertel des 13. Jahrhunderts bis tief ins 16. Jahrhundert wird der gotische Typus herrschend, der sich bemüht, das furchtbare Kreuzesleiden des Herrn durch den „ausgebogenen, stark geschwungenen Körper, den oft so heftigen Ausdruck des leidenvollen Antlitzes, die Verrenkung der Glieder" dem Gemüte nahezubringen. Der gotische Typus hatte sich bereits stark dem Realismus genähert, der Typus der Renaissance und des Barock geht auf diesem Wege weiter und schreitet nicht selten zum derbsten Realismus weiter. Dagegen wendet sich eine, in der jetzigen authentischen Ausgabe der Dekrete beseitigte Entscheidung der Ritenkongregation vom 14. Januar 1623, welche die vereinzelt schon in der Zeit des romanischen Stiles vorkommende Darstellung des Gekreuzigten mit parallel in die Höhe gerichteten Armen verbot. Es sind dies die sog. jansenistischen Kruzifixe, weil angeblich die späteren Jansenisten ihre Lehre, daß Christus nicht für alle Menschen gestorben, darin symbolisch ausgedrückt fanden. — Das Kreuz selbst, an welchem der Kruzifixus angebracht ist, erfuhr seitens der ornamentierenden Kunst die liebevollste Rücksicht. Es wurde mit Gold und Silberblech überzogen, mit Edelsteinen, Glasflüssen, mit Filigran und Gravüren verziert. So namentlich in der romanischen Periode,

[77] Gesch. der christl. Kunst II 311.

[78] Ps 95, 10.

liturgie.de

während die gotische die architektonische Verzierung bevorzugte[79]. — Die romanischen Leuchter waren durchschnittlich sehr nieder, hatten meistens dreigeteilten Fuß mit reichen, auf den Sieg des Lichtes über die Finsternis bezüglichen Symbolen, kugeligen Knauf, auf der Leuchterschale emporkletterndes Getier. Aber auch die gotischen Leuchter mit rundem Fuß, zylindrischem, durch 3—5 Ringe gegliedertem Schaft sind verhältnismäßig immer noch nicht hoch. Für die Leuchter der Renaissancezeit war wie für alle ihre künstlerischen Erzeugnisse die Antike maßgebendes Vorbild. Der Fuß ist meistens aus dem Dreieck oder aus dem Polygon konstruiert, der Schaft eine langgezogene Vase oder Baluste, die Leuchterschalen mit Buckeln versehen. Die Barockkunst übernahm diese Formen und vergrößerte ihre Dimensionen, so daß sie mit den gewaltigen Altarretabeln dieser Periode harmonieren konnten. Das Rokoko bewährte sich auch bei den Leuchtern als Stil der Dekoration. Die von ihm bevorzugte geschwungene Linie wußte es auch hier zur Geltung zu bringen.

4. Kanontafeln und Meßpult. — Seit dem 16. Jahrhundert ist bei der Messe eine Tafel mit einzelnen Meßgebeten in der Mitte des Altares zur Unterstützung des Gedächtnisses des Priesters aufgestellt, die beiden seitlichen Tafeln kommen erst seit dem 17. Jahrhundert allmählich auf dem Wege der Gewohnheit in Aufnahme. Da die mittlere Tafel, welche als „tabella secretarum" allein vorgeschrieben ist[80], Gebete aus dem größeren und kleineren (Offertorium) Kanon enthält, wurde dafür der Name „Kanontafel" üblich (a) — Zur Schonung für kostbare Einbanddecken des Meßbuches, aber auch zur Erleichterung des Lesens, pflegte man, allgemein seit dem 13. Jahrhundert, das Meßbuch auf ein Kissen zu legen, das seit dem Ausgang des Mittelalters meist durch das bequemere Meßpult ersetzt wurde (b).

a) Das Missale und die Synoden des 17. Jahrhunderts kennen nur die mittlere Kanontafel, die übrigen kamen erst nach und nach in Gebrauch. Gavantus († 1638)[81] bemerkt, zur größeren Bequemlichkeit bediene man sich einer „tabella" mit dem Johannesevangelium auf der Evangelienseite, einige stellten sogar eine weitere Tafel mit dem Psalm Lavabo auf die Epistelseite. Wenn das Allerheiligste ausgesetzt ist, sei es zum Vierzigstündigen Gebete oder aus einem andern Grunde — die Zeit der Messe ausgenommen —, müssen die Kanontafeln vom Altare entfernt werden[82]. — Die Gebete, deren Text die Kanontafeln bieten müssen, sind nicht im einzelnen bestimmt. Sie ergeben sich aber aus dem Zweck der Tafeln, das Gedächtnis zu unterstützen. Darum sollen sie jene Gebete enthalten, bei welchen der Gebrauch des Missale wegen der Körperhaltung, die man einzunehmen hat, oder des Orts am Altare, unbequem oder untunlich ist. Aus diesem Grunde soll die mittlere Kanontafel die Konsekrationsgebete (vom „Qui pridie" an), die Offertorialgebete, den Text des Gloria und des Credo bringen, auch Munda cor, Supplices te rogamus und das Placeat können darauf Platz finden. Die Kanon-

[79] Beda Kleinschmidt, Lehrb. der christl. Kunstgeschichte 503 ff.
[80] Rubr. gen. XX.
[81] Thesaur. sacr. rit. ad Rubr. gen. XX.
[82] S. R. C. 20. Dez. 1864, n. 3130 ad 3.

liturgie.de

tafel auf der Epistelseite enthält gewöhnlich den Psalm Lavabo, die auf der Evangelienseite das Johannesevangelium. — Die Stelle der tabella secretarum vertritt bei Bischöfen und andern mit den Pontifikalien privilegierten Geistlichen der Canon episcopalis. Er enthält gewöhnlich den ganzen Kanon der Messe (daher der Name) und die übrigen Gebete des Ordo Missae, Akzeß und Rezeß und die Gebete beim Anlegen der Paramente. Nach dem Caeremoniale episcoporum[83] bedient sich der Bischof lediglich des Missale, ein dem jetzigen Canon episcopalis entsprechendes Buch ist noch nicht erwähnt, ebensowenig wie in dem Dekret Alexanders VIII. vom 27. September 1659 über die Pontifikalien der Äbte. Erst allmählich gelangte der Canon, nachdem ein leichteres Buch sich als praktisch erwiesen hatte, zur Bedeutung einer bischöflichen Auszeichnung, deren Gebrauch für andere Geistliche durch das Motu proprio Pius' X. vom 21. Februar 1905 genauer geregelt wurde.

b) Unter den Büchern, aus welchen das Missale entstanden ist, wurde schon frühzeitig das Evangeliarium mit besonderer Sorgfalt geschmückt. Man tat dies aus Hochachtung vor dem Worte Gottes und aus Verehrung gegen den Heiland, dessen Symbol man in diesem Buche erblickte. Schon im 4. Jahrhundert erwähnt der hl. Hieronymus[84], daß die Heilige Schrift mit Gold und Purpur und verschiedenartigen Edelsteinen geschmückt wurde. Häufig wurde der Codex evangelii mit Gold- oder Silberschrift auf purpurfarbiges Pergament geschrieben, mit Miniaturen geschmückt und in kostbare, mit Edelsteinen reich geschmückte Buchdeckel gelegt. Wegen der Kostbarkeit solcher Evangeliare wurden sie darum auch nach Beendigung der liturgischen Verkündigung des Evangeliums in ein eigenes Behältnis (capsa) eingeschlossen[85]. Um den kostbaren Einband zu schonen, legte man dem Evangelienbuch auf dem Lesepulte des Ambo ein weiches Kissen (pulvinum, pulvillum) unter, welches der Subdiakon zur feierlichen Verlesung des Evangeliums vorantrug. Die praktische Bedeutung dieses Kissens deutet Innozenz III.[86] an: „subdiaconus ... ferens pulvillum, quem libro supponat, ut molliter sedeat". Die mittelalterliche Symbolik erblickte in diesem weichen Kissen eine Mahnung an die Gläubigen, sie sollten der Predigt des Evangeliums ein weiches Herz entgegenbringen, aber auch ein Sinnbild der Lieblichkeit und Süßigkeit des Evangeliums[87]. Für den Gebrauch eines Kissens als Unterlage für das Sakramentar oder Missale sprechen die gleichen Gründe, wie beim Evangeliar. Die Sakramentarien, die an gewöhnlichen Tagen gebraucht wurden, wiesen naturgemäß einfachere Einbände aus Holz mit einem Überzug von Kalbsleder oder auch Pergament auf. Daneben gab es für die höheren Festtage Sakramentarien mit überaus kostbaren Einbänden, die allerdings meist der Ungunst der Zeiten zum Opfer gefallen sind. So hatte das Sakramentar des Drogo (9. Jahrhundert) einen silbernen Einband, welcher eine Reihe von Elfenbeinschnitzereien umschloß[88]; den Einband eines Sakramentars von St. Gereon in Köln (10. Jahrh.)[89] bildete eine byzantinische Elfenbeinschnitzerei, die Mutter Jesu mit dem Kinde dar-

[83] I, c. 20.

[84] In Zach. I, 8: „Sacros libros ... deauratos et purpuratos et gemmarum varietate distinctos"; vgl. Steph. Beissel, Gesch. der Evangelienbücher in der ersten Hälfte des Mittelalters, Freiburg 1906, 292 ff.

[85] OR I, n. 11. [86] De sacr. alt. myst. II, 41.

[87] Durandus IV, c. 24, n. 11. [88] Leroquais I 18. [89] Ebd. I 99.

liturgie.de

stellend. Prachtvoll war der Einband des Sakramentars von St. Denis (11. Jahrh.)[90], welcher in Elfenbeinschnitzerei eine Kreuzigungsgruppe enthielt; der Rand des Einbandes aus vergoldetem Silber zeigte Reliefs, welche die Seraphim, die Attribute der Evangelisten, die Bilder von Patriarchen und Propheten darstellten. Hier war eine Schonung des Einbandes unbedingt gefordert, und diese wurde nach dem Vorbild, das man in der Behandlung des Evangelienbuches vor sich sah, durch das Kissen erreicht, das außerdem das Meßbuch in eine höhere Lage brachte und so das Lesen erleichterte. Durandus[91] kennt bereits ein solches Kissen, die Symbolik ist die gleiche wie beim Kissen des Evangelienbuches. Die Generalrubriken des Missale[92] schreiben noch jetzt ein Meßbuchkissen vor (in cornu epistolae cussinus supponendus Missali), das Caeremoniale episcoporum[93] verlangt ein mit Seide überzogenes Kissen, das in der Farbe mit den Paramenten übereinstimmt. An der gleichen Stelle erwähnt es jedoch auch das Meßpult (legile), das für bischöfliche Kirchen in Silber oder Holz, jedoch in künstlerischer Arbeit (affabre tamen elaborato) hergestellt sein soll. Ein Meßpult ist schon erwähnt in einem Inventar der Kathedrale von Angers aus dem Jahre 1297[94], im 14. und 15. Jahrhundert war es, weil bequemer, schon vielfach im Gebrauch[95] und wurde beibehalten, obwohl es vom pianischen Missale nicht erwähnt wird.

5. Altarstufen. Altarschranken. — Es besteht keine eigene kirchliche Vorschrift, welche Stufen, die zum Altar hinanführen, fordert. Doch sind solche durch anderweitige Bestimmungen vorausgesetzt. So ist angeordnet, daß der Priester, wenn er an der untersten Stufe des Altars angelangt ist (stans ante illius infimum gradum)[96], das Birett abnimmt, daß der Diakon beim Empfang des Segens vor dem Evangelium auf der oberen Stufe des Altares kniee (in superiori gradu)[97]. Altarstufen waren im ersten christlichen Jahrtausend eine Ausnahme, seit dem 11. Jahrhundert erscheinen sie häufiger und waren im 12. bereits so sehr eingebürgert, daß die Liturgiker daran ihre symbolischen Erklärungen knüpfen konnten, welche Durandus[98] kurz zusammenfaßt: „In den Stufen werden passend die Tugenden verstanden, durch die man zum Altare, d. h. zu Christus, emporsteigt." Zuerst begnügte man sich mit einer Stufe, aber schon im 13. Jahrhundert waren es gewöhnlich deren zwei, und ihre Zahl erhöhte sich bis auf vier und fünf[99]. Das gilt jedoch nur für den Hauptaltar,

[90] Ebd. I 144.

[91] IV, c. 11, n. 9; vgl. auch OR XIV, c. 53: „cumque pontifex incoeperit Credo ... ponant librum Missalem super cussinum in sinistra parte [sc. altaris]".

[92] Tit. XX. [93] I, c. 12, n. 15.

[94] Jos. Braun, Liturg. Handlexikon, Regensburg 1924, 209.

[95] Abbildung eines gotischen Meßpultes bei Beda Kleinschmidt, Lehrb. der christl. Kunstgesch. 468.

[96] Rit. celebr. II, 2.

[97] Rit. celebr. VI, 5; vgl. auch Caer. ep. I, c. 12, n. 11; II, c. 8, n. 30 59; ferner S. R. C. 16. Juni 1663, n. 1265 ad 4: „Deberet apponi predella [suppedaneum], quae dividat altare a planitie".

[98] I, c. 2, n. 17.

[99] J. Braun, Der christl. Altar II 176 ff., Tafel 150.

liturgie.de

die Nebenaltäre, wenn sie überhaupt Stufen hatten, mußten sich mit einer, höchstens zwei begnügen. — Schon seit ältester Zeit war der Altar durch Schranken (cancelli) vom Laienraume geschieden, anfänglich und gewöhnlich war dies nur beim Hauptaltar der Fall, zu Beginn der neuen Zeit pflegte man selbst die Nebenaltäre mit Schranken zu umgeben. Zu den Altarschranken im weiteren Sinn müssen auch die Chorschranken gerechnet werden, welche sich im Mittelalter zu den sog. Lettnern entwickelten (a). Ursprünglich und auch noch jetzt haben solche Schranken den naheliegenden Zweck, Störungen des Gottesdienstes durch das hereindrängende Volk zu verhindern. Diese Scheidung des Altares vom Laienraum entspricht aber auch der katholischen Anschauung, daß das Opfer, welches am Altar dargebracht wird, mittlerischer Natur ist, von solchen dargebracht wird, welche durch die Ordination sichtbare Stellvertreter des Mittlers Jesus Christus geworden sind. Darum ist es geziemend, daß der Raum, in welchem sich die Opferstätte befindet, nur von Personen mittlerischen Charakters betreten werden darf. Die Lehre vom besondern Priestertum, das vom Priestertum der Laien wesentlich verschieden ist, findet nicht zuletzt durch die Schranken, welche den Altar umgeben, sinnenfälligen Ausdruck (b).

a) Zum ersten Male geschieht der Altarschranken Erwähnung in der Rede, welche bei der Einweihung der Basilika in Tyrus im Jahre 314 gehalten wurde: „Damit dieses Heiligtum der Menge unzugänglich sei, umgab er [Paulinus] es mit hölzernen Schranken [δικτύοις], die bis ins kleinste kunstvollst ausgearbeitet waren, so daß sie dem Beschauer einen wundervollen Anblick boten.“ [100] Es ist nicht gesagt, daß hier zum ersten Male mit Schranken ein Versuch gemacht wurde, und es bleibt darum die Möglichkeit bestehen, daß schon in älterer Zeit, wenigstens in größeren Kirchen, solche vorhanden waren. Auch Augustinus [101] gedenkt der Altarschranken: „A communione se cohibeant, qui sciunt, quia novi peccata ipsorum, ne de cancellis proiciantur.“ Spuren alter Altarschranken haben sich in Rom und Ravenna, besonders aber im altchristlichen Afrika erhalten [102]. Die Altarschranken, zu denen Steine und verschiedene Metalle als Material dienten, stellten gewöhnlich eine aus Pfosten oder Platten oder beiden zusammen gebildete Einfriedung dar. Zuweilen waren an Stelle der Pfosten Säulen verwendet, die sich nicht selten auch über die Schranken hinaus erhoben [103]. Im letzteren Fall legte sich über die Säulen ein Gebälk, das wie in San Marco in Venedig zur Aufstellung einer Kreuzigungsgruppe und von Apostelstatuen verwendet wurde [104]. Nicht viel davon verschieden sind jene Altarschranken, welche aus einer 2—3 Meter hohen Wand bestanden und die in ihrem unteren Teile undurchsichtig, in ihrer oberen Hälfte durchbrochen sind [105]. Aus letzterer Art von Altarschranken, wenn man sie um das zwei- und dreifache erhöhte, entstand der Lettner, welcher indes weniger als Altar- denn als Chorschranke aufgefaßt werden muß. Vom Lettner herab, der in Deutschland

[100] Eusebius h. e. X, 4. [101] Sermo 392, n. 5.
[102] Braun, Der christl. Altar II 653.
[103] Ebd. Tafel 364. [104] Ebd. Tafel 365. [105] Ebd. Tafel 367.

liturgie.de

sehr zahlreich vertreten ist[106], wurde auch das Evangelium verlesen, worauf der Name Lettner (= Lectorium) hindeutet. Zuletzt entwickelten sich vom 13.—16. Jahrhundert die Altar-, näherhin die Chorschranken zu einer geschlossenen Wand von solcher Höhe, daß dadurch der Blick auf den Hochaltar unmöglich gemacht wurde. Doch befand sich vor dieser Wand gewöhnlich der Kreuzaltar, auch altare laicorum genannt, an welchem die Laien dem heiligen Meßopfer beiwohnen konnten. Dieser Entwicklung der Altarschranken gegenüber war es im Interesse der Teilnahme des Volkes am Gottesdienst als ein Fortschritt zu bezeichnen, wenn die Barockzeit diese Wand durch ein hohes Gitter ersetzte, das dem Blick in den Altarraum keinerlei Hindernis bot.

b) Schon die Synode von Laodizea[107] (2. Hälfte des 4. Jahrh.) bestimmt, daß es nur den Klerikern erlaubt sei, den Altarraum zu betreten und verbietet dies noch ausdrücklich den Frauen. Das Trullanum (692)[108] gestattet nur dem Kaiser, und auch diesem nur, wenn er Opfergaben darbringt, in das Heiligtum einzutreten. Bei den Nestorianern galt sogar der Altar als entweiht, wenn ein Laie, besonders eine Frau, in den Altarraum eindrang[109]. Wie strenge man im Abendland daran festhielt, Laien den Eintritt in den Altarraum zu verbieten, zeigt das Verhalten des hl. Ambrosius gegenüber Kaiser Theodosius d. Gr. Als dieser nach der Opferung, wie er es gewohnt war, im Presbyterium in der Nähe der Schranken verweilte, belehrte er ihn durch den Archidiakon „über den Unterschied der Räumlichkeiten", indem er ihm sagen ließ: „Der innere Raum, o Kaiser, ist nur für die Priester zugänglich, für alle andern aber unzugänglich und unberührbar. Gehe also hinaus und bleibe draußen stehen. Der Purpur macht Kaiser, aber keine Priester."[110] Die zahlreichen Synodalbestimmungen, welche den Laien den Eintritt in das Presbyterium verbieten, sind sorgsam von Braun[111] gesammelt und zusammengestellt. Eine Kölner Synode vom Jahre 1616[112] bestimmt sogar, daß die einzelnen Altäre, also auch die Nebenaltäre, mit Schranken aus Erz, Eisen oder Holz umgeben sein sollen, damit die Laien nicht näher als gebührlich an den Altar herantreten könnten. Auf diese kirchliche Gesetzgebung beruft sich das Caeremoniale episcoporum[113], wenn es „iuxta canonum praescriptum laudabilisque antiquae disciplinae" selbst vornehmen Laien, Beamten und Fürsten den Platz außerhalb des Presbyteriums anweist. Die Scheidung von Klerus und Laien in der Kirche betont auch die Entscheidung der Ritenkongregation vom 21. Februar 1609[114] mit der Begründung: „Cum in Ecclesia Dei alia ministrorum in divinis inservientium, alia populi Divina audientis loca esse debaant." — An den Altarschranken wurde schon in altchristlicher Zeit dem Volke die heilige Kommunion gereicht[115], und noch jetzt dienen sie vielfach dem gleichen Zweck, weshalb sie im Munde des Volkes schlechthin „Speisegitter" genannt werden.

---

[106] Siehe das Verzeichnis bei Otte, Handb. d. kirchl. Kunstarchäologie I, Leipzig 1883, 51 ff.

[107] can. 19. [108] can. 44.

[109] Assemani, Bibl. orient. III 2, S. CCCXVI; J. Braun, Der christl. Altar II 656.

[110] Theodoret h. e. V, 18. [111] Der christl. Altar II 656.

[112] Hartzheim IX 995. [113] I, c. 13, n. 13. [114] Decr. auth. n. 157.

[115] Augustinus, Sermo 392, n. 5.

liturgie.de

6. Kredenztisch. — Für die bei der Opferfeier benötigten Geräte ist ein in der Nähe des Altares befindlicher Tisch nicht zu entbehren. Die Generalrubriken[116] bestimmen daher, daß neben dem Altar eine Nische (fenestella) oder ein kleiner Tisch bereit stehe, auf welchem die Kännchen mit Teller (pelvicula) und das Handtuch ihren Platz finden. Für Hochämter muß dieser Tisch, der im Missale den Namen „credentia“[117] führt, von größeren Ausmaßen sein, da auf ihm außerdem der Kelch und die Leuchter der Akolythen Platz finden müssen, noch größer muß der bei Pontifikalämtern gebrauchte Tisch sein, auf welchem auch noch die Mitren, das größere Becken für die Handwaschung des Bischofs und anderes zu stehen kommen. Der Kredenztisch, der im Caeremoniale episcoporum[118] „mensa“, „abacus“, „credentia“ heißt, muß mit einem reinen, weißen, bis zum Boden reichenden Linnentuche bedeckt sein. Sein Platz ist auf der Epistelseite. Ein Kredenztisch ist unter dem Namen „oblationarium“ schon den römischen Ordines[119] bekannt, vereinzelt erscheint dafür der Ausdruck „mensa propositionis“. Die Nischen (fenestellae), welche zur Hinterstellung der Meßkännchen dienten, enthielten häufig die Altarpiszine, eine kessel- oder tellerförmige Vertiefung mit Abfluß nach außen; ihre Bestimmung war, das Wasser von der Handwaschung oder der Ablution der heiligen Gefäße aufzunehmen[120].

7. Schmuck des Altares. — Kreuz und Leuchter, dazu die Kanontafeln bilden die wesentliche Ausstattung des Altares. Als wesentlicher Schmuck haben auch die Altartücher und das Antependium zu gelten, daneben können nach altem kirchlichen Herkommen Heiligenreliquien in Reliquienmonstranzen und kleineren Schreinen, ferner Heiligenbilder und Blumen verwendet werden. Der Ritus celebrandi[121] kennt Bilder und Reliquien auf dem Altar, ebenso auch das Caeremoniale episcoporum[122], welches bestimmt, daß diese Reliquien und Bilder zu beiden Seiten des Kreuzes zwischen den Leuchtern aufgestellt werden. Wegen der Kostbarkeit der Materie — das Caeremoniale episcoporum spricht ausdrücklich von silbernen Bildern — und der künstlerischen Gestaltung sind diese Gegenstände schon an sich ein Schmuck des Altares. Noch würdiger erscheinen sie als Schmuck wegen der innern Beziehung, in welcher die dargestellten Heiligen oder ihre Reliquien zum Altar stehen. Was die Heiligen vor Gott groß und in den Augen der Gläubigen verehrungswürdig gemacht hat, das verdanken sie dem auf dem Altar sich stets erneuernden Opfer Christi und stellen somit eine Mahnung an die Gläubigen dar, sich der Früchte dieses Opfers zu versichern, um einst mit den Heiligen im Himmel vereint zu werden (a). — Als weiteren Schmuck erwähnt das Caeremoniale episcoporum an gleicher Stelle Gefäße mit wohl-

[116] Tit. XX. [117] Rit. celebr. II, 5. [118] I, c. 12, n. 19.
[119] OR I, n. 15; OR II, 9.
[120] Beispiele mittelalterl. Piszinen bei H. Otte a. a. O. I 263.
[121] IV, 5. [122] I, c. 12, n. 12.

liturgie.de

riechenden Blumen (vascula cum flosculis frondibusque odoriferis), an deren Stelle auch künstliche, aus Seide hergestellte Blumen (serico contextis) treten können (b).

a) Schon im 9. Jahrhundert galt es für erlaubt, Reliquien auf dem Altare selbst aufzubewahren. Dies geht aus der um diese Zeit entstandenen Admonitio synodalis Leos IV. hervor. Etwas später, zu Beginn des 10. Jahrhunderts, sagt Regino von Prüm: „Nihil super eo [altari] ponatur nisi capsae cum sanctorum reliquiis et quattuor evangelia." Die Reliquien wurden entweder in kleinen Reliquienschreinen oder in Arm- und Fingerreliquiarien, Büsten, ausgesetzt und erscheinen bald auf dem Retabel oder in demselben oder in seiner Predella. In der Barockzeit erhielten die Reliquien gewöhnlich ihren Platz zwischen den Leuchtern. Sehr häufig treten jetzt Reliquientafeln in Pyramidenform oder in anderer der herrschenden Kunstrichtung entsprechenden Gestalt auf; heilige Leiber, die seit Erschließung der Katakomben in großer Zahl aus Rom in die verschiedenen Länder gelangten, wurden entweder auf dem Altare oder in dessen Stipes beigesetzt, Reliquien auch in den Leuchterstufen untergebracht. Der Gedanke, die Reliquien als dauernden Schmuck des Altares zu verwenden, überwog, wenn auch nicht zu leugnen ist, daß schon im Mittelalter dekorative Gründe bei der Ausstellung der oft kostbaren Reliquiarien eine Rolle spielten. Man verehrte nicht bloß die Reliquien, sondern freute sich auch der Pracht, welche an hohen Festen solche Schreine dem Altare verliehen. Neben den Evangelienbüchern, die mit golddurchwirkten und mit Edelsteinen verzierten Decken bedeckt waren, sollen, wie die Consuetudines Farfenses[123] bestimmen, auch „phylacteria" (Reliquienbehälter) am Ostertag den Altar schmücken. Die Heiligenbilder, deren das Caeremoniale episcoporum gedenkt, sind entweder eine Erinnerung an die alten Reliquienschreine, weshalb auch von „imagines argenteae" die Rede ist, oder an die einst reiche figürliche Ausstattung des Altarretabels. — Weil Reliquien und Bilder zum festlichen Schmuck des Altares gehören, müssen sie bei feierlichen Requiemsmessen zum Zeichen der Trauer vom Altar entfernt werden[124]. Für das Vierzigstündige Gebet schreibt die Instructio Clementina[125] vor, daß keinerlei Reliquien auf dem Altar aufgestellt und die dort befindlichen Bilder und Heiligenstatuen bedeckt werden, wohl aus dem Grunde, um die Andacht auf das heiligste Sakrament zu konzentrieren.

b) Die Nachrichten über den Blumenschmuck[126] des Altares sind äußerst dürftig. Es steht jedoch fest, daß man schon in altchristlicher Zeit Blumen zum Schmuck der Kirche verwendet hat. Hieronymus[127] lobt den Priester Nepotianus, daß er die Basiliken und die Versammlungsorte an den Gräbern der Martyrer mit verschiedenen Blumen, mit dem Laube der Bäume und den Ranken des Weinstocks verziert habe. Des Blumenschmucks der Kirchen gedenkt auch Paulinus von Nola[128], der die Gläubigen auffordert: „Bestreut mit Blumen den Boden, bekleidet die Türe mit Kränzen." Der Blumenschmuck an den Memorien der Martyrer fand um so leichter Eingang, da schon die Heiden die Gräber der Ihren mit Blumen zu schmücken

[123] Albers I 54. [124] Caer. ep. II, c. 11, n. 1. [125] n. III IV.
[126] H. Leclercq, Art. „Fleurs": DAL V 1693 ff.
[127] Ep. ad Heliodorum 60, 12.
[128] De nat. s. Felicis: PL 51, 467.

liturgie.de

pflegten. Verwendete man Blumen zur Ausschmückung der Kirchen, so war nur mehr ein Schritt dahin, sie auch am Altare zur Zierde anzubringen. Ein altes Zeugnis für die Blumen am Altare bringt der hl. Augustinus [129]. Einem Heiden namens Martialis, der sich weigerte, die Taufe zu empfangen, legte dessen gläubiger Schwiegersohn Blumen auf das Haupt, die er vom Altar der Memorie des hl. Stephanus erlangen konnte (aliquid de altari florum, quod occurrit, tulit). Deutlich spricht von einem Blumenschmuck des Altares Venantius Fortunatus († um 600)[130]: „Ihr windet bunte Kränze um die festlichen Altäre", ruft er Radegundis und Agnes zu, „mit frischen Blumen wird wie mit Stickereien der Altar bemalt." Aus dem Mittelalter fehlen die Nachrichten über die Blumen am Altar. Ausgedehnt kann ihre Verwendung zu diesem Zwecke nicht gewesen sein, da sonst sicherlich die Liturgiker davon berichtet hätten. Der reichere Schmuck der mittelalterlichen Altäre an Malereien und Plastiken duldete anscheinend keine Blumenzier. Wahrscheinlich kam man erst wieder zur Zeit der Renaissance, deren Richtung durch einen Zug zur äußern Natur gekennzeichnet ist, auf den Gedanken, die Blumen zur Zierde des Altares heranzuziehen. Die neue Richtung spiegelt sich dann ab in den Bestimmungen des Caeremoniale episcoporum.

8. Tabernakel[131]. — Ein fest mit dem Altar verbundener Tabernakel ist erst in neuerer Zeit allgemein in der Kirche eingeführt worden. Im Altertum pflegte man die heilige Eucharistie im Sekretarium (a), im Mittelalter in einem seitlich oder rückwärts des Altares angebrachten Wandschrank aufzubewahren. Die Gotik hat bei uns in Deutschland zu diesem Zweck die schönen Sakramentshäuschen geschaffen (b). Schon im 10. Jahrhundert lassen indes kirchliche Bestimmungen ersehen, daß das Gefäß mit dem heiligsten Sakrament auf den Altar gestellt wurde, in Frankreich und England liebte man es bis in die neuere Zeit herein, das Allerheiligste über dem Altar schwebend, oft in sog. eucharistischen Tauben aufzubewahren (c). Auch der auf den Altar gestellte Tabernakel war beweglich und konnte nach Belieben wieder entfernt werden (d). Das 4. Laterankonzil verordnete zwar, daß das heiligste Sakrament unter sicherem Verschluß gehalten werde, bestimmte aber nicht, daß der Tabernakel mit dem Altar in fester Verbindung stehen müsse. Eine solche feste Verbindung war zwar schon durch das Römische Rituale, welches dem Tabernakel seinen Platz auf dem Altar anwies, nahegelegt, deutlich aber erst durch das kirchliche Gesetzbuch [132] ausgesprochen, welches verfügt, daß die heiligste Eucharistie in einem mit dem Altar fest verbundenen, in der Mitte desselben befindlichen Tabernakel aufbewahrt werde. Zum Verständnis der Entwicklung des Tabernakelbaues ist es von Wichtigkeit, die Zwecke, denen der Tabernakel diente, zu berücksichtigen. Der Tabernakel der

[129] De civit. Dei XXII, 8.

[130] Miscell. VIII, n. 12; PL 88, 287.

[131] Frz. X. Raible, Der Tabernakel einst und jetzt, Freiburg 1908; J. Braun, Der christl. Altar II, 574 ff.

[132] can. 1269; ebenso auch das neueste Römische Rituale (1925) tit. IV, c. 1, n. 5.

liturgie.de

ältesten Zeit und eines großen Teiles des Mittelalters diente nur zur Aufbewahrung des Sakraments für die Wegzehrung der Kranken, für die Kommunion der übrigen wurde die Eucharistie in der heiligen Messe, in der sie kommunizierten, konsekriert, erst mit dem Aufkommen der Kommunion außerhalb der Messe wurde es üblich, Hostien in größerer Zahl im Tabernakel aufzubewahren, der darum auch größere Dimensionen erhalten mußte. In unsern Gegenden hat auch die Verwendung des Tabernakels zur Aussetzung des heiligsten Sakraments auf den Bau desselben merklichen Einfluß ausgeübt. Es handelt sich hier nicht um die private Exposition, bei welcher nur die Türchen des Tabernakels geöffnet zu werden brauchen, um die Pyxis den Blicken der Gläubigen zu zeigen, sondern um die öffentliche Exposition in der Monstranz. Diese erfolgt nach römischem Ritus nicht im Tabernakel, sondern „in throno et sub baldachino", und zwar soll der Thron ein amovibler sein. Bei uns hingegen wird der Tabernakel meist zu den drei Zwecken der Aufbewahrung des Allerheiligsten, der privaten und der öffentlichen Exposition benutzt, was, um einigermaßen mit den Vorschriften der Rubriken im Einklang zu bleiben, zur Konstruktion von Doppeltabernakeln geführt hat, deren untere Nische für die Aufbewahrung des Allerheiligsten in der Pyxis und zur Expositio privata dient, während die obere die Monstranz aufzunehmen hat. Im 18. Jahrhundert suchte man den verschiedenen Zwecken des Tabernakels durch den Bau von sog. Drehtabernakeln gerecht zu werden, welche drei verschiedene, um eine Walze sich drehende Nischen für das Altarkreuz, das Ciborium und für die Monstranz enthielten. — Der Tabernakel muß sich regelmäßig auf dem Hauptaltar der Kirche befinden[133], nur in Dom-, Kollegiat- und Klosterkirchen erscheint es wegen des Chordienstes angebracht, einen andern Altar hierfür zu wählen[134]. Vorschrift ist es auch, das heiligste Sakrament nur an einem Orte der Kirche aufzubewahren. „Sanctissima Eucharistia", sagt der Codex iuris canonici[135], „continuo seu habitualiter custodiri nequit nisi in uno tantum eiusdem ecclesiae altari." Diese Bestimmung schließt jedoch nicht aus, daß vorübergehend, etwa um beim Vierzigstündigen Gebete die heilige Kommunion auszuteilen, das heiligste Sakrament sich auf einem Nebenaltar befindet[136]. Nicht gestattet ist es, zur Feier einer Novene, einer Oktav oder eines Triduums das Allerheiligste auf einem zweiten Altar der Kirche aufzubewahren[137] (e). — Der Tabernakel soll nach dem Rituale Romanum würdig ausgeschmückt und mit einem Conopeum, einer zeltartigen Umhüllung, versehen sein und nur die Gefäße für die heiligste Eucharistie bergen[138]. Im

[133] CIC can. 1268, § 2. [134] CIC can. 1268, § 3.
[135] can 1268, § 1.
[136] S. R. C. 23. Nov. 1880, n. 3525 ad 4.
[137] S. R. C. 14. März 1861, n. 3104 ad 13; 2. Juni 1883, n. 3576 ad 6.
[138] Rit. Rom. tit. IV, c. 1, n. 6.

liturgie.de

Innern muß der Tabernakel vergoldet oder mit weißer Seide ausgekleidet sein. Vor dem Gebrauch ist der Tabernakel zu benedizieren[139] (f).

a) Ob bereits in der ältesten Zeit die heiligste Eucharistie in den gottesdienstlichen Häusern aufbewahrt wurde, kann nicht gesagt werden. Die Bestimmung des 13. Kanons des Konzils von Nicäa, daß die Büßer vor ihrem Tode der Kommunion nicht beraubt werden sollen, konnte auch ausgeführt werden, wenn eine solche Aufbewahrung in den Häusern der Kleriker stattfand. Die Apostolischen Konstitutionen[140] verfügen bereits, daß die von der Kommunion des Volkes übrig gebliebenen Spezies zur Aufbewahrung in die Pastophorien, welche dem abendländischen Secretarium oder Sacrarium entsprechen, gebracht werden sollen. Nach dem Ordo romanus I[141] mußte die Eucharistie in einem „conditorium" genannten Orte, der dem Secretarium entsprach, aufbewahrt werden. Dieser Brauch der Aufbewahrung in einem Nebenraum der Kirche hat sich Jahrhunderte lang erhalten. Auffallend ist, daß in romanischen und frühgotischen Kirchen, im Gegensatz zu den gotischen des 14. und 15. Jahrhunderts, im Chor der Kirche nur ausnahmsweise ein Wandtabernakel anzutreffen ist. Da aber anderseits das Allerheiligste bis ins 13. Jahrhundert nicht immer seinen Platz auf dem Altar hatte, so schließt Braun[142] daraus mit Recht, daß damals die Aufbewahrung im Secretarium stattfand. Noch im 14. Jahrhundert stellt es eine Synode von Ravenna (1311) frei, das Sakrament in der Kirche oder in der Sakristei zu haben. Letzteres war bis ins 16. Jahrhundert hinein in Mailand gebräuchlich.

b) Als man anfing, dem heiligsten Sakrament in der Kirche selbst eine Stätte anzuweisen, war dies keineswegs sofort und überall der Altar. In der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts war es, wie aus Rupert von Deutz[143] hervorgeht, lange geübter Brauch (de more), in einer Wandnische das heiligste Sakrament zu bergen. In Deutschland blieb dies auch die vorherrschende Sitte bis zum Beginn der Neuzeit, so daß noch eine Brixener Synode vom Jahre 1603 dies als deutsche Sitte (mos germanicus) bezeichnen konnte. Damit war die Synode insofern im Recht, als damals schon in Italien der Altar zur Aufbewahrung der heiligsten Eucharistie diente. Ehemals stimmte man auch hier mit dem deutschen Brauche überein, wie die vielen aus dem 13.—15. Jahrhundert stammenden und noch erhaltenen Wandschränke für die heiligste Eucharistie in Italien und insbesondere auch in Rom bezeugen[144]. Diese Wandschränke (armariola), außen mit Fresken oder auch mit architektonischer Verzierung versehen, waren die Vorläufer der an der Evangelienseite befindlichen sog. Sakramentshäuschen, die in Frankreich, den Niederlanden, in Italien, besonders aber in Deutschland anzutreffen sind. Die Periode der Sakramentshäuschen währte in Deutschland vom Ende des 14. bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts; zuweilen benützte man sie bis ins 19. Jahrhundert. Die Kölner Provinzialsynode von 1860[145]

---

[139] S. R. C. 7. Aug. 1871, n. 3254 ad 7 u. 8; 20. Iuni 1899, n. 4035 ad 4. — Das Benediktionsformular bietet Rit. Rom. tit. VIII, c. 23: Benedictio Tabernaculi seu vasculi pro sacrosancta Eucharistia conservanda.

[140] VII, 13. [141] n. 8. [142] Der christl. Altar II 588.

[143] De incendio Tuitiensi: MG SS XII, 631.

[144] Braun, Der christl. Altar II 589. [145] Coll. Lac. V 374.

liturgie.de

nennt neben dem Tabernakel auf dem Altar auch noch das eucharistische Turm-Sakramentshäuschen (scrinium extra illud [sc. altare] in turri sacramentali exstructum). Man findet alte Sakramentshäuschen und -nischen nicht bloß in den großen Kirchen, wie im Ulmer Münster, in der Lorenzkirche zu Nürnberg oder in der Stiftskirche zu Baden-Baden, sondern selbst in den kleinsten Landkirchen. Eine Spur des alten Brauches, das heiligste Sakrament in Wandschränken oder Sakramentshäuschen aufzubewahren, darf in der Bestimmung des Caeremoniale episcoporum[146] erblickt werden, daß bei Pontifikalfunktionen „ante altare seu alium locum, ubi est SS. Sacramentum" ein Genuflexorium für den Bischof bereit stehen soll. Jetzt sind durch die Bestimmung des Codex iuris canonici, daß sich der Tabernakel auf dem Altare befinden müsse, die Sakramentshäuschen verboten.

c) Schon die Admonitio synodalis Leos IV. († 855) bringt die Bestimmung: „Super altare nihil ponatur nisi capsae et reliquiae et quattuor evangelia et pyxis ad viaticum pro infirmis." In den Synodalbestimmungen Reginos von Prüm († 915)[147] kommt die Frage vor: „Ob die Pyxis stets auf dem Altare sich befinde mit der Hostie zur Wegzehrung der Kranken." Die Admonitio läßt aus ihrem Zusammenhang erkennen, daß die Pyxis auf die Mensa des Altares gestellt werden soll. Dies war aber nicht überall der Fall. In Frankreich und in England, vereinzelt auch in Deutschland, war seit der Wende des Jahrtausends die Sitte verbreitet, die Eucharistie über dem Altare hängend aufzubewahren. In England hielt man an dieser Gepflogenheit fest bis zur kirchlichen Umwälzung des 16. Jahrhunderts, in Frankreich vereinzelt bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts, in Reims sogar bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts. In Amiens besteht mit Erlaubnis der Ritenkongregation dieser Brauch bis zur Stunde. Doch muß er jetzt als eine Art ewiger Anbetung angesehen werden, da für die Austeilung der heiligen Kommunion ein eigener Tabernakel bereit steht. Die Pyxis war zum Aufhängen mit einem Ringe versehen. An ihrer Stelle wurden vielfach sog. Eucharistische Tauben gebraucht. Der Grund, warum man auf diese Idee verfiel, war wohl der Gedanke, daß die Taube Symbol des Heiligen Geistes ist, dem das Wandlungswunder zugeschrieben wird. Die Taube stand gewöhnlich auf einer Platte, welche mit oben zusammenlaufenden Kettchen an dem Seile, welches vom Dache des Ciboriums oder von dem nicht selten einem Bischofsstab gleichgestalteten Träger herunterhing, befestigt wurde. Die Taube selbst hatte eine oben am Rücken angebrachte Öffnung, durch welche die heiligen Gestalten entnommen werden konnten[148]. Taubenartige Gefäße zur Aufbewahrung der Eucharistie zu benützen, ist keineswegs altchristlicher Brauch, die erste Erwähnung[149] solcher Tauben kommt erst aus dem 11. Jahrhundert, die ältesten noch erhaltenen Tauben stammen aus dem 12. Jahrhundert. Die meisten sind in Frankreich gefertigt, und nicht wenige verraten sich als Arbeiten der bekannten Limousiner Emailleure.

d) Das älteste Beispiel eines fest mit dem Altare verbundenen Tabernakels hat sich in einem Altarretabel des 14. Jahrhunderts im

[146] I, c. 12, n. 8.
[147] Libri duo de synodalibus causis et disciplinis n. 9: PL132, 87.
[148] Abbildung bei J. Braun, Der christl. Altar II, Tafel 352.
[149] Consuet. Cluniac.: PL 149, 653 723.

liturgie.de

Dome zu Köln erhalten[150]. Aus dem frühen 15. Jahrhundert stammen die Tabernakel an den Hauptaltären in St. Martin zu Landshut und in der St. Walburgskirche zu Eichstätt. In den beiden letzteren Fällen handelt es sich um durchaus selbständige Tabernakelanlagen, während sonst vielfach im Mittelalter eine in der Predella des Altarretabels angebrachte Nische für den Tabernakel verwendet wurde. In Nord- und Mittelitalien löste man die Aufgabe der Verbindung von Tabernakel und Altar in der Weise, daß man den Tabernakel in das Retabel versetzte oder auch vor dem Retabel errichtete. Letztere Art von Tabernakel ist im 17. und 18. Jahrhundert in Deutschland gebräuchlich geworden und gegenwärtig wohl die alleinherrschende.

e) In die eucharistischen Tauben konnten nur ganz wenige Hostien gelegt werden. Auffallend klein sind die noch aus dem 13. Jahrhundert erhaltenen Tabernakel, wie die Tabernakel zu Barletta, im Bargello zu Florenz und im Münchener Nationalmuseum, welche Tiefen von 15—23 cm und Höhen von 30—38 cm aufweisen[151]. Für größere Tabernakel bestand auch kein Bedürfnis, da die Aufbewahrung des Allerheiligsten nur für die Kranken und Sterbenden erfolgte. Dies erklärt auch, warum heute so manche prächtige Tabernakelbauten der italienischen Renaissance, wie der großartige Tabernakel im Dome von Siena aus dem Jahre 1472, zu dem man auf einer Treppe hinter dem Altar emporsteigen mußte[152], als durchaus unpraktisch erscheinen. Als aber der Kommunionempfang in der Zeit nach dem Tridentinum einen ungeahnten Aufschwung nahm und damit die Kommunion außerhalb der Messe immer mehr in Übung kam, mußte es sich empfehlen, eine größere Anzahl von Hostien bereit zu halten, die dann auch einen größeren und leicht zugänglichen Tabernakel erforderten. Dies war der Grund, warum allmählich die Wandschränke und die Sakramentshäuschen verschwinden mußten, da es für den Priester untunlich war, sich jedesmal vom Altare hinweg zum seitlich gelegenen Tabernakel zu begeben. Großen Einfluß auf die Maßverhältnisse des Tabernakels übte auch die Sitte aus, den Tabernakel zu den Expositionen zu gebrauchen, was namentlich bei uns in Deutschland beliebt geworden ist. Im römischen Ritus allerdings muß für die Expositio publica in der Monstranz ein eigener Thron errichtet werden. Dem wollte man auch in Deutschland sich angleichen, indem man über dem zur Aufbewahrung dienenden Tabernakel entweder eine ciboriumartige offene Nische oder auch einen eigenen geschlossenen Tabernakel für die Monstranz errichtete, was man mit der Häufigkeit der Expositionen in unsern Gegenden zu rechtfertigen suchte. Die Ritenkongregation[153] hat sich aber in neuester Zeit gegen die Errichtung eines fixen Thronus über dem Tabernakel ausgesprochen und erklärt, daß der Thron nur anläßlich der Exposition errichtet und nach derselben wieder entfernt werde. Diese Entscheidung erleichtert den Tabernakelbau ganz besonders in kleineren Kirchen, in denen nur ein eingeschossiger Tabernakel erbaut zu werden braucht. Die jedesmalige Aufstellung eines Thronus begegnet sicherlich keinen unüberwindlichen Schwierigkeiten, ebensowenig der Umstand, daß die heilige Hostie jedesmal in die Monstranz eingesetzt und nach

[150] Abbildung bei J. Braun, Der christl. Altar II, Tafel 360.
[151] Ebd. II 624 ff.
[152] Ebd. II, Tafel 348.
[153] 27. Mai 1911, n. 4268 ad 4.

liturgie.de

der Aussetzung wieder entfernt werden muß, was sich bei einer einigermaßen praktisch gestalteten Custodia leicht bewerkstelligen läßt. Solche Entscheidungen der Ritenkongregation wollen nicht besagen, daß etwa vorhandene kunstschöne Tabernakelanlagen, welche diesen Vorschriften nicht entsprechen, beseitigt werden müssen, wohl aber dienen sie als autoritative Norm, wenn es sich um Neuanlagen handelt. Drehtabernakel, wie sie seit dem 18. Jahrhundert noch zuweilen in unsern Kirchen im Gebrauch sind, entsprechen nicht den kirchlichen Vorschriften, doch besteht kein ausdrückliches kirchliches Verbot derselben. Untersagt ist es aber, das Sanctissimum mittelst einer Maschinerie auf den Thronus zu erheben[154].

f) Die ersten eingehenden Vorschriften für die Anlage und Ausschmückung des Tabernakels, die nachmals von verschiedenen Synoden wiederholt und teilweise auch für das Rituale Romanum maßgebend wurden, gab der hl. Karl Borromäus in seiner Instructio fabricae ecclesiae[155]. Hier bestimmte er ferner, daß der Tabernakel von außen mit dem Conopeum (κωνωπεῖον = Mückennetz) verhüllt werden soll. Das Conopeum ist eine Bekleidung des Tabernakels, welche diesen verhüllt wie das Ciboriummäntelchen die Pyxis. Weder für die Gestalt noch für den Stoff des Conopeum sind besondere Vorschriften erlassen worden. Der hl. Karl Borromäus empfiehlt Goldbrokat oder weiße Seide, nach einer Entscheidung der Ritenkongregation[156] kann sogar Wolle, Leinwand und Baumwolle hierzu verwendet werden. Die Farbe des Conopeum richtet sich nach der Tagesfarbe, kann aber auch stets weiß sein, bei Requiemsmessen am Sakramentsaltar ist die violette Farbe vorgeschrieben[157]. Obwohl das Conopeum vom Rituale Romanum und von vielen, dem römischen angepaßten Diözesanritualien vorgeschrieben ist, hat es doch außerhalb Italiens wenig Verbreitung gefunden. Welches der Ursprung desselben ist, steht nicht fest. In Rom war es noch am Schluß des 16. Jahrhunderts nicht vorgeschrieben. Dies geschah erst durch das Römische Rituale vom Jahre 1614.

§ 38. Der bischöfliche Thron. — Das Chorgestühl. — Der Beichtstuhl.

1. Bischofsstuhl[1]. — Der wichtigste Einrichtungsgegenstand bischöflicher Kirchen ist nächst dem Altar der Thron des Bischofs (sedes episcopalis, thronus), der in altchristlicher Zeit den Namen „cathedra" führt (a). Sein Platz war anfänglich in der Mitte der Apsiswand, hinter dem Altar, erst im Laufe des Mittelalters, als die Altarretabeln entstanden, erhielt er seine Stelle vor dem Altar auf der Evangelienseite. Der bischöfliche Stuhl ist in erster Linie Lehrstuhl des Bischofs, von dem aus er dem Volke predigt, sein Richterstuhl, auf welchem er auf Synoden Recht spricht, Gesetze verkündet, Zensuren verhängt und löst, von dem er zur Opferfeier schreitet. Der Thron des Bischofs ist darum Symbol des bischöflichen Amtes, und seiner hohen Bedeutung entsprechen auch die kirchlichen Vorschriften über seine Ausstattung. „Forma

[154] S. R. C. 27. Mai 1911, n. 4268 ad. 4. [155] I, 13.
[156] 21. Juli 1855, n. 3035 ad 10.
[157] S. R. C. 1. Dez. 1882, n. 3562.
[1] H. Leclercq, Art. „Chaire épiscopale": DAL III, 19 ff.

liturgie.de

sedis", sagt das Caeremoniale episcoporum[2], „erit praealta et sublimis"; das Material kann Holz, Marmor, Metall sein, doch muß die Form der cathedra, d. h. die traditionelle Gestalt des bischöflichen Stuhles, gewahrt bleiben. Er soll ferner mit Seidentuch, dessen Farbe der Farbe der Paramente entspricht, bedeckt sein, ein Baldachin aus Seide soll sich über ihm erheben und drei Stufen zu ihm hinanführen. — Wenn sich der Bischof seines Thrones nicht bedient, wie bei Anwesenheit eines Kardinals, selbst wenn dieser nicht die Eigenschaft eines Legatus a latere hat, so gebraucht er das auf der Epistelseite stehende Faldistorium (= Faltstuhl, weil ehedem zum Zusammenklappen eingerichtet), einen Stuhl mit vier gekreuzten Beinen, der ihm auch als Betstuhl (Genuflexorium) dienen kann (b).

a) Der Name cathedra wurde von den antiken Völkern, Griechen und Römern, zur Bezeichnung jeder Art von Stühlen gebraucht, bei den Römern jedoch mit Vorliebe für solche Stühle, die eine Rückwand und Armlehnen besaßen. Anfänglich lediglich ein Ausstattungsstück des römischen Hauses, wurde die cathedra bald auch Auszeichnung von obrigkeitlichen Personen, von Philosophen und Rhetoren, schloß darum bei letzteren die Bedeutung eines Lehrstuhls in sich, bei ersteren diente sie zur Hervorhebung ihrer höheren Machtbefugnis. Es war darum ganz angemessen, daß der christliche Bischof als Leiter und Lehrer der Gemeinde in den liturgischen Versammlungen sich einer solchen cathedra bediente. Schon frühzeitig erblickte man darum in der cathedra ein Symbol des bischöflichen Amtes selbst, das den Wechsel der Personen und der Zeiten überdauert. Bekannt ist das Wort Tertullians[3]: „Percurre ecclesias apostolicas, apud quas ipsae adhuc cathedrae apostolorum suis locis praesident." Cyprian[4] gebraucht zur Bezeichnung der Sedisvakanz nach dem Tode des Papstes Fabian die Wendung: „cum Fabiani locus, id est Petri locus, et gradus cathedrae sacerdotalis vacaret". Die Verehrung, die man gegen das bischöfliche Amt hegte, wurde auch auf dessen Symbol übertragen. Vielleicht will schon Tertullian in der oben angeführten Stelle andeuten, daß man sich in den apostolischen Kirchen der einst von den Aposteln gebrauchten cathedrae bediente. Sicher redet Eusebius[5] von der materiellen Cathedra, wenn er berichtet, daß die Nachfolger des hl. Jakobus in der Kirche von Jerusalem die Cathedra des Heiligen bis zu seiner Zeit behüteten. In Rom verehrte man zur Zeit des hl. Gregor d. Gr. jene Cathedra, deren sich der hl. Petrus im Coemeterium Ostrianum bediente, und unter den Reliquien, welche dieser Papst der Langobardenkönigin Theodolinde sandte, befand sich auch „Oleum de Sede, ubi prius sedit sanctus Petrus"[6]. Noch jetzt wird eine andere Cathedra Petri, die an der Rückwand der Apsis von St. Peter in einem großen Bronzestuhl, einem Werke Berninis, eingeschlossen ist, verehrt. Sie wird zuerst erwähnt im Jahre 1217[7].

b) Schon in altchristlicher Zeit war man darauf bedacht, der Cathedra des Bischofs einen erhöhten Platz über den Sitzen des übrigen Klerus

---

[2] I, c. 13, n. 3. Im Gegensatz dazu hat nach Decr. auth. n. 1131 der Thron der Äbte nur 2 Stufen und einen einfachen Baldachin (non pretiosum aut aureum).
[3] De praescript. c. 36. [4] Ep. 55, 8. [5] h. e. VII, 19.
[6] De Rossi, Roma sott. I 176. [7] Duchesne, Origines 286.

liturgie.de

anzuweisen. „Der Thron des Bischofs", sagen die Apostolischen Konstitutionen[8], „sei in der Mitte angebracht, zu beiden Seiten die Sitze der Priesterschaft." Bereits in dem Ausdruck θρόνος, der hier gebraucht wird, liegt die erhöhte Lage des Bischofsstuhles angedeutet. Auch Eusebius[9] nennt den Bischofsstuhl des hl. Jakobus einfach „Thron". Da im christlichen Altertum der Thron des Bischofs in der Mitte der Rückwand der Apsis seine Stelle hatte[10], da ferner der Altar jedes Aufbaues entbehrte, so konnte der Bischof von seinem Stuhle aus die ganze gottesdienstliche Versammlung überschauen. Der Bischof war demnach schon durch die erhöhte Stelle, die er einnahm, als das gekennzeichnet, was seiner Amtsbezeichnung zu Grunde liegt, als „superintentor", wie Augustinus[11] das griechische ἐπίσκοπος übersetzt: „Ideo altior locus positus est episcopis, ut ipsi superintendant et tamquam custodiant populum. Nam et graece quod dicitur episcopus, hoc latine superintentor interpretatur, quia desuper videt." Darum führten schon im Altertum Stufen zum Thron des Bischofs hinan, bald nur eine, bald deren vier bis fünf. Zu der berühmten Cathedra von Torcello mußte man sogar auf fünfzehn Stufen hinansteigen. Die ältesten Bischofsstühle waren einfach gehalten, bald aber schmückte sie die Kunst mit herrlichen Metall- und Elfenbeinskulpturen, wie die aus dem 6. Jahrhundert stammende sog. Cathedra des Erzbischofs Maximian von Ravenna zeigt. Als Material wurde in Italien frühzeitig Marmor gebraucht. Ein Bischofsstuhl aus Marmor schmückt noch heute den Westchor des Domes in Augsburg. Der Baldachin über dem Bischofsthron wird im Altertum nicht erwähnt, doch erscheint ein solcher schon im frühen Mittelalter über der Cathedra zu Torcello und Grado. Wahrscheinlich geht er auf byzantinischen Einfluß zurück. In der Zeit der Gotik treten auch Beispiele eines fixen, in den Formen jener Kunstperiode gehaltenen Baldachins auf, wie die noch erhaltenen Bischofsstühle der St. Severinskirche zu Bordeaux[12] und der Franziskuskirche zu Assisi zeigen. — Die Vorschrift des Caeremoniale episcoporum, daß der Bischofsstuhl mit Seide bedeckt sei, hat sein Vorbild schon in altchristlicher Zeit, in welcher die Bekleidung der Cathedra, wenigstens mit Linnen, bereits zur Regel geworden war. Als der hl. Cyprian vor seinem Martyrium im Prätorium angekommen war, wurde ihm, da der Prätor abwesend war, ein Gemach angewiesen. Dort fand er einen Stuhl, der zufällig mit einem Linnentuch bedeckt war. Der Biograph des Heiligen, Pontius[13], vergißt nicht, diesen kleinen Umstand zu deuten: die Cyprian als Bischof zustehende Ehre des linnenbedeckten Stuhles sollte ihm auch noch im Augenblick seines Martyriums zuteil werden (ut et sub ictu passionis episcopatus honore frueretur). Pacian[14] im 4. Jahrhundert macht es dem Novatian zum Vorwurf, daß er „nullo consecrante linteatam sedem acceperit", und Augustinus[15] schreibt, daß die mit Stufen versehenen

---

[8] II, 57. [9] h. e. VII, 19.

[10] Noch jetzt findet sich zuweilen in Italien der Bischofsthron an dieser Stelle. Darum spricht das Caer. ep. (I, c. 13, n. 1) von einer „sedes episcopalis e regione altaris parieti applicata, ita ut episcopus in ea sedens respiciat recta linea mediam altaris partem".

[11] Enarr. in ps. 126.

[12] Abbildung bei Frz. X. Kraus, Gesch. d. christl. Kunst, Freiburg 1897, II 485.

[13] Ruinart, Acta martyr., Regensburg 1859, 260.

[14] Ep. 2 ad Sympronianum.

[15] Ep. 23 ad Maximianum episc.

liturgie.de

Apsiden (absidae gradatae) und die umhüllten Bischofsstühle (cathedrae velatae) niemand bei der Ankunft Christi zum Gerichte nützen werden. — Von den mittelalterlichen Liturgikern gedenken Honorius von Augustodunum[16] und Durandus[17], der des letzteren Ausführungen erweitert, des Bischofsstuhles. Beide knüpfen an die schon von Augustinus beliebte Beziehung auf die Wortbedeutung von episcopus an. Weil der Bischof „speculator" ist, darum muß sein Platz in der Kirche höher gelegen sein, damit er das Volk überwache und behüte und er auf alle schauen könne und alle auf ihn, wie auch der Weingärtner einen höheren Platz inne hat, um den Weingarten zu behüten. Den Sitz des Bischofs nennt Durandus „faldistorium", woraus hervorgeht, daß ihm ein beweglicher Bischofssitz vor Augen schwebt. Er erwähnt auch keinen Baldachin, keine Stufen, die emporführen, lediglich ein „scabellum", einen Schemel, was er in seiner symbolisierenden Weise ausdeutet. Durch den Schemel werde nämlich die weltliche Gewalt dargestellt, welche der geistlichen untergeordnet sein müsse. Denn „a spirituali [sc. potestate] per disciplinam correctionis conculcatur, quando a vero exorbitat per peccatum".

2. Chorgestühl. — Die Sitze des Klerus befanden sich in alter Zeit[18] in der Apsis, im Halbkreis um die bischöfliche Kathedra gruppiert. Das Mittelalter rückte sie, gleich wie auch den Bischofsstuhl, vor den Altar, zu dessen rechter und linker Seite sie Aufstellung fanden. Aus den ehedem einfachen Sitzen schuf das Mittelalter das oft prachtvollen künstlerischen Schmuck aufweisende Chorgestühl (a). — Ähnlichen Ursprungs sind auch die Sitze (Sedilien) für den amtierenden Priester und seine Assistenz, die sich auf der Epistelseite befinden. Auch sie erhielten in mittelalterlicher Zeit künstlerische Ausgestaltung, waren mit Lehnen, zuweilen selbst mit Baldachinen versehen. Jetzt bestehen vorschriftsmäßig diese Sedilien nur aus einer länglichen, mit einem Teppich oder Tuch bedeckten Bank. — Stühle für die Laien traten erst gegen Ausgang des Mittelalters auf und sind noch bis zur Stunde in manchen Ländern unbekannt (b).

a) Während man den Lesungen und dem Gesang der Responsorien sitzend zuhörte, pflegte man bei der Psalmodie zu stehen und bei gewissen Gebeten (s. o.) zu knien. Da längeres Stehen und Knien, namentlich für ältere Kleriker, sehr beschwerlich war, suchte man sich auf verschiedene Weise Erleichterung zu verschaffen, beim Stehen durch den Gebrauch eines Stabes[19], beim Knien durch eine Kniebank, für welche der Ausdruck „forma", „formula" allgemein gebräuchlich war. Manche Eiferer scheinen daran Anstoß genommen zu haben. Denn die Bittschrift, welche die Mönche von Fulda an Kaiser Karl d. Gr. richteten, enthielt das Ersuchen, es möchten solche, die diese Hilfsmittel nötig hätten, nicht aus dem Kloster vertrieben werden; denn die Altersschwachen könnten nicht ohne formulae knien[20]. Die Kniebank stand vor dem Sitz, der Sitz muß schon im 11./12. Jahrhundert aufklappbar gewesen sein, denn nur so ist es zu verstehen, wenn in den Consuetudines Fructuarienses[21] von einem „sedile" die Rede ist, „in quo abbas stare debet". Für sedile kam in späterer Zeit der Name „stallum" in Gebrauch. Unter den ein-

[16] Gemma animae I, 13. [17] II, c. 11, n. 2. [18] AK II, 57.
[19] OR II, n. 8. [20] Albers III 73. [21] Albers IV 147.

liturgie.de

zelnen Sitzen war eine Konsole angebracht, auf welche sich der einzelne, wenn der Sitz aufgeklappt war, niederlassen konnte. Für diese Konsole gebrauchen schon die Consuetudines von Fleury (13. Jahrh.) die Bezeichnung „misericordia“[22], weil sie aus „Barmherzigkeit“ mit der menschlichen Schwäche angebracht war. An höheren Festtagen breitete man über diese formae Teppiche, die Rücklehnen der Sitze schmückte man mit Behängen (dorsalia), auf die Sitzbänke legte man Polster (bancalia). Ein solcher Schmuck war in älterer Zeit schon aus dem Grunde angebracht, weil das Chorgestühl in einfachen Formen gehalten war. Doch schon in romanischer Zeit wandte sich die künstlerische Betätigung auch diesem Einrichtungsgegenstand zu. Von romanischem Chorgestühl haben sich nur Reste auf unsere Zeit gerettet[23]. Um so reicher ist der erhaltene Bestand aus spätmittelalterlicher Zeit[24]. Eines der herrlichsten ist das Chorgestühl des Jörg Syrlin im Münster zu Ulm (1469—1475) mit 89 Sitzen. Die späteren Kunstperioden konnten sich nicht genugtun in der Ausschmückung der Chorstühle. Die italienische Renaissance verwandte dafür gerne flache und erhabene Reliefs, Intarsiaarbeit, die Spätrenaissance korinthische Pilaster, Engelsköpfe, Muschelwerk. Die Zeit des Rokoko „schafft an der Rückwand große, nur durch Hermen getrennte Flächen für die Intarsia- oder Reliefdarstellungen. Beliebt sind hier ganz besonders „perspektivische Vertiefungen, Kirchenhallen und Landschaften“[25].

b) In Deutschland gibt es in vielen Kirchen kunstvoll aus Stein gearbeitete oder aus Holz geschnitzte Priester- und Levitensitze[26], die nicht bloß Rück- und Armlehnen, sondern auch einen Baldachin haben. Wenn eine consuetudo praescripta[27] vorliegt, die in diesem Falle meistens schon durch die Existenz eines solchen Gestühles bewiesen ist, kann man sich auch weiterhin ihrer bedienen, zumal sie sich schon durch ihre Lage auf der Epistelseite und durch ihre ganze Gestaltung vom bischöflichen Thron unterscheiden, womit dem Zweck der liturgischen Verordnung, diesen vor den priesterlichen Sitzen auszuzeichnen, hinlänglich Rechnung getragen ist. — Während in altchristlicher Zeit die Gläubigen, wenigstens im Abendlande, die Predigt gewöhnlich stehend anhörten, wurde es im Mittelalter[28] beim Volke allmählich üblich, zu sitzen. Welcher Art die Sitze waren, läßt sich nicht mehr feststellen. Für hervorragende Persönlichkeiten fanden sich schon im Mittelalter kunstvoll ausgearbeitete Stühle in den Kirchen, so der Stuhl Karls d. Gr. im Münster zu Aachen, Kaiser Heinrichs II. in St. Emmeram in Regensburg u. a.[29] Aus dem ausgehenden Mittelalter haben sich Kirchenstühle für Zünfte und Korporationen[30] erhalten. Erst in der Barockzeit wurden häufiger Kirchensitze mit Kniebänken eingeführt, aber noch jetzt gibt es viele Kirchen, in Italien, Belgien und Frankreich, die derselben entbehren.

3. Beichtstuhl. — Der mit Wänden und Gittern versehene, an einem bestimmten Platz der Kirche aufgestellte Beichtstuhl ist erst

[22] „conventus erectis subselliis misericordiis assidebit“ (Albers V 148).
[23] Otte, Handb. I 285. [24] Ebd. I 285 ff.
[25] Beda Kleinschmidt, Lehrb. d. christl. Kunstgesch. 466.
[26] Verzeichnis bei Otte, a. a. O. I 291.
[27] S. R. C. 29. März 1659, n. 1111 ad 2 3 4.
[28] Anton Linsenmayer, Gesch. der Predigt in Deutschland während des Mittelalters 33 130. [29] Otte a. a. O. I 292. [30] Ebd. I 293.

liturgie.de

ein Erzeugnis der neueren Zeit. Das Mittelalter kannte für die Abnahme der Beicht nur bewegliche Stühle, die an verschiedenen Stellen der Kirche (in Deutschland sehr häufig vor oder hinter dem Altare) aufgestellt werden konnten. Seitenwände mit Gitter anzubringen wurde erst in nachtridentinischer Zeit unter dem Einfluß des Römischen Rituale üblich. Nach der Vorschrift des letzteren[31] muß sich der Beichtstuhl für die Beichte der Frauen, und da aus praktischen Gründen kein besonderer Beichtstuhl für die Männer aufgestellt zu werden pflegt, auch jener für die Männer an einem zugänglichen und sichtbaren Ort befinden. Zwischen dem Beichtvater und dem Pönitenten muß ein Gitter mit engen Öffnungen befestigt sein (crate fixa ac tenuiter perforata).

Da der Beichtstuhl im Mittelalter beweglich war, können manche Synoden bestimmen: „Sacerdotes, cum debent audire confessiones, locum sibi in ecclesiis eligant convenientem“[32], oder „locum eminentem sibi eligant“[33]. Auf einem Fresko der Incoronata zu Neapel (14. Jahrh.) ist der Beichtstuhl in einer offenen Halle der Kirche abgebildet[34]. Da in mittelalterlichen Bußordnungen öfter von einem Bekenntnis der Sünden coram altari oder ante altare die Rede ist, so wird der Beichtstuhl wohl in der Regel vor oder doch wenigstens in der Nähe des Altares gestanden haben. Stets wird die Forderung gestellt, der Beichtstuhl solle so stehen, daß er von allen gesehen werden könne[35]. — Beichtstühle hinter dem Altare anzubringen, wurde öfters untersagt. Im Jahre 1604 verordnete eine Synode von Namur, daß in allen Kirchen, deren Vermögen ausreiche, eigene Stühle für die Beicht (sedilia ad hoc specialiter destinata) angeschafft werden, woraus ersichtlich ist, daß solche wenigstens noch nicht allgemein eingeführt waren. Die Synoden von Konstanz (1567) und Brixen (1603) verlangen, daß zwischen dem Beichtvater und Pönitenten ein Brett angebracht sei. Eine Synode von Mecheln spricht von einem „asserculum cancellatum“, einer Zwischenwand aus kreuzweise übereinander gelegten Holzstäben, eine Synode von Prag (1605) von einem siebartigen Eisengitter. Unter dem Einfluß des Rituale Romanum wurde die Anbringung dieses Zwischengitters allgemein. Dem Wortlaut nach müßte es nur an einer Seite des Beichtstuhls angebracht werden. Doch schon im 17. Jahrhundert kamen die Beichtstühle mit Gittern an beiden Seiten allgemein in Aufnahme. Um die gleiche Zeit verlangen auch belgische Synoden[36], daß wie zwischen Beichtvater und Pönitenten, so auch zwischen letzteren und den außerhalb des Beichtstuhls befindlichen Personen eine Wand angebracht werde, um zu verhindern, daß etwas aus der Beicht von den Umstehenden vernommen werde. Damit war die jetzt gewöhnliche, aus drei Zellen bestehende Form des Beichtstuhls erreicht. Barock und Rokoko haben auch diesen Einrichtungsgegenstand der Kirche zu vollendetster künstlerischer Gestalt entwickelt.

---

[31] Rit. Rom. tit. III, c. 1, n. 8.
[32] Hardouin VII 1978.
[33] Hartzheim III 648.
[34] Abbildung bei Frz. X. Kraus, Gesch. der christl. Kunst II 2, 397.
[35] Hardouin VII 96 270; Hartzheim III 648.
[36] Hartzheim VIII 777.

liturgie.de

§ 39. Die Kanzel. — Taufstein und Weihwasserbecken.

1. Kanzel. — Die Bischöfe des Altertums, welchen für gewöhnlich die regelmäßige Verkündigung des göttlichen Wortes oblag, pflegten von ihrem in der Apsis gelegenen Sitze aus zu predigen (a). Schon im 4. Jahrhundert predigte man auch vom Ambo (von ἀναβαίνειν = hinaufsteigen) aus, einer kleinen, meist an den Chorschranken angebrachten Bühne, auf welchem während des Gottesdienstes die Lesungen vorgetragen wurden. So blieb es noch während der ersten Hälfte des Mittelalters. Im späteren Mittelalter errichtete man für die Predigt eine besondere Stätte im Kirchenschiff, welche die Erinnerung, daß einst von den Schranken des Chores (cancelli) aus gepredigt wurde, in ihrem Namen Kanzel (suggestus, pulpitum) festgehalten hat. Die Kanzel, gegen Ende des Mittelalters zur Verstärkung der Tonwirkung auch mit einem Schalldeckel versehen, erhob sich anfänglich, an einen Pfeiler des Schiffes gelehnt, auf einer Säule oder einem festgebauten Sockel. Zuweilen schon in der Zeit der Renaissance, regelmäßig aber in der Periode des Barock und Rokoko, wurde es üblich, die Kanzel ohne stützendes architektonisches Glied an einem Pfeiler oder an der Kirchenwand anzubringen (b). Die Kanzel an der Evangelienseite zu errichten, besteht keinerlei Verpflichtung, doch entspricht es vielfach dem kirchlichen Herkommen. Das Caeremoniale episcoporum[1] bezeichnet es als angemessen (consentaneum), daß in bischöflichen Kirchen an hohen Festen die Kanzel mit seidenen, der Tagesfarbe entsprechenden Tüchern bedeckt werde.

a) Augustinus[2] sprach, wie er selbst sagt, von der „exedra" aus (in qua [sc. exedra] de superiori loquebar loco). Auch Prudentius[3] ist Zeuge, daß von der Apsis aus gepredigt wurde: „Fronte sub adversa, gradibus sublime tribunal / Tollitur, antistes praedicat inde praesul." Noch jetzt schreibt das Caeremoniale episcoporum[4] vor, daß der Bischof von seinem Throne aus predige, wenn dieser in der Apsis sich befindet, wenn aber an der Evangelienseite, so solle er am Altare selbst, auf einem Faldistorium sitzend, den Rücken gegen den Altar gekehrt (sedens super faldistorium in suppedaneo ipsius altaris versis altari renibus) das Wort Gottes verkünden. Sitzend zu predigen entspricht der Lehrautorität des Bischofs, wie auch Petrus auf der bekannten Statue im Petersdom und Hippolyt von Rom auf der Statue im Lateran in sitzender Stellung mit der Geste des redenden Lehrers dargestellt sind. Das französische „chaire" (aus cathedra) erinnert noch an die Zeit, da die Bischöfe sitzend von ihrem Throne aus predigten. Im Mittelalter saßen auch die Priester bei der Predigt, woraus der Name Predigtstuhl oder einfach stuol (brediger uf dem stuol) für die Kanzel sich erklärt[5].

b) Um leichter verstanden zu werden, pflegt man von erhöhtem Platze aus zu reden. Von Esdras[6] heißt es: „Es stand aber Esdras, der Schriftgelehrte, auf einem hölzernen Antritt (super gradum ligneum), welchen er gemacht hatte, darauf zu reden." In der christlichen Kirche pflegte der Lektor eben-

[1] I, c. 12, n. 18. [2] De civit. Dei XXII, 8. [3] Peristeph. hym. XI.
[4] II, c. 8, n. 48. [5] A. Linsenmayer, Gesch. d. Predigt 129.
[6] 2 Esr 8, 4.

liturgie.de

falls von erhöhter Stelle vorzulesen. Aurelius, der Bekenner geworden war und deshalb von Cyprian in den Klerus aufgenommen wurde, mußte als Lektor beginnen. Dies sei angemessen, schreibt der Heilige, daß der, welcher das Bekenntnis zu Christus abgelegt hat, auch das Evangelium Christi lese, daß er zum Lesepult nach der Catasta[7] komme (ad pulpitum post catastam venire), daß er, der dort (auf der Catasta) den Blicken der heidnischen Menge ausgesetzt war, hier von den Brüdern geschaut werde[8]. Vom Lektor Celerinus sagt der gleiche Kirchenvater[9]: „Super pulpitum, id est super tribunal ecclesiae, oportebat inponi, ut loci altioris celsitate subnixus ... plebi universae ... conspicuus legat." Wo dieser Ort für die Vorlesung zu suchen ist, sagt Cyprian nicht, doch unterliegt es keinem Zweifel, daß er in der unmittelbaren Nähe des Presbyteriums sich befand, demnach dem späteren Ambo entsprach. Der Ambo[10] war ein erhöhtes Podium, das im Orient wie im Abendland an den cancelli, also an der Grenze zwischen Presbyterium und Laienraum, seinen Platz hatte. Eine oder auch zwei Treppenanlagen führten zu seiner Plattform empor. Gegen das Schiff der Kirche zu war der Ambo mit einer im Halbkreis oder im Polygon auslaufenden Brüstung versehen. Darum kann Walafried Strabo[11] sagen: „Ambo ab ambiendo dicitur, quia intrantem ambit et cingit." Auf dem Ambo wurden die liturgischen Lesungen der Epistel und des Evangeliums und die Sologesänge des Graduale und des Traktus vorgetragen[12]. Noch jetzt dürfen, wo es herkömmlich ist, Epistel und Evangelium vom Ambo herab verkündet werden[13]. Vom Ambo aus wurde aber auch schon im Altertum gepredigt. Als die Kirchen immer größer wurden, schien es rätlich, daß der Bischof, um sich leichter verständlich zu machen, der Gemeinde näher rückte und zur Abhaltung der Predigt den Ambo bestieg. Vom hl. Johannes Chrysostomus berichten Sokrates[14] und Sozomenus[15], daß er in sitzender Haltung vom Ambo aus zu predigen pflegte. Der hl. Petrus Chrysologus († 450)[16] predigte vom Ambo oder von seiner bischöflichen Cathedra aus. — Zu den ältesten, ganz oder teilweise erhaltenen Ambonen aus altchristlicher Zeit gehören der Ambo zu Saloniki aus dem 5. Jahrhundert, dessen einer Teil in der dortigen Georgs-Kirche, der andere in der Pandeleimon-Kirche sich befindet. Ihm kommt an Alter zunächst der Ambo des Bischofs Agnellus († 568) im Dome zu Ravenna[17]. Im Mittelalter verband man den Ambo mit dem Lettner; in Deutschland ist im 13. und 14. Jahrhundert regelmäßig vom Lettner aus gepredigt worden. Selbständigen Kanzeln begegnet man im 13. Jahrhundert in S. Miniato bei Florenz, im Baptisterium zu Pisa und im Dome zu Siena. In Deutschland, Frankreich und England werden eigentliche Kanzeln erst in spätgotischer Zeit gebräuchlich[18]. Um diese Zeit fing man auch an, die Kanzel mit einem Schalldeckel zu versehen, der als architektonischer Aufbau behandelt wurde, wie bei der berühmten Kanzel im Dome zu Straßburg (1487). — Die Lesepulte, welche auf dem Ambo oder auf dem Lettner angebracht waren,

[7] Catasta war eine Art Podium, auf dem die Sklaven feilgehalten wurden, dann auch Folter (equuleus), die sich auf erhöhtem Platze befand.
[8] Cypr. Ep. 38, 2. [9] Ep. 39, 4.
[10] Leclercq Art. „Ambo": DAL I 1330 ff.
[11] De exord. et. incr. c. 6. [12] OR I 10 11.
[13] Caer. ep. II, c. 8, n. 40 45. [14] h. e. VI, 5. [15] h. e. IX, 2.
[16] Sermo 173. [17] Abbildung in DAL I 1342.
[18] Verzeichnis spätgotischer Kanzeln bei Otte a. a. O. I 297.

liturgie.de

hatten sehr oft die Gestalt eines Adlers mit ausgebreiteten Flügeln, des Symbols des Evangelisten Johannes. Auch an den Brüstungen der Kanzeln brachte man Adlerpulte an, wie das Beispiel der Kanzel im Baptisterium und im Dome zu Pisa zeigt. Seit dem 14. Jahrhundert wurden solche Adlerpulte in Deutschland und Belgien vielfach in Gußwerk hergestellt[19]. Berühmt sind die Adlerpulte in Aachen[20] und in Erkelenz[21]. Durandus[22] gibt dem Pult, auf welches während der Verkündigung des Evangeliums das Buch gelegt wird, einfach den Namen „aquila". Derselbe berichtet auch, daß an Festtagen das Adlerpult oder der Ort, an welchem das Evangelium verlesen wird, d. h. der Ambo oder Lettner, mit einem Linnen oder Seidentuch bedeckt wird, wie noch jetzt das Caeremoniale episcoporum vorschreibt.

2. Taufstein und Weihwasserbecken. — Zum Vollzug der Taufe besaß die alte Kirche besondere Taufkirchen (baptisteria) von rundem oder polygonem Grundriß, in deren Mitte sich der Taufbrunnen (fons baptismalis) befand, ein in den Boden eingelassenes Bassin aus Stein, zu welchem man auf Stufen hinabstieg. Bei der immer allgemeiner werdenden Kindertaufe waren Taufbrunnen mit Stufen nicht mehr benötigt. An ihre Stelle traten steinerne, später auch metallene Taufbecken, auf welche der Name baptisterium fons baptismalis) überging. Diese waren, solange man noch durch Untertauchen taufte, ziemlich groß, kufen- oder tonnenförmig, erhielten aber, als die Taufe durch Übergießen die Regel wurde, kleineren Umfang und schon in der Gotik die Pokalform (a). Da seit der Mitte des 13. Jahrhunderts die Synoden wiederholt einschärfen, das Taufwasser unter Verschluß zu halten, versah man den Taufstein mit einem Deckel, der wie der Taufstein künstlerische Gestaltung erhielt (b). Im Gegensatz zur älteren Übung, nach welcher über dem Taufstein die Infusionstaufe gespendet wurde, dient er jetzt nur mehr zur Aufbewahrung des Taufwassers. Zur Vornahme der Taufe ist darum noch eine besondere Schüssel mit Taufschale benötigt, die das abfließende Taufwasser aufnimmt, wenn es nicht etwa sofort in das Sacrarium geleitet wird[23] (c). — Nach kirchlicher Vorschrift soll der mit einem Schlüssel wohl versperrte Taufstein sich an einem passenden Orte der Kirche[24] befinden und aus einem für Wasser nicht durchlässigen Material bestehen. Schranken sollen ihn umgeben und das Bild des den Herrn taufenden hl. Johannes auf ihm angebracht sein (d). — Dem Taufstein ähnlich gestaltet sind die Weihwasserbecken, welche in der Nähe der Kirchentüre schon seit romanischer Zeit angebracht zu werden pflegen. Tragbare Weihwasserkessel sind gleichfalls seit dieser Zeit nachweisbar (e).

a) In nachkonstantinischer Zeit entstanden für die Spendung der Taufe eigene Taufkirchen neben den bischöflichen Kathedralen, in ihrer Mitte das

[19] Verzeichnis ebd. I 301. [20] Abbildung ebd. I 302.
[21] Abbildung bei Beda Kleinschmidt, Lehrb. der christl. Kunst 469.
[22] IV, c. 24, n. 20. [23] Rit. Rom. tit. II, c. 1, n. 60.
[24] Ebd. n. 46.

liturgie.de

Taufbecken (fons, piscina), mit einer Zuleitung und einem Abfluß für das Wasser versehen. In diese Piszine führten später drei Stufen hinab und auf der entgegengesetzten Seite ebensoviele aus ihr herauf. Mit Einrechnung der Stelle, auf welcher der Täufling während der Taufe stand, konnte man also sieben Stufen zählen, an welche schon Isidor von Sevilla[25] und nach ihm die mittelalterlichen Liturgiker eine symbolische Deutung knüpften: „Tres gradus in descensu propter tria, quibus renuntiamus [dem Satan, seinen Werken, seiner Pracht], tres in ascensu propter tria, quae confitemur [Vater, Sohn und Heiliger Geist]; septimus vero is est, qui et quartus, similis filio hominis, extinguens fornacem ignis, stabilimentum pedum, fundamentum aquae, in quo omnis plenitudo divinitatis habitat corporaliter." — An die Stelle dieser großen Piszinen trat, als die Kindertaufe regelmäßig wurde, der Taufstein. In dem noch vor 814 geschriebenen Münchener Codex aus Wessobrunn[26] ist eine Darstellung der Taufe erhalten, auf welcher der Täufling bis an die Brust in einem zylindrischen Gefäß steht. Mit dieser Darstellung stimmt jene im Sakramentar von Fulda (10. Jahrhundert) überein[27]. Die noch erhaltenen ältesten Taufsteine stammen erst aus der romanischen Zeit[28]. Sie haben die Gestalt runder Kessel oder Becken, zuweilen ist auch schon die Pokalform vertreten. Zu welch hoher künstlerischer Vollendung der Schmuck der Taufbecken im 13. Jahrhundert sich entfaltete, zeigt das berühmte Taufbecken von Hildesheim[29]. Auch die Gotik hielt vereinzelt an der kreisrunden Form des Taufsteines fest, bevorzugte jedoch im Grundriß mehr das Polygon (Sechs- oder Achteck). Das Becken steht entweder auf dem Boden oder erhebt sich nach Art eines Pokals auf einem Pfeiler oder auf einem mit Säulen umgebenen Fuß[30]. Die Renaissance hält gewöhnlich an der Pokalform fest und gibt dem Taufstein reichsten figürlichen Schmuck. Die liebevolle Behandlung, der sich dieser so bedeutungsvolle Einrichtungsgegenstand noch in dieser Periode erfreute, haben spätere Zeiten nicht weiter gepflegt. Lediglich die Verzierung des Deckels, auf welchem gewöhnlich die Taufe Christi durch Johannes dargestellt wurde, erinnert noch an den reichen figürlichen Schmuck früherer Zeiten.

b) Schon im 12. Jahrhundert lassen sich Deckel über dem Taufstein nachweisen, so zu St. Bartholomäus in Lüttich (1112)[31]. Die Gotik hat diese Deckel nach ihren architektonischen Gesetzen weiter ausgebildet und in so großen Dimensionen ausgeführt, daß sie nicht selten an einem von der Decke herabhängenden Seil oder an einer Kette emporgehoben werden mußten.

c) Die Bemerkung des Rituale Romanum, daß ein eigenes Becken zum Auffangen des beim Taufakt abfließenden Taufwassers bereitgestellt werde, „wenn nicht das Taufwasser sofort in das Sakrarium abfließt", ist nur verständlich, wenn die Instructio des hl. Karl Borromäus[32] berücksichtigt wird, nach welcher der Taufstein in seinem Innern durch eine eingesetzte vertikale Steinplatte in zwei Hälften geteilt werden soll, von

[25] De div. off. II, c. 24. [26] Cim. 2205; Otte a. a. O. I 304.
[27] G. Richter, Sacramentarium Fuldense, Fulda 1912, Tafel 27.
[28] Frz. X. Kraus, Gesch. der christl. Kunst II 1, 487.
[29] Abbildung bei Kleinschmidt, Lehrb. der christl. Kunstgesch. 491.
[30] Verzeichnis der mittelalt. Taufsteine bei Otte a. a. O. I 303 ff.
[31] Kraus, Gesch. der christl. Kunst II 1, 215.
[32] I, 19.

liturgie.de

denen die eine zur Aufbewahrung des Taufwassers dient, während über der andern der Täufling getauft wird. Eine an letzterer Abteilung angebrachte Röhre leitet das gebrauchte Taufwasser sofort in das Sakrarium ab. Der hl. Karl Borromäus folgt in dieser Vorschrift nur einer älteren Tradition, die schon seit dem 14. Jahrhundert[33] eine solche Zweiteilung des Taufsteins kennt. — Zur Übergießung bei der Taufe bediente sich der Taufende, wie dies die ältesten Darstellungen der Taufe ersehen lassen, der bloßen Hand. Doch schon eine Synode von Lüttich (1287) verfügt: „Sacerdos super verticem pueri ter infundat aquam cum pelvi vel alio mundo vase et honesto."

d) Der schickliche (decens) Ort für den Taufstein ist im Sinne des römischen Rituale in der Nähe des Eingangs der Kirche zu suchen, sei es im Schiffe der Kirche, sei es in einer mit dem Schiffe der Kirche in Verbindung stehenden Taufkapelle. Für keinen Fall darf der Taufstein im Presbyterium stehen, zu welchem nicht einmal getaufte Laien, geschweige denn Katechumenen Zutritt haben. — Das Material des Taufsteins soll, wie das Rituale vorschreibt, von der Art sein, daß es das Wasser gut hält. Das altkirchliche Herkommen ist für Stein, und zahlreiche mittelalterliche Synoden schreiben ausdrücklich vor: „Baptisterium sit lapideum." Doch schon in der romanischen und gotischen Zeit waren die aus Metall, Bronze oder Messing gegossenen Taufbecken sehr häufig, besonders in Norddeutschland. Ausnahmsweise hat die Synode von Lerida (um 500) gestattet, selbst Holz hierfür zu verwenden, und dieser Kanon hat sogar Aufnahme ins Gratianische Dekret[34] gefunden. Jedenfalls müßte ein solcher Taufstein aus Holz, um den kirchlichen Vorschriften zu entsprechen, im Innern mit einer Metallschüssel ausgekleidet sein.

e) Das Weihwasserbecken am Eingang der Kirche kann nicht mit dem Cantharus, dem Brunnen im Atrium der Basiliken, von welchem schon Eusebius[35] spricht, in Zusammenhang gebracht werden. Denn dieser Brunnen bot nur gewöhnliches Wasser, welches von hier aus zu profaner Verwendung weitergeleitet wurde. Wenn die Christen beim Eintritt in das Gotteshaus an diesem Brunnen ihre Hände wuschen und diesen Brauch auch in seiner symbolischen Bedeutung erkannten, so änderte dies nicht das Geringste an der profanen Eigenschaft dieses Wassers, ebensowenig als die Inschriften (z. B. Is 12, 3: Haurietis aquas in gaudio) und Symbole (Lamm, Kreuz, Palme), mit denen diese Brunnen zuweilen geschmückt waren. Die Aufstellung von Weihwassergefäßen in den Kirchen hängt vielmehr mit der seit dem 8. Jahrhundert häufiger werdenden Verwendung des Weihwassers, insbesondere mit der von Hinkmar von Reims angeordneten sonntäglichen Besprengung des Volkes mit Weihwasser zusammen. Was am Sonntag beim Betreten des Gotteshauses geschah und als ein Mittel der Gnade angesehen wurde, das wollte man auch an den gewöhnlichen Tagen nicht missen. So kam man, da das Zeremoniell des Sonntags nicht täglich wiederholt werden konnte, zur Selbstbesprengung. Vielleicht hielt man es auch für angemessen, daß das Weihwasser, welches schon längst den Gläubigen zu Hause zu Gebote stand, auch in der Kirche nicht fehlte. Die ältesten Weihwasserbecken sind aus der romanischen Periode erhalten. Oft sind es nur Vertiefungen in der Kirchenwand, oft kleine, an der Wand angebrachte Schalen oder Kufen. In seiner künstlerischen Entwicklung schließt sich das Weihwasserbecken

[33] Frz. X. Kraus, Gesch. der christl. Kunst II 1, 487.
[34] c. 106, D. 4, De consecrat. [35] h. e. X, 4.

liturgie.de

ganz und gar dem Taufstein an, nur daß es kleinere Maße aufweist[36]. — Neben diesen fixen Weihwasserbehältern sind schon frühe tragbare Weihwassergefäße, die man für die sonntägliche Besprengung, für die Krankenseelsorge usw. nicht entbehren konnte, in Gebrauch gekommen. Dieselben waren in der romanischen und gotischen Periode, wie noch jetzt, aus Metall, Rot- oder Gelbguß, hergestellt. Luxuriöser waren jene Weihwasserkessel ausgestattet, die zur Besprengung fürstlicher Personen dienten. Otte[37] erwähnt drei Weihwassergefäße aus Elfenbein, die aus der Zeit der Ottonen stammen. Zwei von ihnen bezeugen es durch ihre Inschrift, daß in ihnen das Weihwasser dem Kaiser dargeboten werden sollte. — Zur Besprengung gebrauchte man anfänglich einen Zweig oder Hyssop, wie noch gegenwärtig im Ritus der Kirchweihe, sogar den Schweif eines Tieres. Auch jene Form des Aspergills, die in einem Stabe und daran angebrachter durchlöcherter Metallkugel besteht, welche in ihrem Innern einen mit Weihwasser angesaugten Schwamm enthält, war schon dem früheren Mittelalter bekannt[38].

§ 40. Die Kirchenglocken[1].

Die Glocke in ihrer jetzigen Größe und Gestalt ist eine Schöpfung der Kirche. Glocken (signum, campana) (a) kleineren Umfangs haben schon die alten Völker gekannt und sie auch in einzelnen Fällen zum Zusammenrufen der Leute gebraucht (b). Für die Christen kamen sie in den ersten Zeiten als Versammlungszeichen nicht in Betracht. Abgesehen davon, daß in heidnischer Umgebung der Gebrauch eines allen vernehmlichen Zeichens nicht angebracht erschien, waren die ersten Glocken viel zu klein, um in weiterem Umkreis gehört zu werden. Hingegen war dies sehr wohl möglich in nahe beieinander oder in einem Hause zusammenwohnenden klösterlichen Gemeinden, in welchen auch tatsächlich zuerst von den Glocken zum Zwecke des Zusammenrufens Gebrauch gemacht wurde. Nicht in allen Klöstern bediente man sich der Glocken, vielfach waren auch Schallbretter üblich, die sich noch lange in mittelalterlichen Klöstern erhalten haben, deren Aufgabe später vom Semantron der Griechen und den crepitacula der Lateiner in der Karwoche übernommen wurde. Unter dem Einfluß des Mönchtums nahm auch die Kirche die Glocken an. Schon im 6. Jahrhundert werden Glocken erwähnt, den Liturgikern der Karolingerzeit sind sie bereits als kirchlicher Einrichtungsgegenstand wohl bekannt (c). Die ältesten Glocken waren verhältnismäßig sehr klein, entweder gegossen oder aus Metallblech zusammengenietet. Seit dem 11., besonders aber seit dem

[36] Frz. X. Kraus, Gesch. der christl. Kunst II 1, 476; B. Kleinschmidt, Lehrb. der christl. Kunst 473.

[37] a. a. O. I 261.

[38] Otte a. a. O. I 262; J. Braun, Das christliche Altargerät, München 1932, 581 ff.

[1] H. Böckeler, Beiträge zur Glockenkunde, Aachen 1882; H. Otte, Glockenkunde[2], Leipzig 1884; K. Walter, Glockenkunde, Regensburg 1913 (S. III bis S. XXV ausführl. Bibliographie); H. Leclercq, Art. „Cloche, clochette": DAL III 1954 ff.; Herb. Thurston, Art. „Bells": CE II 418 ff.

liturgie.de

14. und 15. Jahrhundert, goß man die Glocken in immer größerer Gestalt (d). Auch mehrte sich seit dem 12. Jahrhundert die Zahl der Glocken in beträchtlichem Maße. Um sie unterscheiden zu können, mußte man darum den Glocken Namen geben, die oft von Heiligen genommen waren oder die Bestimmung der Glocken ausdrückten, nicht selten auch schallnachbildend waren. Schon frühe brachte man an den Glocken Inschriften an, die gewöhnlich den Namen des Stifters, das Datum oder einen religiösen Spruch enthielten (e). — Seit dem 12. Jahrhundert kommt auch eine kleinere tragbare Glocke (campanula) für Versehgänge und für die Elevation in Aufnahme (f).

Wie das materielle Gotteshaus das Abbild der Gemeinschaft der Gläubigen, der Kirche, ist, so erscheint die Glocke als ihre äußerlich vernehmbare Stimme, womit sie zum Gottesdienst ruft, zum Gebete auffordert, ihren freudigen und traurigen Gefühlen Ausdruck verleiht, womit sie auch äußere Ehrenbezeigung erweist. Darum ertönt die Glocke dreimal des Tages, morgens, mittags und abends, am Donnerstag und Freitag zum Gedächtnis des Leidens des Herrn, mahnt zum Gebete, wenn gefährliche Gewitter drohen, wenn eine Seele mit dem Tode ringt oder den Körper verlassen hat. Damit dieses Gebet ein fruchtbares werde, ruft die Kirche bei der Weihe der Glocken die Gnade des Heiligen Geistes herab: „crescat in eis devotio fidei!" Zum Zeichen der Freude läuten die Glocken beim Gloria in excelsis am Gründonnerstag und Karsamstag, an vielen Orten auch, wenn das Tedeum gesungen wird. Eine weit verbreitete kirchliche Gewohnheit will, daß aus freudigen Anlässen, wie an hohen Festen, Jubiläen u. dgl., die Glocken länger als gewöhnlich geläutet werden. Stets galt als Grundsatz, an höheren Festen zum Zeichen der Freude mit mehr Glocken als an gewöhnlichen Tagen „zusammen zu läuten". Unverkennbar zeigt sich auch die Absicht, durch das Läuten der Glocken kirchlicherseits eine Ehre zu erweisen. So soll der Bischof geehrt werden, wenn er an hohen Festen in die Kathedrale[2] einzieht, und vielfach hat sich auch die Sitte gebildet, den Landesfürsten auf diese Weise zu ehren. Als Ehrengeläute besonderer Art ist auch das Trauergeläute aufzufassen, das sich beim Tode hervorragender Personen, wie des Papstes, des Bischofs, der Könige usw., gewohnheitsmäßig ausgebildet hat (g). — Weil die Glocken dem Gottesdienst dienen und für den kirchlichen Gebrauch eigens geweiht sind, untersteht ihr Gebrauch einzig und allein der kirchlichen Autorität und dürfen sie zu profanen Zwecken nicht geläutet werden. Dies gilt jedoch nicht für den Notfall oder wenn die Erlaubnis des Bischofs gegeben ist, auch nicht für den Fall einer legitimen Gewohnheit[3]. Auf Grund einer solchen können die Glocken bei Feuer- oder Wassergefahr, überhaupt in Fällen öffentlicher Not, geläutet werden, um so mehr als hier zur Betätigung der christ-

[2] Caer. ep. I, c. 15, n. 4. [3] CIC can. 1169, § 3 4.

liturgie.de

lichen Nächstenliebe aufgefordert wird. — Das Läuten der Glocken war ehemals Sache kirchlich ordinierter Personen, der Priester und später der Ostiarier. Wenn auch gegenwärtig dieses Amt von Laien versehen wird, so tritt noch jetzt dessen kirchlicher Charakter darin hervor, daß der Läuter der Glocken (campanae pulsator) allein von dem Rector ecclesiae, unter Wahrung gesetzmäßiger Gewohnheiten und der Autorität des Ordinarius, ernannt und entlassen wird und in seinen Dienstobliegenheiten von ihm abhängig ist. — In der Symbolik des Mittelalters gelten die Glocken als Sinnbilder der Prediger des Evangeliums (h).

a) Als kirchliche Bezeichnungen für die Glocke erscheinen „signum" und „campana"; campana wird jedoch in den liturgischen Büchern vorgezogen: pulsatur campana, datis certis campanae signis etc. Ob signum beim hl. Benedikt[4] Glocke oder nur das mit der Glocke gegebene Zeichen bedeutet, steht nicht fest. Sicherlich aber verwendet schon Gregor von Tours († 594) signum im Sinne von Glocke, wenn bei ihm die Rede ist von einem „signum, quod matutinis commoveri solet"[5] oder von jenem Seil (funem illum), „de quo signum commovetur"[6]. Das Wort signum bürgerte sich für die Glocke ein, weil mit ihr das Zeichen (signum) zum Gottesdienst gegeben wurde. „Simpliciter signa vocantur", sagt Walafried Strabo[7], „quia eorum sonoritate quibusdam pulsibus excitata significantur horae, quibus in domo Dei statuta celebrantur officia." — Ebenso alt ist der Name campana, der von Campanien, das im Altertum seines Erzes wegen berühmt war, hergenommen ist. Er kommt schon vor in dem 515 geschriebenen Brief des Diakons Ferrandus von Karthago[8] an den Abt Eugippius. Walafried Strabo beschränkt das Wort campana auf die größeren Glocken; die kleineren, welche nach ihrem Klang ‚tintinnabula' heißen, nennt er „nolae", wie er glaubt, nach Nola, einer Stadt in Campanien (ubi eadem vasa primo sunt commentata), benannt. Das gleiche wiederholt Honorius von Augustodunum[9]. Das Wort tintinnabulum kommt als Bezeichnung der Glocke in den drei über die Glocke gesprochenen Weihegebeten vor, ohne hier auf die kleineren Glocken beschränkt zu werden. Nola hat mit der gleichnamigen Stadt nichts zu tun (sonst müßte Nolana stehen), stammt vielmehr aus dem keltischen „noll" oder „nell", was soviel bedeutet als „tönen". Dazu ist zu vergleichen das englische knoll = läuten. — Aus dem Keltischen stammt auch die Bezeichnung Glocke, in lateinischer Form clocca, in irischer clog. Schon im 7. Jahrhundert gebraucht die lateinische Form clocca Adamnan[10] in der Vita des hl. Columbkill, Willibald in seinem Leben des hl. Bonifatius[11] schreibt dafür „cloccum" („cloccum humana non contingente manu commotum est"). Da die ersten Missionare in Deutschland Iren waren und bei diesen die Glocken sich großer Beliebtheit erfreuten[12], kam wohl mit den ersten Glocken diese Bezeichnung in unsere Gegenden. Wahrscheinlich ist auch das Wort Glocke

[4] Reg. c. 48. [5] De virt. s. Martini II 45. [6] Ebd. I, 28.
[7] De exord. et incr. c. 5.
[8] Reifferscheid, Anecdota Casinens., Breslau 1872, 2.
[9] Sacramentarium c. 8. [10] H. Thurston in CE II 419.
[11] c. 38.
[12] L. Gougaud, Clochettes celtiques: DAL III 1982 ff.

liturgie.de

gleich nola in seiner Wurzel tonmalend, etwa dem deutschen „Glucken", „Glucksen" entsprechend. Das gleiche ist zu sagen von tintinnabulum.

b) Glöckchen und Schellen waren schon seit ältesten Zeiten im Gebrauch bei Ägyptern, Chinesen, Babyloniern, Hebräern, Griechen und Römern[13]. Vielfach dienten sie zum Schmuck. Schon im Alten Testament[14] ist zu lesen, daß am Saume der hohenpriesterlichen Tunika goldene Schellen (tintinnabula) angebracht waren. Als Schmuck verwendet waren auch die Glöckchen, die man in den Katakomben fand. Im übrigen war die Verwendung der Schellen die gleiche wie heutzutage. Schellen hingen über den Haustüren der Römer, weckten am Morgen die Sklaven, riefen zur bestimmten Stunde zum Mahl. Pferde und Maultiere trugen Schellen am Halse, ebenso auch das Weidevieh[15]. In Athen läuteten die Priester der Proserpina mit kleinen Glocken, um zur Opferfeier zu rufen, auf den Fischmärkten wurde die Ankunft frischer Fische durch Klingeln verkündet[16]. Durch ein Glockenzeichen wurde die Eröffnung der öffentlichen Bäder angezeigt. „Sonat aes thermarum", sagt Martialis[17]; in den Thermen des Diokletian fand man die Glocke eines Badewärters, die mit dem Namen des Besitzers (Firmi balneatoris) bezeichnet war[18].

c) Die ersten Christen bedurften zu ihrer Zusammenberufung keines besondern Zeichens, da sie am ersten Tage der Woche gewohnheitsmäßig sich zur Feier des Gottesdienstes zusammenfanden. Anders wurde es, als mit dem 4. Jahrhundert der Kult der Martyrer und die Entwicklung der Stationsfeier außerordentliche Gottesdienste in verschiedenen Cömeterien und Kirchen veranlaßten. Aber auch jetzt gebrauchte man zur Berufung der Gläubigen noch keine den Schall weithin tragende Instrumente. Es genügte, wenn bei der regelmäßigen gottesdienstlichen Versammlung der Ort der nächsten Statio verkündet wurde. Eine Erinnerung daran bietet noch die Vorschrift des Ordo romanus I[19] nach dem Agnus Dei den Ort der nächsten Statio zu verkünden. Dafür hat das Sacramentarium Gelasianum[20] eigene Formulare erhalten, z. B. die „Denuntiatio pro scrutinio" und die „Denuntiatio natalitii unius martyris". Überhaupt geht der Gebrauch der Glocken in seinen kirchlichen Anfängen nicht auf die Kreise des Weltklerus, sondern auf mönchische Gepflogenheiten zurück. Das war zu Beginn des 6. Jahrhunderts wohl bekannt, da der Diakon Ferrandus[21] dem Abt Eugippius schreiben konnte: „Sehr viele andere rufst du zur Teilnahme an der guten Übung, wobei dir eine wohlklingende Glocke ihre Dienste leistet, wie es die heilige Gewohnheit der gottseligen Mönche bestimmt hat" (alios plurimos ... vocas, cui ministerio sonoram servire campanam beatissimorum statuit consuetudo sanctissima monachorum). Mit einer Glocke wird darum auch das Zeichen (signum) gegeben worden sein, auf das hin die Brüder nach der Regel des hl. Benedikt[22] sich in aller Eile zum Offizium zu begeben hatten. Für einen monastischen Ursprung des Gebrauches der Glocken spricht auch die große Beliebtheit, deren sich kleine

[13] K. Walter, Glockenkunde 17 ff. [14] Ex 28, 32 34.
[15] Kraus, Real-Enzyklopädie I 624; K. Walter a. a. O. 20.
[16] Walter a. a. O. 19. [17] Epigr. I, n. CLXII.
[18] H. Leclercq in DAL III 1957. [19] n. 20. [20] S. 45.
[21] Reifferscheid, Anecd. Cass. 6.
[22] Reg. S. Bened. c. 43: „Ad horam divini Officii, mox auditum fuerit signum ..., summa cum festinatione curratur."

liturgie.de

tragbare Glocken in der alten irischen Kirche[23], die vielfach monastisches Gepräge trug, erfreuten. Die kleinen Glocken, welche die Mönche zu ihren gottesdienstlichen Übungen zusammenriefen, gebrauchten sie auch, um die Gläubigen zur Predigt und zur Opferfeier zu versammeln. Unter den liturgischen Gegenständen, welche der hl. Patricius den Missionaren über den Shannon sandte, sollen sich auch 50 Glocken befunden haben[24]. Wenngleich schon im 6. Jahrhundert Glocken in Afrika und Italien gottesdienstlichen Zwecken dienen mußten, so ist doch nicht zu viel behauptet, daß die rasche Verbreitung, welche sie auf dem Kontinent gefunden haben, teilweise auch dem Einfluß der irischen Wanderprediger zuzuschreiben ist. Seit dem 8. Jahrhundert, in welchem sich die große Entwicklung im Gebrauche der Glocken vollzog, gehören die Glocken zur regelmäßigen Ausstattung der Kirchen. Amalar[25] unterwirft sie bereits seiner allegorisierenden Erklärung. Nachdem die Glocken die allgemeinere Aufgabe erhalten hatten, nicht mehr bloß die Mönche, sondern auch die Gläubigen, die nicht wie jene enge beieinander wohnten, zusammenzurufen, mußten zur Erhöhung der Schallwirkung der Glocke größere Maße gegeben werden. Für den mönchischen Gebrauch aber benützte man noch immer die kleinere Glocke, die „scilla" (Schelle), besonders für das Zusammenrufen der Mönche zur Mahlzeit, zum Kapitel usw. In den Consuetudines Cluniacenses antiquiores[26] heißt es: „pulset scillam ... veniantque in capitulum". Wenn zuweilen für die Prim nur das Läuten der scilla vorgeschrieben ist[27], so hat sich hier die Erinnerung daran festgehalten, daß die Prim in ihren Anfängen weniger als öffentlicher Gottesdienst denn als besonderes privates Morgengebet der Mönche galt. Auch zu Beginn und zum Schluß der Mahlzeit wurde die scilla geläutet[28], identisch mit ihr war das „cymbalum[29]. — Außer der Glocke bediente man sich in Klöstern auch einer Tafel (tabula), eines Brettes, auf welches man mit einem Hammer schlug und so einen weithin vernehmbaren Ton erzeugte. Auf diese tabula schlug der Obere, um nach dem Kapitel die Erlaubnis zum Reden zu geben[30], und bei vielen andern monastischen Übungen, insbesondere bei der wöchentlichen Fußwaschung[31]. Nach Amalar[32] hielten die Kirchen von Rom noch im 9. Jahrhundert (wenigstens teilweise) an dem Gebrauche solcher Schallbretter fest (adhuc iunior Roma ... usum lignorum tenet, non propter aeris penuriam, sed propter vetustatem). Da die Mönche in Rom im frühen Mittelalter das Stundengebet an vielen Kirchen besorgten, darf man annehmen, daß in der Verwendung solcher Hölzer ein uralter mönchischer Gebrauch von der Kirche festgehalten wurde. In den Kartagen benützt man noch jetzt solche tabulae, denn auch die mit einer Drehwalze in Bewegung gesetzten crepitacula beruhen im wesentlichen auf dem gleichen Gesetz der Schallerzeugung wie die klösterlichen tabulae. Noch deutlicher zeigt sich dies bei den in deutschen Kirchen am Gründonnerstag und Karfreitag an Stelle der Altarschellen gebrauchten Klappern, bei welchen ein Hämmerchen an eine Tafel schlägt. Schon

---

[23] L. Gougaud in DAL III 1982 ff.

[24] Stokes, The tripartite life of saint Patrick, London 1887, 400.

[25] De eccl. off. III 1. [26] Albers II 32 74. [27] Ebd. II 71 74.

[28] Ebd. I 118. [29] Ebd. I 25 45 ff. [30] Ebd. I 109 118.

[31] Ebd. IV 56. Noch jetzt heißt es im Römischen Missale in der Rubrik vor dem Mandatum: „facto signo cum tabula".

[32] De eccl. off. IV, 21.

liturgie.de

Dr. Eck[33] erwähnt diesen „ligneus pulsus", spricht auch von einer „campana lignea". Unter letzterer kann er ein solches Klapperinstrument verstehen, möglicherweise aber auch eine wirkliche hölzerne Glocke, wie eine solche nach Otte[34] im Dom zu Braunschweig vorhanden war. Nichts anderes als eine solche tabula ist auch das „Semantron" (die „Heiligen Hölzer") der Griechen, dessen sie sich, bis bei ihnen im 11. Jahrhundert die Glocken in Aufnahme kamen, zum Zusammenrufen der Gläubigen bedienten. Als später die Türken den Gebrauch der Glocken verpönten, griff man wieder zum alten Semantron, das in den Athosklöstern niemals ganz außer Gebrauch gekommen war, zurück. Nach Leo Allatius († 1669)[35] ist das Semantron ein etwa 12 Fuß langes, 4 Fuß breites und 2 Finger dickes astfreies Brett, das mit der Linken gehalten wurde, während die Rechte mit einem Hammer daraufschlug. Je nachdem der Hammer in größerer oder geringerer Höhe anschlug, wurde ein höherer oder tieferer Ton erzeugt. — Die Regel des hl. Pachomius[36] erwähnt auch, daß die Mönche durch den Schall einer Trompete zum Gottesdienst gerufen wurden, doch scheint dies keine weitere Nachahmung gefunden zu haben.

d) Walafried Strabo[37] sagt von den Kirchenglocken seiner Zeit, sie seien entweder gegossen oder genietet (vasa fusilia oder vasa productilia). In einem Visitationsbericht des Bischofs Erchambert von Freising († 854)[38] werden als Eigentum der Kirche zu Bergkirchen an der Maisach aufgeführt: „Campanae duae, una aerea et una ferrea". Eine uralte genietete Glocke, aus Eisenblech verfertigt, ist die in Köln befindliche Glocke, im Volksmund „Saufang" genannt, weil sie nach einem Brande ein Schwein aus dem Schutte herausgewühlt haben soll. Sie hat nur eine Höhe von 42 cm, einen unteren Durchmesser von 34, einen oberen von 22 cm und dürfte aus dem 7. Jahrhundert stammen[39]. Klein, weil nicht als Kirchenglocken im eigentlichen Sinne des Wortes dienend, waren auch die irischen Glocken. So die berühmte, jetzt im Nationalmuseum zu Dublin befindliche und aus dem 6. Jahrhundert stammende Glocke des hl. Patricius, welche nur eine Höhe von 15 cm aufweist. Daß es auch schon früher bei den Iren größere Glocken gab, die als eigentliche Kirchenglocken dienen konnten, zeigt die 34 cm hohe eiserne Glocke von Birnie in Schottland[40]. Auch die gegossenen Glocken wiesen anfangs nur kleine Maße auf. Die älteste noch erhaltene dieser Art, die jetzt im Lateranmuseum aufbewahrte Glocke von Canino bei Viterbo (8.—9. Jahrh.)[41] hat eine Höhe von 37, einen Durchmesser von 39 cm. Vom 9. bis 12. Jahrhundert entwickelte sich die Technik des Glockengusses, die bereits im 13. Jahrhundert staunenswerte Werke schuf, ganz besonders gefördert durch die Benediktiner, von denen einer, Rugerus (Theophilus), schon im 12. Jahrhundert eine Technik[42] des Glockengusses schreiben konnte. Zwar mußte es naturgemäß für kleinere Kirchen stets Glocken von geringeren Dimensionen geben — eine der ältesten, die zu Iggensbach

---

[33] J. Greving, Johann Ecks Pfarrbuch, Münster 1908, 148 150.
[34] Handb. der christl. Kunstarchäol. I 367.
[35] Acta SS. Junii II, S. XXIV. [36] PG 23, 65.
[37] De exord. et incr. c. 5. [38] Meichelbeck, Hist. Frising. I 1, 126.
[39] Über weitere Glocken aus Eisenblech vgl. K. Walter a. a. O. 50 ff.
[40] L. Gougaud in DAL III 1983. [41] Abbildung in DAL III 1983.
[42] Theophilus, Schedula diversarum artium lib. III, c. 84: Quellenschriften für die Kunstgesch. und Kunsttechnik des Mittelalters, Wien 1874, VII Bd.

liturgie.de

in Niederbayern aus dem Jahre 1144, besitzt eine Höhe von 43 und einen unteren Durchmesser von 35 cm —, doch kommen schon Glocken von bedeutender Größe vor, wie die 1258 für das Münster in Freiburg gegossene Hosannaglocke, welche eine Höhe von 1,90 m und einen Durchmesser von 1,60 m besitzt. Gegen Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts erreichen die Glocken bereits Dimensionen, die erst in der neuesten Zeit überboten werden sollten. Die Glocke „Speciosa" im Dome zu Köln (1449) hat einen Durchmesser von 2,04 m, die Susanna(Salve)-Glocke in der Frauenkirche zu München (1490) einen solchen von 2,07 m. Abgesehen von den Riesenglocken zu Moskau (Kolokol aus dem Jahre 1734 mit 7,07 m Durchmesser), die schon längst nicht mehr im Gebrauch stehen, gelten als die größten Glocken der Neuzeit die „Savoyarde" in der Sacré-Coeur-Kirche zu Paris (1891) mit 3,03 m und die alte Kaiserglocke zu Köln mit 3,04 m Durchmesser.

e) Nachdem einmal die Glocken in den Dienst der Kirche genommen worden waren, dauerte es nicht lange, bis man anfing, mehrere Glocken in ein und demselben Turme aufzuhängen. Papst Stephan III. († 757)[43] brachte drei Glocken in dem von ihm erbauten Turme der Peterskirche an, beim Tode des Abtes Sturmius[44] im Jahre 779 wurden alle Glocken der Klosterkirche geläutet, was eine größere Anzahl von Glocken voraussetzen läßt. — Auch die Mönchsgewohnheiten des 11. Jahrhunderts kennen schon mehrere Glocken. Wiederholt ist die Rede von einem „signum maius" oder „signum minus", oder wird bestimmt, daß alle Glocken geläutet werden, was man „classis" oder „classicum"[45] nannte. Man darf annehmen, daß im 12. und 13. Jahrhundert die meisten Kirchen mehrere, wenigstens zwei Glocken besaßen, nachdem schon im 9. Jahrhundert für kleinere Landkirchen deren zwei erwähnt werden[46]. Wenigstens zwei, besser drei Glocken soll nach dem hl. Karl Borromäus[47] jede Pfarrkirche haben, Kathedralen sieben oder sechs, Stiftskirchen wenigstens drei. Den Mendikanten war durch Johann XXII.[48] untersagt worden, ohne spezielle päpstliche Erlaubnis mehr als eine Glocke zu besitzen. Der Grund dieses Verbotes war, Streitigkeiten mit den Kathedralen und andern Kirchen zu verhüten. — Wenn mehrere Glocken vorhanden waren, mußte man ihnen zur Unterscheidung besondere Namen geben. Zuweilen war es nur eine Nummer, die man der Glocke gab: der Dom zu Merseburg[49] hat eine Quarta und Nona, der Freisinger Dom eine „Einserin", „Fünferin". Häufig wurden die Glocken auch nach ihrer Bestimmung genannt, wie Vesperglocke, Rosenkranzglocke, Zügenglocke, Sturmglocke usw., oder nach bestimmten Eigenschaften, wie Cantabona, Pretiosa, Maxima. Die meisten Glocken sind jedoch nach Heiligen benannt, deren Namen ihnen im Mittelalter zuweilen auch bei der Glockenweihe beigelegt wurde[50]. Bei größeren Glocken liebte man tonmalende Bezeichnungen. Dazu gehören die vielgebrauchten Namen Hosanna, Susanna, Bummerin usw. — Glockeninschriften sind schon aus dem 9. Jahrhundert bekannt. Aus dieser Zeit stammt die Inschrift der Glocke von

[43] Duchesne, LP I 454. [44] Vita Sturmii: MG II 377.
[45] Albers II 72 75 102. [46] K. Walter a. a. O. 32.
[47] Hardouin X 824. [48] Extravag. comm. lib. I, tit. 5.
[49] Otte, Handb. I 355.
[50] Martène II 828. Jetzt wieder bei der Weihe einer Glocke für eine benedizierte Kirche oder ein Oratorium (S. R. C. 22. Jan. 1908).

liturgie.de

Canino und die aus drei Hexametern bestehende Inschrift, welche Abt Harbert († 864) für die Glocken des Klosters Lobbes bei Charleroi verfaßte[51]. Die Glockeninschriften, von denen eine Unzahl bekannt und veröffentlicht ist[52], enthalten meist das Datum, die Namen der Glocke, der Donatoren und der Gießer, Bibelsprüche oder Stellen aus kirchlichen Gebeten. Zu den häufigsten, über ganz Europa verbreiteten Inschriften gehört seit dem Ende des 12. Jahrhunderts der Spruch: „O rex gloriae veni cum pace." Wahrscheinlich geht er zurück in die Zeit des Gottesfriedens, der 1081 zuerst durch Bischof Heinrich von Lüttich verkündet worden war[53]. Der Sehnsucht nach dem Frieden, die in den unruhig bewegten Zeiten alle Gemüter erfüllte, gab man auch in der Inschrift der Glocken Ausdruck. — Ebenso ist es gebräuchlich geworden, Bilder Christi und der Heiligen, ferner Wappenschilder an den Glocken anzubringen.

f) Die Altarschelle[54] verdankt ihre Einführung der vom 12. Jahrhundert an immer allgemeiner werdenden Elevation der heiligen Gestalten in der heiligen Messe. Eine Synode von Exeter (1287) bestimmte, daß in jeder Kirche ein Glöckchen sein solle: „campanella deferenda ad infirmos et ad elevationem corporis Christi". Das gleiche vermerkt Durandus[55]. Allgemein geregelt wurde das Glockenzeichen erst durch das Pianische Missale, dessen Ritus celebrandi ein Glockenzeichen des Meßdieners beim Sanctus[56] und bei der Elevation[57] (entweder dreimal oder so lange, bis der Priester die heiligen Gestalten wieder auf das Korporale gesetzt hat) vorschreibt. Bei der Übertragung des heiligsten Sakraments zu Kranken ist nach Vorschrift des Rituale Romanum[58] beständig ein Glöckchen zu läuten (campanulam iugiter pulset). Eine neuere Entscheidung der Ritenkongregation[59], welche die ausdrückliche Billigung des Papstes gefunden hat, bezeichnet es als durchaus angemessen (maxime expedit), daß kurz vor der Konsekration ein Glockenzeichen gegeben werde. Nach dem gleichen Erlaß ist es auch gestattet, an Stelle des Glöckchens, „alterum et congruum signum" zu gebrauchen, worunter allem Anschein nach die in unsern Kirchen, besonders bei Hochämtern, gebräuchliche Wandlungsglocke zu verstehen ist. Glockenzeichen zum Offertorium, zum Per quem omnia, zum Domine non sum dignus müssen als consuetudines praeter legem aufgefaßt werden.

g) Eine bestimmte Läutordnung geben schon die alten Mönchsgewohnheiten. Es wird genau unterschieden, wann mit einer oder mit zwei Glocken, mit dem signum maius oder dem signum minus, wann mit allen Glocken zusammengeläutet werden solle. Die Consuetudines Cluniacenses antiquiores[60] bestimmen z. B. für die Weihnachtsmette, daß der Sakristan zunächst eine kleine Glocke (scilla) auf die Dauer eines Pater noster läute, dann eine zweite scilla, hierauf andere minora signa mit Unterbrechungen, zuletzt die signa maiora. Ebenso ist die Beendigung des Läutens geregelt: zuerst hört das Läuten mit den kleineren Glocken auf, so daß zuletzt nur die zwei größeren läuten. Wenn dann der Abt die Matutin beginnt, muß mit allen

---

[51] K. Walter a. a. O. 155. [52] Siehe K. Walter a. a. O. 155—545.
[53] Schubart, Die Glocken im Herzogtum Anhalt, Dessau 1886, 542.
[54] B. Kleinschmidt, Die Altarschelle: Pastor bonus IX 328 ff.; Jos. Braun, Das christliche Altargerät, München 1932, 573 ff.
[55] IV, c. 42, n. 53. [56] VII, 8. [57] VII, 6.
[58] Tit. IV, c. 4, n. 13. [59] 25. Okt. 1922, n. 4377.
[60] Albers II 75.

liturgie.de

Glocken zusammengeläutet werden (sonetur classis). Dieses verschiedentliche Läuten nennt Durandus[61] „simpulsare", wenn mit einer oder zwei Glocken, „compulsare", wenn mit allen Glocken geläutet wird, unter „depulsare" versteht er offenbar das allmähliche Verstummen der Glocken. Bei der Prim, zu welcher zweimal geläutet wurde, diente nach dem gleichen Liturgiker das erste Glockenzeichen „ad invocandum", das zweite „ad inchoandum", bei der Terz, zu welcher ein dreimaliges Glockenzeichen gegeben wird, war das erste „ad invocandum", das zweite „ad congregandum", das dritte „ad inchoandum" bestimmt. Die spätmittelalterlichen Consuetudines[62] geben bis ins einzelnste gehende Läuteordnungen. Ganz offenkundig sind diese Verfügungen eingegeben von dem Gedanken, daß die größere oder geringere Feierlichkeit der Feste oder die Bedeutung der einzelnen Gebetshoren durch das Geläute zum Ausdruck gebracht werden soll, wiewohl die mittelalterlichen Liturgiker bei ihrer Vorliebe für die Symbolik diesen Gesichtspunkt nicht hervorkehren.

h) Die Symbolik des Mittelalters verläßt nicht die Linie, welche der Erklärung der Glocken schon Amalar[63] vorgezeichnet hat. Was die Trompeten und Posaunen im Alten Bunde darstellten, nämlich die Predigt, das bedeuten nach Amalar in der Kirche die Glocken. Unsere Glocke sei aus Erz, einem dauerhaften und wohltönenden Metall, inwendig habe sie den eisernen Schwengel, mit dem sie angeschlagen werde, um vernommen zu werden. Darum stelle sie die Stimme (ora) der Prediger des Neuen Testamentes dar, die länger dauert und einen helleren Klang hat als die Posaunen des Alten Bundes. Denn die Stimme der Prediger dauere bis ans Ende der Tage und ihr Schall dringe bis an die Enden der Erde. Das Seil, mit dem die Glocke bewegt wird, deute die Heilige Schrift an, der Querbalken, an welchem die Glocke hängt, das Kreuzesholz, von welchem die Heilige Schrift niedersteigt. Der Glockenstuhl stelle die Propheten und Altväter dar, in welchen das Kreuz des Herrn vorherverkündet war. — Wegen dieser Bedeutung, sagt Amalar, solle der Priester, der das Predigen als seine Pflicht erkennt, sich dem Läuten der Glocken nicht entziehen, da er damit zugleich dem Volke predigen kann. Wenn das Glockenseil in die Höhe geht, so solle er nachsinnen, inwieweit er sich zu guten Werken erhoben habe, wenn es niedergezogen wird, betrachten, wie sehr er noch im argen liegt. Das Band, das den Klöppel mit der Glocke verbindet, deutet ihm die Mäßigung an, die er auf Grund der Autorität der Heiligen Schrift seiner Zunge auferlegen soll. — Die Liturgiker des Mittelalters gehen über diese Symbolik Amalars hinaus noch mehr ins einzelne. Beispielsweise sieht Durandus[64] in dem eisernen Band, welches die Glocke mit dem Querbalken verbindet, die Liebe dargestellt, welche den Prediger unaufhörlich mit dem Kreuze verbindet, in dem Hebel (cavilla ligno affixa) die aufrechte Gesinnung (rectam praedicatoris mentem), dem herabhängenden Seil die Demut, dem Ring am Seile, mittelst welchem das Seil gezogen wurde, die Krone der Vergeltung oder die Beharrlichkeit bis ans Ende. Die symbolische Deutung der Glocken auf die Prediger kommt bei Durandus[65] auch in der Erklärung der

[61] I, c. 4, n. 12.

[62] Vgl. Albers III 175; Stephan Kainz, Die Consuetudines Schyrenses: Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und Cisterzienserorden XIX; auch Sonderabdruck 18.

[63] De eccl. off. III, 1. [64] I, c. 4, n. 7 8. [65] I, c. 4, n. 12.

liturgie.de

Läuteordnung zur Geltung: an den Sonntagen werde zusammengeläutet (compulsatur), weil in der Zeit der Gnade die Prediger häufiger sich vernehmen ließen und gelegen oder ungelegen drängten. Darum erklängen die Glocken an den Festen, welche der Zeit der Gnade angehören, lauter und länger, die Schlafenden und Trunkenen aufzuwecken, damit sie nicht ins Übermaß schlafen.

Drittes Hauptstück.

Die liturgischen Gefäße.

§ 41. Der Kelch mit Zubehör.

1. Kelch und Patene. — Unter den liturgischen Gefäßen sind die heiligsten jene, die bei der Feier des heiligen Opfers mit dem Leibe und Blute des Herrn in unmittelbare Berührung kommen, der Kelch und die Patene. Ihrer Bedeutung entspricht das Material, aus welchem sie hergestellt werden, und die künstlerische Gestalt, die man besonders dem Kelche von jeher zu geben pflegte. Wenn auch in ältester Zeit Kelche aus Glas, Holz und unedlen Metallen Verwendung fanden, so wurde es doch schon frühzeitig Regel, nur Gold und Silber für sie zu nehmen, und vom 9. Jahrhundert ab gestaltete sich diese Gewohnheit zum kirchlichen Gesetz. Gegenwärtig schreibt das Römische Missale[1] vor, daß der Kelch entweder aus Gold oder Silber oder wenigstens sein Becher (cuppa) aus Silber und innen vergoldet sei. Die gleiche Bestimmung gilt auch für die Patene. In dem Abschnitt über die Defekte bei der heiligen Messe erlaubt das Missale als Material des Kelches auch Zinn[2] (a). — In seiner ältesten Gestalt erscheint der Meßkelch mit Henkeln an beiden Seiten versehen, die zuweilen auch noch in späterer Zeit vorkommen. Bei den frühesten Kelchen reichte der Fuß (pes) des Kelches trichterförmig bis zum Knauf (nodus), der unmittelbar unter dem Becher ansetzte. In der romanischen Zeit bildet sich allmählich der Schaft mit dem Knauf selbständig aus, der Becher ist halbkugelförmig, der Fuß verliert die Trichterform. Die Gotik konstruiert Schaft und Fuß nach ihren geometrischen Stilgesetzen; der Vertikalschnitt des Bechers bildet einen Spitzbogen. Die Renaissance verändert nichts an der hergebrachten Gestalt des Kelches und verrät sich nur im Ornament. Eine freiere Behandlung beginnt erst in der Zeit des Barock und Rokoko. Die Cuppa schweift jetzt mit ihren Rändern nach außen und erhält Tulpenform, Schaft und Fuß sind, namentlich im Rokoko, oft zu unsymmetrischem getriebenem Buckelwerk gestaltet (b). — Die Patene (vom griechischen πατάνη = Schüssel) war einst, als sie noch zur Austeilung der heiligen Kommunion diente, bedeutend größer. Seit dem 9. Jahrhundert nahm sie allmählich kleinere Formen an (c). — Kelch und

[1] Rit. celebr. I, 1. [2] X, 1.

liturgie.de

Patene bedürfen der bischöflichen Konsekration[3]. Sie verlieren die Konsekration, wenn sie solche Verletzungen und Veränderungen erfahren haben, daß sie nicht mehr in ihrer früheren Form existieren und für ihre Zweckbestimmung nicht mehr tauglich sind, ferner, wenn sie zu ungeziemendem Gebrauch verwendet oder dem öffentlichen Verkauf unterstellt wurden[4]. Entgegen früheren Bestimmungen[5] verlieren Kelch und Patene die Konsekration nicht, wenn die abgenutzte Vergoldung erneuert wurde. Diese, wenn notwendig, zu erneuern, bleibt als schwere Pflicht bestehen[6] (d). Weil Kelch und Patene durch die Konsekration zu einer heiligen Sache wurden und für den Leib und das Blut des Herrn bestimmt sind, so sollen sie, nachdem sie einmal beim Opfer der heiligen Messe Verwendung gefunden haben, nur von Klerikern und solchen, welche sie in Verwahrung haben (Küstern), berührt werden[7]. — Die Patene erscheint im Mittelalter als Symbol des Kreuzes, der Kelch als Sinnbild des Grabes Christi, und beide Deutungen haben schon frühzeitig in die noch jetzt bei ihrer Weihe gebrauchten Gebete Eingang gefunden (e).

a) Daß in der ältesten Zeit auch Glas für den Kelch als Material gewählt wurde, zeigt der hl. Irenäus[8]. Der Gnostiker Markus, erzählt er, habe den Kelch, während er scheinbar über demselben die Danksagung und die Epiklese sprach, purpurrot erscheinen lassen, damit man glaube, „daß die überirdische Charis ihr Blut in jenen Kelch träufeln lasse wegen seiner Anrufung und die Anwesenden sich sehnen, von jenem Tranke zu kosten". — Damit ist vorausgesetzt, daß der Kelch aus Glas war, denn nur so konnte man den Inhalt erkennen. Von Papst Zephyrin († 217)[9] wird berichtet, er habe gläserne Patenen (patenas vitreas) vor den Priestern halten lassen. Eine Synode von Reims (813)[10] verbot Kelche aus Glas, ebenso auch solche aus Erz oder Messing, damit nicht der sich ansetzende Rost Erbrechen erzeuge, ferner Kelche aus Holz. Letztere verbot auch ein Konzil von Tribur (895)[11]. Mannigfach ist übrigens bezeugt, daß schon frühzeitig edle Metalle für die Herstellung der eucharistischen Gefäße genommen wurden. In dem Protokoll, das während der diokletianischen Verfolgung über den Besitz der Kirche von Cirta in Numidien seitens der heidnischen Behörde aufgenommen wurde, war, wie Augustinus[12] berichtet, zu lesen: „Calices duo aurei, item calices sex argentei." An anderer Stelle sagt Augustinus[13], daß bei den Christen die meisten Gefäße für die Feier der heiligen Geheimnisse (pleraque instrumenta et vasa in usum celebrandorum sacramentorum) aus Silber oder Gold seien. Zur Zeit des hl. Johannes Chrysostomus[14] kam es häufig vor, daß

---

[3] Rit. celebr. I, 1.
[4] CIC can. 1305, § 1. [5] S. R. C. 14. Juni 1845, n. 2889.
[6] CIC can. 1305, § 2. [7] CIC can. 1306, § 1.
[8] Adv. haer. I, 13. Über Material und formale Beschaffenheit des Kelches und der Patene vgl. J. Braun, Das christl. Altargerät 17 ff.
[9] Duchesne, LP I 139. [10] can. 6; siehe Hefele, Konziliengesch. III² 758.
[11] c. 44 D. I De consecr.
[12] Contra Cresconianum Donatistam III, c. 23, n. 33.
[13] Enarr. in ps. 113, Sermo II. n. 6. [14] Hom. 50 in Matth. n. 3.

liturgie.de

Laien goldene Kelche der Kirche opferten. Er mahnt die Gläubigen, daß solche Geschenke aus ehrlichem Verdienst stammen sollen. „Glauben wir nicht, es genüge zu unserem Heil, einen goldenen, mit Edelsteinen besetzten Kelch auf dem Altar zu opfern, nachdem wir zuvor Witwen und Waisen beraubt haben.... Der Kelch war nicht aus Gold, aus dem Christus seinen Jüngern sein eigenes Blut darreichte. Dennoch war alles kostbar und schauererregend, weil es eben voll des Heiligen Geistes war." Als der Schatzmeister des Kaisers Julian der kostbaren Geräte, welche Konstantin und Konstantius der Kirche von Antiochien geschenkt hatten, ansichtig wurde, rief er aus: „Sehet doch, mit welch schönen Gefäßen man dem Sohne der Maria dient."[15] Damit stimmen auch überein die Nachrichten des Papstbuches. Von Urban I. († 230)[16] heißt es: „Hic fecit ministeria sacrata omnia argentea et patenas argenteas XXV posuit." Der Verfasser hat hier offenbar einen Zustand im Auge, als die heiligen Gefäße noch nicht allgemein aus edlem Metall hergestellt waren. Wiederholt ist in der Biographie Silvesters von silbernen[17] und goldenen[18] Patenen, von silbernen[19] und goldenen[20] Kelchen, die mit Edelsteinen[21] verziert waren, die Rede. So muß also wenigstens für die größeren Kirchen die Verwendung solcher Kelche und Patenen schon vor dem 6. Jahrhundert ziemlich verbreitet gewesen sein. Darum konnte auch das Konzil von Reims (813) anordnen: „Ut calix Domini cum patena, si non ex auro, omnino ex argento fiat." Das gleiche Konzil erlaubt als Materie des Kelches das Zinn, jedoch nur für den Fall der Armut (si quis autem tam pauper est vel stanneum calicem habeat).

b) Wenn auf dem unter dem Namen der „Fractio panis" berühmt gewordenen Fresko der Priszilla-Katakombe wirklich das rituelle Brotbrechen dargestellt ist, so kommt auch dem darauf abgebildeten Trinkgefäß[22], das in einem des Fußes entbehrenden, jedoch mit Henkeln versehenen Becher besteht, der Charakter eines eucharistischen Gefäßes zu. Die ältesten sicheren Darstellungen eines Kelches sind in den Mosaiken von S. Apollinare in classe und von S. Vitale in Ravenna aus dem 6. Jahrhundert erhalten. Der Kelch von S. Vitale hat die Gestalt eines antiken Kantharus, in seinem oberen Teile stark nach außen geschweifte Ränder, verengert sich unter dem oberen Rande, um sofort wieder auszubauchen. Er steht auf einem verhältnismäßig kleinen Fuß, dessen Verbindung mit dem oberen Teile des Kelches ein kleiner Knauf herstellt. An beiden Seiten sind Henkel (ansae) angebracht, welche nahezu die Gestalt eines S aufweisen[23]. Ähnlich ist auch der Kelch von S. Apollinare, nur ist er schmäler gehalten und fehlt bei ihm der Knauf. Der älteste noch erhaltene, aus dem 5. Jahrhundert stammende Kelch[24] wurde bei Amiens gefunden und befindet sich jetzt im Britischen Museum zu London. Auch dieser Kelch, aus blauem Glasfluß hergestellt, weist die Gestalt eines antiken, mit Henkeln versehenen Kantharus auf, ebenso der in Paris befindliche Kelch von Gourdon, ein Erzeugnis der gallo-römischen Goldschmiedekunst aus dem Anfang des 6. Jahrhunderts.

---

[15] Theodoret. h. e. III, 13. [16] Duchesne LP I 143.
[17] Ebd. I 170 172. [18] Ebd. I 172 179 180. [19] Ebd. I 179 180.
[20] Ebd. I 170 173 u. ö. [21] Ebd. I 176.
[22] Wilpert, Fractio panis, Tafel 7.
[23] Abbildung in DAL III 1615.
[24] Abbildung bei C. M. Kaufmann a. a. O. 562; Braun (Das christl. Altargerät 58) spricht diesem Gefäß den liturgischen Charakter ab.

liturgie.de

Die Henkel am Kelche[25] erhielten sich noch lange[26], als bereits jene Form des Kelches herrschend geworden war, aus der unser jetziger Kelch sich entwickelte. An dem jetzt verlorengegangenen Kelch des hl. Eligius († 658), welchen bis zur Französischen Revolution das Kloster Chelles[27] bei Paris aufbewahrte, sind, wie die noch vorhandene Abbildung zeigt, keine Henkel angebracht. Die Cuppa, die ungefähr zwei Drittel der Höhe des Kelches einnimmt, ist von länglicher Gestalt, unterhalb derselben reiht sich unmittelbar der Knauf an, der in den trichterförmigen Fuß übergeht. Fast die gleiche Gestalt hat der von Tassilo III. dem Kloster Kremsmünster, wohl bei dessen Gründung geschenkte Kelch[28]. Doch nimmt bei ihm die kupferne Cuppa nur etwa die Hälfte der Höhe des ganzen Kelches, die 26 cm beträgt, ein. — Wenn bei der päpstlichen Messe der Archidiakon das Weinopfer der Gläubigen entgegennahm, goß er den Inhalt der geopferten Kännchen in den von einem Subdiakon gehaltenen Kelch (calix maior)[29], der zur Konsekration diente. War dieser Kelch gefüllt, so wurde sein Inhalt in einen andern Kelch geschüttet, den ein Akoluth hielt. Für diesen Kelch war die Bezeichnung „scyphus“[30] oder „calix ministerialis“[31] üblich. Bei größerem Andrang genügte natürlich nicht ein einziger calix ministerialis, weshalb für mehrere solcher Kelche Vorsorge getroffen war. In diesen calix ministerialis oder scyphus wurde aus dem Kelche, der zur Konsekration gedient hatte, von dem konsekrierten Wein gegossen und dieser dann dem Volke gereicht. Das heilige Blut genoß man durch ein goldenes oder silbernes Röhrchen (fistula, calamus pugillaris, pipa), wie noch jetzt der Papst und der dienende Kardinaldiakon bei der päpstlichen Messe. Eines solchen Röhrchens bediente man sich hier schon nach Angabe des ersten römischen Ordo[32]. Von Rom aus kam sein Gebrauch in alle christlichen Länder, verschwand aber mit dem Aufhören der Kommunion unter beiden Gestalten.

c) Nach der Angabe des Papstbuches müssen die Patenen eine bedeutende Größe gehabt haben. In der Lebensbeschreibung Silvesters I. ist die Rede von Patenen, die 5,20[33], ja 30 Pfund[34] wogen. Die Patenen waren deshalb so groß, weil auf sie die vom Volke geopferten Brote gelegt wurden, nachdem sie der Bischof beim Offertorium empfangen hatte[35]. Auf der Patene brach man auch das konsekrierte Brot[36] und kommunizierte damit das Volk[37].

d) Nach dem Buche Exodus[38] sprach der Herr zu Moses: „Nimm Salböl und salbe das Zelt mit seinem Gerät, auf daß es geheiligt werde, den Brandopferaltar und alle Gefäße desselben ..., alles heilige mit dem Salböl, auf daß

---

[25] OR I, n. 16; OR II, n. 10: „levat ... calicem per ansas“.

[26] Noch im 13. Jahrh. in Mainz nachweisbar; vgl. Otte, Handb. der christl. Kunstarchäol. I 217.

[27] DAL III 1625 1628.

[28] Abbildung Otte a. a. O. I 220; Kleinschmidt a. a. O. 493; DAL III 1631.

[29] OR I, n. 13; II, n. 9. Der Ordo romanus (III, n. 16) versteht unter calix maior den scyphus, während er den Konsekrationskelch calix sanctus nennt.

[30] OR I, n. 13 20; II, n. 9 14; III, n. 16.

[31] Mabillon, Comment. in OR: PL 78, 875.

[32] n. 20. Vgl. Braun, Das christliche Altargerät 247 ff.

[33] Duchesne, LP I 170. [34] Ebd. I 172.

[35] OR VI, n. 9. Nach OR (I, n. 13; II, n. 9) wurden die Oblationen in ein Linnentuch (sindon) gelegt.

[36] OR I, n. 19; II, n. 13; III, n. 16; V, n. 10.

[37] OR V, n. 11. [38] 40, 9 ff.

liturgie.de

es hochheilig sei." Solche Bestimmungen des Alten Testamentes wirkten auf die Liturgie des frühen Mittelalters ein und führten zur Weihe und Salbung des Kelches und der Patene. Wenn schon für das Altargerät des Alten Bundes eine Salbung für nötig erachtet wurde, dann glaubte man um so weniger von einer solchen bei dem wichtigsten Altargerät, dem Kelche, absehen zu dürfen. Darum bringt schon das Sacramentarium Gelasianum[39] im Anschluß an die Weiheformeln für Kirche, Altar und Altartücher auch Formeln für die Konsekration des Kelches und der Patene, ebenso auch das Missale Francorum[40], beide gedenken der Salbung wie auch das Alkuinische Supplement[41] des Gregorianum. Mit Ausnahme einer einzigen Oration kommen in den genannten Quellen schon sämtliche Gebete vor, die jetzt noch im Pontifikale für die Konsekration des Kelches und der Patene vorgeschrieben sind.

e) Die Symbolik[42] des Mittelalters nimmt beim Kelche meist Rücksicht auf das Material, aus welchem er hergestellt ist. Nach Durandus[43] versinnbildet der goldene Kelch die in Christo verborgenen Schätze der Weisheit, der silberne die Reinheit von Schuld, der Kelch aus Zinn, das in der Mitte ist zwischen dem die Freiheit von Sünde symbolisierenden Silber und dem die Schwere der Sünde darstellenden Blei, stelle Christus dar, der ohne Sünde die menschliche Sündhaftigkeit und Leidensfähigkeit auf sich genommen habe. — Die Patene wird sehr häufig auf das Kreuz des Herrn gedeutet, so von Sikard[44] und Durandus[45]. Die Weiheformel des römischen Pontifikale gibt dieser Symbolik Ausdruck, wenn sie fleht, Gott möge die Patene heiligen: „ad confringendum in ea corpus Domini nostri Iesu Christi, qui crucis passionem sustinuit pro nostrum omnium salute", „qui in patibulo crucis elegit immolari". Der Kelch mit der Patene gilt ferner dem Mittelalter als Sinnbild des Grabes Christi. Schon Rabanus Maurus[46] sagt: „Es werden auf den Altar die heiligen Gefäße [Kelch und Patene] gestellt, welche gewissermaßen den Typus des Grabes des Herrn darstellen. Denn wie einst der Leib des Herrn mit Wohlgerüchen in einem neuen Grabe durch die Dienstleistung der Frommen beigesetzt wurde, so wird jetzt in der Kirche sein geheimnisvoller Leib [mysticum corpus], der gesalbt ist mit der Salbe des Heiligen Geistes, in den heiligen Gefäßen den Gläubigen durch die Dienstleistung der Priester dargeboten." Die Patene symbolisiert bei dieser Auffassung den Stein, der auf das Grab Christi gelegt wurde. Es klingt diese Anschauung wieder in dem Gebete bei der Konsekration des Kelches und der Patene, in dem es heißt: es mögen Kelch und Patene gesegnet werden, „damit sie ein neues Grab für den Leib und das Blut des Herrn durch die Gnade des Heiligen Geistes werden".

2. Meßkännchen. — Meßkännchen (urceoli, ampullae) werden zuerst gegen das Ende des 5. Jahrhunderts erwähnt in den Statuta ecclesiae antiqua. Nach diesen erhält der Subdiakon bei seiner Weihe ein Kännchen mit Wasser (urceolum cum aqua)[47], der Akoluth ein leeres Kännchen, um den Wein zur Messe beizubringen (urceolum vacuum ad suggerendum vinum in eucharistiam sanguinis Christi)[48].

[39] S. 134. [40] Muratori II 678. [41] Ebd. II 185.
[42] J. Sauer, Symbolik 197 ff. [43] I, c. 3, n. 45. [44] Mitrale III 6.
[45] IV, c. 30, n. 25. [46] De instit. cleric. I, 33. [47] Denzinger n. 153.
[48] Ebd. n. 154.

liturgie.de

Bei dem Stationsgottesdienst, den die römischen Ordines beschreiben, opferten die Gläubigen den Wein in kleinen Kännchen (amula), deren Inhalt der Archidiakon in den Kelch goß[49]. Diese Kännchen werden sich nicht wesentlich von den auch zu andern Zwecken in altchristlicher Zeit gebrauchten Ampullen, die noch in großer Zahl erhalten sind[50], unterschieden haben. Die Meßkännchen, auf deren Material und künstlerische Ausführung schon die romanische Zeit Gewicht legt, tragen bereits damals jenen Typus, der ihnen bis zur Gegenwart geblieben ist. Das Material ist bald kostbar (Gold, Silber, Bergkristall), bald gering (Zinn, Glas). Die Generalrubriken[51] schreiben gläserne Kännchen vor (ampullae vitreae), die den Vorteil bieten, daß Wein und Wasser nicht leicht verwechselt werden können. Wo es herkömmlich ist, darf man sich auch goldener und silberner Kännchen[52] bedienen, und da Zinn selbst für den Kelch gestattet ist, wird es auch für die Kännchen als zulässig erachtet werden müssen. — Zu den Kännchen gehört noch ein Teller oder kleines Becken (pelvicula), um die Kännchen darauf zu stellen und das Wasser bei der Händewaschung aufzufangen. Bereits die Statuta ecclesiae antiquae[53] kennen ein „manile", das dem Subdiakon bei seiner Weihe überreicht wird. Für die liturgische Handwaschung des Bischofs ist eine größere Kanne (urceus argenteus) mit entsprechend großer Schüssel (lanx) vorgeschrieben[54] — Zur Beimischung des Wassers in den Wein ist bei uns in nachmittelalterlicher Zeit ein Löffelchen in Gebrauch gekommen, das jedoch die Rubriken zu diesem Zwecke nicht kennen. Wo, wie vielfach in Italien, die Meßkännchen mit gebogener Ausgußröhre versehen sind, ist der Gebrauch eines eigenen Löffelchens leicht zu entbehren.

3. Kelchvelum. Burse. Purifikatorium. — Den Kelch mit einem seidenen Tuch während des Ganges zum Altar und während eines Teiles der heiligen Messe zu bedecken, ist erst seit dem 16. Jahrhundert durch das Missale Pius' V. allgemein üblich geworden. Noch zu Beginn des gleichen Jahrhunderts trug man, wie aus dem Ordo Burchards von Straßburg ersichtlich ist, in Rom bei der Privatmesse den Kelch mit der Patene in einem Linnensäckchen[55] an den Altar. Ein Vorbild hatte diese Verhüllung in dem schon im 14. Jahrhundert in der römischen Messe üblichen Brauch, wonach beim Hochamt der Subdiakon nach der Epistel die Opfergaben

[49] OR I, n. 13.

[50] Frz. X. Kraus, Real-Enzyklopädie I 48; H. Leclercq, Art. „Ampoules": DAL I 1722 ff.

[51] Tit. XX. [52] S. R. C. 28. Apr. 1866, n. 3149.

[53] Denzinger n. 153.

[54] Caer. ep. I, c. 12, n. 19; II, c. 8, n. 11. — Im 12. und 13. Jahrh. gab man der Kanne (Aquamanile), welche zur Händewaschung der Priester diente, die Gestalt eines der Natur nachgebildeten oder phantastischen Tieres (Löwe, Drache, Greif, Pferd); Abbildung bei Otte a. a. O. 254.

[55] Wickham Legg, Tracts 133 169.

liturgie.de

herzurichten und Kelch und Patene mit einem Tuche (mappula) zu bedecken hatte[56]. Ein Tuch, das sog. Offertorium, dessen sich der Diakon bediente, wenn er den Kelch an den Altar trug oder in die Höhe hob, war schon sehr früh[57] im Gebrauch und hat vielleicht zur Bedeckung des Kelches Anlaß gegeben. Zweck dieser Verhüllung ist, aus Ehrerbietung gegen die heiligen Gefäße, diese den Blicken möglichst zu entziehen. — Das gleiche gilt von der Bursa, einer viereckigen Tasche, in welcher das Korporale an den Altar getragen wird. Obwohl die Bursa im Mittelalter nicht unbekannt war, gab man doch den sorgsam ausgearbeiteten Korporalienkästchen (capsae corporalium) bis ins 16. Jahrhundert hinein den Vorzug. — Das Purifikatorium, ein Tüchlein, dessen man sich beim Trocknen des Kelches bedient, war, weil notwendig, jedenfalls schon immer im Gebrauch, wenn seiner auch erst spät Erwähnung geschieht. Dasselbe konnte ebenso zum Abtrocknen der Finger und des Mundes Verwendung finden. Eigene Tücher zum Austrocknen des Kelches kennen bereits die Gewohnheiten von Cluny. Die Consuetudines von St. Viktor unterscheiden tersoria für die Kelche und mappulae zum Abtrocknen der Finger nach der Kommunion[58]. Ordo romanus XIV[59] erwähnt einen pannus tersorius, mit welchem sich der Papst nach der Kommunion Finger und Mund trocknete. Der Diakon aber wischte den Kelch aus, ob mit demselben Tuche, ist nicht ersichtlich. Allgemein vorgeschrieben ist das Purifikatorium[60] seit dem Missale Pius' V. Eine eigene Benediktion ist nicht erforderlich.

§ 42. Ciborium. Monstranz. Rauchfaß.

1. Ciborium. — Zur Aufbewahrung des Allerheiligsten dienten im Mittelalter runde, viereckige, polygonale und ovale Büchsen (daher der offizielle Name pyxis). Der Deckel war entweder flach, halbkugel- oder pyramidenförmig, zuweilen war an der Pyxis ein kleiner Fuß oder, wenn sie zum Aufhängen bestimmt war, am Deckel ein Ring angebracht. Diese Gefäße waren verhältnismäßig klein, da sie nur die Hostien für die Krankenkommunion zu enthalten brauchten. Seit dem 13. Jahrhundert entwickelte sich die heutige, dem Meßkelch nachgebildete Gestalt des Ciboriums, das jetzt wie dieser aus cuppa, Schaft und nodus zusammengesetzt ist. Bei dem gotischen Ciborium ist der Charakter der Pyxis (= Büchse) insofern gewahrt, als das eigentliche Sakramentsgefäß polygon gehalten und darum einer Büchse ähnlicher gestaltet ist als der Schale eines Kelches. Fuß und Schaft des Ciboriums sind den gleichen Stil-

[56] OR XIV, n. 53. Nach OR XV, n. 81 muß der Sacrista den mit einem seidenen Velum bedeckten Kelch an den Altar tragen.

[57] OR I, n. 15 16. [58] Braun, Paramente 212. [59] n. 53.

[60] Der Name „purificatorium" ist erstmals 1295 in einem römischen Inventar erwähnt: Braun, Paramente 213.

liturgie.de

gesetzen unterworfen wie jene des Kelches. Das nämliche ist zu sagen von dem Deckel des Ciboriums, der häufig turmähnliche Gestalt erhielt. In der nachgotischen Zeit erhielt die cuppa des Ciboriums runde Gestalt und größere Ausmaße, die dadurch bedingt wurden, daß die Kommunion außerhalb der Messe in der Zeit der katholischen Reformation immer häufiger wurde. Der Deckel stieg meist in flacher Wölbung an, Schaft und Fuß unterlagen den herrschenden Kunstgesetzen. — Der Name „ciborium" hat seine weite Verbreitung seit dem 16. Jahrhundert sicherlich dadurch gefunden, weil damit der Inhalt des Gefäßes, die Himmelsspeise (cibus), angedeutet ist. Er wurde jedoch auch von dem Behälter gebraucht, in welchen die hängend aufbewahrte Pyxis gestellt wurde, für den außerdem die Namen tabernaculum, repositorium, cuppa üblich waren[1]. Es ist darum leicht möglich, daß der Ursprung des Namens Ciborium auf diesen Behälter zurückzuleiten ist, der seinerseits den Namen davon erhielt, daß er von dem Baldachin oder Ciborium des Altares herunterhing. — Zur Pyxis wurden ehedem Elfenbein, edle und unedle Metalle (Kupfer) verwendet. Das Caeremoniale episcoporum[2] will, daß das Ciborium in Dom- und Kollegiatkirchen aus Gold oder Silber sei, in letzterem Falle muß es innen vergoldet sein. Das Rituale Romanum[3] bestimmt lediglich, daß die Pyxis „ex solida decentique materia eaque munda"[4], gut mit einem Deckel verschlossen und mit einem weißen seidenen Velum verhüllt sei. Mit einem Velum war im Mittelalter das Ciborium nur dann bedeckt, wenn es hängend aufbewahrt wurde. Das Ciborium muß vor seinem Gebrauch vom Bischof oder einem von ihm delegierten Priester benediziert werden[5]. — Für die Krankenkommunion schreibt das römische Rituale[6] ein kleineres Ciborium vor, in welches der Priester vor Beginn des Versehganges einige, oder wenn ein weiterer Weg zurückzulegen ist, nur eine Hostie zu legen hat (ponat in pyxide seu parva custodia). Bei schwierigen Wegen, besonders wenn etwa zu reiten ist, wird sich, wie das Rituale weiterhin bemerkt, die Notwendigkeit ergeben, das Gefäß mit dem heiligsten Sakrament in einem würdig geschmückten, am Halse und an der Brust des Priesters befestigten Beutel (bursa)[7]

[1] Braun, Altar II 607. [2] II, c. 19, n. 2; c. 30, n. 3.

[3] Tit. IV, c. 1, n. 5.

[4] Kann auch aus Kupfer bestehen, das jedoch vergoldet sein muß: S. R. C. 31. Aug. 1867, n. 3162 ad 6.

[5] Dies ergibt sich aus Rit. celebr. II, 3, welcher vorschreibt, daß die zur Konsekration bestimmten Hostien, falls sie wegen ihrer Menge nicht auf das Korporale gelegt werden können „in aliquo calice consecrato vel in vase mundo benedicto" sich befinden sollen. Vgl. auch S. R. C. 16. Nov. 1649, n. 926 ad 5. Als Weiheformular dient Rit. Rom. tit. VIII: Benedictiones ab episcopis vel ab aliis facultatem habentibus faciendae, c. XXIII.

[6] Tit. IV, c. 4, n. 12.

[7] Bursa bedeutet hier Beutel (vgl. unser „Börse"), Säckchen und hat keineswegs die engere Bedeutung von Meßbursa. Letztere Auffassung hat die Veran-

liturgie.de

zu tragen. — Eine eigene Konsekrationspyxis ist nicht vorgeschrieben, es kann hierzu auch ein mit einer Palla oder Patene bedeckter Kelch benützt werden. Jedenfalls aber muß eine solche Konsekrationspyxis benediziert sein wie das Ciborium[8].

2. Monstranz. — Eucharistische Monstranzen, d. h. Gefäße, in welchen die heilige Hostie den Blicken der Gläubigen gezeigt wird (daher monstrantia, ostensorium), gibt es, und zwar nur in der abendländischen Kirche, erst seit dem 14. Jahrhundert. Um diese Zeit erfuhr der Kult des heiligsten Sakraments großartige Förderung durch die allgemeine Einführung des Fronleichnamsfestes und der Fronleichnamsprozession, bei welcher das heiligste Sakrament den Gläubigen sichtbar umhergetragen wurde. Zu letzterem Zwecke sowie zu den seit dem 15. Jahrhundert üblichen Expositionen bedurfte man eines besondern Schaugefäßes, was zur Einführung der Monstranz Anlaß wurde. Monstranzen kommen darum zuerst in gotischer Stilisierung vor. Als Vorbild dienten die Reliquienmonstranzen, bei welchen die Reliquie in einem zylindrischen Gefäß aus Glas oder Kristall sichtbar war. Das Gefäß mit der Reliquie stand auf einem Ständer, der dem Schaft und Fuß des gotischen Kelches nachgebildet war, nach oben schloß das Gefäß meist mit einer architektonischen Bekrönung ab. Solche Monstranzen wurden bald für die Reliquien bald für das heiligste Sakrament benützt, aber auch eigens für den eucharistischen Kult hergestellt. In späterer Zeit gab man den gotischen eucharistischen Monstranzen die Gestalt eines Turmes, welcher die Formen des Kirchturms in kleinerem Maßstab wiederholte, oder man bildete die Monstranz nach dem Vorbild des Altarretabels, in dessen Mittelschrein die Hostie kam, während Heiligenfigürchen den seitlichen Schmuck darstellten. Die Retabelform der Monstranz erhielt sich in allen Kunstperioden. Daneben kam aber schon in der Zeit der Renaissance die Scheibenform der Monstranz, bei welcher sich die Hostie in einer runden scheibenförmigen, auf einem Schafte ruhenden Kapsel befand, in Aufnahme. Aus dieser Scheibenmonstranz entwickelte sich, hauptsächlich in der Zeit des Barock, die Strahlenmonstranz, auch Sonnenmonstranz genannt. Der Name rührt davon her, weil bei ihr stilisierte Strahlen von dem das heiligste Sakrament enthaltenden Behältnis ausgehen. Ihre Idee gründet auf den Worten des Ps 18, 6: „In sole posuit tabernaculum suum." Schon länger war es üblich, den Heiland, besonders den auferstandenen, von Licht umflossen darzustellen. Als Lebenssonne der Gläubigen erweist sich denn auch der Heiland für die Gläubigen in ganz vorzüglicher Weise im heiligsten Sakrament. Doch hat die Form der Sonnenmonstranz, wiewohl nur sie von der In-

lassung zur Einführung der sog. Versehpatenen gegeben, weil nur flache Gefäße in einer Meßbursa untergebracht werden können.

[8] Rit. celebr. II, 3.

liturgie.de

structio Clementina erwähnt wird, niemals die alleinige Herrschaft erlangen können. Eine bindende Vorschrift über die Form der Monstranz besteht nicht, nur über Einzelheiten hat sich die kirchliche Gesetzgebung vernehmen lassen. Das Glas, hinter welchem die heilige Hostie sichtbar ist, darf diese nicht berühren[9]. Vorschrift ist es auch, ein kleines Kreuz auf der Spitze der Monstranz anzubringen[10]. Als Material, aus welchem die Monstranz zu verfertigen ist, nennt das Caeremoniale episcoporum Gold oder Silber[11]. Diese Vorschrift ist aber keineswegs allgemein verpflichtend. Anderwärts[12] ist für die Monstranz, selbst für die Lunula, d. h. den mondsichelartigen Träger der Hostie, vergoldetes Kupfer erlaubt, wiewohl aus der Fassung der Entscheidung ersichtlich ist, daß ein kostbareres Material erwünscht ist. Tatsächlich wurden stets edle Metalle bevorzugt, doch gab es auch Monstranzen aus unedlen (Kupfer, Gelbguß)[13], selbst aus Holz[14]. Die Monstranz oder wenigstens die Lunula muß vom Bischof oder einem von ihm delegierten Priester benediziert sein[15]. — Eine sog. Custodia, in welcher die zur Aussetzung in der Monstranz bestimmte Hostie im Tabernakel aufbewahrt wird, ist nicht notwendig, wenn das Glasgefäß der Monstranz herausgenommen und in den Tabernakel gestellt werden kann[16]. Wird dieses Glasgefäß an einen andern Altar zum Zweck der Exposition in der Monstranz übertragen, so muß es dabei mit dem Schultervelum bedeckt werden[17].

3. Rauchfaß[18]. — Zur Vornahme der Räucherung waren schon bei den antiken Völkern Räuchergefäße (thuribulum, thymiaterium) notwendig, die teils zum Stellen, teils zum Aufhängen und Schwingen eingerichtet und in letzterem Fall mit Kettchen versehen waren. Auch ein Deckel über dem Rauchfaß ist bereits beim antiken Rauchfaß nachzuweisen. So waren alle Bestandteile des Rauchfasses schon vorhanden, als die Kirche das Thuribulum in gottesdienstliche Verwendung nahm (s. o.). Die einzelnen Kunstperioden haben dann das Rauchfaß nach ihren Gesetzen weiter ausgebildet (a). Zur Ergänzung des Rauchfasses diente schon in alter Zeit der Weihrauchbehälter (acerra), wegen seiner herkömmlichen, einem Schiffe gleichen Gestalt Schiffchen (navicula) genannt (b). Seit der zweiten Hälfte des Mittelalters gebraucht man auch ein Löffelchen zum Aufstreuen des Weihrauches. Die symbolische Erklärung

[9] S. R. C. 4. Febr. 1871, n. 3234, Dub. IV.
[10] S. R. C. 11. Sept. 1847, n. 2957. [11] II, c. 33, n. 14.
[12] S. R. C. 31. Aug. 1867, n. 3162 ad 6. [13] Otte a. a. O. I 241 ff.
[14] z. B. die Monstranz im Dom zu Freising aus dem Jahre 1480. Abbildung bei Joachim Sighart, Der Dom zu Freising, Tafel 6. Die Geschichte der Monstranz eingehend bei J. Braun, Das christl. Altargerät 349 ff.
[15] S. R. C. 16. Nov. 1649, n. 926 ad 5.
[16] S. R. C. 14. Januar 1898, n. 3974.
[17] S. R. C. 2. Juni 1883, n. 3576 ad 12.
[18] Frz. X. Kraus, Art. „Weihrauchfaß": Real-Enzyklopädie II 974 ff.; H. Leclercq, Art. „Encensoir": DAL V 21 ff.; Braun a. a. O. 598 ff.

liturgie.de

des Rauchfasses ist im Mittelalter, wenn auch in Einzelheiten auseinandergehend, doch in den Grundzügen durchaus einheitlich. Das Rauchfaß gilt als Symbol des Fleisches Christi, aus welchem während seines Erdenlebens der Wohlgeruch versöhnender Gebete und guter Werke zu Gott emporstieg, das zuletzt am Kreuze Gott zum lieblichen Wohlgeruche[19], zu unserer Erlösung geopfert wurde (c).

a) Die älteste Darstellung eines Rauchfasses glaubt Kraus[20] auf dem Fries des Parthenon zu Athen zu erkennen. Eine Nike trägt einen Ständer, auf welchem ein Weihrauchfaß, bestehend aus einem Kohlenbecken mit birnenartigem, durchlöchertem Deckel, sich befindet. Das älteste Beispiel eines christlichen Rauchfasses ist das im Museum in Mannheim aufbewahrte, das in das 5., möglicherweise selbst in das 4. Jahrhundert zurückgehen kann[21]. Es ist aus Bronze, der Deckel durchbrochen durch rundliche Öffnungen, welche teilweise durch das Christusmonogramm ausgefüllt sind. Wie die dreieckigen Füße zeigen, war es wohl hauptsächlich zum Stellen eingerichtet, doch lassen sich deutlich Ösen erkennen, an welchen Ketten zum Aufhängen des Räuchergefäßes angebracht werden konnten. Zeitlich kommt diesem Rauchfaß am nächsten das zu Crikvine in Dalmatien 1906 gefundene, das ins 6. Jahrhundert zurückgehen kann[22]. Es ist aus Kupfer, mit einem durch kleine Arkaden durchbrochenen Deckel versehen, an dessen Spitze ein Vogel angebracht ist. Der Deckel ist hier nicht durch eine Kette aufziehbar wie bei einem zu Volubilis in Mauretanien aufgefundenen altchristlichen Thuribulum[23]. Alle Arten von Rauchfässern sind vertreten in den koptischen Funden, welche in das 6.—8. Jahrhundert zurückzudatieren sind. Es erscheinen hier Rauchfässer in Gestalt einer einfachen Räucherpfanne, Rauchfässer in Gestalt von viereckigen, polygonen oder runden Becken, die an Ketten hängen, Räucherbecken mit oder ohne Fuß, solche die einen Deckel haben oder desselben entbehren[24]. Alte Abbildungen von Rauchfässern finden sich im 6. Jahrhundert auf den Mosaiken von Ravenna. Das Rauchfaß ist hier ein einfaches Becken ohne Fuß, das mittelst dreier Kettchen an der Hand gehalten wird. Auf dem gleichzeitigen Elfenbeinschnitzwerk des Trierer Domes tragen die aus den Fenstern eines Palastes einer Reliquienprozession zuschauenden Personen gleichfalls Rauchfässer ohne Deckel, die an Kettchen hängen, in den Händen. Überhaupt scheint das alte Rauchfaß weniger zum Schwingen, als zum Aufhängen bestimmt gewesen zu sein. Im ersteren Falle wäre ein Deckel, der aber nicht immer vorhanden ist, nicht zu entbehren gewesen. — Als Material des Rauchfasses werden schon in alter Zeit Kupfer, Bronze, Silber genannt. Das Papstbuch[25] erwähnt sogar ein „thymiaterium ex auro purissimo cum gemmis", welches Konstantin d. Gr. dem Baptisterium des Lateran und der Peterskirche schenkte. — Rauchfässer aus dem Mittelalter[26] haben sich in großer Zahl erhalten, Thuribula einfachster

[19] Eph 5, 2. [20] Real-Enzyklopädie II 974.
[21] Abbildung bei Kraus, Real-Enzyklopädie II 976; DAL V 32.
[22] Abbildungen in: DAL V 28.
[23] Abbildung in: DAL V 28.
[24] J. Strzygowski, Koptische Kunst, Wien 1904.
[25] Duchesne, LP I 174 177.
[26] Verzeichnis bei Otte a. a. O. I 257.

liturgie.de

Art aus Eisen und solche mit reichem figürlichem oder architektonischem Schmuck[27].

b) Auch die Alten kannten bereits den Weihrauchbehälter, aus welchem der Weihrauch zur Bedienung des Rauchfasses entnommen wurde. Die Bezeichnung „acerra", „acerra thuris custos", kommt schon bei Ovid[28] vor. Im Altertum hatte die acerra zylindrische oder trichterförmige Gestalt, im Mittelalter seit dem 14. Jahrhundert erhielt sie die Gestalt eines Schiffchens (navicula), wovon ihr jetzt allgemein gebräuchlicher Name genommen wird. Die älteren Weihrauchbehälter hatten des öfteren die Gestalt von Tieren, eines Löwen oder Drachen, und waren zuweilen aus kostbarstem Material hergestellt. Ein Prager Inventar aus dem Jahre 1387 erwähnt ein Schiffchen aus Jaspis, ein anderes aus Amethyst, ein Mainzer Inventar aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts einen Weihrauchbehälter aus Onyx[29]. Zu den Artikeln, welche die Limousiner Emailleure in den Verkehr brachten, zählten auch mit Email geschmückte Schiffchen[30].

c) Schon Amalar[31] legt die Grundlinien dar, welche das Mittelalter in der symbolischen Deutung des Rauchfasses bis auf Durandus befolgt. „Das Rauchfaß", schreibt er, „stellt den Leib Christi dar, in ihm ist Feuer, d. h. der Heilige Geist, von ihm [dem Heiligen Geist] geht der Wohlgeruch aus, den jeder der Auserwählten an sich zu ziehen wünscht. Der nämliche Wohlgeruch zeigt auch, daß aus Christus jene Tätigkeit [operationem] hervorging, welche ein jeder, der leben will, in sein Herz aufnimmt."[32] Auch bei Honorius von Augustodunum[33] ist das Rauchfaß der Leib Christi, das Feuer der Heilige Geist, der aufsteigende Weihrauch die Gottheit Christi. Sikard von Cremona[34] ist das Feuer die Liebe Christi, die ihn vermochte, seinen Leib am Altare des Kreuzes im Feuer des Leidens zu opfern (torruit in ara crucis). Wiederholt kehrt bei den mittelalterlichen Liturgikern der Gedanke wieder, daß das Rauchfaß das menschliche Herz bedeute. „Das Rauchfaß", sagt Sikard, „ist das menschliche Herz, die Glut im Rauchfaß die Liebe, der Weihrauch das Gebet. Wie der Weihrauch mit dem Feuer im Rauchfaß Wohlgeruch hervorbringt und nach oben steigt, so duftet das Gebet mit der Liebe im Herzen besser als alle Spezereien." Das Rauchfaß, meint Durandus[35], sei oben geöffnet und unten geschlossen. So muß auch das menschliche Herz nach oben geöffnet, um aufzunehmen, nach unten geschlossen sein, um das von oben Aufgenommene zu behalten. Die mittelalterliche Symbolik geht noch mehr ins einzelne. Das Material, die Kettchen, der Reif, an dem die Kettchen befestigt sind, unterzieht sie ihrer Erklärung. Selbst das Weihrauchschiffchen deutet Durandus[36]: es besage, daß wir uns bestreben sollen, mittelst des Gebetes, welches der Weihrauch darstellt, aus dem weiten und großen Meere dieser Welt in die himmlische Heimat zu gelangen.

---

[27] z. B. das oftmals abgebildete (Kleinschmidt a. a. O. 501; Otte a. a. O. I 259) Rauchfaß zu Seitenstetten.

[28] Metam. XIII, 703. [29] Otte a. a. O. I 256 ff.

[30] Kleinschmidt a. a. O. 502. [31] De eccl. off. III, 18.

[32] Anspielung auf die Gewohnheit des Volkes, den Weihrauchdampf mit den Händen an sich zu ziehen: OR II, n. 9.

[33] Gemma animae I, 12. [34] Mitrale III, 2. [35] IV, c. 6, n. 1 ff.

[36] IV, c. 8, n. 3.

liturgie.de

Viertes Hauptstück.

Die liturgischen Gewänder und Insignien.[1]

§ 43. Die liturgischen Gewänder im allgemeinen.

1. Ursprung und Entwicklung der liturgischen Gewänder im allgemeinen. — Die neutestamentlichen Kultgewänder sind nicht aus der Sakralkleidung des aaronitischen Priestertums entstanden. Indes ohne jeden Einfluß auf die Ausbildung der neutestamentlichen liturgischen Gewänder war die Sakralgewandung des Alten Bundes sicherlich nicht. „Die Erinnerung an sie hat immerhin wenigstens im allgemeinen und bis zu einem gewissen Grad anregend und fördernd eingewirkt auf die Ausscheidung einer besondern, der Feier des Gottesdienstes vorbehaltenen Kleidung der christlichen Liturgen.“[2] Ebensowenig wie auf die aaronitischen Kultgewänder geht die liturgische Kleidung des Neuen Testamentes zurück auf eine besondere apostolische Anordnung. Zwar hat das Tridentinum erklärt, daß die Kirche „nach der apostolischen Lehre und Überlieferung Zeremonien anordnete, wie die geheimnisvollen Segnungen, Lichter, Räucherungen, Gewänder und vieles andere der Art“[3]; allein hiermit soll nur gegenüber den Neuerern betont werden, daß durch solche Anordnungen die Kirche dem apostolischen Auftrag, das Heilige heilig zu verwalten, nicht untreu geworden ist. Die liturgische Kleidung entstand vielmehr aus der profanen antiken Gewandung, wie sie im 4. Jahrhundert „das Gemeingut der griechisch-römischen Welt“ geworden war. „Vestes etiam sacerdotales“, sagt Walafried Strabo[4], „per incrementa ad eum, qui nunc habetur, auctae sunt ornatum. Nam primis temporibus communi indumento vestiti missas agebant, sicut et hactenus quidam orientalium facere perhibentur.“ Der Beweis hierfür kann am besten bei Besprechung der einzelnen Teile der Sakralkleidung geführt werden. Wenn Walafried Strabo sagt, „communi indumento vestiti“ hätten die Priester anfänglich die heilige Messe gefeiert, so will er jedenfalls nur behaupten, daß die liturgischen Gewänder der altchristlichen Zeit in Rücksicht auf Schnitt und Farbe von den Profangewändern nicht verschieden gewesen seien. Daß man schon in ältester Zeit nicht im Alltagsgewande die heiligen Geheimnisse feierte, bezeugen die Canones Hippolyti: „So oft der Bischof die Mysterien genießen will, sollen sich die Diakonen und Priester, angetan mit weißen, ganz vorzüglich reinen

[1] Bock, Gesch. der liturgischen Gewänder des Mittelalters, 3 Bde, Bonn 1856 bis 1871; Wilpert, Die Gewandung der ersten Christen, Köln 1898; J. Braun, Die liturg. Gewandung im Okzident und Orient, Freiburg 1907 (übertrifft durch Vollständigkeit, Reichtum des Illustrationsmaterials und Gründlichkeit der Untersuchung alles, was bisher über die Sakralgewandung geschrieben wurde; im Nachstehenden wiederholt benutzt).

[2] Braun, Die liturg. Gewandung 767. [3] Trid. sess. XXII, c. 5.

[4] De exord. et incr. c. 25.

liturgie.de

Kleidern, die schöner als die des übrigen Volkes sind, bei ihm versammeln.... Auch die Vorleser sollen wie jene Festkleider haben."[5] In Form und Schnitt jedoch ist noch einige Jahrhunderte später kein Unterschied zwischen profaner und liturgischer Kleidung zu bemerken. Seit dem 7. Jahrhundert aber tritt im Abendlande unter dem Einfluß des Germanentums eine Änderung der profanen Mode ein: statt der seit dem 3. Jahrhundert üblichen langen Talartunika kam eine kurze Tunika in Aufnahme, die ringsum geschlossene Pänula wich dem vorne geöffneten Mantel, die Kirche aber hielt in konservativem Geiste fest an der hergebrachten Form der liturgischen Gewänder. Nachdem einmal der Unterschied zwischen liturgischer und außerliturgischer Kleidung scharf zur Ausprägung gelangte, wird auch die Sitte, die liturgische Kleidung über der Alltagskleidung zu tragen, Eingang gefunden haben. Die ersten Spuren dieses Brauches zeigen sich schon im 6. Jahrhundert, da die Synode von Narbonne (589) verordnet, es solle weder der Diakon noch der Lektor vor Schluß der Messe die Albe ausziehen, eine Verordnung, die nur befolgt werden konnte, wenn die liturgische Kleidung über der gewöhnlichen getragen wurde. Auch der erste römische Ordo, welcher vom Anziehen der liturgischen Kleidung im Sekretarium berichtet, muß von der gleichen Voraussetzung ausgehen.

Überaus fruchtbar war die Karolingerzeit für die Ausgestaltung der gottesdienstlichen Gewänder. Wenn auch die Form derselben keinen durchgreifenden Änderungen unterworfen wurde, so sind doch die Bestimmungen über den Gebrauch der einzelnen liturgischen Gewänder seitens der verschiedenen Weihegrade, wie sie von jener Zeit getroffen wurden, bis zur Gegenwart maßgebend geblieben. Seit dem 9. Jahrhundert tritt auch immer mehr das Bestreben hervor, die Sakralkleidung reicher und kostbarer zu gestalten. Dies dauert durch das ganze Mittelalter bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts und ist eine Frucht jener großen Opferwilligkeit, die sich im Mittelalter stets bereitfinden ließ, wenn es galt, Gottes Ehre auch äußerlich zu fördern. Der Rationalismus, dem es an der richtigen Auffassung des Gottesdienstes gebrach, trat hemmend solchen Bestrebungen entgegen. Erst das 19. Jahrhundert hat wieder Wandel geschaffen, indem der gesteigerte kirchliche Sinn auch dieser Seite des Kultes seine Aufmerksamkeit widmete und durch die eifrige Erforschung der mittelalterlichen Kultgewänder einer Reform der Sakralgewandung zum Durchbruch verhalf.

Wie aus alter, so sind aus mittlerer und späterer Zeit keine ausdrücklichen, allgemein verpflichtenden kirchlichen Vorschriften oder Gesetze über Form und Schnitt der liturgischen Gewänder vorhanden. Durch alle Jahrhunderte herab hat auf dem Gebiete der liturgischen Kunst, wozu auch die Herstellung und Ausschmückung der Kultgewänder gerechnet werden muß, innerhalb der Grenzen, welche durch das kirchliche Herkommen, durch altehrwürdige Gewohnheit und besonders

[5] Duchesne, Origines 545.

liturgie.de

durch die liturgischen Bedürfnisse gezogen waren, viel freie Bewegung geherrscht, so daß unschwer den jeweils herrschenden Verhältnissen und Anschauungen Rechnung getragen werden konnte. Auch der usus romanus, wie ihn namentlich Gavantus[6], dem die Bestimmungen des hl. Karl Borromäus zum Vorbild dienten, fixiert hat, ist für die Form der liturgischen Gewänder nicht allgemein verpflichtend. Wohl aber bestehen kirchliche Verordnungen bezüglich der Farbe und der Segnung der Kultgewänder.

2. Liturgische Farben. — Wie eine besondere Kultkleidung, so waren im Alten Bunde auch bestimmte Farben für dieselbe vorgeschrieben, nämlich dunkelblau, ein dunkles, glänzendes Purpurrot, hellrotes Karmesin und glänzendes Weiß. Diese vier Farben kamen an der mosaischen Stiftshütte (deren Teppichen und Vorhängen), desgleichen an den Gewändern des Hohenpriesters und der Priester vor. Mit dem alttestamentlichen Farbenkanon steht jedoch die Farbenregel unserer liturgischen Gewänder in keinerlei Zusammenhang, wenn auch zuweilen auf denselben vergleichend hingewiesen wurde. Der Unterschied besteht hauptsächlich darin, daß sich bei der alttestamentlichen Kultkleidung die genannten vier Farben zusammen verwendet fanden, ohne daß etwa, wie bei der christlichen, eine Hauptfarbe je nach Maßgabe des Festanlasses vorgeherrscht hätte. Eine Regelung der liturgischen Farben lag übrigens dem christlichen Altertum fern; höchstens darf für die orientalische Kirche eine gewisse Vorliebe für Weiß als liturgische Farbe festgestellt werden. Die liturgische Farbenregel ist vielmehr geboren worden „aus dem Schoße der symbolisierenden Tendenzen des 12. Jahrhunderts", welche eine gewisse Verwandtschaft fanden „zwischen dem Charakter der einzelnen Farben und ihrer Wirkung auf das Gemüt einerseits und dem geistigen Kolorit der verschiedenen kirchlichen Feste und der diesen eigentümlichen religiösen Stimmung anderseits"[7]. Einzelne Bestimmungen, wonach für gewisse Tage des Kirchenjahres besondere Farben festgesetzt wurden, finden sich zwar schon aus früherer Zeit, eine allgemeine Regel jedoch bildete sich erst in dem genannten Jahrhundert aus. Innozenz III. kennt und erklärt in seiner Schrift „De sacro altaris mysterio" bereits den Farbenkanon der römischen Kirche, und die weite Verbreitung dieser Schrift ist sicher nicht ohne großen Einfluß auf die Regelung der liturgischen Farben gewesen, wenn auch noch lange die größte Verschiedenheit in der Anwendung der liturgischen Farben sich bemerken läßt (a). Die fünf liturgischen Farben, welche Innozenz III. kennt, nämlich Weiß, Rot, Grün (mit seiner Abart der gelben Farbe), Schwarz und (als Abart von Schwarz) Violett, wurden erst von Pius V. für die ganze Kirche vorgeschrieben und ihre Verwendung im einzelnen nor-

[6] Thesaurus sacrorum rituum, tom. 1, pars 2, App. de mensuris propriis sacrae Suppellectilis.

[7] Braun, Die liturg. Gewandung 750.

liturgie.de

miert[8]. Die Symbolik dieser Farben haben bereits Innozenz III. und Durandus eingehend erörtert (b).

Der Zweck und die symbolische Bedeutung der Kirchenfarben fordern, daß die Gläubigen jederzeit mit Bestimmtheit zu erkennen vermögen, ob an einem betreffenden Tage die Kirchenfarbe Weiß, Rot, Grün usw. sei; darum hat die Ritenkongregation wiederholt untersagt[9], an einem und demselben Paramente die liturgischen Farben in der Art zu mischen, daß selbes für mehrere Farben, z. B. für Weiß und Rot, gebraucht werden kann, und gefordert, daß jedes Parament eine für jedermann erkennbare Haupt- oder Grundfarbe, einen „color primarius et praedominans" habe[10]. Paramente aus gelbem oder blauem Stoff[11] sind ausdrücklich verboten; dagegen ist gestattet, daß man Paramente aus Goldbrokat (paramenta ex auro maxima saltem ex parte) oder Silberstoff (tela argentea), und zwar jene für Weiß, Rot oder Grün, nicht aber für Violett und Schwarz[12], diese für Weiß (ratione pretiositatis) gebrauche[13].

a) Eine Farbenregel für die liturgischen Gewänder kannte das christliche Altertum noch nicht. Die Monumente aus altchristlicher Zeit weisen bald kastanienbraune, bald gelbe, violettpurpurne, grünliche oder blaue Paramente auf[14]. Nur im Orient zeigt sich eine unverkennbare Bevorzugung der weißen Farbe, zunächst im gewöhnlichen Leben, dann aber auch im Kulte. Klemens von Alexandrien warnt schon die Gläubigen vor buntfarbigen Kleidern mit folgenden Worten: „Für Menschen, die weiß (= gerechtfertigt, in Christo Licht geworden) im Innern und nicht verdorben sind, ziemt sich am besten das Tragen weißer und einfacher Kleidung. In solchem Gewande behauptet auch die Apokalypse[15] den Herrn gesehen zu haben: ‚Ich sah die Seelen der [Blut-] Zeugen unter dem Altare, und es wurde jedem von ihnen ein weißes Gewand gegeben'[16]; die sardisch gefärbten Stoffe und die olivengrünen, die blaßgrünen, die rosafarbenen und scharlachroten und die tausend andern künstlich gefärbten Stoffe sind Erfindungen verderblicher Üppigkeit."[17] Die gottesdienstlichen Gewänder haben die Apostolischen Konstitutionen[18] im Auge, wenn sie ausdrücklich vorschreiben, daß der Opferpriester in glänzend weißer Gewandung zum Altare gehe. Der 28. der sog. athanasianischen Kanones bestimmt: „Die Gewandung, worin die Priester zelebrieren, soll weiß und gewaschen sein"[19], und der 99. der sog. Kanones des hl. Basilius: „Die Kleider, welche sich für das Priestertum ziemen, sollen weiß sein, nicht mit Farben gefärbt."[20] Da ferner das Weiß auch in der profanen, festlichen Kleidung der ersten vier Jahrhunderte den ersten Platz behauptete, so war es nur natürlich, dasselbe vorzugsweise für die gottesdienstliche Feier zu verwenden. Von einer ausschließlichen Verwendung der weißen Farbe als Kultfarbe kann aber nicht die Rede sein.

---

[8] Missale Rom., Rubr. gen. XVIII.
[9] 23. Sept. 1837, n. 2769. [10] S. R. C. 23. Sept. 1837, n. 2769.
[11] S. R. C. 16. März 1833, n. 2704. [12] S. R. C. 28. April 1866, n. 3145.
[13] S. R. C. 20. Nov. 1885, n. 3646. [14] Braun, Die liturg. Gewandung 756.
[15] 1, 13. [16] 6, 10 f. [17] Paedag. II, 10. [18] VIII, 12.
[19] W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchates Alexandrien, Leipzig 1890, 272.
[20] Braun, Die liturg. Gewandung 754 757.

liturgie.de

Gewänder von verschiedener Farbe wurden, wie bereits oben angedeutet, im Abendlande schon frühzeitig beim Gottesdienst gebraucht. Eine besondere Farbenregel aber, wonach für bestimmte Festanlässe und Festzeiten gewisse Farben festgesetzt wurden, existierte im christlichen Altertum nicht. Ansätze zu einem solchen Farbenkanon bietet erst die Karolingerzeit. Der Ordo romanus von St-Amand berichtet, daß man sich bei der Lichtmeßprozession und an den Litaniae maiores dunkler, am Karfreitag schwarzer Gewänder bediente[21]. Damit stimmt auch der Bericht des Pseudo-Alkuin überein[22]. Im fünften römischen Ordo, dessen Kleiderkatalog aber noch dem 9. Jahrhundert angehört, liest man, daß der Papst an Weihnachten, Ostern, Peter und Paul und am Tage seiner Ordination eine Planeta von anderer Farbe trage. Welche Farbe dies gewesen ist, geht aus dem Zusammenhang nicht hervor[23]. Spuren einer bestimmten Farbenregel lassen sich auch in späteren Ordines, wie z. B. im 10.[24], 11.[25] und 12.[26] Ordo, wahrnehmen. Einen genauen Einblick in den römischen Usus bezüglich der liturgischen Farben, wie er im Laufe des früheren Mittelalters sich fixiert hatte, gewährt erst Innozenz III.[27] Da erfahren wir, daß man sich damals in Rom der weißen, roten und grünen Farbe beinahe an denselben Tagen und bei denselben Anlässen bediente wie noch jetzt nach Vorschrift der Generalrubriken des Römischen Missale; die violette Farbe dagegen war zur Zeit Innozenz' III. in Rom nur am Feste der Unschuldigen Kinder und an Lätare in Gebrauch; daß sie aber daselbst noch vor Ablauf des 13. Jahrhunderts auch für den Advent, für die Zeit von Septuagesima bis Ostern sowie für andere Bußtage, ferner für Buß- und Bittprozessionen statt der bis dahin gebrauchten schwarzen Farbe verwendet werden konnte, ersieht man aus Durandus[28] und dem 14. römischen Ordo[29]. Eine klare Scheidung der schwarzen und violetten Farbe brachte erst das Pianische Missale. Seit dem 14. Jahrhundert ist auch Gelb aus dem Farbenkanon der römischen Kirche verschwunden. Die Rosenfarbe, welche nach dem Caeremoniale episcoporum[30] für die Sonntage Gaudete und Lätare gestattet ist, findet in den mittelalterlichen römischen Ordines noch keinerlei Erwähnung.

Weder Innozenz III. noch die auf ihn folgenden mittelalterlichen Päpste dachten daran, den Farbenkanon der römischen Kirche auch für andere Kirchen obligatorisch zu machen. Es herrschte vielmehr auf dem Gebiete der liturgischen Farben in den mittelalterlichen Kirchen eine große Mannigfaltigkeit, wenn nicht Willkür. Vielfach pflegten die Paramente gar nicht nach der Symbolik der Farbe, sondern nach der Qualität, der größeren oder geringeren Kostbarkeit für die einzelnen Tage bestimmt zu werden.

b) Die weiße Farbe erinnert nach Innozenz III. an Epiphanie an den Glanz des wunderbaren Sternes, an Purificatio an die Reinheit Mariens und an Jesus, das „lumen ad revelationem gentium"; am Gründonnerstag werde die weiße Farbe gebraucht, weil der an diesem Tage geweihte Chrisam zur Heiligung der Seele diene und weil das Evangelium des Tages von der Fußwaschung die Reinheit der Seele besonders nahelege. Zu Ostern mahnt uns die weiße Farbe an die weißgekleideten Engel am Grabe des Herrn, am Himmelfahrtstage an die Wolke, die den Herrn aufnahm, und an die zwei

[21] Duchesne, Origines 474 480 485. [22] De div. off. c. 7 18.
[23] OR V, n. 1. [24] n. 3. [25] n. 45. [26] n. 3 5 15.
[27] De sacro altar. myst. I, 65. [28] III, c. 18, n. 9. [29] n. 49—53.
[30] II, c. 13, n. 11.

liturgie.de

Engel, die nach der Himmelfahrt erschienen. Als Sinnbild makelloser Reinheit und himmlischer Verklärung erscheint ihm die weiße Farbe an allen Festen der Engel und der unbefleckten Gottesmutter, sodann an den Festen der heiligen Bekenner, Jungfrauen und Witwen. Am Feste der Geburt des hl. Johannes des Täufers wird gleichfalls die weiße Farbe gebraucht, weil Johannes zwar mit der Sünde empfangen, aber noch im Mutterleibe die Heiligung empfing. Am Kirchweihfest bedeutet nach Innozenz III. die weiße Farbe auch, daß die Kirche die makellose Braut des Gottessohnes sei. — Die rote Farbe gebraucht man nach Innozenz III. an den Festen der Apostel und Martyrer, weil diese ihr Blut für Christus vergossen; an Pfingsten, weil der Heilige Geist in Gestalt (roter) Feuerzungen über den Aposteln erschien. Auch am Feste einer heiligen Jungfrau und Martyrin wird Rot — nicht das dem jungfräulichen Charakter entsprechende Weiß — gewählt, weil nach Innozenz III. das Martyrium den größeren Ehrenvorzug bedeute gemäß den Worten der Schrift: „Eine größere Liebe als diese hat niemand, daß er sein Leben lasse für seine Freunde." [31]

Innozenz III. bezeichnet Grün als „color medius inter albedinem et nigredinem et ruborem", und eben als solch mittlere Farbe ist das Grün für solche Tage passend, welche weder eigentlichen Festcharakter noch das Gepräge von Trauer und Buße haben, sowie für alle Sonntage und Ferien, welche nicht in eine Festoktave, nicht in eine Bußzeit (Advent, Septuagesima bis Ostern) oder in die freudevolle Osterzeit fallen. Dieser von Innozenz III. angeführte Grund wird der grünen Farbe zum Range einer liturgischen Farbe verholfen haben. — Der schwarzen Farbe eignet nach Innozenz III. der Charakter der Trauer und Buße: darum gebrauche man sie im Advent, in der Zeit von Septuagesima bis Ostern, am Tage der Unschuldigen Kinder, um der Trauer über deren Ermordung Ausdruck zu geben. — Violett gilt Innozenz III. als Nebenfarbe für Schwarz. Nach Durandus aber erinnert der „color violaceus", der „pallidus et quasi lividus" ist, daran, daß durch strenge Buße und Selbstzüchtigung unser Körper wie blutunterlaufen aussehe, weshalb diese Farbe passend an Tagen der Buße gebraucht werde.

3. Segnung der kirchlichen Gewänder. — Schon im 9. Jahrhundert ist die Sitte herrschend geworden, die kirchlichen Gewänder, bevor sie in den liturgischen Gebrauch genommen werden, durch eine besondere Segnung aus dem Bereich des Profanen herauszunehmen (a). Von den kirchlichen Gewändern bedürfen Amikt, Albe, Manipel, Stola und Planeta [32] und wohl auch das Zingulum als notwendiges Zubehör zur Albe der Benediktion. Zweifelhaft ist eine solche Verpflichtung für Pluviale, Dalmatik, Tunizella, Superpellizeum und Rochett. Doch erscheint eine Benediktion dieser Gewänder als angemessen [33] (b). Zur Segnung sind berechtigt die Kardinäle und alle Bischöfe, die des bischöflichen Charakters entbehrenden Ordinarii für ihre Territorien, die Pfarrer für die Kirchen und Oratorien ihres Pfarrbezirks, die Rectores ecclesiae für ihre Kirchen, die vom Ordinarius hierzu delegierten Priester innerhalb der Grenzen ihrer Delegation, die Ordensobern (Superiores religiosi) und die von ihnen delegierten Prie-

[31] Jo 15, 13. [32] Rubr. gen. XX; Rit. celebr. I, 1 2; De defect. X.
[33] De Herdt, Sacr. liturg. praxis I, n. 168.

liturgie.de

ster für ihre Ordenskirchen und Oratorien und für die Kirchen der ihnen unterstehenden Nonnen[34].

Nur der Bischof darf sich bei der Weihe der Paramente des im Pontifikale enthaltenen Formulares bedienen; der Priester muß ein besonderes Formular gebrauchen, welches im römischen Meßbuch und Rituale[35] enthalten ist und sich von dem vom Bischof gebrauchten nur durch die letzte Oration unterscheidet. Ihre Weihe verlieren benedizierte Paramente, wenn sie (z. B. durch Zertrennen) aufhören, in der Form zu existieren, in welcher sie geweiht wurden, oder wenn sie zu unziemlichen Zwecken verwendet oder dem öffentlichen Verkauf unterstellt wurden[36] (c). Aber auch nach verlorener Weihe sollen sie nicht für profane Zwecke verwendet oder verkauft, sondern — soweit noch tunlich — wieder anderweitig für kirchliche Zwecke in Gebrauch genommen werden.

a) Dafür, daß man schon in den ersten christlichen Jahrhunderten die liturgischen Gewänder benediziert und durch die Weihe zu „vestes sacratae" gemacht habe, läßt sich keinerlei Beweis erbringen. Zum ersten Male gedenkt der bei Pseudo-Isidor sich findende angebliche Brief des Papstes Stephan I. an einen Bischof Hilarius der Weihe der Paramente: „Vestimenta ecclesiastica, quibus Domino ministratur, et sacrata debent esse et honesta"[37], woraus schon deutlich hervorgeht, daß nicht erst damals im 9. Jahrhundert die Benediktion der Paramente aufkam, sondern daß sie bereits eine geraume Zeit in Übung gewesen sein muß. Im jüngeren Bestandteil des Pontifikale Egberts von York († 766)[38], etwa der Mitte des 10. Jahrhunderts angehörend, findet sich gleichfalls ein ausgedehntes Segnungsformular für Paramente (vier Orationen, darunter zwei des jetzigen Römischen Pontifikale, nämlich das Gebet „Omnipotens sempiterne Deus, qui per Moysen famulum tuum etc." und „Deus invictae virtutis triumphator", enthaltend) in den Ordinationsritus eingeschaltet, und die Kapitulariensammlung des Benedikt Levita[39] bezeichnet die Weihe der vestimenta sacerdotalia ausdrücklich als eine spezifisch bischöfliche. Wie die Konsekration der Kirche, so betrachtete man auch die Weihe ihrer Einrichtung, zu welcher die liturgischen Gewänder gehören, als ein bischöfliches Vorrecht.

b) Nicht bei allen liturgischen Gewändern ist die Benediktion vorgeschrieben. Wohl keinem Zweifel sollte es unterliegen, daß das Zingulum einer Benediktion benötigt; denn im Pontifikale führt das mit „Benedictio specialis cuiuslibet indumenti" überschriebene Gebet ausdrücklich auch das Zingulum auf. Aus dem gleichen Grunde ist es wenigstens passend, daß die Levitengewänder, Dalmatik und Tunizella, geweiht werden. Wenn man von einer strengen Verpflichtung zur Weihe gemeinhin absieht, so hängt dies wohl damit zusammen, daß im Missale bei der Aufzählung der priesterlichen Paramente die Levitengewänder fehlen und nur für erstere eine Weihe ausdrücklich erfordert ist. Deswegen ist auch in einzelnen Diözesen die Weihe der Dalmatik ausdrücklich vorgeschrieben[40]. Für Pluviale und Superpellizeum ist keine Benediktion erfordert. Da aber die Formel des Pontifikale bezüglich

[34] CIC can. 1304. [35] Tit. VIII, c. 20. [36] CIC can. 1305.
[37] Hinschius, Decretales Pseudo-Isidorianae, Leipzig 1863, 183.
[38] Martène II 97. [39] VII, 431. [40] Instruct. past. Eyst.[5] 6.

liturgie.de

der Gewänder die Bitte enthält: „ut divinis cultibus et sacris mysteriis apta et benedicta existant", beide Gewandstücke aber beim Gottesdienst und bei der Spendung der heiligen Sakramente Verwendung finden, so wird eine Benediktion des Pluviale und des Superpellizeums zum mindesten als höchst angemessen bezeichnet werden müssen. Der Zweck, den die Kirche mit der Benediktion der Paramente verfolgt, ist in den Weiheformularen ausgesprochen. Vor allem sollen die Gewänder durch eine besondere Weihe aus dem Kreise des Profanen herausgehoben und dem Dienste Gottes überwiesen werden. Dann aber fleht die Kirche auch um Gnade für die Liturgen, welche sich mit den geweihten Paramenten bekleiden, damit sie geschützt seien gegen die Angriffe und Versuchungen der bösen Geister und würdig den heiligen Geheimnissen dienen.

c) Da die Paramente als res sacrae anzusehen sind, so empfiehlt sich von selbst, dieselben an heiliger Stätte, als welche in erster Linie die Sakristei in Betracht kommt, aufzubewahren. Diese Sitte geht jedenfalls zurück bis in jene Zeit, als sich profane und sakrale Kleidung deutlicher zu scheiden begannen. So befiehlt schon Gregor d. Gr.[41] dem Erzbischof Marinianus von Ravenna, das Pallium vor dem Gottesdienst in der Sakristei anzuziehen und nach Beendigung desselben dort wieder abzulegen. Ein Blick auf das Alte Testament[42], wo der Hohepriester gleichfalls seine Gewänder im Heiligtum ablegen und aufbewahren mußte, wird noch mehr diese Sitte empfohlen haben. Im Mittelalter war die Aufbewahrung der heiligen Gewänder in der Sakristei so sehr allgemeine Sitte, daß zur Bezeichnung der Sakristei auch das Wort „vestiarium" diente und Durandus daran die Symbolik knüpfen konnte, daß wie Christus der Herr sich im Schoße der allerseligsten Jungfrau mit dem heiligen Gewande seines Fleisches bekleidet habe, auch der Priester sich im verborgenen Sakrarium die heiligen Gewänder anzuziehen habe.

4. Symbolik der liturgischen Gewänder. — Schon den alttestamentlichen Kultkleidern eignete eine allgemeine Symbolik, insofern sie den Liturgen vom Volke unterschieden und ihn in seiner amtlichen Stellung und Tätigkeit charakterisierten. Eine Symbolik solcher Art kam auch den christlichen Kultgewändern zu, sobald ihr Unterschied von der profanen Kleidung im Laufe der historischen Entwicklung zu Tage trat. Hier handelt es sich aber um eine spezielle Symbolik, welche den einzelnen Gewandstücken, ihrer Gestalt, ihren Farben und der Art, wie sie getragen werden, eine spezielle symbolische Bedeutung beilegt. Diese Symbolik ist bald mehr typisch-dogmatischer Art, indem sie überall nach Hinweisen auf die gottmenschliche Würde, Heiligkeit und Herrlichkeit Christi selber als des wahren Mittlers sucht; bald dogmatisch-repräsentativ, indem sie in den Gewändern, die der Priester am Altar trägt, Hinweise auf das Leiden Christi, das in jeder heiligen Messe geheimnisvoll erneuert wird, erblickt. Eine andere symbolische Betrachtungsweise, unter der zuerst die Symbolik der liturgischen Gewänder auftritt, kann die moralische[43] genannt werden, da sie in den liturgischen Kleidern Hinweise auf jene Tugenden erblickt,

[41] Ep. IV, 54. [42] Lv 16, 23.

[43] Bezüglich der Bezeichnung der einzelnen Arten vgl. Braun, Die liturg. Gewandung 700 705.

liturgie.de

welche die Liturgen als Repräsentanten Christi besitzen und in einem gottgefälligen Opferleben betätigen sollen.

Spuren einer symbolischen Erklärung der einzelnen liturgischen Gewänder treten schon im 7. Jahrhundert und in der „Expositio liturgiae gallicanae" auf. Die sämtlichen Gewänder behandeln zuerst im symbolischen Sinn Rabanus Maurus und namentlich Amalarius. Von beiden wird die moralisch-aszetische Bedeutung der Gewänder betont. So alt wie die moralische Deutung der Paramente ist auch der schöne Brauch, bei deren Anlegung passende Gebete zu sprechen, die freilich nicht immer und überall aufs Wort gleich lauteten — wie auch noch jetzt die Gebete, welche der Bischof beim Ankleiden zu sprechen hat, in etwa von den priesterlichen abweichen —, aber doch im wesentlichen denselben Inhalt hatten. Braun[44] hebt hervor, daß die in diesen vertretene moralisierende Symbolik sich nicht in allweg mit jener deckt, welche die alten Liturgiker vertreten, jedoch vorwiegend moralisch-aszetischer Natur ist. Seit dem 12. Jahrhundert wird die typisch-dogmatische Auslegung immer mehr üblich, welche die Kultkleidung auf Christus auszulegen liebt, „bald die Menschwerdung Christi, seine beiden Naturen, ihre Einheit und ihr Verhältnis zueinander, bald Tugenden des Erlösers, bald seine Lehre, bald endlich seine Beziehungen zur Kirche" in den Sakralgewändern angedeutet findet. Bahnbrechend für diese Auffassung wirkten Rupert von Deutz und Innozenz III. Die zuletzt entstandene Auslegungsweise, die sich großer Volkstümlichkeit erfreute, ist die dogmatisch-repräsentative; der Priester, der Stellvertreter Christi, sollte auch in den liturgischen Gewändern an den Heiland, vorzüglich an den leidenden Heiland erinnern, so z. B. die Albe an das weiße Spottgewand, die Stola an das Kreuz, das der Herr auf seinen Schultern getragen usw. Das Aufkommen dieser dogmatisch-repräsentativen Symbolik fällt in das 13. Jahrhundert und hängt sonder Zweifel mit dem Bestreben zusammen, das Volk tiefer in das Verständnis des heiligen Meßopfers als unblutiger Repräsentation des Kreuzopfers einzuführen[45]. In die Symbolik, welche in den Gebeten beim Ankleiden zum Ausdruck kommt, spielt auch noch eine andere Art von Symbolik herein, welche seit dem 12. Jahrhundert, allerdings in untergeordneter Weise, auftritt und von Braun als allegorisch bezeichnet wird[46]. Sie betrachtet den Liturgen als Kämpfer gegen die Feinde des Heiles, die Gewänder, die er trägt, symbolisieren deswegen seine Waffen, wie dies z. B. im Gebete beim Anlegen des Humerale ausgesprochen wird: „Impone, Domine, capiti meo galeam salutis ad expugnandos diabolicos incursus."

§ 44. Die liturgischen Untergewänder.

Die antiken Gewänder, die gleich den modernen eine große Mannigfaltigkeit aufweisen, lassen sich in zwei größere Gruppen zusammenfassen, in solche, welche den Körper unmittelbar umgeben, die man anzog — ἔνδυμα —, und in solche, die man über dieser Gattung von Kleidern trug, denselben überwarf — περίβλημα. Zur ersten Gattung gehörte vor allem die Tunika, zur zweiten die Toga, das Pallium, die Dalmatik, die Pänula, die Lazerna usw. Da die liturgischen Gewänder aus der profanen Gewandung hervorgingen, so wird diese Unterscheidung in

[44] Die liturgische Gewandung 707. [45] Ebd. 705. [46] Ebd.

liturgie.de

zwei Gruppen auch für die Sakralkleidung anzuwenden sein und müssen demnach zunächst die liturgischen Untergewänder und in zweiter Linie die liturgischen Obergewänder behandelt werden. In einer dritten Gruppe kann die liturgische Bekleidung der Hände, der Füße und des Hauptes besprochen werden. Da über den ursprünglichen Charakter der zu liturgischen Insignien gewordenen Ornatstücke, wie des Manipels, der Stola, des Palliums und des Rationale, noch nicht nach jeder Richtung hin Klarheit geschaffen ist, wird es am zweckmäßigsten sein, diese Ornatstücke als liturgische Insignien gesondert zu behandeln.

1. Amikt. — Zu den liturgischen Untergewändern zählen der Amikt, Albe mit Zingulum, Superpellizeum und Rochett. Nach römischem Ritus legen Bischof, Priester und Leviten für die Opferfeier und so oft sie die Albe tragen (presbyter assistens und Ehrendiakone bei Pontifikalfunktionen auch über dem Superpellizeum bzw. Rochett) den Amikt an (a). Der „amictus" entstammt einem in der antiken Gewandung allgemein gebräuchlichen Hals- oder Schultertuch, das schon im 8. Jahrhundert als fester Bestandteil der liturgischen Kleidung des Papstes bei feierlichen Gelegenheiten galt. Mit dem Vordringen des römischen Ritus gelangte dieses Gewandstück auch in die Liturgie anderer Länder und war bereits im 11. Jahrhundert als ein sämtlichen Klerikern zustehender Ornat angesehen (b). Schon etwas früher tauchte die Sitte auf, welche im 11. und 12. Jahrhundert allgemein wurde, den Amikt nicht bloß zur Umhüllung des Halses zu gebrauchen, sondern auch mit demselben, wie mit einem Kopftuch, das Haupt zu bedecken und ihn erst nach Anlegen der übrigen liturgischen Gewänder, zuweilen auch, wenn man schon am Altar angelangt war, herabzulassen (c). Diese Anlegungsweise beförderte das Aufkommen der Amiktparure, d. h. eines reich verzierten oder gestickten Besatzes (parura, plaga, aurifrisium, auriphrygium), der am oberen Saume des Amiktes aufgenäht und beim Herablassen des Amiktes kragenartig auf Planeta, Dalmatik oder Tunizella zu liegen kam. Diese Anlegungsweise des Amiktes verschwand aus Rom schon im 15. Jahrhundert, in andern Ländern etwas später.

Gegenwärtig wird vorschriftsmäßig der Amikt zunächst auf das Haupt gelegt, dann auf die Schultern herabgelassen und die gewöhnliche Halsbekleidung mit ihm verdeckt (eo vestium collaria circumtegens). Der Vorschrift[1] gemäß ist der Amikt ganz aus Linnen hergestellt und besitzt in der Mitte ein genähtes oder gesticktes Kreuz, welches beim Anlegen geküßt werden muß. Als Kopfhülle ist der Amikt Symbol der wider die Feinde des Heiles den Priester schirmenden Hoffnung (galea salutis), als den Hals umschließendes Tuch sinnbildet er die castigatio vocis. Auf das Leiden Christi gedeutet, erinnert er an jene Spotthülle, welche die Soldaten um das Haupt des Herrn legten (d).

[1] S. R. C. 18. Mai 1890, n. 2600.

liturgie.de

a) In den ältesten römischen Ordines trägt das Schultertuch den Namen „anagolaium, anagolagium, anabolagium" (verderbte Form aus ἀναβόλαιον [von ἀναβάλλειν] = Umwurf, Tuch, das um die Schultern geworfen wird); seit dem 13. Jahrhundert ist auch in Rom „amictus" allgemein gebräuchlicher Name für das Schultertuch geworden und gilt noch gegenwärtig in den liturgischen Büchern als offizielle Bezeichnung dieses Ornates. Zum ersten Male tritt der Name amictus auf im 9. Jahrhundert bei Amalar[2]. Daneben ist schon bei Rabanus Maurus der Ausdruck „superhumerale" für das Schultertuch gebraucht; namentlich in Deutschland war dieser Name bis ins 11. Jahrhundert vorherrschend; dann wurde er durch die kürzere Bezeichnung „humerale" verdrängt.

b) Das Humerale führt seine Abstammung zurück auf ein von allen Klassen der antiken Bevölkerung zur Verhüllung der Blöße des Halses gebrauchtes Tuch, das unter verschiedenen Namen, wie „amictus", „focale", „palliolum", „pallium", „mappula", „orarium", bekannt war[3]. Es läßt sich deutlich erkennen auf verschiedenen Reliefs der Trajanssäule und andern antiken Darstellungen[4]. In liturgischer Verwendung erscheint der Amikt zum ersten Male im ersten römischen Ordo[5]; wie aus dem Ordo von St-Amand[6] aber hervorgeht, war damals das „anagolagium" ein auszeichnendes Gewandstück des Papstes, der Regionardiakone und Regionarsubdiakone. Außerhalb des römischen Ritus ist aller Wahrscheinlichkeit nach das Schultertuch nicht in liturgischer Verwendung gewesen; auch nach Gallien kam es wohl erst mit dem Eindringen der römischen Liturgie zur Zeit der Karolinger, ohne sofort von allen Kirchen angenommen zu werden. Der Amikt wird gegenwärtig, wie auch schon im frühen Mittelalter, in der Reihe der liturgischen Gewänder als erstes angelegt. Nach Ausweis des ersten römischen Ordo aber war es anfänglich in Rom gebräuchlich, denselben über der Albe zu tragen, was seit dem 12. Jahrhundert nur mehr als Vorrecht des Papstes galt. Schon Innozenz III.[7] kennt dieses Vorrecht des römischen Bischofs und gebraucht für das Schultertuch des Papstes den besondern Namen „orale", für welches der 13., 14. und 15. römische Ordo bereits die Bezeichnung „f a n o" haben. Seitdem dieses Schultertuch, fanone, spezielle päpstliche Auszeichnung geworden war, pflegte man dasselbe auch kostbarer auszustatten und mit Verzierungen zu versehen. Noch im 15. Jahrhundert war der fanone ein Tuch, später gestaltete er sich zu einem eigenartigen Kragen, den Braun[8] folgendermaßen beschreibt: „Der Fanone stellt flach ausgebreitet ein der Kreisform sich näherndes Oval dar, dessen größter Durchmesser ca. 92 cm beträgt, und besteht aus zwei übereinanderliegenden Blättern Seidenstoff. Dieselben sind nur in der Mitte, wo sich die Öffnung für den Kopf befindet, aneinandergenäht. Das obere Blatt ist ringsum etwa eine Handbreit kleiner als das untere. Mit Futterstoff ist der Fanone nicht versehen. Die beiden Seidenstücke sind von weißer Farbe, mit roten und goldenen Streifen verziert und außerdem rundum mit einer schmalen Goldborte eingefaßt. Auf dem Vorderteil des Fanone befindet sich ein gold-

[2] De eccl. off. II, 17. [3] Braun, Die liturg. Gewandung 45.
[4] Z. B. an der Grabstele des Centurio Faltonius im röm.-germ. Zentralmuseum zu Mainz; Abbildungen dieser Stele sowie der Reliefs der Trajanssäule bei Braun, Die liturgische Gewandung 46 47.
[5] n. 6. [6] Duchesne, Origines 462. [7] De sacro alt. myst. I, 10.
[8] Braun, Die liturgische Gewandung 52.

liturgie.de

gesticktes Kreuz, an der hinteren Seite ist im Anschluß an die Halsöffnung des leichteren Anziehens halber ein Einschnitt angebracht. Bänder zum Zwecke des Anbindens wie am gewöhnlichen Amikt befinden sich nicht an ihm."

Der Fanone wird in der Weise angelegt, daß das untere Stoffblatt auf die Albe zu liegen kommt; während der Papst mit der Stola und den übrigen pontifikalen Gewändern bekleidet wird, ist der hintere Teil des oberen Stoffblattes über das Haupt des Papstes geschlagen. Ist der Papst mit dem Meßgewand bekleidet, so wird der vordere Teil des oberen Stoffblattes, welcher bis dahin unter der Tunizella verborgen lag, vom Diakon hervorgezogen und sodann das ganze obere Stoffblatt kragenartig über dem Meßgewande geordnet. Übrigens trägt der Papst jetzt auch ein gewöhnliches Humerale; jedenfalls ist dies Sitte geworden, als sich das alte Humerale zum besondern kragenartigen Ornatstück ausgebildet hatte. — Eine Erinnerung an die altrömische Sitte, den Amikt über der Albe anzulegen, ist es ferner, wenn nach der noch gegenwärtig geltenden Vorschrift[9], der presbyter assistens sowie die Ehrenleviten und die canonici parati bei Pontifikalfunktionen den Amikt über dem Superpellizeum bzw. Rochett tragen.

c) Ein eigentümlicher Gebrauch, der noch jetzt in einzelnen Orden besteht, z. B. bei den Franziskanern und Dominikanern sowie in einzelnen Zweigen des Benediktinerordens, war es, mit dem Amikte das Haupt helmartig zu verhüllen und ihn erst nach dem Anlegen der übrigen Gewänder auf die Casula bzw. die Dalmatik herabzulassen. Eine der frühesten Spuren dieses Brauches findet sich in einem aus dem 10. Jahrhundert stammenden Sakramentar aus Tours, worin solche Anlegungsweise schon symbolisch gedeutet wird und das Humerale als „galea salutis" erscheint[10]. Im 12. Jahrhundert ist diese Anlegungsweise, wie aus Rupert von Deutz und Sikard von Cremona hervorgeht, bereits die regelmäßige. Wiewohl sie aus Rom schon im 15. Jahrhundert und infolge des Einflusses des Römischen, Pianischen Missale aus andern Ländern im 16. Jahrhundert größtenteils verschwand, konnte sie sich doch beim französischen Weltklerus bis ins 18. Jahrhundert forterhalten. Die Ursache dieses Brauches darf vielleicht in dem Bestreben gefunden werden, die kostbaren liturgischen Gewänder vor Beschädigung durch Schweiß zu schützen; die passende Symbolik, die sich daran knüpfte, hat nicht wenig dazu beigetragen, dem Brauche allgemeine Verbreitung zu verschaffen.

d) Die älteste, bei Amalar[11] vertretene, symbolische Deutung des Amiktes geht davon aus, daß mit demselben der Hals umschlossen ist (amictus, quo collum undique cingimus), und erblickt darin in moralisch-aszetischer Deutung eine Mahnung an den Liturgen, sich im Reden Entsagung aufzulegen, seinem Munde eine Wache zu geben (quia vox in collo est); in diesem Sinne sagt der Bischof noch jetzt, wenn er bei der Subdiakonatsweihe dem Ordinanden den Amikt am Halse über den Kopf heraufzieht: „Accipe amictum, per quem designatur castigatio vocis."[12] Seitdem der Amikt auch auf das Haupt gelegt wurde, deutete man ihn auf die menschliche Natur Christi, welche die göttliche (= caput) verhüllte[13]. Nach der allegorischen Deutung

[9] Caer. ep. I, c. 7, n. 1; II, c. 1, n. 4.
[10] Martène I 535. [11] De eccl. off. II, 17.
[12] Odo Casel (JLW VII [1927] 139) führt „castigatio vocis" zurück auf die antike Sitte, beim Opfern das Haupt zu verhüllen, um jeden störenden Laut auszuschließen. [13] Rupert von Deutz, De div. off. I, 19.

liturgie.de

erblickte man in ihm jenen Helm des Heiles, von welchem der Apostel redet[14] und unter welchem die Hoffnung auf das vollendete Heil zu verstehen ist[15]. Diese Hoffnung ist für den Priester ein schirmender, siegverleihender Helm gegenüber allen Angriffen des Satans, woraus sich das uralte[16] (für den Bischof etwas erweiterte) Gebet beim Anlegen des Amiktes erklärt, das also lautet: „Impone, Domine, capiti meo galeam salutis [= gib mir eine feste Hoffnung auf das ewige Leben] ad expugnandos diabolicos incursus." Die Deutung des Amiktes auf das Leiden des Herrn hat erst im späteren Mittelalter (zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts) der Minorit Stephan Brulefer betont: „Velato capite derisum signat amictus."[17]

2. Die Albe (alba sc. tunica), aus der antiken Tunika entstanden, eines der ältesten liturgischen Kleidungsstücke, wird in der Regel nur noch von solchen liturgischen Personen getragen, welche in einem höheren Ordo stehen, ehedem bis zur Ausbildung des Superpellizeums von allen Klerikern, wie auch noch jetzt der Ordinand zur Subdiakonatsweihe bereits mit der Albe bekleidet erscheint. Sie muß von reinem Linnen oder Hanftuch sein[18] und soll bei entsprechender Weite eine solche Länge besitzen, daß sie geschürzt noch bis an die Knöchel reicht (tunica talaris)[19] (a). Sie kann unten und an den Ärmeln einen durchlaufenden (mit Gold, farbiger Seide oder Faden) gestickten Saum oder nur (kleinere, viereckige) Paruren haben, auch Spitzen (als Saum und als Ärmelbesatz) sind nicht ausgeschlossen (b). — Als Gewand der Engel[20], der Heiligen im Himmel[21] und des verklärten gottmenschlichen Hohenpriesters[22] selber galt die Albe der Liturgen von jeher als Symbol der „novitas vitae", in welcher sie wandeln sollen, um einstens auch in den Himmel zu kommen (ut gaudiis perfruar sempiternis), oder als Sinnbild der heiligmachenden Gnade[23], die aus dem Opferblute des Lammes stammt (in sanguine agni dealbati); darauf bezieht sich das Gebet des Priesters und das etwas längere des Bischofs beim Anlegen der Albe. Speziell auf das Leiden Christi bezogen, erinnert die Albe an das weiße Spottkleid, mit welchem Herodes den Heiland zu Pilatus zurücksandte[24].

a) Die seit dem 12. Jahrhundert auch in der römischen Liturgie übliche Bezeichnung für das liturgische Unterkleid ist „alba", wofür die ältesten römischen Ordines die Bezeichnung „linea" oder „camisia" gebrauchen. — Über den Ursprung der Albe besteht keinerlei Kontroverse: sie entstand aus dem Unterkleide der antiken Völker, bei den Römern „tunica", bei den Griechen χιτών genannt. Die Tunika der früheren Kaiserzeit war in der Regel hochgeschürzt; sie weit unter das Knie herabfallen zu lassen, galt als weibische, stutzerhafte Sitte. Ebenso gehörte es anfänglich zum guten Ton,

[14] Eph 6, 17. [15] 1 Thess. 5, 8.
[16] Sakramentar von Tours (10. Jahrh.); vgl. Martène I 535.
[17] Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter 603, A 4.
[18] S. R. C. 18. Mai 1819, n. 2600.
[19] Meßbuch und Caer. ep. verlangen, daß die Albe den Talar des Zelebranten verdecke und ringsum gleich weit herabreiche (aequaliter defluat).
[20] Jo 20, 12. [21] Offb 7, 14; 19, 8. [22] Offb 1, 13: ποδήρης.
[23] Offb 19, 8. [24] Lk 23, 11.

liturgie.de

das Unterkleid mit weiten Ärmeln zu versehen. Seit dem 3. Jahrhundert jedoch änderte sich unter dem Einfluß des Orients die Mode. Die kurze Tunika mit ihren weiten Ärmeln verschwand, und an ihre Stelle trat die bis an die Knöchel herabwallende „tunica manicata" oder „manuleata". Auf den Reliefs des Konstantinsbogens in Rom sind die vornehmen Römer, welche vor den Kaiser treten, schon mit längerer Tunika angetan. Gegen Ende des 4. Jahrhunderts konnte darum Augustinus schreiben: „Talares et manicatas tunicas habere apud Romanos veteres flagitium erat, nunc autem honesto loco natis, cum tunicati sunt, non eas habere flagitium est."[25] In dieser Gestalt — als tunica talaris — wurde die profane Tunika in den liturgischen Gebrauch übernommen und erhielt sich in dieser Form auch dann, als die wechselnde Mode bei der Profantunika wieder zur älteren, kürzeren Gestalt zurückgegangen war.

Genauere Nachrichten über die Form der Albe kommen erst aus dem 9. Jahrhundert. Als Charakteristikum derselben erwähnt Amalar[26], daß die christliche Albe, im Gegensatz zur linnenen Tunika der jüdischen Priester, weit sei, weil wir durch Christus aus dem beengenden Gesetze befreit worden seien. In der Folgezeit zeigte sich das Bestreben, die Albe in der Mitte, wo sie an die Hüften zu liegen kam, zu verengern und sie dann von hier aus, häufig mittels eingesetzter Zwickel, zu oft ungemessener Weite sich ausdehnen zu lassen[27].

b) Nicht immer war die Tunika der Alten aus Linnen verfertigt; nach altrömischer, bis ins 3. Jahrhundert hinein sich erstreckender Gewohnheit pflegte das Unterkleid aus ungefärbter, weißer Wolle hergestellt zu werden, und erst seit dieser Zeit kommt Leinwand zur Verwendung, so daß gegen Ende des 4. Jahrhunderts Augustinus schreiben konnte: „Interiora sunt enim linea vestimenta, lana exteriora."[28] Auf den Stoff, aus welchem die Albe verfertigt zu werden pflegte, weist auch die Bezeichnung „linea" hin. Alben aus Seide, die zuweilen in einzelnen mittelalterlichen Schatzverzeichnissen erwähnt werden, sind entweder subdiakonale Tunizellen oder Alben mit seidenen Zierbesätzen; immerhin mögen als vereinzelte Ausnahmen zuweilen auch Alben aus Seide vorgekommen sein. — Eine Verzierung der Albe war bis ins 12. Jahrhundert hinein selten und scheint nur bei Alben geistlicher Würdenträger Verwendung gefunden zu haben. Nach noch vorhandenen Beschreibungen pflegte man vorzüglich den Saum und den Kopfdurchlaß der Albe mit einer Borte zu verzieren. Seit dem 12. Jahrhundert aber tritt die Sitte auf, die Albe an den beiden Ärmeln, an der unteren Vorderseite und an der unteren Rückseite, zuweilen auch unter dem Schlitz des Kopfdurchlasses mit quadratischen oder rechteckigen Stoffstücken (parurae, plagulae, grammata, aurifrisia etc.) zu verzieren, die meist aufgenäht, zuweilen auch in die Albe eingelassen waren. Oft waren die Paruren nur einfache Seidenstücke, wie z. B. an der sog. Willibaldkasel im Dome zu Eichstätt, gewöhnlich jedoch durch Stickereien und Besätze reich geschmückt. Durch das Aufblühen der Spitzenindustrie seit dem 16. Jahrhundert kamen allmählich die Paruren außer Gebrauch, ohne jedoch gänzlich aus der liturgischen Verwendung zu verschwinden.

---

[25] De doctr. christ. III, 20. [26] De eccl. off. II, 18.

[27] Braun (Die liturg. Gewandung 74—80) erwähnt Alben mit einer unteren Weite von 4,76 bis 6 m.

[28] Sermo 37, 5.

liturgie.de

3. Zingulum. — Zum Schürzen der Albe für den heiligen Dienst ist das Zingulum (cingulum, balteus, zona) notwendig und darum auch so alt wie diese selbst. Es wird am besten aus weißem Linnen[29] hergestellt; doch sind auch seidene oder wollene[30] Zingula und solche in der Tagesfarbe[31] zulässig (a). Nach der uralten moralischen Deutung, die ihren Ausdruck in dem Gebete bei der Anlegung des Zingulums findet, sinnbildet das Zingulum die Beherrschung aller verkehrten sinnlichen Begierden, um die in der Albe symbolisierte Heiligkeit und Gerechtigkeit bewahren zu können, speziell um keusch und so für den Dienst des heiligsten Opfers wie auch für die Wiederkunft des Herrn[32] wohlvorbereitet zu sein (b). Auf das Leiden Christi bezogen, erinnert es an die Stricke, an denen der Heiland vor die Richterstühle geschleppt wurde, oder an die Geißeln, mit denen Pilatus den Gottessohn grausam schlagen ließ. — Das Subzinktorium, das noch gegenwärtig zur Sakralkleidung des Papstes gehört, diente ehedem zur Befestigung der Stola, ist aber jetzt zum reinen Ornatstück geworden (c).

a) Da die römische Profantunika, ausgenommen die „tunica laticlavia" der Senatoren, stets gegürtet war, so ist dies auch ohne weiteres von der liturgischen Tunika anzunehmen, wenn auch erst im ersten römischen Ordo des liturgischen Gürtels ausdrücklich Erwähnung geschieht[33]. Die gallischen Zingula scheinen mit einer besondern Schließe versehen gewesen zu sein. Im Gegensatz hierzu hatten die römischen Gürtel, „zonae romanae", deren Pseudo-Alkuin[34] gedenkt, keine besondern Schließvorrichtungen, sondern ihre Enden wurden, wie das heutzutage noch der Fall ist, lediglich zum Zwecke des Gürtens zusammengeknüpft. Sehr häufig pflegte man im Mittelalter an der Innenseite des Zingulums Bänder anzubringen, mittels deren die eigentliche Gürtung bewerkstelligt wurde. Auch strickförmige Zingula waren nicht selten und werden schon im Inventar des Apostolischen Stuhles vom Jahre 1295 erwähnt[35]. Dem Zingulum letzterer Art wird sogar jetzt offiziell der Vorzug gegeben. Auf eine Anfrage, ob bandförmige Zingula gebraucht werden dürften, erwiderte die Ritenkongregation am 24. November 1899: „Tolerari potest enunciata consuetudo, ubi viget, donec cingula, hucusque adhibita, consumentur."[36] Die meisten Zingula des Mittelalters werden, wie auch gegenwärtig, von einfacher äußerer Gestalt, meist aus Linnen, gewesen sein. Daneben kamen aber nach Ausweis mittelalterlicher Schatzverzeichnisse auch solche aus Seide vor. Zur Ornamentierung, für welche die geringe Breite des Zingulums ohnehin wenig Raum bot, dienten geometrische Figuren und Motive aus dem Pflanzen- und Tierreich, zuweilen wurden auch bei besonders kostbaren liturgischen Gürteln Perlen und Edelsteine, goldene oder silberne Zierplättchen aufgenäht[37].

b) So oft die Liturgen sich das Zingulum um die Lenden legen, werden sie sich der Mahnung des Herrn erinnern: „Sint lumbi vestri praecincti ... et vos similes hominibus exspectantibus dominum suum." Und weil der Herr

[29] S. R. C. 22. Jan. 1701, n. 2067. [30] S. R. C. 23. Dez. 1862, n. 3118.
[31] S. R. C. 8. Juni 1709, n. 2194. [32] Lk 12, 35. [33] n. 6.
[34] De div. off. c. 38. [35] Braun, Die liturg. Gewandung 111.
[36] n. 4048. [37] Vgl. Braun, Die liturg. Gewandung 113—114.

liturgie.de

von denen, welche ihm am Altar dienen, Keuschheit verlangt, die Keuschheit aber ohne strenge Beherrschung der geschlechtlichen Triebe und verkehrten Regungen, als deren Sitz nach alttestamentlicher Anschauung[38] die Lenden galten, nicht möglich ist, so lag es dem Liturgen gewiß seit alters nahe, beim Anlegen des Zingulums den Herrn um die Gnade der Selbstverleugnung und zugleich um die Gnade des Erlöschens der verführerischen fleischlichen Triebe im Körper (humores libidinis) zu bitten, wie es bis zur Stunde in dem Gebete geschieht, welches die Priester beim Anlegen des Zingulums sprechen: „Praecinge me, Domine, cingulo puritatis et exstingue in lumbis meis humorem libidinis, ut maneat in me virtus continentiae et castitatis." Die aus dem früheren und späteren Mittelalter auf uns gekommenen Gebetsformeln beim Anlegen des Zingulums lauten im einzelnen verschieden, aber in allen wird der Lenden als Sitzes der Begierlichkeit gedacht und um die Tugend der Keuschheit gefleht. Mit dieser Auffassung des Zingulums stimmen die Liturgiker von Amalar bis Durandus überein, wenn sie auch daneben noch andere symbolische Erklärungen verzeichnen. Schon bei Durandus[39] wird das Zingulum auf die Geißeln gedeutet, mit welchen Pilatus den Heiland schlagen ließ. Etwas jüngeren Datums ist die Deutung auf die Fesseln des Herrn.

c) Das Subzinktorium besteht aus einem in der Mitte nach Art eines Manipels zusammengefalteten Stoffstreifen. Nahe an der Biegung ist derselbe zusammengenäht, so daß eine Masche entsteht, groß genug, um durch dieselbe das Zingulum hindurchzuziehen. Das eine untere Ende des Subzinktoriums ist geschmückt mit einem eingestickten goldenen Lamm, das andere mit einem goldenen Kreuz. Getragen wird dieser Ornat an der linken Seite. Über den Ursprung des Subzinktoriums kann kein Zweifel bestehen, denn wie Thomas von Aquin[40] und Durandus[41] mit klaren Worten sagen, diente es anfänglich dazu, um die Stola des Bischofs am Zingulum zu befestigen. Die Notwendigkeit einer besondern Vorrichtung hierzu mochte sich namentlich bei schön ausgestatteten Gürteln ergeben haben, die mehr zum Schmucke dienten, während eigene Bänder die Albe zusammenhielten. Da solch kostbare Gürtel wohl nur von Bischöfen oder höheren kirchlichen Würdenträgern getragen wurden, so ist es erklärlich, wenn das Subzinktorium schon seit dem 12. Jahrhundert, wo es zuerst von Bruno von Segni[42] erwähnt wird, vor allem als ein Bestandteil der bischöflichen Sakraltracht erscheint. Zu einem dem Papste reservierten Ornate wurde das Subzinktorium erst nach dem 14. Jahrhundert, da noch nach dem 14. römischen Ordo[43] die Kardinalbischöfe sich desselben bedienen durften. Doch war damals das Subzinktorium bereits seiner praktischen Bestimmung entfremdet. Die mittelalterlichen Liturgiker versuchten natürlich am Subzinktorium ihre symbolischen Erklärungen. Nach der angeblich von Hugo von St. Viktor verfaßten Schrift „De caeremoniis"[44] bedeutet es den Eifer im Almosengeben; es bestünde aus einem doppelten Streifen, um zu zeigen, daß man zuerst mit seiner eigenen Seele Mitleid haben müsse, indem man die Sünde meide, hierauf mit dem Nächsten, indem man für dessen Bedürfnisse sorge. Nach Durandus[45] hingegen bedeutet das Subzinktorium wie das Zingulum die Keusch-

[38] Vgl. Ps 37, 8. [39] Rationale III, c. 4, n. 6.
[40] In Lombard. l. 4, d. 24, q. 3, a. 3. [41] a. a. O. III, c. 1, n. 3.
[42] Tract. de sacram. eccl.: PL 165, 1104.
[43] c. 48 53. [44] c. 49. [45] a. a. O. III, c. 4, n. 2.

liturgie.de

heit. Während aber letzteres die Keuschheit der Seele symbolisiere, erinnere das Subzinktorium, das an der linken, daher minder vornehmen Seite getragen werde, an die Keuschheit des Leibes.

4. Rochett und Superpellizeum. — Aus der Albe entstanden zwei Gewänder, welche häufig nicht gehörig voneinander unterschieden werden: das Rochett und das Superpellizeum. In der äußern Form unterscheiden sie sich gegenwärtig nur durch die größere oder geringere Weite der Ärmel; während nämlich das Rochett enge Ärmel besitzt, bilden das Charakteristikum des Superpellizeums die weiten Ärmel. Das Rochett, dessen erste Spuren sich schon im 9. Jahrhundert nachweisen lassen, entstand aus dem außerliturgischen linnenen Oberkleid (camisia), welches außerhalb Roms allen Klerikern zustand, in Rom aber schon frühzeitig als auszeichnendes Gewand der höheren Geistlichkeit galt. Auch gegenwärtig steht der „usus rochetti" de iure nur den Bischöfen, die nicht Regularen sind, und den Prälaten zu, ferner kraft speziellen päpstlichen Privilegiums auch Domherren und andern Kanonikern. — Da das Rochett sozusagen die Alltagsalbe der Kleriker war, so unterschied es sich auch nicht in der Form von der liturgischen Albe. Wie diese reichte es bis an die Knöchel hinab und mußte gegürtet werden. Noch im 15. Jahrhundert wies das Rochett eine immerhin beträchtliche Länge auf und reichte etwa bis gegen die Mitte des Schienbeins. Die Gürtung war aber bereits weggefallen. In neuerer Zeit mußte sich das Rochett eine stets zunehmende Kürzung gefallen lassen, bis es seine jetzige, mit der alten, würdigen Form oft stark kontrastierende Gestalt erhielt. Das Rochett war lange Zeit ein schmuckloses, einfaches Linnengewand; erst die aufblühende Spitzenindustrie hat ihre Erzeugnisse zur Verzierung auch dieses Gewandes dargeboten. Das Rochett ist kein eigentliches liturgisches Gewand, weshalb bei Spendung von Sakramenten und Sakramentalien dasselbe mit dem Superpellizeum vertauscht werden mußte, sondern bildet mit der Mozzetta bzw. cappa magna das Chorkleid, den „habitus choralis" (a).

Im Gegensatz zum Rochett ist das Superpellizeum jüngeren Ursprungs und tritt erst gegen Ende des ersten oder mit Beginn des zweiten Jahrtausends auf. Es hat seine Heimat im Norden, wo man es über den Pelzkleidern (woher sein Name) zu tragen pflegte. Darum erwiesen sich auch eine größere Breite und weitere Ärmel als eine Notwendigkeit. Zunächst nur beim Chordienst verwendet, wird es schon seit dem 13. Jahrhundert bei allen kirchlichen Funktionen gebraucht und gilt als eigentliches liturgisches Gewand sämtlicher Kleriker. Auch das Superpellizeum erfuhr im Laufe der Zeit verschiedene Veränderungen. Das ursprünglich lange Gewand wurde mehr und mehr verkürzt, die Ärmel oft ins ungemessene verbreitert, in späterer Zeit auch aufgeschlitzt, wodurch die sog. Flügelchorröcke entstanden. In neuerer Zeit beginnt man wieder, zur älteren, würdigeren Form der Superpellizeen zurückzukehren (b). — Die Symbolik des Superpelli-

liturgie.de

zeums ist im wesentlichen die gleiche wie jene der Albe und erinnert an das neue Leben des Gerechtfertigten in Christus. Darum spricht der Bischof bei Übergabe dieses Gewandes im Ritus der Tonsur: „Induat te Dominus novum hominem, qui secundum Deum creatus est in iustitia et sanctitate veritatis."[46]

a) Das Gewand, welches jetzt „Rochett" genannt wird, führte ehedem verschiedene Namen, wie z. B. „camisia" oder „alba romana"[47], „subta" (succa, sucta)[48]. Das Wort Rochett erscheint bereits in der Bestimmung der Synode von Trier (1238)[49], daß die Priester, wenn sie sich zum Gottesdienst begeben, „camisia i. e. rochetto induantur". Dem Wort Rochett liegt der gleiche althochdeutsche Stamm, „roch", „rocch", „roc", wie unserem deutschen „Rock" zu Grunde.

Das Rochett ist, wenn auch nicht unter diesem Namen, im 9. Jahrhundert bereits als Bestandteil der außerliturgischen klerikalen Tracht in Frankreich und in Rom nachweisbar[50]. In Rom war, wie das dem 9. Jahrhundert angehörende Kleiderverzeichnis des fünften Ordo[51] beweist, eine „camisia", d. h. eine Tunika mit engen Ärmeln, welche unter der eigentlichen Albe getragen wurde, bekannt. Im Gegensatz zu andern Ländern aber scheint in Rom schon damals diese Albe den Charakter einer besondern Auszeichnung an sich getragen zu haben, da sie nur beim Papst und bei den Diakonen erwähnt ist. Den Charakter einer auszeichnenden Gewandung wahrte dem Rochett auch das vierte Laterankonzil[52], nach dessen Bestimmung die Bischöfe, sooft sie öffentlich auftreten, selbst außerhalb der Kirche „superindumenta linea" tragen sollten. Jenseits der Alpen jedoch erschien das Rochett noch nicht als privilegiertes Kleidungsstück, sondern stand auch einfachen Priestern zu, während es solchen von Rom aus nur als besondere Gnade verliehen wurde, wie z. B. von Benedikt XII. im Jahre 1339 den regulierten Kanonikern. Nach Herstellung der liturgischen Einheit suchte man von Rom aus auch anderwärts dem Rochett als privilegiertem Gewande Anerkennung zu verschaffen: nach Vorschrift des Caeremoniale episcoporum[53] überreicht der Papst selbst einem neukreierten Bischof, der sich an der Kurie aufhält, das Rochett. In dem Dekrete, welches dem Missale vorgedruckt war, wird der Gebrauch des Rochetts allen verboten, welchen es nicht de iure zusteht. De iure aber steht es nur den Bischöfen und Säkularprälaten zu, de privilegio den meisten Säkularkapiteln. Da aber noch jetzt das Rochett nicht als „vestis sacra"[54] gilt, so ist sein Gebrauch bei der Spendung der heiligen Sakramente und bei Vornahme von Segnungen verboten[55]. In einem solchen Falle müßte die Mozzetta, die gewöhnlich mit dem Rochett getragen wird, abgelegt und über dem Rochett das Superpellizeum angezogen werden.

b) Ist das Rochett nur ein Teil der außerliturgischen klerikalen Gewandung, so muß das Superpellizeum von Anfang an als Bestandteil der Sakralkleidung angesehen werden. Der Name „superpelliceum", wofür im 12. Jahrhundert[56] und bei Sikard[57] der Name „cotta" vorkommt, deutet, wie aus

[46] Eph 4, 24. [47] OR XIII, n. 2.
[48] OR XV, n. 76. [49] Hartzheim III, 559.
[50] Braun, Die liturg. Gewandung 132. [51] n. 1. [52] can. 16.
[53] I, c. 1, n. 2. [54] S. R. C. 10. Jan. 1852, n. 2993.
[55] S. R. C. 23. März 1882, n. 3542.
[56] Bona, Rer. liturg. 1, 1, c. 24, § 20.
[57] Mitrale II, 7.

liturgie.de

seiner Etymologie hervorgeht, auf ein Gewand hin, welches über der Pelzkleidung getragen wurde[58]. „Die Pelzkleider waren namentlich in den feuchtkalten Gegenden des Nordens heimisch. Sie waren hier in der Tat wegen der mangelhaften Erwärmung der Wohnungen und Klosterräume ein Bedürfnis. Insbesondere aber machte sie der lange Aufenthalt in den frostigen und zugigen Kirchen, wie ihn der viele Gottesdienst und das Chorgebet bei Tag und Nacht erheischte, zur eisigen Winterszeit als Schutz gegen die Kälte notwendig."[59] Deshalb wurde schon auf der Aachener Synode vom Jahre 817[60] bestimmt, daß der Abt für jeden Mönch zwei bis an die Knöchel reichende Pelzkleider besorge. Auch die Prämonstratenserstatuten[61] sehen für einen jeden Kanonikus zwei Tuniken und ein „pelliceum" vor. Die Pelzkleider, welche man trug, veranlaßten eine Abänderung der liturgischen Tunika. Vor allem mußten die Ärmel erweitert werden, um das Anziehen zu erleichtern; dann empfahl es sich nicht, die Tunika, die auf das weite Pelzgewand zu liegen kam, zu gürten. Zum ersten Mal ist das Superpellizeum erwähnt in einer Bestimmung der Synode von Coyaca in Spanien (1050)[62]: „Vestes presbyterorum sint superpilitium, amictus, alba." Zuerst kam das Superpellizeum auf beim Chorgebet, seit dem 13. Jahrhundert findet es auch bei der Spendung der heiligen Sakramente und Sakramentalien Verwendung[63]. Im Laufe der Zeit erfuhr das Superpellizeum viele Veränderungen. Es wurde, namentlich in der Zeit des Barock, gleich dem Rochett mehr und mehr verkürzt, so daß es häufig, wie noch gegenwärtig in den italienischen Kirchen, kaum über die Hüften hinabreichte. Die meisten Veränderungen aber erfuhren die Ärmel, welche, namentlich im 16. Jahrhundert, eine überaus große Breite erhielten. Da nun solche Ärmel notwendig die Bewegung der Hände und Arme behinderten, so schnitt man anfänglich die Ärmel oben auf, um durch diese Öffnung die Arme hindurchzustecken. Bald aber ging man einen Schritt weiter, indem man nicht bloß eine Öffnung schnitt, sondern die Ärmel ihrer ganzen Länge nach aufschlitzte, wodurch die sog. Flügelchorröcke entstanden. Im Pontifikale des Bischofs Gundekar von Eichstätt erscheinen bereits auf den aus dem Ende des 15. Jahrhunderts stammenden Bildern die Kleriker in weitärmeligen Superpellizeen oder Flügelchorröcken[64]. — Im Mittelalter waren die Superpellizeen ohne Saumstickerei; Spitzen an denselben kamen erst im 17. Jahrhundert auf. Zu gleicher Zeit fand auch das Fälteln weitere Verbreitung, besonders in Italien.

§ 45. Die liturgische Oberkleidung.

1. Kasel. — Das Meßgewand (casula, planeta) (a) entstammt der antiken Pänula, einem weiten, ringsum geschlossenen Mantel, welcher lediglich mit einer Öffnung zum Kopfdurchlaß versehen war (b). In dieser weiten Form („Glockenkasel") erhielt sich die Planeta lange Zeit, bis man gegen Ende des Mittelalters anfing, sie an den Seiten zuzustutzen. Dadurch wurden zwar die Bewegungen der Arme freier,

[58] Super tunicas pelliceas: Durandus a. a. O. III, c. 1, n. 11.
[59] Braun, Die liturg. Gewandung 139. [60] can. 22; Hartzheim II 4,
[61] Martène III, 924. [62] Mansi XIX 791.
[63] Braun, Die liturg. Gewandung 141.
[64] Die Abbildungen sind wiedergegeben bei Schlecht, Eichstätts Kunst, Eichstätt 1901.

liturgie.de

das Gewand aber büßte, wie namentlich die verunstalteten Kaseln des 18. Jahrhunderts zeigen, viel an seiner Würde ein. Eine bestimmte Vorschrift über die Form des Meßgewandes existiert nicht, auch die Typen, die sich in einigen Ländern allmählich gebildet haben, verpflichten keineswegs zur Nachbildung (c). Als Verzierung liebte man schon frühzeitig das (später so genannte) Gabelkreuz, mitunter auch einen Vertikalstab, der an der Vorderseite mit einem Querbalken abschloß, anzubringen; erst in neuerer Zeit wurde ein geradliniges Kreuz an der Vorder- und Rückseite der Planeta gebräuchlich (d). Der Stoff, aus welchem die Casula hergestellt wird, ist nach altem kirchlichem Herkommen Seide, welche durch neuere Bestimmungen zudem ausdrücklich gefordert wird (e).

Die Planeta gilt gegenwärtig fast ausschließlich als Priestergewand (vestis sacerdotalis)[1]. In alter Zeit aber stand sie sämtlichen Weihegraden zu; in der Advent- und Fastenzeit wird sie noch gegenwärtig von Diakon und Subdiakon getragen, allerdings in der Form der „planeta plicata". Die Casula wird nur bei der Feier der heiligen Messe oder bei solchen Funktionen gebraucht, die mit der heiligen Messe in innerem Zusammenhange stehen (f). Weil über allen andern liturgischen Gewändern getragen und sie alle umhüllend, galt die Planeta schon im frühen Mittelalter als Symbol der alle andern Tugenden überragenden[2], alles, selbst die Sünden bedeckenden Caritas[3]. Darum spricht noch jetzt der weihende Bischof, wenn er dem Priester bei seiner Weihe die Planeta überreicht: „Accipe vestem sacerdotalem, per quam caritas intelligitur: potens est enim Deus, ut augeat tibi caritatem et [sc. per caritatem] opus perfectum"[4], und wenn er am Schluß der Weihe die Planeta vollends entrollt, spricht er: „Stola innocentiae induat te Dominus", da ja Unschuld und Heiligkeit Früchte der Caritas sind. Weil auf den Schultern liegend, gilt die Planeta als Sinnbild des „iugum Domini", weshalb der Priester beim Anziehen des Meßgewandes sprechen muß: „Domine, qui dixisti: Iugum meum suave est, et onus meum leve: fac, ut istud portare sic valeam, quod consequar tuam gratiam." Das Gebet, welches der Bischof bei dieser Gelegenheit zu sprechen hat, weist nur geringe Modifikationen auf, durch welche der Inhalt nicht berührt wird. Auf das Leiden Christi gedeutet, stellt die Kasel den Purpurmantel dar, mit welchem die Soldaten den Herrn bekleideten (g).

a) Die beiden offiziellen Bezeichnungen für das Meßgewand sind „planeta" und „casula". Die bei den mittelalterlichen Liturgikern beliebte Etymologie des Wortes planeta — schon bei Isidor von Sevilla[5] tritt die Ableitung des Wortes von πλανᾶσθαι, umherirren, auf, weil die Säume des breiten Gewandes gleichsam unregelmäßig „umherirrten", umherflatterten — vermag nicht zu befriedigen. Ganz natürlich aber leitet sich, wie ebenfalls Isidor von Sevilla an gleicher Stelle betont, das Wort casula von casa ab und bedeutet „Hüttchen, kleine Hütte", zu welcher Bezeichnung die ursprüngliche Form des

[1] Pontif. Rom. [2] 1 Kor 13, 13. [3] 1 Kor 13, 4 ff. 1 Petr 4, 8.
[4] Rom 13, 10. [5] Etym. XIX, 24; Honorius, Gemma animae c. 207.

liturgie.de

Gewandes, das den ganzen Körper einschloß, die Veranlassung gab. Im Norden ist casula die gebräuchlichste Bezeichnung geblieben; vergleiche das französische „chasuble", das deutsche „Kasel". Der Name planeta herrscht in den römischen und italienischen Quellen vor, wie noch gegenwärtig im Caeremoniale episcoporum (auch im italienischen „pianeta"), während das jetzige römische Missale und Pontifikale mit den Bezeichnungen abwechseln.

b) Die Planeta ist hervorgegangen aus der antiken „paenula" (wahrscheinlich von pannus, das Tuch, sich ableitend), welche im Altertum eine geradezu internationale Verbreitung erlangt hatte und im Orient wie im Abendland von allen Ständen und von beiden Geschlechtern getragen wurde. Die Pänula war ein ärmelloser Überwurf, welcher den ganzen Körper umgab und oben nur eine Öffnung zum Kopfdurchlaß besaß; zuweilen war sie auch mit einer Kapuze versehen. Der Pänula wird wiederholt von Profanschriftstellern gedacht, wie z. B. von Cicero[6] und Horaz[7], bald erscheint sie als Reisemantel, bald als Überwurf zum Schutze gegen die Winterkälte. Auch der vom heiligen Apostel Paulus erwähnten[8] Pänula wird der Charakter eines Reisemantels eigen gewesen sein. Schon im 3. Jahrhundert erfreute sich die Pänula beim gewöhnlichen Volke und namentlich beim Militär großer Beliebtheit, von den höheren Ständen wurde sie nur ausnahmsweise, z. B. auf Reisen, getragen; doch bereits gegen Ende des 4. Jahrhunderts bestimmt ein Kleidergesetz[9] dieses Kleidungsstück zum Alltagsgewand der Senatoren, während die Toga für festliche Gelegenheiten als Staatskleid nach wie vor sich behaupten konnte. Hatte die Pänula sich einmal einen Platz unter den von den besseren Ständen getragenen Kleidungsstücken erworben, so stand nichts im Wege, dieselbe auch beim Gottesdienste zu tragen. Schon auf einem Fresko des 3. Jahrhunderts erscheint ein Bischof mit der Pänula angetan[10]; ebenso stellen auch die dem 5. Jahrhundert angehörenden Mosaiken der Kapelle des hl. Satyrus zu S. Ambrogio in Mailand den hl. Ambrosius mit der Pänula bekleidet dar[11]. Auf dem berühmten, aus dem 6. Jahrhundert stammenden Mosaikbild von S. Vitale in Ravenna trägt Erzbischof Maximian Pänula und Pallium. Im 7. Jahrhundert bestimmt schon das vierte Konzil von Toledo, daß ein degradierter Priester durch Übergabe der Planeta wieder restituiert werden sollte. Mit ihrer Verwendung im liturgischen Dienste hörte aber die Pänula nicht sofort auf, auch profanes Gewand zu sein. Noch zur Zeit des Johannes Diaconus gab es im Kloster des hl. Andreas zu Rom ein Bild, welches den Vater Gregors d. Gr. mit der Pänula bekleidet darstellte[12]. Wahrscheinlich ist auch im 7. Jahrhundert die Pänula nicht völlig aus der Reihe der profanen Gewänder verschwunden.

c) In ihrer äußern Form mußte die antike Pänula gar manche Wandlungen durchmachen, bis aus ihr das moderne Meßgewand entstand. Da die Pänula, so praktisch sie sich auch gegen die Unbilden der Witterung erwies, durch ihre weite Form den Gebrauch der Hände und Arme vielfach behinderte, so treten schon im Altertum Bestrebungen auf, diesem Mißstand zu begegnen. Man schlitzte zuweilen die Pänula vom unteren Saum bis gegen

[6] Pro Milone 20; Pro Sestio 38; Atticus 13, 33.
[7] Ep. 1, 11 18. [8] 2 Tim 4, 13.
[9] Cod. Theod. l. 14, dist. 10 De habitu.
[10] Wilpert, Die gottgeweihten Jungfrauen, Tafel 1.
[11] Abbildung bei Braun, Die liturg. Gewandung 158.
[12] PL 75, 229.

liturgie.de

die Brust zu auf[13]; auch kam es vor, daß man sie seitlich aufrollte und auf die Schultern legte[14]. Bei der liturgischen Kasel begegnen uns lange Zeit keinerlei Versuche, das anfänglich weite, würdige Gewand, das man wegen seiner Gestalt nicht mit Unrecht Glockenkasel nennt, behufs größerer Bequemlichkeit irgendwie zu verkürzen oder zuzustutzen; erst im 13. Jahrhundert geht man daran, die Form der Kasel zu verändern, indem man das Gewand zunächst an den Seiten verkürzte. Es geschah dies vielleicht auch in Anlehnung an die herrschende Kunstrichtung; denn eine Beschneidung an den Seiten mußte fast notwendig zu einer Zuspitzung der unteren Enden der Kasel führen, eine spitz zulaufende Kasel aber bequemte sich besser als eine unten abgerundete dem herrschenden Geschmack des „Spitzbogenstiles" an. Anfänglich, besonders im 14. und 15. Jahrhundert, hielten sich die Veränderungen, die man an der Kasel vornahm, in mäßigen Grenzen; namentlich war man im Süden in dieser Hinsicht konservativer als in Deutschland und Frankreich. Erst das 16. Jahrhundert ist für die alte Form der Kasel verhängnisvoll geworden. Der Ausschneidungsprozeß selbst hat verschiedene Phasen durchgemacht. Anfänglich reichte die ausgeschnittene Kasel an den Armen noch bis an die Ellbogen, ja unter dieselben, das ziemlich spitz auslaufende Vorder- und Rückenteil bis an die Knöchel herab; allmählich schnitt man an den Armen noch mehr aus, verminderte die Länge der Kasel und gab ihren Enden statt der spitzen eine mehr geschweifte, abgerundete Form. Übrigens war die Kasel bis tief ins 17. Jahrhundert herein auch in Deutschland immer noch ein würdiges, beträchtlich langes[15] und faltenreiches Gewand; erst seit dem 18. Jahrhundert gelangte von Frankreich aus eine unschöne, weit ausgeschnittene Kaselform auch bei uns in Aufnahme und wußte sich lange Zeit zu erhalten. In Rom hatte man diese Verbildungen der Kasel im großen und ganzen nicht angenommen und eine weite, würdigere Form beibehalten, der man sich auch in Deutschland seit der Mitte des 19. Jahrhunderts infolge der Regeneration des gesamten Paramentenwesens immer mehr näherte. Die Bestrebungen, die spätmittelalterliche Kasel, die man unrichtigerweise „gotisches" Meßgewand, Bernhards- oder Borromäuskasel nannte, einzuführen, stieß anfänglich in Rom auf Widerstand. Dieser Widerstand scheint indes in neuerer Zeit nicht mehr mit Schärfe hervorzutreten[16].

d) Auch die Verzierung des Meßgewandes weist eine geschichtliche Entwicklung auf. Ein sehr früh, schon auf den Mosaiken von S. Vitale in Ravenna auftretender Schmuck des Meßgewandes ist das später so genannte Gabelkreuz. Ursprünglich eine Verzierung selbst profaner Gewänder (sogar auf dem Gewande von Juden findet es sich dargestellt[17], so daß an einen christlich-symbolischen Ursprung dieser Verzierung nicht zu denken ist), wird es seit dem 2. Jahrtausend immer häufiger auf den Kaseln angebracht.

---

[13] Eine solche Pänula trägt Trajan auf dem Relief der Trajanssäule; Abbildung bei Braun, Die liturg. Gewandung 241.

[14] Wie dies ersichtlich ist auf einer im vatikanischen Museum befindlichen Grabstele eines Centurio; Abbildung bei Braun, Die liturg. Gewandung 241.

[15] Darum enthalten Missale (Rit. celebr. VIII, 6) und Caer. ep. (I, c. 9, n. 5; II, c. 8, n. 69) noch die Vorschrift, daß der Diakon bei der Elevation von Hostie und Kelch den hinteren Teil des Meßgewandes etwas in die Höhe hebe. Eine Erinnerung an die alte Form der Planeta ist auch in folgender Bestimmung des Caer. ep. (II, c. 8, n. 19) enthalten: „Induitur ab eisdem [sc. diacono et subdiacono] planeta, quae hinc inde super brachia aptatur, et revolvitur diligenter, ne illum impediat." [16] Braun, Die liturg. Gewandung 150. [17] Ebd. 210.

liturgie.de

Beginnend am unteren Saume der Planeta, steigt ein Vertikalstab in der Mitte des Gewandes in die Höhe, um unter der Brust bzw. unter den Schultern sich zu gabeln und wie ein Pallium die Schultern zu umziehen; zuweilen jedoch, namentlich bei der älteren Form des Gabelkreuzes, wird der Vertikalstab auch über den Gabelungspunkt hinaus bis zum Kopfdurchlaß weitergeführt. Neben dem Gabelkreuz, das besonders in Deutschland, Frankreich und England heimisch war, kannte man als Verzierung auch das horizontalarmige Kreuz, das im Laufe des 15. Jahrhunderts immer größere Verbreitung fand und schließlich das Gabelkreuz ganz und gar verdrängte. Beschleunigt wurde dieser Prozeß durch die immer mehr beliebte seitliche Zustutzung der Kasel, wodurch schließlich die Anbringung eines Gabelkreuzes ohnehin zur Unmöglichkeit wurde. Eine einfachere Verzierung des Meßgewandes war während des Mittelalters in Italien herrschend; sie bestand lediglich aus einem vertikalen Stab auf der Vorder- und Rückseite der Planeta, einem Querstück zu diesem Besatz, der wohl zunächst den praktischen Zweck hatte, ein weiteres Einreißen des Kopfdurchlasses zu verhindern, und einem Besatz rings um den letzteren. Nicht alle Kaseln des Mittelalters waren mit einer solchen Verzierung versehen; erst die Neuzeit pflegte regelmäßig Verzierungen an den Meßgewändern anzubringen, wenn auch dieselben häufig höchst einfach, lediglich in Borten bestehend, gehalten waren. Auch bestickte Meßgewänder waren im Mittelalter verhältnismäßig selten, da solche beim Zelebrieren sich nicht leicht auf die Arme nehmen ließen und zudem die Stickereien nicht recht zur Geltung gekommen wären. Erst die Zeit des Barock und Rokoko schuf bestickte Gewänder in größerer Zahl, freilich oft auf Kosten des Charakters der Planeta als Gewand, welche Bezeichnung der brettersteif auf Brust und Rücken aufliegenden Planeta nicht mehr gegeben werden konnte.

e) Aus welchem Stoffe die liturgische Pänula in der ersten Zeit ihrer kirchlichen Verwendung regelmäßig hergestellt wurde, läßt sich nicht mehr bestimmen. Doch darf jedenfalls angenommen werden, daß man zu diesem Zwecke nur bessere und kostbarere Stoffe verwendete. Da schon in der Stiftungsurkunde[18] einer Landkirche bei Tivoli aus dem Jahre 471 seidene Wandverkleidungen erwähnt werden, so sind jedenfalls Seidenstoffe für die Kasel nicht allzu selten gewesen. Die Seidenstoffe, welche anfänglich aus dem Orient, später aus den arabischen Seidenmanufakturen in Sizilien und Spanien, seit dem 13./14. Jahrhundert aus Lucca, Mailand, Venedig bezogen wurden, waren bis ins 12. Jahrhundert meist einfarbig, nur bisweilen nach Art von Damastgeweben gemustert. Seit dieser Zeit aber kommen zwei- oder mehrfarbige Seidenstoffe vor, bei welchen naturgemäß die Zeichnungen klarer hervortreten. Dessins mit spezifisch christlicher oder religiöser Auffassung kommen nur ganz selten vor. Eine Ausnahme bildet vielleicht das beliebte Granatapfelmotiv, bei welchem wahrscheinlich eine Erinnerung an Ex 28, 33 maßgebend war. Bildeten im Mittelalter seidene Kaseln immerhin die Regel, so gab es doch vereinzelt auch solche aus Leinwand oder Baumwolle, zumal bis in die neueste Zeit ausdrückliche Bestimmungen über den Stoff der Kasel mangelten. Darum konnte es noch im 18. Jahrhundert vorkommen, daß man Kaseln aus Leder herstellte[19]. Nach einigen neueren Be-

[18] Duchesne, LP I, S. CXLVII. Die dort mitgeteilte Charta Cornutiana berichtet von „vela tramosirica", „vela olosirica".

[19] Solche Meßgewänder aus Leder trifft man zuweilen noch in Museen, z. B. im bischöfl. Diözesanmuseum in Eichstätt.

liturgie.de

stimmungen, die nur das liturgische Herkommen fixieren, sind Manipel, Stolen und Kaseln aus Leinwand oder Baumwolle verboten[20] und nur solche aus Seide gestattet; verboten sind ferner Meßgewänder, an welchen sich Glasperlen befinden oder in welche Glasfäden eingewebt sind[21].

f) Die Planeta war ursprünglich nicht den Priestern allein reserviert, wie dies gegenwärtig fast ausnahmslos der Fall ist. Bei der großen Beliebtheit und Verbreitung der Pänula ist dies von vornherein anzunehmen und wird zudem noch durch ausdrückliche Zeugnisse bestätigt. So sagt z. B. Amalar von der Kasel: „Pertinet generaliter ad omnes clericos."[22] Dies bestätigt auch Ordo romanus I[23], nach dessen Angaben Diakon, Subdiakon, Akoluth und Lektor sich der Planeta bedienen. Auch noch gegenwärtig, wie schon zu Amalars Zeit[24], tragen in der Quadragesima (und im Advent), die so manche alte Gebräuche erhalten hat, und bei Gelegenheiten mit Bußcharakter (z. B. Prozession am Lichtmeßtage) die Leviten die Planeta, jedoch nur in Kathedralen und größeren Kirchen (praecipuis ecclesiis), in kleineren dienen sie in der Albe[25].

Die Planeta aber, deren sie sich bedienen, ist die sog. „planeta plicata". Eine doppelte Faltung der Kasel ist hier zu unterscheiden. Zunächst nämlich wird bei Diakon und Subdiakon die Kasel vorn gegen die Brust aufgeschürzt; vom Evangelium aber bis nach der Kommunion trägt der Diakon die planeta zusammengerollt als Schärpe, die unter dem rechten Arm mittels des Zingulums befestigt wird. An Stelle dieser schärpenartig gefalteten Planeta wird aber jetzt wohl allgemein als Surrogat eine etwas breitere Stola getragen, was schon das Missale ausdrücklich gestattet: „Aut ponitur super humerum diaconi aliud genus stolae latioris in modum planetae plicatae."[26] Eine Erinnerung daran, daß diese stola latior an Stelle der planeta plicata getragen wird, darf in dem Verbote gefunden werden, die stola latior mit drei Kreuzen zu versehen[27]. Die Sitte, die Planeta vor der Brust zu falten, ist wahrscheinlich schon dem ersten römischen Ordo[28] bekannt gewesen, nach welchem die Subdiakone der Planeta vorne die Gestalt eines Bausches (sinus) zu geben pflegten. Ebenda ist auch die schärpenartige Faltung angedeutet, wenn es heißt: „Igitur diaconus, quando dixerit: Per omnia saecula saeculorum, post Gloria in excelsis Deo, levant planetas in scapulas." Von einer Gürtung ist hier allerdings noch nicht die Rede; doch ist eine solche schon bei Amalar[29] erwähnt: „Diaconus ... casula legit circumcinctus, ut expedite possit ministrare." Die Schürzung oder Gürtung der Planeta erfolgte zu dem Zwecke, daß die Leviten durch das weite Gewand nicht im Gebrauche der Hände beim Dienste am Altar oder beim Wenden der Blätter des Lektionars behindert würden. Darum legt der Subdiakon wie einst der Lektor[30] bei der Verlesung der Lektion die planeta plicata überhaupt ab. Die geschürzte oder gegürtete Casula war schon nach Ordo romanus I[31] so sehr zum besondern Kleide der Leviten geworden, daß ein Priester, wenn er ausnahmsweise die Dienste eines Diakons versah, während der ganzen Messe die Planeta in ihrer gewöhnlichen Form tragen mußte[32].

---

[20] S. R. C. 23. Dez. 1837, n. 2769. [21] S. R. C. 11. Sept. 1847, n. 2949.
[22] De eccl. off. II, 19. [23] n. 5 8 13 40. [24] De eccl. off. I, 1.
[25] Rubr. gen. Miss. XIX, 6 7. [26] Ebd. n. 6.
[27] S. R. C. 25. Sept. 1852, n. 3006 ad 7. [28] n. 51.
[29] De eccl. off. IV, 21. [30] OR I, n. 40. [31] n. 40.
[32] OR I, n. 51.

liturgie.de

Die Planeta heißt in unserer deutschen Volkssprache nicht mit Unrecht „Meßgewand"; denn sie findet bei der heiligen Messe und den mit der heiligen Messe in Verbindung stehenden Segnungen und Weihungen vorzüglichste Verwendung. Außerhalb der heiligen Messe gebrauchen die Planeta nur die canonici parati, die dem feierlichen Pontifikalamt[33] oder der Fronleichnamsprozession beiwohnen[34]. Im früheren Mittelalter war die Casula nicht in dem Maße ausschließlich Meßgewand wie gegenwärtig. Sie wurde auch bei Gelegenheiten gebraucht, bei welchen man sich jetzt des Pluviale bzw. des Superpellizeums bedient, wie z. B. bei der Segnung des Taufwassers, bei Kirchenkonsekrationen, bei Krankenprovisuren und Spendung der heiligen Ölung. Erst mit dem 11. Jahrhundert beginnt sich die jetzige Praxis mehr und mehr zu fixieren.

g) Einstimmig bezeichnen die Mittelalterlichen das Meßgewand als letztes der priesterlichen Gewänder, das über alle andern gelegt wird, weshalb es, wie schon erwähnt, Sinnbild der Caritas ist. Sehr schön äußert sich hierüber schon Rabanus Maurus: „Casula (vel planeta) supremum omnium indumentorum est et caetera omnia interius per suum munimen tegit et servat. Hanc ergo vestem possumus intelligere caritatem, quae cunctis virtutibus supereminet, et earum decorem suo tutamine protegit et illustrat. Nec enim ullus iam erit virtutum splendor, si non eas caritatis irradiaverit fulgor, quod ostendit apostolus dicens: Si linguis hominum...."[35] — Über die Symbolik der planeta plicata läßt sich ausführlich Durandus[36] vernehmen. An Fast- und Bußtagen werde die planeta plicata getragen, weil die Kasel als Sinnbild der opferfreudigen Caritas dem Diakon und Subdiakon eindringlich sagen sollte, an solchen Tagen müßten auch die ministri den Priestern gleichzukommen suchen an Werken der Buße und Entsagung, welche aber nicht im Geiste alttestamentlicher Furcht, sondern im Geiste der durch die Casula versinnbildeten christlichen Liebe zu verrichten seien[37]. Weil (nach der mystischen Meßerklärung) die Epistel resp. Lektion der Predigt des Täufers, also dem alttestamentlichen Standpunkt entspreche, darum lege der Subdiakon bei deren Lesung die Casula ganz ab, um anzudeuten, im Alten Testamente sei die durch sie versinnbildete caritas noch nicht vorhanden gewesen, sondern habe noch der spiritus timoris geherrscht; der Diakon dagegen behalte beim Evangelium, welches die Botschaft von der Gnade und Liebe in Christo ist, die Casula bei, nur rolle er sie zusammen, um ungehemmt seines Dienstes bei der Lesung und danach am Altare walten zu können.

2. Pluviale. — Im Zusammenhang mit der Planeta muß auch des Pluviale (cappa, Rauchmantel) gedacht werden, da dieses wahrscheinlich gleich der Planeta aus der alten Pänula entstanden ist. Während die römische Cappa anfänglich gleich der Planeta ringsum geschlossen war, pflegte die im Norden gebräuchliche seit dem 11. Jahrhundert vorn geöffnet und mit einer Schließe (monile, pectorale) zum Zusammenhalten des Gewandes versehen zu sein. An der Rückseite der Cappa war nahe der Halsöffnung eine Kapuze angebracht, welche seit dem 13. Jahrhundert, da sie schon lange nicht mehr praktischen Zwecken

[33] Caer. ep. I, c. 15, n. 6. [34] Ebd. II, c. 33, n. 5.
[35] De instit. cleric. I 21. [36] II, c. 9, n. 4. [37] Röm 8, 15—17.

liturgie.de

diente, als Zierstück behandelt und allmählich zu einem dreieckigen Schild (clipeus) umgestaltet wurde, der seit dem 15. und 16. Jahrhundert immer größer wurde und schließlich rundliche Form nebst einer Quaste als Abschluß erhielt. Am untern Saume brachte man im Mittelalter vielfach Fransen und Glöckchen an. Großen Luxus trieb man mit den Pluvialeschließen, von welchen sich viele, darunter wahre Meisterwerke der Goldschmied- und Ziselierkunst, bis in die Gegenwart erhalten haben. Die Auffassung des Pluviale als Prachtgewand hatte zur Folge, daß es mit den prächtigsten Stickereien, für welche die breite Fläche desselben ohnehin mehr als die übrigen liturgischen Gewänder Platz bot, geschmückt wurde. Ein bestimmter Stoff ist für das Pluviale nicht ausdrücklich vorgeschrieben, doch pflegt es regelmäßig nach altem Herkommen aus Seide hergestellt zu werden (a). — Das Pluviale ist keinem bestimmten ordo reserviert; es kann vielmehr vom einfachen Kleriker getragen werden, wie es vom Priester und Bischof bei bestimmten Funktionen gebraucht werden muß. So namentlich bei feierlichen Benediktionen, z. B. Kerzen-, Aschen-, Palmweihe, beim sakramentalen Segen mit der Monstranz, bei feierlichen Prozessionen, insbesondere bei solchen theophorischer Art. Eine ausgiebige Verwendung findet das Pluviale beim Stundengebet, was ganz und gar seiner ursprünglichen Bedeutung als Chorkleid entspricht (b). Eine symbolische Deutung des Pluviale hat sich, trotz einiger Ansätze hierzu, im Mittelalter nicht Bahn brechen können (c).

Mit dem Pluviale verwandt und wohl auch aus ihm entstanden ist die cappa magna (d) und die Mozzetta (e) der höheren Geistlichkeit. Statt der Mozzetta müssen die Prälaten in bestimmten Fällen das Mantelletum tragen. In einigen Gegenden wird noch gegenwärtig ein vorne geöffneter und mit Kapuze versehener Schulterkragen aus Pelz, die sog. „almucia", gebraucht, die im späteren Mittelalter größere Verbreitung gefunden hatte (f).

a) Die deutschen Namen „Rauchmantel, Vespermantel", mit welchen der Volksmund das Pluviale zu benennen pflegt, erinnern an den Gebrauch des Pluviale bei der Vesper und bei der während der Vesper vorgenommenen Beräucherung des Altares. Die offiziellen Bezeichnungen jedoch sind „pluviale" und „cappa". Unter pluviale, welches seiner Etymologie nach offenbar einen Regenmantel bedeutet, verstand man, als es in liturgischen Gebrauch genommen wurde, überhaupt einen Mantel, der nach Art eines Regenmantels angefertigt und mit einer Kapuze versehen war.

Weil das Pluviale gegenwärtig einen vorn geöffneten und mit einer Schließe zusammengehaltenen Mantel darstellt, so glaubte Wilpert dessen Ursprung aus dem antiken „birrus" oder der „lacerna" annehmen zu müssen[38]. Da aber die lacerna zur Zeit, als die cappa im liturgischen Gebrauche auftauchte, aus dem profanen Leben schon verschwunden war, empfiehlt es sich mehr, den Ursprung der cappa auf die paenula zurückzuführen. Auch die cappa der römischen Kleriker, wie eine solche Erzbischof

[38] Gewandung der Christen 45.

liturgie.de

Arno von Salzburg an Alkuin sandte[39], war ringsum geschlossen. Doch schon im 11. Jahrhundert war sie, wie aus Rupert von Deutz[40] und Honorius[41] hervorgeht, vorne geöffnet. Wie lange eine wirkliche Kapuze am Pluviale angebracht zu sein pflegte, ist nicht mehr festzustellen. Jedenfalls wurde die Kapuze bald zum bloßen Ornament. Anfänglich hatte dieses Zierstück noch zur Erinnerung an seine Entstehung aus der Kapuze die Form eines Dreiecks, allmählich aber, namentlich seit dem 14. Jahrhundert, wurden die Seiten dieses Dreiecks zu Bogen umgestaltet und auf diese Weise die Gestalt eines Schildes (clipeus) erzielt, nach welchem fortan das Zierstück benannt wurde. Im weiteren Verlaufe wurde der in einem Spitzbogen endende Abschluß des Schildes rund oder oval gestaltet, und der Schild allmählich so sehr vergrößert, daß er die ganze Breite des Rückens einnahm. Nur die häufig am Pluviale angebrachte Quaste erinnert noch an den ursprünglich spitzen Abschluß des clipeus. — Das vorn geöffnete Gewand mußte durch besondere Haken an der Brust zusammengehalten werden. Statt einfacher Haken wurden aber im Mittelalter sehr häufig überaus kostbare Schließen oder Agraffen (monile oder pectorale[42] genannt) verwendet. — Als Schmuck des Pluviale liebte man besonders Aurifrisien oder Besätze am Vordersaum anzubringen und selbst diese mit Bildwerk zu verzieren. Die beste Gelegenheit, reiche Bildstickereien anzubringen, bot natürlich die ausgedehnte Stofffläche des Pluviale, bei welchem wegen der Breite der Falten die Stickkunst viel mehr zur Geltung kam als bei der Kasel. Wohl hauptsächlich um Platz für Stickereien zu gewinnen, hat man auch den Pluvialschild immer mehr vergrößert. In der Ausschmückung des Pluviale hat die mittelalterliche Paramentenkunst ihre höchsten Triumphe gefeiert. Beschreibungen solcher Prachtpluvialien bietet Braun[43] in großer Anzahl.

b) Das Pluviale galt anfänglich als gewöhnliches klerikales Kleid. Im 11. Jahrhundert war es aber bereits zum liturgischen Gewande geworden, da Honorius von Augustodunum dasselbe gleich den übrigen Sakralkleidern symbolisch zu deuten versucht. Zunächst erscheint die cappa als liturgisches Kleid der cantores; schon Honorius sagt: „Cappa vestis propria cantorum est."[44] Wie diese cantores nicht notwendig Priester sein mußten, so ist auch noch gegenwärtig die cappa, wiewohl sie in den meisten Fällen nur von Priestern getragen wird, keineswegs ausschließlich Priestergewand, sondern kann von sämtlichen Klerikern angelegt werden[45].

Schon in alter Zeit wurde das Pluviale vor allem beim Stundengebete gebraucht, und auch gegenwärtig findet es bei der feierlichen Abhaltung der kanonischen Horen in größeren Kirchen, namentlich in Kathedralen, ausgiebige Verwendung[46]. Auch in kleineren Kirchen trägt der Priester das Pluviale bei der feierlichen Vesper und bei den Laudes[47]. Nach dem sechsten

[39] Ep. 184: M. G. Epp. Carol. aev. II 309.

[40] De div. off. 1, 24. [41] Gemma animae c. 227.

[42] So noch jetzt im Caer. ep. II, c. 1, n. 4: „Pluviale cum pectorali in coniunctura illius".

[43] Die liturg. Gewandung 332—348. [44] Gemma animae c. 227.

[45] Z. B. von jenen Klerikern, welche bei Pontifikalfunktionen des Bischofs als ministri de mitra und de baculo dienen. Das Caer. ep. (I, c. 11, n. 2) hält zwar den ordo acolythatus für diese ministri für wünschenswert, ohne jedoch eine strenge Verpflichtung aufzulegen.

[46] Caer. ep. I, c. 15, n. 6; II, c. 2, n. 2; c. 3, n. 16.

[47] Rubr. gen. tit. XIX, n. 3.

liturgie.de

Ordo, welcher die um das Jahr 1000 bestehende außerrömische Praxis widerspiegelt, mußten die dem Bischof beim Pontifikalamt assistierenden Priester mit cappae bekleidet sein[48]; das ist noch jetzt dem presbyter assistens beim Pontifikalamt geboten[49]. Nach den Generalrubriken des Missale wird das Pluviale außerdem noch hauptsächlich verwendet bei Prozessionen und Segnungen. Bei Bittprozessionen hat sich desselben nur der Offiziator zu bedienen[50], während bei feierlichen theophorischen Prozessionen, besonders am Fronleichnamstag, auch die begleitenden Dignitäre und die den Baldachin tragenden beneficiati, ferner der den Stab des Bischofs während der Prozession haltende Kanonikus mit Pluvialien bekleidet sein müssen[51]. Der Bischof trägt es bei Kirchenkonsekrationen, bei der Glockenweihe, beim Mandatum, bei Synoden usw.; außerdem bei Spendung der heiligen Firmung.

c) Nach Rupert von Deutz[52] erinnert die cappa daran, daß alle Auserwählten bei der künftigen Auferstehung zwei stolae erhalten werden, ferner an die Ruhe der Seelen und die herrliche Unsterblichkeit des auferweckten Körpers. Die cappa ist vorn geöffnet, weil der umgewandelte und unsterbliche Leib dem Leben der Seele, namentlich der Betrachtung der himmlischen Geheimnisse, nicht mehr Hindernisse bereiten kann. Fransen sind am Pluviale angebracht, weil dann nichts mehr an unserer Vollkommenheit fehlen wird und wir das, was wir jetzt nur stückweise erkennen, erkennen werden, wie auch wir erkannt sind, wenn wir von Angesicht zu Angesicht schauen werden. Indes ist weder diese Deutung noch jene des Honorius[53] jemals populär geworden, um so weniger, als ein besonderes Gebet beim Anlegen des Pluviale oder eine besondere Übergabe desselben mit bestimmter Formel, welche die symbolische Deutung der übrigen liturgischen Gewänder allgemein machten, nirgends vorgesehen ist.

d) Mit dem Pluviale steht, was den Ursprung betrifft, die cappa magna (cappa pontificalis) in enger Verwandtschaft. Die cappa magna ist ein den ganzen Körper umhüllendes und ringsum geschlossenes Gewand, welches auf der Rückseite in einer langen Schleppe (cauda, syrma) endet und auf der Vorderseite bis gegen die Brusthöhe aufgezogen zu werden pflegt. Über die cappa kommt das caputium[54] zu liegen, welches in seiner Verlängerung die Schultern und die Brust bedeckt. Dieses caputium besteht im Winter, d. h. von der ersten Vesper des Allerheiligenfestes bis zur Messe am Karsamstag, aus weißem Pelzwerk, im Sommer, d. h. vom Karsamstag bis Allerheiligen, aus roter Seide[55]. Die cappa magna dürfen de iure tragen die Kardinäle und Diözesanbischöfe, de privilegio die Kanoniker wohl aller Domkapitel, denen an sich als habitus choralis nur das Superpellizeum und der Talar zu-

[48] Ebd. n. 1. [49] Rubr. gen. tit. XIX, n. 3.

[50] S. R. C. 17. Mai 1732, n. 2302 ad 2.

[51] Caer. ep. II, c. 33, n. 5 u. 6. [52] De div. off. II, 24.

[53] Gemma animae c. 227.

[54] Mit dieser Kapuze oder mit einem Birett bedeckt der Bischof sein Haupt, wenn er der Matutin beiwohnt (Caer. ep. II, c. 5, n. 7); bei der Trauermette während des Triduum sacrum ist aber das Birett nicht erwähnt (Caer. ep. II, c. 22, n. 3). Dieser Brauch hat sich aber, wie es scheint, in Deutschland nirgends eingebürgert.

[55] Martinucci, Manuale sacrarum caeremoniarum V, c. 2, n. 15. Im Caer. ep., c. 3, n. 3) heißt es jedoch, daß das Pelzwerk an der Vigil von Pfingsten abgelegt wird, „seu pro diversitate locorum citius aut tardius prout episcopo opportunum videbitur".

liturgie.de

stehen würden. Die cappa magna der Kardinäle ist aus Seide (nur am Karfreitag aus Wolle), und zwar von roter Farbe; in der Fasten- und Adventszeit jedoch bedienen sie sich einer violetten cappa, mit Ausnahme der Sonntage Lätare und Gaudete. Die cappa magna der Bischöfe ist stets aus Wolle und von violetter Farbe. Nur an Festen erster Klasse tritt an ihre Stelle eine aus Kamelott — gewohnheitsrechtlich auch aus Seide gefertigte. Die Kapuze ist im Winter aus Pelzwerk, im Sommer aus roter Seide. Bei Ordenskardinälen und Ordensbischöfen entspricht die Farbe der cappa magna der Farbe ihres Ordenshabits. Da die cappa magna als signum iurisdictionis gilt, ist ihr Gebrauch den Bischöfen und Erzbischöfen außerhalb ihrer Diözesen bzw. Provinzen verboten, mit Ausnahme der curia romana, wo sie die cappa magna in Gegenwart des Papstes und der Kardinäle tragen dürfen. Die cauda jedoch dürfen sie in diesem Falle nicht entfalten, sondern müssen sie über den linken Arm legen. Letzteres ist bei der cappa magna der Kanoniker immer gefordert, die deshalb auch zusammengewickelt oder zusammengebunden unter dem caputium befestigt wird. Die cappa magna darf von den Kanonikern außerhalb ihrer Kirche nur dann getragen werden, wenn das Kapitel als Korporation auftritt[56]. In der cappa magna, die eigentlich ein Chorgewand ist, darf man zwar predigen, aber nicht Sakramente spenden[57]. — Die cappa magna geht zurück auf jene cappa, deren sich die Kleriker im gewöhnlichen Leben, dann aber auch beim Chorgebete bedienten. Eine solche, die bekannte cappa rubea, gebrauchte auch der Papst. Aus letzterer ist die schon im 14. römischen Ordo[58] erwähnte cappa der Legaten und die im 15. Ordo[59] angeführte cappa der Kardinäle aller Wahrscheinlichkeit nach entstanden[60].

e) An Stelle der cappa magna tragen Kardinäle, Bischöfe und Kanoniker häufig die sog. Mozzetta, einen mit kleiner Kapuze versehenen, bis über die Mitte der Arme reichenden Schulterkragen, der vorn durch eine Reihe von Knöpfen geschlossen ist. Die Farbe der Mozzetta ist bei Kardinälen rot bzw. violett, bei Säkularbischöfen violett, bei Regularbischöfen entsprechend der Farbe ihres Ordenshabits. Die Mozzetta, über dem Rochett getragen, gilt als ein Zeichen der Jurisdiktion, weshalb außerhalb ihrer Diözese die Bischöfe das Rochett mit dem Mantelletum, das sie unter der Mozzetta tragen, zu verdecken haben. Das Mantelletum ist ein mantelförmiges, mit Armlöchern versehenes Kleid, welches bis gegen die Kniee reicht. Bloße Titularbischöfe pflegen nur das Mantellet ohne Mozzeta zu tragen. Gleich den Bischöfen tragen auch die Kanoniker an Dom- und Kollegiatkirchen, letztere auf Grund speziellen päpstlichen Privilegs, die Mozzetta, die auch andern Geistlichen, welche mit den betreffenden Kapiteln eine Korporation darstellen, zuweilen durch den Papst verliehen wird.

f) Der Ursprung der Mozzetta wird nicht selten zurückgeführt auf die Almutia. In ihrer ältesten, im 14. Jahrhundert nachweisbaren Gestalt erscheint die Almutia als eine Pelzkapuze, welche das Haupt und die Schultern bedeckt[61]. Später wurde sie zum bloßen, vorn meist geöffneten Schulter-

[56] Hierfür genügt es, daß wenigstens drei Kanoniker anwesend sind, die unter dem Kapitelkreuz einhergehen: S. R. C. 23. Mai 1639, n. 681; 17. Juli 1640, n. 710.
[57] S. R. C. 31. Mai 1817, n. 2578 ad dub. addit. 1.
[58] n. 118. [59] n. 145.
[60] Braun, Die liturg. Gewandung 355.
[61] Auf einer Miniatur des Codex Gundecarianus sind die Kanoniker, die den

liturgie.de

kragen, dessen Saum durch Pelztroddeln verziert war. In letzterer Form erscheint sie auf zahlreichen Grabdenkmälern des ausgehenden Mittelalters. Gegenwärtig wird die Almutia noch gebraucht in Amiens, Arras, Bayeux, Chartres, Innichen usf. Man geht wohl nicht fehl, wenn man den schwarzen Kragen, den in vielen Diözesen Deutschlands die Priester über dem Superpellizeum tragen, auf die Almutia zurückführt, zumal ja die Almutia auch aus gewöhnlichem Tuche hergestellt wurde. Wahrscheinlich leitet dieses Gewand seinen Ursprung zurück auf eine bloße Kopfbedeckung. Die Mozzetta aber wird wohl kaum mit der Almutia zusammenhängen, da die Mozzetta zuerst in Italien[62] auftritt, die Almutia hingegen sich hauptsächlich in Deutschland verbreitete. Die Mozzetta ist vielmehr aller Wahrscheinlichkeit nach, wie schon ihr Name andeutet (Mozzetta vom ital. mozzare, abschneiden, verkürzen[63]), durch Verkürzung aus der cappa magna hervorgegangen.

3. Dalmatik und Tunizella sind gegenwärtig die liturgischen Oberkleider der Leviten. Die Dalmatik, ursprünglich identisch mit dem gleichnamigen profanen Gewande, wurde schon im 4. Jahrhundert vom Papste und den römischen Diakonen getragen. Zunächst als Ehrenauszeichnung an einzelne außerrömische Bischöfe und Diakone verliehen, galt sie schon im 9. Jahrhundert im Abendlande ganz allgemein als ein denselben von Rechts wegen zustehendes liturgisches Gewand, das bald von den Päpsten auch Äbten und Kanonikern als Auszeichnung gewährt wurde (a). Ursprünglich war die Dalmatik ein langes, weites, ringsum geschlossenes Gewand mit breiten Ärmeln. Als erste Veränderung zeigt sich seit dem 9. Jahrhundert an ihr eine Verkürzung. Ferner wird der Schlitz, der schon frühzeitig an den beiden Seiten behufs leichteren Aus- und Anziehens angebracht ist, immer mehr vergrößert, bis schließlich das ganze Gewand, selbst die Ärmel aufgeschnitten werden (17. Jahrhundert). Die Dalmatik, die von jeher aus besseren Stoffen, namentlich Seide, hergestellt wurde (eine bestimmte Vorschrift besteht noch gegenwärtig hierüber nicht), war bis zum Auftreten des liturgischen Farbenkanons regelmäßig von weißer Farbe; als Verzierung dienten die sog. clavi, rote Parallelstreifen, die in vertikaler Richtung auf Brust und Rücken verliefen und noch heute in den im 15. Jahrhundert aufkommenden sog. „Stäben" fortleben; ferner Fransen und Fransenflöckchen, denen man im Mittelalter eine besondere symbolische Deutung gab (b). — Die Tunizella, welche seit dem 11. Jahrhundert von den Subdiakonen, seit dem 13. Jahrhundert auch von den Bischöfen unter der Kasel allgemein getragen wird, erscheint

Eichstätter Bischof Albert von Hohenfels († 1355) umgeben, mit kapuzenähnlichen Pelz-Almutien bekleidet.

[62] Auf einem Fresko Melozzos da Forlì aus dem Jahre 1477 ist Sixtus IV. bereits mit der Mozzetta bekleidet; Abbildung bei Braun, Die liturg. Gewandung 134.

[63] Diese Etymologie vertritt auch Pallavicino (Storia del Concilio di Trento l. 15, c. 13, n. 5): „Cappa breve o mozza, che perciò volgarmente è chiamata mozzetta."

liturgie.de

zunächst als ein Mittelding zwischen Albe und Dalmatik, schließt sich aber in ihrer weiteren Entwicklung ganz an letztere an. Gegenwärtig ist jeder Unterschied zwischen Dalmatik und Tunizella verschwunden; nur für die Tunizella des Bischofs besteht die Vorschrift, daß sie längere und engere Ärmel habe als die Dalmatik (c). Dalmatik und Tunizella unter der Kasel zu tragen, ist nur den Bischöfen (und den Priestern, welche die Pontifikalien besitzen) gestattet, und zwar nur bei der Opferfeier und den damit zusammenhängenden Segnungen. Diakon und Subdiakon gebrauchen die Levitengewänder „in Missa solemni et processionibus et benedictionibus, quando sacerdoti ministrant“[64]. Wegen der anfänglich weißen Farbe der Dalmatik und Tunizella gelten diese noch jetzt als „indumenta laetitiae“ und dürfen deshalb an Tagen, welchen Bußcharakter eignet und an welchen die planeta plicata zu verwenden ist, nicht getragen werden. Aus dem gleichen Grunde spricht der Bischof bei Übergabe der Dalmatik an den Diakon: „Induat te Dominus indumento salutis et vestimento laetitiae; et dalmatica iustitiae circumdet te semper“, und bei Überreichung der Tunizella an den Subdiakon: „Tunica iucunditatis et indumento laetitiae induat te Dominus.“ Als „indumentum salutis et iustitiae“ bezeichnete man die Dalmatik wohl deshalb, weil sie ursprünglich weiß und mit zwei roten oder purpurnen Parallelstreifen geziert war, die an das vergossene Blut Jesu erinnerten, aus welchem unser Heil und unsere Gerechtigkeit stammt.

a) Die Dalmatik ist in ihrem Ursprung identisch mit dem gleichnamigen profanen Gewande, welches bereits im 2. Jahrhundert in Rom auftauchte und nach der Angabe des Isidor von Sevilla[65] in Dalmatien — worauf auch der Name hindeutet — seine Heimat hat. Die Dalmatik war eine Tunika, unterschied sich aber von der gewöhnlichen Tunika dadurch, daß sie nicht gegürtet war und breitere Ärmel hatte. Da es als nicht anständig galt, ungegürtet in der Öffentlichkeit zu erscheinen, so erklärt sich daraus ein gewisser Widerstand, den man anfänglich dem Eindringen der Dalmatik entgegenstellte. Die Dalmatik galt als Obergewand, was jedoch nicht hinderte, daß über derselben zuweilen noch ein zweites Obergewand getragen wurde[66]. Die Dalmatik war ferner nicht bloß Männergewand, sondern konnte auch von Frauen getragen werden. Stets aber wurde sie als ein Kleid der besseren Stände betrachtet. Aus diesem Grunde hat sie auch Eingang in die Liturgie gefunden. Zum ersten Mal erblickt man die Dalmatik in liturgischer Verwendung auf einem dem 3. Jahrhundert angehörigen Fresko der Priszilla-Katakombe, die Konsekration einer gottgeweihten Jungfrau darstellend, auf welchem der Bischof unter der Pänula die Dalmatik trägt[67]. Für das 4. Jahrhundert bezeugen die liturgische Verwendung der Dalmatik die Quaestiones Veteris et Novi Testamenti[68]. Somit stehen der im Liber pontificalis dem Papste

[64] Rubr. gen. tit. XIX, n. 5.

[65] Etymol. XIX, 22.

[66] Nach Acta procons. c. 5, inter opp. S. Cypr. ed. Hartel III, App. S. CXIII, war der hl. Cyprian am Tage seiner Hinrichtung über der Dalmatik noch mit dem birrus bekleidet.

[67] Wilpert, Die gottgeweihten Jungfrauen, Tafel 1.

[68] PL 35, 2246.

liturgie.de

Silvester I. (314—335) zugeschriebenen Verfügung, „ut diaconi dalmaticis in ecclesia uterentur“ [69], keine chronologischen Schwierigkeiten entgegen. Zugleich kann man dieser Verfügung entnehmen, daß anfänglich die Dalmatik als ein privilegiertes Gewand angesehen wurde, das zunächst den römischen Diakonen, später aber auch auswärtigen Bischöfen und Diakonen zuteil wurde. Schon Papst Symmachus (498—514) verleiht die Dalmatik den Diakonen von Arles [70], Gregor d. Gr., dem Bischof und dem Archidiakon von Gap, die ihn um diese Gunst gebeten hatten [71]. Mit der Annahme der römischen Liturgie im Frankenreiche wurde auch der Gebrauch der Dalmatik bei Bischöfen und Diakonen allgemein, ohne daß hierfür ein besonderes Privileg erbeten oder erhalten worden wäre.

b) Der Stoff der Dalmatik war im Altertum Leinwand oder Wolle; noch nach dem ersten römischen Ordo bestand die unter der Planeta getragene Dalmatik aus Leinwand [72]. Wahrscheinlich aber ward für die stets als Oberkleid getragene Dalmatik der Diakone schon frühzeitig Seide verwendet. Für die spätere Zeit läßt die Musterung der Diakonaldalmatik, welche jener der gebräuchlichen Seidenstoffe entspricht, daran keinen Zweifel übrig. Geraume Zeit hindurch war die Farbe der Dalmatik weiß. Die noch erhaltenen Darstellungen der Dalmatik lassen nur die weiße Farbe erkennen. Damit stimmen auch die Berichte der mittelalterlichen Liturgiker überein. Eine Änderung in der Farbe weist zuerst die bischöfliche Dalmatik auf, die schon das früher Hugo von St-Viktor zugeeignete „Speculum de mysteriis ecclesiae“ [73] als hyazinthfarbig bezeichnet. Der liturgische Farbenkanon mußte schließlich auch für die Dalmatik maßgebend sein.

Als Verzierung der Dalmatik sind schon im Altertum die purpurnen „clavi“ charakteristisch. Es waren dies zwei schmale Streifen, die von den Schultern an auf der Vorder- und Rückseite in vertikaler Richtung bis zum Saume hinab liefen. Rabanus Maurus [74] beschreibt uns die Dalmatik also: „Est vestis in modum crucis facta [durch die langen, weiten Ärmel ergab sich die Kreuzesform], et passionis Domini indicium est. Habet quoque et purpureos tramites a summo usque ad ima, ante ac retro descendentes necnon per utramque manicam“ (am Ärmelsaum). Noch Innozenz III. will an den Dalmatiken rote clavi; bald hernach aber verschwanden dieselben, wohl deswegen, weil sie auf den verschiedenfarbigen Dalmatiken, die es nach Ausbildung der liturgischen Farbenregel gab, ohnehin nicht zur Geltung gekommen wären. — Seit dem 9. Jahrhundert pflegte man den linken unteren Saum, ebenso den linken Ärmelsaum mit Fransen zu verzieren; auch die clavi wurden mit Fransenflöckchen von roter Farbe versehen. Die Zahl der Flöckchen selbst (56—60) mußte bei Amalar zur Grundlage einer moralischen Deutung werden; er deutet sie auf die fünfzehn Früchte der Liebe, welche der hl. Paulus 1 Kor 13, 4—7 erwähnt [75]. Gegen Ende des 12. Jahrhunderts kommt diese Art der Verzierung endgültig in Abnahme. Die Quasten, welche sich seit dem 15. Jahrhundert auf der Rückseite der Dalmatik zeigen, haben mit diesen Fransen nichts gemein. Diese Quasten waren vielmehr ursprünglich nur die Verzierung der Bänder, mit welchen man die Öffnung des Kopfdurchlasses schloß.

---

[69] Duchesne, LP I 171.
[70] Vita S. Caesarii Arelat. I, 4. [71] Ep. IX, 107.
[72] n. 6. [73] PL 177, 335 f. [74] De inst. cleric. l. 20.
[75] De eccl. off. II, 21.

liturgie.de

c) Als Nachbildung der Dalmatik erscheint auch die Tunizella, das liturgische Kleid der Subdiakone und der feierlich pontifizierenden Bischöfe. Der Name „tunicella", wofür im Mittelalter häufig „subtile", auch „stricta" gebraucht wurde, ist erst seit dem 13. Jahrhundert allgemein gebräuchlich geworden. Als Pontifikalkleid tritt die Tunizella schon im ersten römischen Ordo[76] hervor; denn die dalmatica, womit der Papst bekleidet wird, ist offenbar nichts anderes als die Tunizella. Bei den übrigen Bischöfen aber wird es erst nach dem 12. Jahrhundert allgemein üblich, unter der Dalmatik eine von der Albe verschiedene tunica zu tragen. Als Grund, warum die Bischöfe sich der Dalmatik und der Tunizella bedienen, gibt Durandus an: „ut ostendant, se perfecte omnes habere ordines"[77]. Wie es scheint, kam zuerst außerhalb Roms die Tunizella für die Subdiakone auf. Die wachsende Bedeutung dieses Weihegrades, welcher allmählich zum Ordo maior mit tief einschneidenden Verpflichtungen wurde, hat gewiß viel zu dem Bestreben beigetragen, diesen Weihegrad auch äußerlich durch ein besonderes liturgisches Gewand auszuzeichnen. Von der Albe unterschied sich die Tunizella der Subdiakonen (und Bischöfe), wie aus einer Abbildung des 9. Jahrhunderts[78] hervorgeht, dadurch, daß sie ungegürtet war, von der Dalmatik hingegen dadurch, daß sie enge Ärmel besaß, weder clavi noch fimbriae aufwies und schon frühzeitig eine andere als die bei der Dalmatik traditionelle weiße Farbe zuließ. Im übrigen schlug die Entwicklung der Tunizella die gleiche Bahn ein wie jene der Dalmatik: sie wurde allmählich immer kürzer, an den Seiten aufgeschlitzt, schließlich ganz aufgeschnitten und unterscheidet sich gegenwärtig gar nicht mehr von der Dalmatik. Nur für die Tunizella des Subdiakons bei der Missa pontificalis hat das Caeremoniale episcoporum[79] längere und engere Ärmel vorgeschrieben.

§ 46. Die liturgische Kopfbedeckung. Liturgische Handschuhe. Liturgische Fußbekleidung.

1. Die liturgische Kopfbedeckung. — Dem christlichen Altertum war eine liturgische Kopfbedeckung unbekannt. Erst mit dem Beginn des zweiten Jahrtausends trat die Mitra (mitra, infula) als besondere liturgische Kopfbedeckung der Bischöfe auf. Die Mitra, welche dem bereits im 8. Jahrhundert bekannten päpstlichen camelaucum, einer weißen, kegelförmigen Mütze entstammte, wurde nachweisbar seit dem 11. Jahrhundert einzelnen Bischöfen und Äbten als päpstliche Auszeichnung verliehen; aber bereits im 12. Jahrhundert erblickte man in ihr ein den Bischöfen als solchen zustehendes Ornatstück. Die Mitra gebrauchten stets die Kardinäle; außer den Bischöfen und Äbten, welchen sie schon bei der Konsekration bzw. Benediktion übergeben wird, tragen die Mitra die Protonotarii mit Ausnahme der Protonotarii titulares, zuweilen auch, auf Grund speziellen päpstlichen Privilegs, Dignitäre oder Kanoniker hervorragender Dom- und Kollegiatkapitel (a). — Die Mitra war anfänglich eine kegelförmige Haube,

[76] n. 6. [77] III, c. 11, n. 4.
[78] Vgl. Abbildung des Subdiakons Juvenianus auf einer Miniatur der Vallicellana: Braun, Die liturg. Gewandung 267.
[79] I, c. 10, n. 1.

liturgie.de

behielt aber diese Gestalt nicht allzulange bei. Wahrscheinlich durch Einbuchtung der anfangs weichen Mütze entstanden die beiden cornua, die anfangs seitlich, dann aber über Stirn und Hinterhaupt sich erhoben. Zuerst nieder und schmucklos, wächst die Mitra im Verlauf der Zeit zu immer größerer Höhe an; gleichen Schritt hält damit ihre immer kostbarere und prächtigere Ausstattung. Je nach dem Grade ihrer Kostbarkeit unterscheidet man eine mitra pretiosa, mitra auriphrygiata und mitra simplex, deren Verwendung für die einzelnen Teile des Gottesdienstes durch das Caeremoniale episcoporum bestimmt ist (b).

Der Mitra bedient sich auch der Papst bei liturgischen Funktionen; nur auf dem Wege zur und von der Kirche trägt er die Tiara, welche gegenwärtig die Gestalt eines seitlich etwas ausgebauchten Kegels hat und mit drei übereinander liegenden Kronen verziert ist. Tiara und Mitra waren ursprünglich identische Ornatstücke, die sich nur durch den goldenen Reif (oder die goldene Krone) unterschieden, welcher den unteren Rand der Tiara umgab. Unter Bonifaz VIII. kam eine zweite, bald hernach eine dritte Krone hinzu (c).

Gleich der Mitra der Bischöfe ist auch die liturgische Kopfbedeckung der Priester, bereits im 14. Jahrhundert Birett genannt, anfänglich eine einfache, weiße Mütze (pileus) gewesen. Schon im 10. Jahrhundert nachweisbar, erhält der pileus durch die behufs leichteren Anfassens zu Wülsten, später zu brettchenartigen Erhöhungen (cornua, apices) ausgebildeten Nähte seine jetzige Gestalt. Der Name pileus hat sich nur erhalten für das Scheitelkäppchen der Bischöfe, das dieselben nachweisbar seit dem 14. Jahrhundert als pileolus unter der Mitra trugen (d). — Die liturgischen Vorschriften bestimmen die Entblößung des Hauptes gemäß dem Worte des Apostels beim eigentlichen Gebet, ferner zum Zeichen der ehrfurchtsvollen Anbetung oder der Ehrfurchtsbezeigung gegen Höhere. Dagegen wird in der Regel das Haupt bedeckt, wenn es sich um Amtsverrichtungen handelt, welche vorwiegend autoritativer Natur sind. — Nach der mittelalterlichen, symbolischen Auffassung ist die Mitra wegen ihrer beiden cornua Sinnbild der Kenntnis des Alten und des Neuen Bundes, die den Bischof in seinem Kampfe gegen die Feinde des christlichen Heiles wie mit einem Helme beschützt (e).

a) Der offizielle Name für die liturgische Kopfbedeckung der Bischöfe ist „mitra". Das Wort „mitra" weist im profanen Sprachgebrauch die verschiedensten Bedeutungen auf. Optatus von Mileve[1] und Isidor von Sevilla[2] verstehen darunter die Kopfbedeckung oder den Kopfschleier gottgeweihter Jungfrauen; der hl. Hieronymus[3] kennt die Mitren ganz allgemein als Kleidungsstück des weiblichen Geschlechts. Auch noch im Mittelalter hat das Wort mitra die Bedeutung von Mütze. Vor allem aber ist mitra gebraucht für die pontifikale Kopfbedeckung, wohl mit Rücksicht

[1] De schism. Donat. II, 19. [2] Etymol. XIX, 31.
[3] Ep. 54 ad Furiam n. 7.

liturgie.de

auf den Sprachgebrauch der Vulgata, wo es von dem Kopfschmuck des Hohenpriesters heißt: „Strinxerunt eam cum mitra vitta hyacinthina, sicut praeceperat Dominus Moysi.“[4] Schon im Mittelalter, wie noch heutzutage im Volksmunde, wurde die Mitra auch „infula“ genannt, eine Bezeichnung, die dem offiziellen liturgischen Sprachgebrauch fremd geblieben ist. Unter infula konnte übrigens die liturgische Gewandung ganz im allgemeinen verstanden werden, wie z. B. selbst das Meßgewand infula genannt wurde[5]. Häufig diente es sogar bloß zur Bezeichnung der priesterlichen oder bischöflichen Würde überhaupt[6]. — Die Anfänge der Mitra sind in dem „camelaucum“ (camelaucium, calamaucum, calamacum) zu suchen, dessen sich der Papst schon im 8. Jahrhundert bei feierlichen Aufzügen zu bedienen pflegte. Von dem Einzug des Papstes Konstantin I. (708—715) in Konstantinopel berichtet das Papstbuch[7]: „Apostolicus pontifex cum camelauco, ut solitus Roma procedere a palatio egressus in Placidias properavit.“ Das camelaucum war eine kegelförmige, mit einem Besatzstreifen versehene, weiße Mütze, die wahrscheinlich aus dem Orient stammt, wo sich noch bis zur Stunde der Klerus allgemein des (schwarzen) καμηλαύκιον (Kamilavkion) bedient. Diese Mütze ist unter dem Namen „phrygium“ (frigium) auch in der Konstantinischen Schenkung erwähnt, laut deren Bericht Kaiser Konstantin dieses Ornatstück dem Papst Silvester verlieh und dabei bestimmte: „Eundem frigium omnes eius successores pontifices singulariter uti in processionibus.“ Was der Liber pontificalis „camelaucum“ und die Donatio Constantina „frigium“ nennt, erhält im neunten römischen Ordo den Namen „regnum“[8].

Der Mitra bedienten sich anfänglich nur die Päpste und wenigstens seit dem 10.—11. Jahrhundert auch die Kardinäle. Von Rom aus wurde später die Mitra an auswärtige Bischöfe verliehen. Besonders zahlreich sind die Mitraverleihungen unter dem Pontifikate Leos XI. († 1054), welcher nachweisbar zum ersten Male (1049) einem auswärtigen Bischof, dem Erzbischof Eberhard von Trier, und dessen Nachfolgern das Privileg der „mitra Romana“ gewährte[9]. Unter dem gleichen Papste wurde im Jahre 1051 den sieben „Kardinälen“, d. h. den Kanonikern von Besançon[10], unter Alexander II. († 1073) dem Abt Eglsinus von Canterbury diese Auszeichnung zuteil[11]. Schon Innozenz II. († 1143) zählt die Mitra ganz allgemein zu den bischöflichen Abzeichen[12]. Im gleichen Jahrhundert war den Äbten die Mitra bereits ein so begehrenswerter Gegenstand, daß der hl. Bernhard sich veranlaßt sah, das Streben nach bischöflichen Auszeichnungen bei denselben ernstlich zu tadeln[13]. Die allgemein rechtlichen Normen für den Gebrauch der Mitra seitens der Äbte sind in den Verordnungen Alexanders VII. vom 27. September 1659[14] und Pius' VII. vom 4. Juli 1823[15] zu finden; in neuester Zeit hat ein Motu proprio

[4] Ex 39, 30. [5] Specul. de myst. eccl.: PL 177, 353.
[6] Eine Zusammenstellung der verschiedenen Anwendungen des Wortes infula bietet Braun, Die liturg. Gewandung 426—428.
[7] Duchesne, LP I 390. [8] n. 6.
[9] Hontheim, Hist. Trev. diplom. I 386. [10] Iaffé, Regesta n. 4249.
[11] Ebd. n. 4249.
[12] Pflugk-Harttung, Acta pontif. Rom. ined. II, n. 346.
[13] Tract. de mor. et off. ep. c. 9, n. 36. [14] Decr. auth. n. 1131.
[15] Ebd. n. 2624.

liturgie.de

Pius' X. vom 21. Februar 1905 den Gebrauch der Pontifikalien, darunter auch der Mitra, für die Apostolischen Protonotare genauestens geregelt.

b) Die Mitra hat, bis sie ihre moderne Gestalt erhielt, mancherlei und nicht unwesentliche Veränderungen erfahren müssen. Die Mitra des 11. Jahrhunderts, wie sie uns in einem Taufrotel aus Bari[16] entgegentritt, hatte eine kegelförmige Gestalt. Im 12. Jahrhundert verlor sie die Kegelform und wurde zur oben abgerundeten Haube gestaltet, welcher man durch Eindrücken eine kleine Einbuchtung gab. Gegen die Mitte des 12. Jahrhunderts war die Grundform der heutigen Mitra bereits erreicht. Im ausgehenden 12. und im 13. Jahrhundert besaß die Mitra eine relativ geringe Höhe, die Ränder ihrer cornua stiegen noch geradlinig bis zur Spitze, wo sie sich in einem rechten oder auch stumpfen Winkel schnitten. Später nahm die Mitra beträchtlich an Höhe zu; schon im 16. Jahrhundert war sie so sehr gewachsen, daß „Barock und Zopf ihrer Höhe kaum noch etwas hinzufügen konnten". Auch die geraden Seitenlinien gehen immer mehr in die gekrümmte Linie über, welche anfänglich noch etwa in der Mitte der Mitra, später aber bereits an deren unterem Rande anhebt. Seit dem 12. Jahrhundert ist die Mitra regelmäßig mit zwei Bändern (fasciae, vittae) versehen, welche von dem hinteren Rande der Mitra auf den Rücken, zuweilen aber auch, namentlich auf älteren Darstellungen, seitlich über die Schläfen auf die Schultern herabfallen. Da man während des 11. und 12. Jahrhunderts auch im profanen Leben Bänder zur Verzierung anzubringen pflegte, z. B. an der deutschen Kaiserkrone, so ist damit die Erklärung des Ursprunges der vittae von selbst gegeben[17]. — Bereits im 12. und ganz besonders im 13. Jahrhundert traten als Verzierungen die sog. „aurifrisia" auf, Säume aus Goldborten oder auch aus Stickereien bestehend, daher mitra aurifrisiata. Vielfach wurden auch schon in dieser Zeit die Flächen der beiden cornua mit Stickereien, Perlen und Edelsteinen geschmückt; zum förmlichen Prunkstück jedoch wurde die Mitra erst in der Spätgotik, welche selbst architektonische Motive zur Ausschmückung der Inful verwertete. Die Renaissance, für welche die Lust am Ornament charakteristisch ist, hielt an der eingeschlagenen Bahn fest; in der Barockperiode war es gerade die Sucht, stets neuen Schmuck an der bischöflichen Kopfbedeckung anzubringen, welche die Mitren jener Zeit zu solch ungewöhnlicher Höhe emportürmte.

Zur Zeit des Durandus[18] unterschied man für den bischöflichen Gebrauch bereits zweierlei Mitren, die mitra simplex aus weißem Linnen ohne allen Schmuck, und die mitra aurifrisiata. Ein Zeitgenosse Durands, der Verfasser des 13. römischen Ordo[19], kennt für den Gebrauch des Papstes dreierlei Mitren, indem er zwei Arten der mitra aurifrisiata namhaft macht, die eine, welche ein auf der Stofffläche der cornua gerade aufsteigendes, kein rundumlaufendes Aurifrisium besaß (cum aurifrisio in titulo sine circulo), und die andere, bei welcher ein Aurifrisium auch noch die cornua wie eine Krone umgab (mitra aurifrisiata in circulo et titulo).

Das Caeremoniale episcoporum[20] kennt drei Arten der Mitra, für deren Unterschied die größere oder geringere Kostbarkeit der gesamten Ausstattung in Betracht kommt. Die erste Art ist die „mitra pretiosa sic

[16] Braun, Die liturg. Gewandung 417. [17] Ebd. 460.
[18] III, c. 13, n. 5—7. [19] n. 12. [20] I, c. 17, n. 1.

liturgie.de

dicta, quia gemmis et lapidibus pretiosis vel laminis aureis vel argenteis contexta est. Altera est auriphrygiata (= aurifrisiata) sine gemmis et sine laminis aureis vel argenteis"; im Fehlen der Steine und „lamina" liegt für sie das Unterscheidende, im übrigen kann sie nach Angabe des Zeremoniale ganz aus kleinen Perlen zusammengefaßt oder aus weißem Seiden- und Goldbrokat oder aus reinem Goldbrokat verfertigt sein. Die dritte, die mitra simplex, ist entweder aus weißem Seidendamast oder anderem Seidenstoff oder aber aus weißem Linnen, ohne Aurifrisien, die hinabwallenden vittae sind mit roten Fransen geschmückt. Über die Verwendung dieser drei Arten von Mitren gibt das Caeremoniale episcoporum[21] genauere Bestimmungen.

c) Wie die Mitra stammt auch die päpstliche Tiara aus dem „camelaucum". Seit dem 11. Jahrhundert wird zwischen der bischöflichen Mitra und einer spezifisch päpstlichen Kopfbedeckung unterschieden, welche in der Vita Paschalis II. († 1118) zuerst mit ihrem jetzt gebräuchlichen Namen „thyara"[22] genannt wird. Der Unterschied wurde begründet durch einen einfachen goldenen Reifen, welcher den unteren Rand der päpstlichen Mitra umgab. Im Gegensatz zur Mitra der Bischöfe behielt die päpstliche Tiara die spitze Kegelform bei, bis sie in der Zeit der Renaissance ihre jetzige Gestalt durch Ausbauchung der Seiten erhielt. Der einfache goldene Reifen war schon im 13. Jahrhundert durch eine Zackenkrone ersetzt worden. Unter der Regierung Bonifatius' VIII. († 1303) kam noch eine zweite Krone hinzu, zu der sich, wahrscheinlich schon unter Benedikt XI. (1303—1304), sicher aber unter Klemens V. († 1314) eine dritte gesellte. Anfänglich von verhältnismäßiger Einfachheit, ließ bald die Ausstattung der Tiara erkennen, daß man in ihr einen Prunk- und Luxusgegenstand zu erblicken gewohnt war. Eine eigentliche liturgische Kopfbedeckung ist die Tiara nicht; sie findet nur Verwendung bei der Krönung des Papstes, ferner wenn der Papst in feierlichem Zuge sich zur Kirche begibt oder von derselben zurückkehrt.

d) Das Bedürfnis, das Haupt gegen die Kälte, namentlich beim Chorgebet und bei Prozessionen im Freien, zu schützen, hat die Einführung einer gesonderten Kopfbedeckung für die Priester und die übrigen Kleriker veranlaßt. Schon zu Beginn des 12. Jahrhunderts findet man dafür bei Honorius[23] die Bezeichnung „pileus", zwei Jahrhunderte später tritt der Name „birretum" und fast gleichzeitig „pileolus" auf. Dieser pileus war anfänglich eine weiche Mütze, oben wohl schon ursprünglich mit einem Flöckchen oder Knopfe behufs bequemeren Abnehmens versehen. Gegen Ende des 15. und im Laufe des 16. Jahrhunderts wurden diese Mützen immer höher und infolgedessen das Aufsetzen und Abnehmen derselben unbequem; um hier abzuhelfen, formte man die Nähte des birretum zu anfänglich noch unbedeutenden Erhöhungen in Gestalt von Wülsten. Aus diesen bildeten sich während des 16. und 17. Jahrhunderts die vier vorspringenden cornua, wie wir sie noch an den Doktorenbiretten einzelner Universitäten zu sehen gewohnt sind. Als man etwa zu Beginn des 17. Jahrhunderts daran ging, die Einlage des Biretts und seiner Wülste nicht mehr wie bisher durch steifen Stoff, sondern aus Pappe herzustellen,

[21] Ebd. n. 2—4. [22] Duchesne, LP II, 296.
[23] Gemma animae c. 228.

liturgie.de

war die Grundform des modernen Biretts gegeben, welches in Deutschland, Frankreich, England, Holland, Nordamerika vier Aufsätze (apices), in Italien hingegen deren drei aufweist, weil hier ein solches mit vier als Auszeichnung des Doktorates gilt. Deshalb ist auch durch die Ritenkongregation der Gebrauch eines Birettes mit vier apices verboten[24]. — Aus dem pileus, aus welchem sich das Birett entwickelte, ging ferner das Scheitelkäppchen (pileolus, auch Soli-Deo-Käppchen genannt) hervor. Für den gleichen Ursprung spricht auch der Name „birretum", der anfänglich sowohl für das eigentliche Birett als auch für das Scheitelkäppchen gebraucht wurde. Schon im 14., namentlich aber im 15. Jahrhundert wird der pileolus unter der Tiara bzw. unter der Mitra getragen[25]. Gegenwärtig ist der pileolus nur ein rundes Käppchen; im Mittelalter jedoch deckte er auch das Hinterhaupt und einen Teil des Ohres. Der pileolus ist bei allen Priestern ohne Ausnahme, auch bei Äbten und Prälaten, von schwarzer Farbe; die Bischöfe und Erzbischöfe, denen früher gleichfalls nur das Tragen des schwarzen pileolus gestattet war, erhielten durch Pius IX. im Jahre 1867 das Recht, sich eines violetten zu bedienen. Der Papst trägt jetzt ein weißes, die Kardinäle ein rotes Scheitelkäppchen. An Stelle des pileolus wurde früher vom Papste der sog. „camauro" getragen, eine rotsamtene, an den Rändern mit weißem Pelz besetzte, das Hinterhaupt und einen Teil der Ohren deckende Mütze. Wahrscheinlich war der camauro ursprünglich vom pileolus nicht verschieden, wiewohl die Etymologie des Wortes auf camelaucum hinweist. Bis ins 19. Jahrhundert trug der Papst diese Mütze, jetzt wird sie nur mehr bei der ersten Aufbahrung dem toten Papste angezogen.

e) Die Mitra kann allein unter den verschiedenen Arten der liturgischen Kopfbedeckung eine bis ins Mittelalter zurückgehende Symbolik aufweisen. Ausführlich handelt darüber Durandus[26]. Sofern die Mitra einem Helme ähnlich das Haupt des Bischofs bedeckt und schirmt, ist sie Sinnbild jenes geistigen Helmes, welcher den Bischof als den Vorkämpfer für die Wahrheit in Christo schirmt gegen die Feinde des Glaubens und der kirchlichen Lehre, nämlich der gründlichen Kenntnis beider Testamente, letztere versinnbildet durch die beiden cornua, während die beiden Bänder, welche über den Rücken hinabwallen, den zweifachen Sinn der heiligen Schriften andeuten, den sensus historicus vel literalis und den sensus mysticus. Sofern die Mitra für den Bischof auch Kopfschmuck ist, erscheint sie als Insignie seiner hohenpriesterlichen Würde, in welcher er gleich Aaron Mittler ist zwischen Gott und dem sündigen Volke, auch mit Gott in einem ganz besonders innigen Verkehr steht gleich Moses, der infolge seines unmittelbaren Verkehrs mit Gott als „cornutus" erschien, woran die beiden cornua der Mitra erinnern sollen. Diese Symbolik kommt auch in dem aus dem 14.—15. Jahrhundert stammenden Gebet zum Ausdruck, welches bei der Bischofsweihe der Konsekrator spricht, wenn er dem Neugeweihten die Mitra aufs Haupt setzt.

2. Liturgische Handschuhe. — Der Gebrauch liturgischer Handschuhe (chirothecae) ist seit dem Beginn des 10. Jahrhunderts (die griechischen Bischöfe kennen bis zur Stunde keine besondere litur-

[24] 7. Dezember 1844, n. 2877. [25] Vgl. Ordo XV, n. 144.
[26] III, c. 13, n. 2—4.

liturgie.de

gische Handbekleidung) nachweisbar. Sie verdanken ihre Einführung lediglich dem Bestreben, die Gewandung des Bischofs immer glänzender und prunkvoller zu gestalten. Als bischöfliches Ornatstück außerhalb Roms, in Frankreich oder Oberitalien, in die liturgische Kleidung aufgenommen, gelangen die Handschuhe bald in die römische Kirche und werden von hier aus als päpstliche Gunstbezeigung schon im 11. Jahrhundert auch an Äbte verliehen (a). Seither besitzt jeder, der das Recht hat, die Mitra zu tragen, auch die Pontifikalhandschuhe. Die chirothecae werden jetzt nur noch aus Seide hergestellt und richten sich nach der jeweiligen Tagesfarbe. Als Schmuck dieser Handschuhe begegnen uns schon frühzeitig reich verzierte Stulpen; eine besonders charakteristische Verzierung ist das medaillonförmige Plättchen, welches auf der die Oberfläche der Hand deckenden Seite der Handschuhe angebracht ist. Es bestand aus Metall oder wie gegenwärtig aus besticktem Stoff (b). Die Handschuhe werden nur während der Feier der heiligen Messe getragen. Das beim Anlegen der Handschuhe gesprochene Gebet legt die Deutung nahe, es sollen die Handschuhe, die an sich zum Schutze der Hände vor Verunreinigung und zur Zier der Hände dienen, den Bischof mahnen, daß sein gesamtes Handeln rein sein und sich auszeichnen müsse, damit das Opfer aus seinen Händen von Gott gnädig angenommen werde und reichsten Segen bringe. In dem abschließenden Per Dominum nostrum wird zugleich hervorgehoben, daß die typische Handverhüllung Jakobs mit Ziegenfellen in Christo ihre Erfüllung gefunden, als er, mit den Sünden des ganzen Menschengeschlechtes bedeckt, seinem himmlischen Vater am Kreuze sich opferte.

a) In den offiziellen Büchern werden die liturgischen Handschuhe nur mit dem schon von Honorius[27] gebrauchten Namen „chirothecae" bezeichnet. Daneben waren vor dem 12. Jahrhundert die Bezeichnungen „manicae"[28], zuweilen auch „wantus"[29] (= franz. gant) üblich. In die liturgische Kleidung wurden die Handschuhe in der Zeit von der Mitte des 9. Jahrhunderts bis zum Beginn des 10. Jahrhunderts aufgenommen. Denn die ältesten Ordines romani und die Liturgiker der Karolingerzeit kennen noch keine sakrale Handbekleidung, die erst zu Anfang des 10. Jahrhunderts in Inventaren[30], gegen Ende des gleichen Jahrhunderts in dem Sakramentar Ratolds von Corbie[31] erscheint. Ihre Aufnahme in die Zahl der sakralen Gewänder erfolgte wohl kaum zu dem Zwecke, die Hände des Bischofs gegen Kälte zu schützen, da die Handschuhe auch im Sommer getragen und bei einem großen Teil der heiligen Messe nicht einmal benützt wurden; sondern sie verdanken, wie richtig bemerkt wurde[32], ihre Aufnahme dem Bestreben, die liturgische Kleidung des Bischofs möglichst glanzvoll zu gestalten. Auch in Rom wurden die Handschuhe bald aufgenommen, da schon im Jahre 1070 Alexander II.[33]

[27] Gemma animae I, 215. [28] Martène I 564, II 148.
[29] Ebd. II 428. [30] Braun, Die liturg. Gewandung 364.
[31] Martène I 564. [32] Braun, Die liturg. Gewandung 383.
[33] Jaffé, Regesta n. 4679.

liturgie.de

dem Abt von S. Pietro in Cielo d'Oro das Tragen der liturgischen Handschuhe erlaubt. An Bischöfe wurden die Handschuhe nie verliehen, da dieselben von Anfang an bischöfliches Ornatstück waren und als solches auch in Rom aufgenommen wurden.

b) Die liturgischen Handschuhe konnten in verschiedener Technik hergestellt werden. Honorius von Autun spricht von „chirothecae inconsutiles", und in der Tat waren wohl die meisten Handschuhe durch Nadeltechnik hergestellt. Neben gestrickten oder in anderer Nadelarbeit hergestellten Handschuhen gab es solche, die durch entsprechendes Aufeinandernähen zweier Stoffblätter entstanden. Seit dem 16. Jahrhundert jedoch mußten sie gewirkten „chirothecae" Platz machen. Schon sehr bald bildete sich die Mode aus, den Einschlupf der Handschuhe mit reich verzierten, noch die Enden der Ärmel bedeckenden Stulpen zu versehen. Sehr beliebt war es auch, das untere Ende derart zu verbreitern, daß dasselbe in einen längeren, oft mit einer Quaste oder mit einem Glöckchen versehenen Zipfel ausmündete, wie an zahlreichen Abbildungen zu ersehen ist. Jener Teil der Handschuhe, welcher die obere Fläche der Hand bedeckte, war stets ornamentiert, und zwar gewöhnlich mit dem schon von Innozenz III. erwähnten „circulus aureus", für welchen auch andere Bezeichnungen, wie „tasellus", „fibula", „paratura" sich finden. Diese Zierplättchen waren aus edlem Metall oder auch aus Zeug, welches mit Edelsteinen, Perlen oder Stickereien besetzt war, hergestellt. Beliebte Darstellungen auf diesem circulus waren das Lamm Gottes, die segnende Rechte Gottes und das Kreuz, Abbildungen, die unverkennbar auf die Verwendung der Handschuhe beim heiligen Meßopfer hindeuten. — Die liturgischen Handschuhe wurden gewöhnlich, wie noch gegenwärtig, wiewohl keine besondere Vorschrift besteht, aus Seide hergestellt, was auch ihrer Bestimmung, die Hände des Bischofs zu schmücken, am besten entspricht. Aus symbolischen Gründen bevorzugte man für die Handschuhe die weiße Farbe, die, wie aus Durandus[34] ersichtlich ist, noch im 13. Jahrhundert für dieses Ornatstück gewöhnlich gewählt wurde. Später werden auch Handschuhe in den gewöhnlichen liturgischen Farben verwendet, und dies ist noch gegenwärtig der Fall, wiewohl eine bestimmte Vorschrift niemals erlassen wurde. Nur Handschuhe in schwarzer Farbe gibt es nicht, da bei Requiemsmessen und am Karfreitag Handschuhe überhaupt nicht Verwendung finden[35].

3. Liturgische Fußbekleidung. — Den Bischöfen kommt, im Gegensatz zu den Priestern, bei der Opferfeier eine besondere liturgische Fußbekleidung zu, bestehend aus Pontifikalstrümpfen (caligae, udones) und Pontifikalschuhen (sandalia, campagi). Ursprünglich die Fußbekleidung höherer Stände, erscheint der „campagus" (und damit auch die „caligae") bereits im 6. Jahrhundert als eine Standesauszeichnung der römischen Kleriker, welche später, wohl infolge des Vordringens des römischen Ritus, auch von den Bischöfen angenommen wurde. Seit dem 10. Jahrhundert beginnen die Päpste

[34] III, c. 12, n. 3.

[35] Der Papst trug im 15. Jahrhundert auch bei der Karfreitagsliturgie Handschuhe: OR XV, c. 76 77.

liturgie.de

an auswärtige Äbte und Priester die auszeichnende pontifikale Fußbekleidung zu verleihen. Nach gegenwärtigem liturgischen Rechte kommt dieselbe außer dem Papste den Kardinalbischöfen und -priestern, nicht aber den Kardinaldiakonen, ferner den Bischöfen zu; Äbte und andere Priester erhalten die Pontifikalschuhe und -strümpfe durch spezielles päpstliches Privileg (a). — Die sandalia, welche ursprünglich in der Tat eine den Sandalen nahekommende Gestalt hatten, unterscheiden sich jetzt nur mehr durch die äußere Verzierung von den gewöhnlichen Schuhen, die caligae sind in deutschen Diözesen meist außer Gebrauch gekommen. Caligae und sandalia sind dem kirchlichen Herkommen gemäß aus Seide hergestellt und richten sich nach der Tagesfarbe. Nur die schwarze Farbe ist ausgeschlossen, da die Pontifikalschuhe, wie die Pontifikalhandschuhe, bei Requiemsmessen und am Karfreitag nicht gebraucht werden dürfen (b). — Im Anschluß an die bekannte Isaiasstelle: „Wie schön sind auf den Bergen die Füße dessen, der den Frieden verkündet und predigt!", auf welche Stelle auch das beim Anlegen der Fußbekleidung zu sprechende Gebet anspielt, wird der Bischof durch die pontifikale Fußbekleidung als erster Verkünder des göttlichen Wortes, als Träger der kirchlichen Lehrgewalt in seiner Diözese dargestellt.

a) Die liturgischen Strümpfe trugen anfänglich den Namen „udones", später, wohl nach Änderung der Form, wird dafür die Bezeichnung „caligae" (caliga) gebräuchlich und hat sich bis zur Gegenwart erhalten. Ebenso war für die liturgischen Schuhe zuerst der Name „campagus", später die Bezeichnung „sandalia" üblich. Die liturgischen Schuhe mit den dazu gehörigen Strümpfen, die schon im 6. Jahrhundert als Privileg der römischen Kleriker erscheinen, gehen auf eine Fußbekleidung der höheren Stände zurück, die nach der sog. konstantinischen Schenkung von Kaiser Konstantin selbst den römischen Klerikern als Auszeichnung gegeben wurde. Schon vor Gregor d. Gr. wurde diese Fußbekleidung auch an auswärtige Kleriker verliehen. So besaßen dieselbe die Kleriker von Messina, die Gregor d. Gr. im Besitze ihres Vorrechtes nicht behelligt, während er sich anderseits mit Schärfe gegen die Diakone von Catania wendet, die für sich widerrechtlich die gleiche Auszeichnung in Anspruch nahmen[36]. Außerhalb Roms trugen im 6. Jahrhundert, wie man an den Mosaiken von S. Vitale und von S. Apollinare in Ravenna sieht, auch die Erzbischöfe und Diakone Ravennas „campagi" und „udones". Große Verbreitung fand seit dem 8. Jahrhundert die römische Fußbekleidung in Gallien, wo sich ihrer nicht bloß Bischöfe, sondern bis gegen Ende des 1. Jahrtausends selbst gewöhnliche Priester, Diakone und Subdiakone bedienten[37]. Doch schon im 12. Jahrhundert galt sie auch hier nur mehr als ein Privileg der Bischöfe[38]. In Rom trugen auch die Kardinäle eine besondere pontifikale

[36] Ep. VIII, 27.

[37] Amalar., De eccl. off. II, 25.

[38] Ivo Carnot., Sermo 3. Unter den Personen, welchen die Päpste seit dem 10., namentlich aber seit dem 11. Jahrhundert, die liturgische Fußbekleidung als Ehrenauszeichnung verliehen, finden sich Äbte, Priester und Diakone, aber keine Bischöfe erwähnt: Braun, Die liturg. Gewandung 398.

liturgie.de

Fußbekleidung, anfänglich selbst die Kardinaldiakone, die erst seit dem 13. Jahrhundert — die Gründe hierfür sind unbekannt — dieser Auszeichnung entbehrten.

b) In seiner ältesten Gestalt erscheint der liturgische Schuh als eine Sohle, an der Ferse versehen mit einem Hakenleder, vorn mit einer kleinen Kappe, die eben groß genug ist, um die Zehen zu bedecken. An den Seiten sind schmale Lederstreifen angebracht; der Schuh, dessen Farbe durchweg schwarz war, wurde mit Riemen am Fuße befestigt. Durch Verbreiterung dieser Riemen zu Zungen, die am Fußgelenk zusammengebunden wurden, entwickelte sich schließlich im 13. Jahrhundert die Sandale zu einem Schuh. Das Material der Pontifikalschuhe war bis ins 13. Jahrhundert hinein Leder; erst seit dieser Zeit fing man an, die Sandalen aus Seide herzustellen. Für die Verzierung bestehen keine besondern Vorschriften; ein quadratisches Kreuz auf den bischöflichen Sandalen anzubringen, ist zwar jetzt nicht mehr ausdrücklich verboten, widerspricht aber ganz und gar dem usus romanus. — Die „caligae" hatten ursprünglich die Form eines Tuches bzw. einer Binde, mit welcher der Fuß und der Unterschenkel umhüllt wurde. Der Name „caliga" (= Stiefel) aber, welcher seit dem 12. Jahrhundert üblich ist, legt die Vermutung nahe, daß schon um diese Zeit sich die Umänderung der Bindenform zur eigentlichen Strumpfform vollzogen hat. Die Pontifikalstrümpfe wurden durch Nadelarbeit, vielfach aber auch durch Zusammennähen seidener Stoffstücke hergestellt. Die Farbe der caligae war ursprünglich bis ins 12. Jahrhundert hinein weiß, wie die der Sandalen schwarz. Von dieser Zeit an beginnen rote, blaue, violette oder grüne Strümpfe in den Inventaren aufzutauchen, ohne daß daraus für sie auf eine Geltung des liturgischen Farbenkanons geschlossen werden darf. Diesem werden sie erst seit dem 15. Jahrhundert unterworfen.

§ 47. Die liturgischen Insignien.

1. Der Manipel (manipulus, mappula, fano, mantile) diente ursprünglich als Schweißtuch praktischen Zwecken, erscheint aber schon im 6. Jahrhundert in der römischen und zu Beginn des zweiten Jahrtausends auch in der übrigen abendländischen Kirche als ein Ehrenornat, welcher nicht mehr wie anfänglich aus Linnen, sondern aus besseren Stoffen, gewöhnlich aus dem gleichen Stoffe wie das Meßgewand, d. h. aus Seide, hergestellt wurde, was jetzt durch besondere Vorschrift festgesetzt ist[1]. Die Farbe des Manipels hat jener der Planeta zu entsprechen; vorschriftsmäßig[2] ist am Manipel ein Kreuz angebracht (a). Der Gebrauch des Manipels ist schon seit langer Zeit auf die höheren Ordines vom Subdiakon aufwärts beschränkt und wird von diesen in der Regel nur bei der Opferfeier oder enge mit derselben zusammenhängenden Riten (z. B. bei der Ölweihe am Gründonnerstag), niemals aber zum Pluviale getragen (b). Nach der symbolischen Deutung ist der Manipel Sinnbild der Mühsale dieses Erdenlebens und der Verdienste, welche man sich durch geduldige Ertragung derselben

[1] S. R. C. 23. Dez. 1837, n. 2769. [2] Rubr. gen. XIX, 4.

liturgie.de

für die Ewigkeit erwirbt; auf das Leiden Christi gedeutet, erinnert er an die Bande, mit welchen man die Hände Jesu fesselte (c).

a) Das jetzt Manipel genannte Gewandstück führt bis zum 11. Jahrhundert, namentlich in römischen Quellen, meist den Namen „mappula" (Deminutiv von mappa = Tuch). Das Wort „manipulus" bedeutet im klassischen Latein eine Garbe oder auch eine Abteilung Soldaten. Für die Aufnahme dieses Wortes in den liturgischen Sprachgebrauch wird aber wohl die Ableitung von „manus" maßgebend gewesen sein. Da das fragliche Ornatstück ein Tuch war, das man in der Hand trug, so war dafür das Wort manipulus ganz entsprechend. Größere Verbreitung fand im Mittelalter auch der Name „fano", so schon bei Rabanus Maurus[3], in späterer Zeit bei Sikard von Cremona[4]. „Fano", wofür im Mittelhochdeutschen „hantfane", „hantfan", hängt wie unser deutsches Wort „Fahne" etymologisch zusammen mit „pannus", das Tuch.

Bereits bei seinem ersten Auftreten in der Geschichte erscheint der Manipel als eine Art Ehrenabzeichen. Nach dem Liber pontificalis bestimmt Papst Silvester, „ut diaconi ... pallea linostima leva eorum tegerentur[5]; eine ähnliche Verfügung erläßt auch Papst Zosimus[6]. In diesem „palleum linostimum" darf eine Nachbildung der mappa erblickt werden, eines Etikettetüchleins, dessen sich die römischen Konsuln und wohl auch andere höhere römische Beamte bei offiziellen Gelegenheiten, z. B. wenn sie das Zeichen zum Beginn der Zirkusspiele gaben, bedienten. Anfänglich war ohne Zweifel diese mappa ein einfaches Tuch, zum Abtrocknen des Schweißes bestimmt. Jene offizielle Verwendung aber machte aus ihm ein „Etikettetuch", das bald als ein Abzeichen der Beamtenwürde selbst erschien und wahrscheinlich deshalb in nachkonstantinischer Zeit auch von distinguierten römischen Geistlichen getragen wurde, die, wie die sog. konstantinische Schenkung zeigt, ein großes Gewicht auf gewisse Ehrenauszeichnungen legten. Zuerst wird wohl der Papst selbst sich dieser Insignie bedient haben, die dann später auch von den Diakonen angenommen oder, wie der Liber pontificalis nahelegt, denselben vom Papste verliehen wurde. In außerrömischen Kirchen hat sich die Erinnerung an den ursprünglichen Charakter der mappula als eines Schweißtuches länger erhalten. Denn noch Amalar[7] schreibt: „Sudario solemus tergere pituitam oculorum et narium atque superfluam salivam decurrentem per labia ...", und Pseudo-Alkuin wiederholt dies in fast gleichlautenden Worten[8]. Mit dem beginnenden 2. Jahrtausend aber ist die Umwandlung des Sudariums in einen liturgischen Ornat auch in außerrömischen Kirchen wohl unter dem Einfluß des römischen Brauches endgültig vollzogen. —

Der Manipel war noch im 9. Jahrhundert ein wirkliches Tuch. In demselben Jahrhundert aber tritt bereits ein Manipel auf, welcher einen bloßen Zierstreifen darstellt, wie aus der Abbildung des Subdiakons Juvenianus in einem dem 9. Jahrhundert angehörenden Codex der Vallicellana in Rom ersichtlich ist[9]. Der älteste streifenförmige Manipel, der sich noch erhalten hat, stammt aus dem 10. Jahrhundert und wurde 1827 im Grabe

[3] De instit. cler. I, 18. [4] Mitrale II 5. [5] Duchesne, LP I 171.
[6] Ebd. I 225. [7] De eccl. off. II, 24. [8] De div. off. c. 39.
[9] Abbildung bei Braun, Die liturg. Gewandung 267.

liturgie.de

des hl. Cuthbert gefunden[10]. Zur Verwendung des Streifens anstatt eines Tuches gelangte man ohne Zweifel in der Weise, daß anfangs der Manipel in der Gestalt eines streifenförmig zusammengelegten Tuches getragen wurde, an dessen Stelle, wie bei der planeta plicata, später ein einfacher Streifen trat. Nach Ausweis zahlreicher Abbildungen trug man im Mittelalter ungewöhnlich lange Manipel, die mit einem trapezförmigen, in späterer Zeit, etwa seit dem 14. Jahrhundert, mit einem geradlinigen Abschluß endeten. Gegen Ende des 16. Jahrhunderts wurde der Manipel an seinen Enden immer breiter, bis er allmählich jene Form erhielt, die, bekannt unter dem Namen Taschen- oder Schaufelmanipel, eine völlige Mißgestaltung dieses kirchlichen Ornates darstellt.

Der als Schweißtuch dienende Manipel war wohl stets aus Linnen hergestellt. Die „pallia linostima" der römischen Diakone jedoch waren wahrscheinlich aus einem kostbareren Stoffe, dessen Kette zwar aus Leinwand, dessen Einschlag hingegen aus Seide bestand. Der als Zierstreifen behandelte Manipel war meist aus Seide. In der Ausstattung des Manipels zeigte sich während des Mittelalters wie bei den übrigen liturgischen Gewändern nicht selten große Prachtliebe, wiewohl die kleinen Maßverhältnisse desselben der Ausschmückung nicht gerade günstig waren. An den Enden des Manipels befanden sich Fransen, Glöckchen, kleine Äpfel oder Eicheln aus Silber oder vergoldetem Kupfer. Ein Kreuzlein als Schmuck des Manipels ist im Mittelalter noch eine seltene Erscheinung.

b) Nach den ältesten Nachrichten wurde die mappula zunächst den römischen Diakonen verliehen. Übrigens lassen die frühesten Beschreibungen der Sakraltracht keinen Zweifel aufkommen, daß der Manipel von sämtlichen höheren Ordines und im 9. Jahrhundert bereits auch von den Subdiakonen getragen wurde[11]. Jedoch war sein Gebrauch keineswegs auf diese Weihegrade beschränkt. Nach dem fünften römischen Ordo[12] stand er auch den Akoluthen zu; selbst Laienbrüder[13], überhaupt alle, welche im Chore erschienen[14], durften in einzelnen Kirchen den Manipel tragen. Es war dies eine Nachwirkung des ursprünglichen praktischen Zweckes des Manipels, der in Rom übrigens schon im 13. Jahrhundert auf die gleichen Weihestufen beschränkt war[15] wie heutzutage. — Nach der Angabe Amalars und nach Ausweis alter Abbildungen wurde die mappula in der linken Hand gehalten, vom 12. Jahrhundert ab wird sie jedoch am linken Vorderarm getragen. Dem Namen des Ornatstückes (manipulus) und der traditionellen Anlegungsweise entspricht es daher besser, den Manipel am Vorderarm statt am Oberarm anzulegen. — Solange der Manipel in der Hand getragen wurde, war es natürlich, denselben erst nach der Bekleidung mit der Planeta zu nehmen. Es geschah dies aber nicht

[10] Abbildung bei Rohault de Fleury, La Messe, pl. DXXXI.

[11] Vgl. die eben erwähnte Darstellung des Subdiakons Juvenianus.

[12] n. 3: „Sestace in sinistra latera."

[13] Lanfranci ep. 13 ad Ioann. Rotomag., P. L. 150, 520: „Plerique autumant manipulum esse commune ornamentum omnium ... nam et in caenobiis monachorum etiam laici ... solent ferre manipulum."

[14] Rupertus Tuit., De div. off. II, 23: A senibus usque ad infantes manipulos portamus.

[15] OR XIII, n. 5 6.

liturgie.de

etwa am Altare, sondern in der Sakristei. Der Bischof unterschied sich, was die Anlegungsweise des Manipels anbelangt, nicht von dem einfachen Priester. Die Sitte, daß der Bischof den Manipel erst nach dem Confiteor anlegt, tritt erst im Laufe des 13. Jahrhunderts auf, war aber noch nicht allgemein durchgeführt. Noch Durandus[16] erwähnt, daß der Subdiakon dem Bischof den Manipel vor dem Confiteor am Altare anzog, „um anzudeuten, daß nicht das Bekenntnis des Mundes genügt, wenn nicht hierzu die Frucht des guten Werkes kommt". Es lebt hierin der alte, von den römischen Ordines bezeugte Brauch fort, dem Bischof erst nach dem Anziehen der Planeta den Manipel zu überreichen. Diakon und Subdiakon[17] nehmen ihn bei der Pontifikalmesse erst, nachdem sie den Bischof angezogen haben; wenn sie dem Bischof am Schlusse der Messe die Paramente ausziehen, müssen sie zuvor den Manipel ablegen[18]. Es war dies eine direkte Notwendigkeit, als der Manipel noch in der Hand getragen wurde.

Nach jetziger Praxis ist der Manipel ausschließlich Meßornat. Daß bei der Ölweihe am Gründonnerstag die assistierenden Priester, Diakone und Subdiakone den Manipel tragen, hat seinen Grund darin, daß diese Weihe intra Missam geschieht und einen Bestandteil der bischöflichen Messe an diesem Tage ausmacht. Da bei der heiligen Messe der Diakon sein liturgisches Ehrenrecht, das Evangelium zu singen, in seinem vollständigen Ornate mit Manipel angetan ausübt und auch am Schlusse der Glockenweihe ein Evangelium zu singen ist, so erklärt sich ebenso, warum der Diakon bei dieser Gelegenheit den Manipel tragen muß. Die Palmweihe ist eine „Missa sicca", und tragen deshalb bei ihr die Leviten, ebenso wie bei der Missa praesanctificatorum des Karfreitags, den Manipel. Die Regel, daß zum Pluviale niemals der Manipel getragen wird, ist ausnahmslos; nach dem Memoriale rituum trägt der Priester bei der Palmweihe auch in dem Falle keinen Manipel unter dem Pluviale, wenn er wegen Mangels an Leviten die Lektion und das Evangelium selbst singen muß. Das gleiche gilt, wenn er im Pluviale ohne Leviten das Praeconium paschale singt.

c) So verschieden die alten symbolischen Deutungen des Manipels sind, darin stimmen sie zusammen, daß sie in ihm als einem Tuche zum Abtrocknen des Schweißes und der Tränen (sudarium) der Buße ein Symbol des mühe- und leidvollen Erdenlebens erblicken. Wenn man hienieden in Mühsal und unter Tränen gesät hat (euntes ibant et flebant, mittentes semina sua[19]), kann man am Tage der großen Ernte jauchzend, weil beladen mit herrlichen Garben (manipulus = Garbe), aus diesem Tale der Verbannung in die ewige Heimat ziehen (venientes venient, portantes manipulos suos). Unter diesen Gesichtspunkten sind auch die älteren und jetzigen Gebete beim Anlegen des Manipels zu würdigen. Nach Vorschrift des römischen Missale spricht der Priester beim Anlegen des Manipels: „Merear, Domine, portare manipulum fletus et doloris, ut cum exsultatione recipiam mercedem laboris"; der Bischof betet: „Merear, precor Domine, manipulum portare mente flebili, ut cum exsultatione portionem accipiam cum iustis." An die Bedeutung „Garbe" knüpfen die

[16] IV, c. 7, n. 4. [17] Caer. ep. I, c. 9, n. 1; c. 10, n. 2.
[18] Ebd. c. 9, n. 8. [19] Ps 125, 6.

liturgie.de

Worte an, welche der Bischof bei Überreichung des Manipels an den Subdiakon spricht: „Accipe manipulum, per quem designantur fructus bonorum operum."

2. Die Stola (stola, orarium) (a) ist ein dem Diakon, Presbyter und Bischof gemeinsames und für jeden derselben insofern charakteristisches Parament, als jeder die Stola in anderer Art trägt, der Diakon von der linken Schulter nach rechts hinab unter den rechten Arm, der Priester wie ein Joch um den Hals gelegt und über der Brust gekreuzt, der Bischof vom Nacken gerade über die Brust herabwallend (b). Eben weil die Stola charakteristische Insignie für jede der drei genannten Weihestufen ist, darum wird sie in der Regel auch nur bei Ausübung des betreffenden Ordo und des ihm spezifisch obliegenden heiligen Dienstes getragen, nämlich bei der Opferfeier, ferner bei Spendung der Sakramente und Sakramentalien, sowie bei allen Funktionen, bei welchen das Allerheiligste oder ein Gefäß, in welchem die heiligste Eucharistie sich befindet, zu berühren ist. Die Stola ist kein Zeichen der Jurisdiktion[20]. Nur ausnahmsweise, wenn die Gewohnheit dafür spricht[21] und in bestimmten Fällen darf die Stola auch als bloßes Zeichen des Vorranges, ohne daß eine Ausübung des Ordo vorgenommen wird, getragen werden. Bei der feierlichen Abhaltung der Vesper oder einer andern kirchlichen Hore darf sich der Priester nicht der Stola bedienen[22], wohl aber bei der feierlichen Vesper der Bischof[23], dessen höherer Ordo auf solche Weise ausgezeichnet werden soll. Eine Ausnahme stellt es dar, wenn beim Totenoffizium[24], besonders bei der Totenvesper[25], der Offiziator eine schwarze Stola tragen darf (c).

Über den Ursprung der Stola sind verschiedene Theorien von verschiedenem Werte aufgestellt worden (d). Sicher ist, daß die Stola bei ihrer ersten Bezeugung im abendländischen Gottesdienst (6. Jahrhundert) als eine liturgische Insignie galt, welche damals schon die Gestalt eines Streifens hatte. Als Stoff der Stola ist Seide vorgeschrieben[26]. Als Verzierung sind seit dem 16. Jahrhundert drei Kreuze allgemein üblich (e).

Schon im früheren Mittelalter erblickte man in der Stola, weil sie auf dem Nacken liegt, ein Sinnbild des Joches des Herrn, worunter man die Pflichten des Christentums im allgemeinen, besonders aber die priesterlichen Pflichten zu verstehen hat, welche mit dem Empfange der Weihe übernommen werden. Deshalb spricht der Bischof bei Übergabe der Stola an den Priester: „Nimm hin das Joch des Herrn." Anknüpfend an den Namen stola im Sinne von Prachtgewand[27] deutete

[20] S. R. C. 21. Juli 1855, n. 3035 ad 2.
[21] S. R. C. 30. März 1824, n. 2635; 11. März 1837, n. 2763.
[22] S. R. C. 4. Aug. 1663, n. 1275 ad 3.
[23] Caer. ep. I, c. 1, n. 4. [24] Caer. ep. II, c. 10, n. 10.
[25] S. R. C. 12. Aug. 1854, n. 3029 ad 8.
[26] S. R. C. 23. Sept. 1837, n. 2769. [27] Lk 15, 22.

liturgie.de

man die im Mittelalter oft prachtvoll ausgestattete Stola auch auf das durch den Sündenfall verlorene, in Christo aber wiedererlangte Gewand der heiligmachenden Gnade, der übernatürlichen Unsterblichkeit und himmlischen Verklärung (Gebet beim Anlegen der Stola). Auf das Leiden Christi gedeutet, ist die Stola Sinnbild des schweren Kreuzes, welches der Heiland aus Gehorsam auf seine Schultern nahm.

a) Die ältere Bezeichnung für die jetzt allgemein „stola" genannte Insignie ist „orarium". Orarium, zusammenhängend mit „os", der Mund, ist seiner Wortbedeutung nach ein Tuch, das zum Abwischen des Mundes bestimmt ist. Es diente teils ähnlichen Zwecken wie das Sudarium, teils fand es Verwendung als Halstuch. So wird z. B. von Satyrus, dem Bruder des hl. Ambrosius[28], erzählt, daß er bei einem Schiffbruch die heiligste Eucharistie in sein Orarium band und dieses alsdann um den Hals wickelte. Im Morgenlande, wohin das Wort ὡράριον vom Okzidente kam, erscheint es bereits als Bezeichnung einer liturgischen Insignie im 4. Jahrhundert[29], während es in dieser Bedeutung im Abendlande erst im 6. Jahrhundert[30] nachweisbar ist. Seit dem 13. Jahrhundert ist hier orarium endgültig durch stola verdrängt und wird nur mehr im Pontifikale bei der Ordinatio presbyteri gebraucht: „Pontifex reflectit orarium seu stolam humero cuiuslibet." Im Orient hingegen blieb die Bezeichnung ὡράριον, später auch ὠράριον geschrieben. — Das Wort stola leitet sich ab von στολή, welches im klassischen Griechisch sowohl die Kleidung im allgemeinen als auch die einzelnen Teile derselben bezeichnen kann. Im lateinischen profanen Sprachgebrauch hingegen bedeutete stola das lang herabwallende, weite Gewand der Matronen. Als Bezeichnung einer liturgischen Amtsinsignie tritt stola vorwiegend im Norden gegen Ende des 8. Jahrhunderts und bei den Liturgikern der Karolingerzeit auf. Braun[31] weist zur Erklärung des Wechsels der Bezeichnung darauf hin, daß stola nicht da aufkommt, wo es die enger begrenzte Bedeutung „Matronengewand" hatte, d. h. zu Rom, sondern im Norden, wo der Sprachgebrauch nicht so festgelegt war. „Man hat da, wo das Wort stola in einem minder eingeengten Sinn gebraucht wurde, d. i. im Norden, und zwar wohl im Anschluß an den Sprachgebrauch der Heiligen Schrift, in welcher stola mehrfach ein hervorragendes Kleid bedeutet, eben das Stück der liturgischen Gewandung stola genannt, welches als Abzeichen des Amtes und darum als das liturgische Gewand im besondern Sinne galt."

b) Die Sitte, die Stola vor der Brust zu kreuzen, wird schon im 7. Jahrhundert in der spanischen Kirche angetroffen und ist seitdem nicht mehr aus der Kirche verschwunden. Daneben bestand aber für Priester und Bischöfe im Mittelalter auch der andere Brauch, wie aus Ivo von Chartres[32] und Innozenz III.[33] ersichtlich ist, die Stolaenden vorn an der Brust gerade herabfallen zu lassen. Ein Unterschied zwischen Priestern und Bischöfen in der Anlegungsweise der Stola wurde, wie aus Durandus[34] hervorgeht, im 13. Jahrhundert noch nicht allgemein beobachtet. Erst das

[28] De excessu fratris Satyri I, 43.
[29] Vgl. can. 22 u. 23 des Konzils von Laodizea.
[30] Vgl. c. 9 des Konzils von Braga (563).
[31] Die liturg. Gewandung 568—569.
[32] Sermo 3. [33] De sacr. alt. myst. I, 54. [34] III, c. 5, n. 5.

liturgie.de

römische Missale und das Caeremoniale episcoporum setzen denselben für die ganze Kirche durch. Das Hauptmotiv, warum der Bischof die Stola anders trägt als der Priester, liegt wohl darin, den Ordo des Bischofs als einen von dem des Priesters verschiedenen und über ihn erhabenen augenfällig darzustellen. — Die ersten Nachrichten, wie der Diakon die Stola zu tragen hatte, stammen aus der spanischen Kirche. Nach can. 40 des vierten Konzils von Toledo (633)[35] mußte der Diakon sein Orarium auf die linke Schulter über die Tunika legen, so daß die beiden Enden des Orariums an der linken Seite herabfielen. Ebenso wurde es im griechischen Ritus und unter dessen Einfluß bis ins 13. Jahrhundert auch im südlichen Italien gehalten. In Mailand wird bis zur Stunde die Diakonalstola über der Dalmatik schärpenartig angelegt. In der römischen Kirche trug man die Stola, im Gegensatz zu den außerrömischen Kirchen, stets unter der Dalmatik, und zwar lag sie nicht wie in den übrigen Riten auf der linken Schulter, sondern wie bei den Priestern am Nacken bzw. Halse[36] auf. Wenn aber der Diakon die Planeta vor dem Evangelium auszog und dieselbe zusammengerollt schärpenartig umlegte, so pflegte er auch, wie aus Amalar[37] hervorgeht, seine Stola als Schärpe zu tragen. Im 13. Jahrhundert[38] war indes die jetzt den Diakonen vorgeschriebene Anlegeweise der Stola bereits allgemein üblich.

c) Die Stola war schon im Mittelalter im großen und ganzen für die gleichen Funktionen vorgeschrieben wie heutzutage; doch war zeitweise ihr Gebrauch ein viel ausgedehnterer. Synoden des 9. Jahrhunderts, z. B. jene von Mainz im Jahre 813[39], verfügen, daß die Priester stets mit der Stola bekleidet sein sollten; würde ein mit der Stola bekleideter Priester getötet, so sollten, wie das Konzil von Tribur (895) verfügt[40], die Mörder dreimal so streng bestraft werden, als es sonst geschehen würde. Noch im 10. Jahrhundert befahl Ratherius von Verona († 978)[41] seinen Priestern das beständige Tragen der Stola. Die Gründe für diese Verordnung dürften wohl darin gefunden werden, daß der Priester stets als solcher kenntlich[42] gemacht und ihm gerade dadurch ein sittlicher Halt geboten werden sollte: „propter signum castitatis", sagt ein bei Benedikt Levita sich befindliches Kapitulare[43].

d) Für die Frage nach dem Ursprung der Stola sind verschiedene Lösungen gesucht worden. Wilpert[44] vertritt die Anschauung, wonach die Stola des Diakons auf eine Art liturgischer Serviette zurückgeht, die Stola des Priesters aber auf ein Tuch zur Verhüllung der Blöße des Halses. Braun[45] hingegen hält dafür, daß das Orarium von Anfang an als eine liturgische Auszeichnung der höheren Ordines, wahrscheinlich durch einen besondern Akt der kirchlichen Autorität eingeführt wurde. Dies gilt zunächst für den Orient, dann für Gallien und Spanien, wo das Orarium im 4. bzw. im 6. und 7. Jahrhundert als Distinktivum der höheren Weihe-

[35] Mansi X 629—630. [36] OR IX, n. 8. [37] De eccl. off. II, 20.
[38] Durandus, III, c. 5, n. 5. [39] c. 28; Hartzheim I 411.
[40] c. 26: Hartzheim II 410.
[41] Synodica ad presbyteros c. 11: PL 136, 562.
[42] Propter differentiam sacerdotii dignitatis: Hartzheim I 411.
[43] II, 172.
[44] Die Gewandung der Christen in den ersten Jahrhunderten 51 ff.
[45] Die liturg. Gewandung 618.

liturgie.de

grade bekannt ist, aber auch für Rom. Denn wenn auch in Rom das Orarium, weil unter dem liturgischen Obergewand und im 9. Jahrhundert selbst von Subdiakonen und Akoluthen getragen, den Charakter der liturgischen Auszeichnung nicht sofort erkennen lasse, so spräche doch hierfür die Tatsache, daß die Orarien an der Konfessio des hl. Petrus niedergelegt wurden, deutlich genug dafür, daß man im römischen Orarium ursprünglich nicht ein Halstuch, sondern vielmehr eine Art von „Weihetuch" erblickte. Mit vollständiger Sicherheit wird sich die Frage nach dem Ursprung der Stola nicht mehr entscheiden lassen. Die Wilpertsche Hypothese hat den Vorzug, daß sie die Entstehung der priesterlichen Stola in außerrömischen Riten besser erklärt; denn wenn die priesterliche Stola eine Auszeichnung und damit ein Erkennungszeichen des priesterlichen Ordo sein sollte, so konnte sie diesem Zwecke wenig entsprechen, wenn sie auch in außerrömischen Riten unter der Planeta bzw. dem Phelonion getragen wurde. Sicherlich ist ferner das Orarium des Diakons bei seinem ersten Auftreten im Orient bereits eine liturgische Auszeichnung. Aber nichts nötigt zur Annahme, daß dies immer der Fall war. Denn die erste Erwähnung des Orariums ist in den Beschlüssen der um die Mitte des 4. Jahrhunderts in Laodizea gehaltenen Synode enthalten, die in ihrem 22. Kanon den Subdiakonen, im 23. den Lektoren und Kantoren den Gebrauch des Orariums verbietet. Um diese Zeit hatte aber der Gottesdienst sicherlich schon viel von seiner anfänglichen Einfachheit verloren und war zeremoniöser ausgestaltet worden. Im Abendlande wird das Orarium erst in viel späterer Zeit bezeugt: für Spanien im 9. Kanon der Synode von Braga und im 23. und 40. Kanon des unter Isidor von Sevilla gehaltenen vierten Konzils von Toledo (633). In Rom ist die Stola, deren sich dortselbst bis gegen Ende des ersten Jahrtausends auch die Subdiakone und Akoluthen bedienten, erst zur Zeit der Karolinger nachweisbar. Darum gilt das für den Orient Gesagte für das Abendland in erhöhtem Maße.

e) Das alte profane Orarium war ein Tuch von oblonger Gestalt; denn nur ein solches konnte zugleich als Schweißtuch und Halstuch Verwendung finden. Aber schon das Orarium des vierten Konzils von Toledo war nicht mehr ein Tuch, sondern ein Streifen oder ein streifenförmig zusammengefaltetes Tuch, welches, wenigstens bei den Diakonen, keinerlei Verzierung und keinerlei farbigen oder goldenen Schmuck aufwies. Auf den frühesten Abbildungen erscheint die Stola nur mehr als ein Streifen von sehr beträchtlicher Länge und relativ geringer (4—5 cm) Breite. Ursprünglich verlief der Stolastreifen in gleicher Breite bis an die beiden Enden, zuweilen waren die letzteren mit rechteckigen oder quadratischen Stoffstücken versehen. Seit dem 11. Jahrhundert trat als Endverzierung ein trapezförmiger Ansatz auf, der zwar im 13. Jahrhundert wieder verschwindet, um in ähnlicher Form im 16. Jahrhundert wieder aufzutauchen und schließlich die bekannte Taschen- oder Schaufelform zu erhalten. Allgemein gültige Bestimmungen über die Form und die Maße der Stola bestehen natürlich ebensowenig wie für die übrigen liturgischen Gewänder. — War die Stola des Diakons, wie oben dargetan, einfach gehalten, so hat jedenfalls die Priesterstola schon von Anfang an einen reicheren Schmuck aufgewiesen; denn schon im 9. Jahrhundert[46] begegnen uns mit

[46] Braun, Die liturg. Gewandung 592.

liturgie.de

Gold geschmückte Stolen, in späterer Zeit auch solche mit Emailplättchen, Perlen und Edelsteinen. Zuweilen war die Stola mit Stickereien verziert, bald auch im ganzen als Borte kunstreich gewirkt. Wie beim Manipel, so fanden auch bei der Stola Fransen, Quasten, Glöckchen usw. als Schmuck Verwendung. Gegenwärtig werden als Verzierung der Stola drei Kreuze angebracht, eine Sitte, die vereinzelt schon im Mittelalter, allgemein aber erst seit dem 16. Jahrhundert auftrat. Eine klare Vorschrift hierüber existiert nicht[47].

3. Das heilige Pallium (pallium) ist bereits im 6. Jahrhundert als liturgische Insignie in Rom nachweisbar, wohin es höchstwahrscheinlich aus dem Orient gelangte. Das orientalische Pallium (ὠμοφόριον) ist schon im 4. Jahrhundert Auszeichnung der Bischöfe, zu welcher das ursprünglich profane, ὠμοφόριον genannte Umhängetuch, sei es durch ausdrückliche Verfügung der kirchlichen Obrigkeit, sei es auf dem Wege bloßer kirchlicher Gewohnheit, erhoben worden war (a). In seiner ältesten, im Orient nachweisbaren Gestalt ist das Omophorion (Pallium) ein um die Schultern geworfenes Tuch; im Abendland jedoch tritt uns schon von Anfang an das Pallium als Binde entgegen, welche, über Brust und Rücken geschlungen, auf der linken Schulter doppelt auflag. Um das Pallium in der richtigen Lage zu erhalten, gebrauchte man besondere Nadeln, welche, seitdem man dem Palliumstreifen die gewünschte Form durch Zusammennähen zu geben pflegte, lediglich als Schmuck dienen. Als Verzierung des Streifens dienten schwarze oder rote Kreuze, die in unbestimmter Zahl teils eingewoben, teils eingestickt oder aufgenäht waren. Das gegenwärtige Pallium ist eine weißwollene, etwa 5—6 cm breite Binde mit sechs eingewobenen schwarzen Kreuzen, welche in der Weise getragen wird, daß sie ringförmig die Schultern umgibt und in je einem Streifen über Brust und Rücken herabfällt. Die goldenen Nadeln (spinulae) werden an der linken Schulter, ferner an der Brust und auf dem Rücken befestigt. Am Ende des Brust- und des Rückenstreifens ist ein mit schwarzer Seide überzogenes Bleiblättchen angebracht, um durch die Beschwerung das Pallium immer in der richtigen Lage zu erhalten (b). Das Pallium trägt der Papst und die wirklichen (nicht Titular-) Erzbischöfe, welche es innerhalb drei Monaten nach dem Tage ihrer Konsekration oder Konfirmation zu erbitten haben. Bischöfen wird es nur in ganz seltenen Fällen als besondere Auszeichnung verliehen (c). — Das Pallium wird bloß in der feierlichen Messe (mit Ausnahme der Requiemsmesse) getragen, und zwar nur an bestimmten im Pontifikale und Caeremoniale episcoporum genannten Tagen, welche mit Ausnahme einiger neuerer Feste die gleichen sind wie schon im 11. Jahrhundert. Der Erzbischof darf das Pallium nur innerhalb seiner Kirchenprovinz tragen, nach seinem Tode wird es ihm mit ins Grab gegeben (d).

Im Pallium ist schon seit der Zeit der Karolinger zunächst ein Zeichen

[47] Rit. celebr. I, 3; vgl. S. R. C. 25. Sept. 1852, n. 3006 ad 7.

liturgie.de

der früher sehr ausgedehnten geistlichen Gewalt, welche vom Papst dem Erzbischof als seinem Stellvertreter für die betreffende Kirchenprovinz übertragen wird, zu erblicken. Darum heißt es im kirchlichen Rechtsbuch[48]: „Pallium ... significat potestatem archiepiscopalem", und im Gebet bei Segnung der Pallien: „Repraesentant [pallia] pastoralis officii plenitudinem atque excellentiam." Weil vom Papste verliehen und vom Grabe des hl. Petrus genommen, soll dem erwähnten Segnungsgebet gemäß das Pallium dem Erzbischof ferner sein: „symbolum unitatis et cum apostolica sede communionis perfectae tessera"; weil aus Lämmerwolle verfertigt und auf den Schultern liegend, soll es sodann den Träger mahnen, im Gebrauch der ihm verliehenen Gewalten sich nach Jesu Vorbild seiner Herde als guter Hirt zu erweisen, welcher die verirrten Schäflein sucht, auf seine Schultern nimmt und zur Herde trägt mit jener Opferwilligkeit, an die ihn die Kreuze auf dem Pallium mahnen; in diesem Sinne wird bei der Pallienweihe gefleht, Gott möge denen, die diese Pallien tragen werden, die Gnade verleihen, „ut sint boni magnique illius pastoris imitatores, qui errantem ovem suis humeris impositam caeteris adunavit, pro quibus animam posuit.... Videant suis humeris impositam crucem, sitque illis crucifixus mundus et ipsi mundo."

a) Die ersten Nachrichten über das römische Pallium stammen aus dem 6. Jahrhundert. Im Jahre 513 verlieh nämlich Papst Symmachus das Pallium dem hl. Cäsarius von Arles[49]; im Jahre 545 und 546 tat Papst Vigilius das gleiche gegenüber den Nachfolgern des hl. Cäsarius, Auxanius und Aurelian[50]. Für das 6. Jahrhundert ist ferner das Pallium bezeugt durch den Liber pontificalis[51], nach dessen Angabe Papst Markus dem Bischof von Ostia, dem die Weihe des Papstes zustand, das Pallium verlieh. Aus dieser Notiz darf auch der Schluß gezogen werden, daß das Pallium in Rom geraume Zeit vor dem 6. Jahrhundert bekannt war. Über den Ursprung des Palliums sind, wie über den Ursprung der Stola, die verschiedensten Theorien aufgestellt worden. Nach Duchesne[52] ist das Pallium das antike Lorum gewesen, welches angeblich von den oströmischen Kaisern den Päpsten als Ehrenauszeichnung verliehen wurde. Doch spricht das Verhalten der Päpste, welche schon im 6. Jahrhundert das Pallium aus eigener Machtvollkommenheit auch auswärtigen Metropoliten verliehen, entschieden gegen einen derartigen Ursprung der Insignie. Wilpert[53] läßt das Pallium aus dem antiken Mantelpallium entstehen, das durch „contabulatio", d. h. durch Fältelung, allmählich Streifenform erhielt, bis es schließlich durch einen wirklichen Streifen ersetzt wurde, der über der Pänula getragen wurde. Man hat gegen diese Theorie ins Treffen geführt, daß es nicht einmal bei der Toga, dem charakteristischen Gewande des alten „civis Romanus", der Mühe wert erachtet wurde, dieselbe streifen-

[48] CIC can. 275; can. 275—279 bringen die rechtlichen Bestimmungen über das Pallium.
[49] Vita S. Caesarii I, 4: PL 67, 1016.
[50] Ep. arelat. n. 41 44: M. G. Epp. III, 62 66. [51] Duchesne, LP I 202.
[52] Origines 394. [53] Die Gewandung der Christen 47.

liturgie.de

förmig zu falten und zur Erinnerung an die frühere Sitte über der neu auftretenden Pänula zu tragen; wo vielmehr die Toga später als verkümmertes Zeremoniengewand auftritt, wird sie stets über den Untergewändern bzw. über der Dalmatik getragen[54]. Braun vertritt bezüglich der Entstehung des Palliums eine ähnliche Ansicht wie bezüglich des Ursprungs der Stola: es sei die einfachste, nächstliegende und den tatsächlichen Verhältnissen entsprechendste Erklärung, daß das römische Pallium von Anfang an als liturgisches Abzeichen des Papstes eingeführt worden sei[55]. Für die Erklärung des Ursprungs des römischen Palliums muß diese Hypothese vollkommen genügen. Damit ist aber die neue Frage gegeben, wie man in Rom dazu kam, gerade diese Insignie als Abzeichen zu wählen. Ohne Zweifel haben die römischen Bischöfe hierin die orientalischen Bischöfe nachgeahmt, welche schon zu Beginn des 5. Jahrhunderts, wie aus Isidor von Pelusium[56] hervorgeht, das Omophorion, das orientalische Gegenstück des römischen Palliums, trugen. Nach den Miniaturen der demselben Jahrhundert angehörenden Weltchronik[57] war dieses Omophorion ein den Hals streifenartig umgebendes Tuch, dessen Enden von der linken und der rechten Schulter herabhingen. Da das Wort ὠμοφόριον ein als Umwurf gebrauchtes Tuch bedeutet, so darf angenommen werden, daß auch die gleichnamige liturgische Insignie ursprünglich ein profanes Umhängetuch war, das zu tragen immerhin als ein Zeichen verfeinerter Lebensart galt[58], weswegen es der Anstand auch bei den Vorstehern der Kirchengemeinden verlangte. Ob dieses ὠμοφόριον auf dem Wege der Gewohnheit oder, was als weniger wahrscheinlich anzusehen ist, durch spezielle kirchliche Verfügung zum Distinktivum der orientalischen Bischöfe wurde, kann bei der Antwort auf die Frage nach dem Ursprung des Palliums ausgeschaltet werden. Die Annahme, daß das römische Pallium orientalischen Ursprungs ist, hat nichts Befremdendes, wenn der auch sonst bemerkbare Einfluß des Orients auf die Ausgestaltung der abendländischen Liturgie in Erwägung gezogen wird. Es deuten manche Anzeichen darauf hin, daß vom Orient her das Pallium nicht bloß in die römische, sondern auch in andere Kirchen des Abendlandes Eingang gefunden hat. So begegnet uns das Pallium z. B. bei verschiedenen Bischöfen Siziliens[59], eine Tatsache, zu deren Erklärung Grisar mit Recht unter andern Gründen die Berührung mit griechischen Gebräuchen auf dieser Insel anführt. Von orientalischen Elementen war ferner die gallikanische Liturgie stark beeinflußt, so daß es nicht verwunderlich erscheinen darf, wenn im Gebiete des gallikanischen Ritus ein Pallium auftritt, das wie das griechische Omophorion auch von gewöhnlichen Bischöfen getragen wurde. Als Beweis muß der 6. Kanon des Konzils von Mâcon (583) angeführt werden, welcher dem Bischof ausdrücklich vorschreibt, die heilige Messe nicht ohne Pallium zu feiern. Zweifelsohne ist in diesem Kanon von einer Auszeichnung die Rede, welche den Bischöfen im Unterschiede von den Priestern gebührt. An eine priesterliche Stola ist darum

[54] Braun, Die liturg. Gewandung 659. [55] Ebd. 663. [56] Ep. I, 13.
[57] A. Bauer und J. Strzygowski, Eine alexandrinische Weltchronik, Wien 1905, Tafel 6; Braun, Die liturg. Gewandung 669.
[58] Vgl. Hist. Lausiaca c. 38.
[59] Grisar, Das römische Pallium: Festschrift zur 1100jährigen Jubelfeier des Campo Santo, Freiburg 1897, 110.

liturgie.de

nicht zu denken, sondern, wie schon der einfache Wortlaut nahelegt, nur an ein bischöfliches Pallium. Schwierigkeiten bietet dieser Kanon bloß dann, wenn man als feststehend annimmt, daß das Pallium im Abendlande lediglich in die Kirche von Rom Eingang gefunden habe. In späterer Zeit allerdings kannte man im Okzident nur das römische Pallium; die Entwicklung jedoch, welche das Pallium in einer späteren Zeit genommen, darf nicht auch schon in einer früheren vorausgesetzt werden.

b) Das Pallium hat mannigfache Wandlungen durchmachen müssen, die seine Gestalt nicht unwesentlich veränderten, bis es endlich die moderne Form erhielt. In seiner ältesten, im Orient nachweisbaren Gestalt ein Tuch, das um die Schultern geworfen wurde, ist das römische Pallium schon auf der frühesten, dem 6. Jahrhundert angehörenden Darstellung auf den Mosaiken von S. Vitale in Ravenna ein weißer Streifen, der Brust und Rücken umgibt, auf der linken Schulter doppelt aufliegt[60] und von hier nach vorn und rückwärts je ein Streifenende herabfallen läßt. Doch bereits seit dem 9. Jahrhundert fallen, wie aus Johannes Diaconus[61] hervorgeht, die beiden Enden nicht mehr seitlich, sondern in der Mitte von Brust und Rücken herab, indem sie durch Nadeln dauernd in dieser Lage festgehalten wurden. Was durch Nadeln bewirkt wurde, konnte ebenso durch eine entsprechende Knotung oder noch besser durch entsprechendes Zusammennähen des Palliumstreifens erzielt werden. Letzteres geschah auch wirklich bereits im 9. Jahrhundert. Zur selben Zeit trat auch die gabelkreuzförmige Gestalt des Palliums auf, welche jedoch schon im 11. Jahrhundert der ringförmigen zu weichen begann, wobei der Ring des Palliums anfänglich nahe an den Achseln, später aber in der Höhe des mittleren Oberarms Brust und Rücken umzog[62]. Die beiden vorn und rückwärts herabfallenden Palliumstreifen wurden gegen Ende des 15. Jahrhunderts immer mehr und mehr verkürzt und erhalten allmählich seit dem 17. Jahrhundert ihre jetzige, bedeutend verminderte Länge. Schon zu Beginn des 14. Jahrhunderts pflegte man diese beiden Streifen an ihrem Ende mit Bleistückchen, die mit schwarzer Seide umsponnen waren, zu beschweren. Eine notwendige Verzierung des Palliums sind die Kreuze, welche auch auf dem Omophorion der griechischen Bischöfe zu Tage treten. Bereits auf den ravennatischen Mosaiken ist das eine Ende des Palliums, welches Erzbischof Maximian trägt, und dementsprechend wohl auch das andere mit einem Kreuze verziert. In späterer Zeit mehrte sich die Zahl der Kreuze, die stets einem gewissen Schwanken unterworfen war. Jetzt sind vier Kreuze am Palliumringe, ferner je eins auf dem Brust- und Rückenstreifen angebracht. Die Palliumkreuze sind jetzt aus schwarzer Seide; im Mittelalter waren sie bald von schwarzer, bald von roter Farbe; auf dem Pallium des Kölner Erzbischofs Klemens August († 1761)[63] waren zwei schwarze und sechs rote Kreuze angebracht. Das Pallium, das noch im 10. Jahrhundert[64] aus verschiedenen Stoffen hergestellt werden konnte, wird jetzt vorschriftsmäßig aus Wolle verfertigt. Als Schmuck

[60] Dies ist noch heute nach dem Caer. ep. (II, c. 8, n. 20) Vorschrift.

[61] Vita Gregorii IV, 84.

[62] „Cum manu sinistra trahat pallium super dextrum brachium pontificis": OR XIV, c. 53.

[63] Braun, Die liturg. Gewandung 650. [64] Ebd. 644.

liturgie.de

des Palliums dienen gegenwärtig die kostbaren Nadeln, welche beibehalten wurden, auch als sie ihren praktischen Zweck, dem Palliumstreifen die richtige Lage zu geben, nicht mehr zu erfüllen brauchten. Als bloßes Schmuckstück, als welches die Nadeln schon im 14. römischen Ordo [65] auftreten, werden sie auch vom Caeremoniale episcoporum aufgefaßt, welches bestimmt, es solle der Diakon bzw. Subdiakon die Nadeln also befestigen, „ut nec crucem, neque pallium perforent, neque planetam tangant; et gemmae spinulis appositae remaneant ad dexteram infigentis" [66]. Zu diesem Zwecke müssen am Pallium kleine Schleifchen angebracht sein.

Die Herstellung der Pallien ist mit einem besondern Zeremoniell umgeben [67]. Am St. Agnestage opfern die Regularkanoniker von St. Agnes in Sant' Agnese fuori le Mura, während im Hochamt das Agnus Dei gesungen wird, zwei Lämmer, die hernach gesegnet und Nonnen zur Obhut übergeben werden. Aus der Wolle dieser Lämmer, mit welcher natürlich auch die Wolle anderer Lämmer vermischt wird, bereitet man die neuen Pallien. Durch seine Konstitution Rerum ecclesiasticarum vom 12. August 1748 ordnete Benedikt XIV. in teilweiser Umänderung der älteren Gepflogenheit an, daß in der Frühe des Vigiltages von Peter und Paul die neuen Pallien in die Gruft der Peterskirche getragen und auf den Altar gelegt werden, daß ihre Weihe aber, wenn möglich, der Papst selber, nicht wie früher ein Kardinal, vollziehe, und zwar nach der feierlichen Vesper (ehedem nach den Laudes des Festes) am Vigiltage. Nach vollendeter Weihe werden die Pallien sofort in ein von Benedikt XIV. gestiftetes, vergoldetes silbernes Kästchen gelegt, das in der Konfessio aufbewahrt wird. Hier verbleiben sie bis zur Versendung, so daß bei der „traditio pallii" an den Erzbischof in aller Wahrheit gesagt werden kann: „Tradimus tibi pallium de corpore beati Petri sumptum." Diese Weihe der Pallien findet jedoch nicht alle Jahre, sondern nur nach Bedarf statt.

c) Das römische Pallium ist gegenwärtig Auszeichnung des Papstes und der Metropoliten. Schon im 6. Jahrhundert wurden mit Vorzug solche kirchliche Würdenträger, welche durch den Apostolischen Stuhl eine ausgedehntere Jurisdiktionsbefugnis erhalten hatten, wie z. B. die päpstlichen Vikare von Arles, vom Papste mit dem Pallium geschmückt. Um die gleiche Zeit trugen das Pallium auch die Erzbischöfe von Ravenna sowie der hl. Augustinus von Canterbury, welch letzterer von Gregor d. Gr. [68] für diese neugegründete Kirche die Auszeichnung erhielt. Hingegen war es für die Metropoliten noch keineswegs Pflicht, um das Pallium in Rom einzukommen. Eine solche bestand nicht einmal zur Zeit des hl. Bonifatius, der persönlich die Metropoliten Deutschlands und Frankreichs drängte, das Pallium in Rom zu erbitten. Erst seit der Mitte des 9. Jahrhunderts, wie uns die „Responsa ad consulta Bulgarorum" Nikolaus' I. [69] belehren, erhielten allenthalben die Erzbischöfe das Pallium vom Apostolischen Stuhl und durften vor Empfang dieser Insignie keine Amtshandlung ausüben. — Auch an Suffragane wurde das Pallium verliehen. Frühzeitig erhielt es bereits der Bischof von Ostia; dieser trägt es nur gelegentlich der Konsekration eines neugewählten Papstes, welcher noch

[65] c. 53. [66] L. 2, c. 8, n. 20.
[67] Catalani, Comment. in Pontif. Rom. I 343 ff.
[68] Ep. XI 39. [69] n. 73: PL 119, 1007.

liturgie.de

nicht Bischof ist[70]. Wenn auch während des ganzen Mittelalters und der Neuzeit sich Palliumverleihungen an Suffragane finden, so blieben sie doch im allgemeinen eine höchst seltene Auszeichnung.

d) Das Pallium der römischen Päpste scheint anfänglich keineswegs nur liturgischen Charakter an sich getragen, sondern vielmehr als ein Abzeichen der päpstlichen Würde überhaupt gegolten zu haben. Daß sich die Päpste auch außerhalb des Gottesdienstes des Palliums bedienten, zeigen deutlich die Vorkommnisse bei der Absetzung des Papstes Silverius[71]. Als derselbe zu einem Verhör zu Belisar geführt wurde, also gewiß bei einer nichtliturgischen Gelegenheit, trug er das Pallium, welches ihm nach dem Verhör zum Zeichen seiner Absetzung abgenommen wurde. Ob auch die mit dem römischen Pallium geehrten Metropoliten anfänglich bei außerliturgischen Gelegenheiten die Insignie trugen, ist nicht mehr ersichtlich. Doch steht fest, daß schon Gregor d. Gr. in seinem Briefe an Johannes von Ravenna energisch den liturgischen Charakter des römischen Palliums verficht[72]. Gregor wollte diesem Metropoliten gegenüber keine Ausnahme machen; auf besondere Bitten von dritter Seite aber gestattete der Papst das Tragen des Palliums bei einigen, jedoch nur liturgischen Anlässen auch außerhalb der heiligen Messe. Daraus kann geschlossen werden, daß um diese Zeit das Pallium bei liturgischen Feierlichkeiten auch außerhalb der Kirche gebraucht wurde; denn sonst hätte wohl nie Gregor eine solche Konzession dem ravennatischen Metropoliten verliehen, anderseits wäre auch Johannes kaum auf die Idee verfallen. Während des ganzen Mittelalters jedoch erscheint das Pallium als ein liturgisches Ornatstück, das nur an bestimmten Tagen und nur während der Feier der heiligen Messe getragen werden durfte. Die Bestimmung[73], daß der Diakon dem Erzbischof nach dem letzten Segen der Messe das Pallium auszuziehen habe, erklärt sich daraus, daß das Johannesevangelium erst gegen Ende des Mittelalters dem Meßordo angefügt wurde, also ursprünglich nicht als Bestandteil der Messe galt, während welcher allein das Pallium getragen werden durfte.

4. Rationale. — Neben dem Pallium tritt während des Mittelalters bei einer größeren Anzahl von Bischöfen ein eigenartiges Ornatstück auf, das sog. Rationale, dessen sich noch zur Stunde die Bischöfe von Eichstätt, Paderborn, Toul-Nancy und Krakau bedienen (a). Das Rationale der Bischöfe von Eichstätt ist ein Schulterkleid, welches gleich dem alttestamentlichen Ephod aus zwei Stoffstücken besteht, deren eines auf die Brust, das andere auf den Rücken zu liegen kommt; an den Schultern werden die beiden Stoffblätter durch rundliche Agraffen, die ebenfalls aus dem gleichen Stoff wie das Rationale, aus Samt oder Seide, hergestellt sind, zusammengehalten. Ein jedes der beiden Stoffblätter besteht aus zwei stolenähnlichen Längsstreifen, welche oben durch einen ähnlichen, ebenso breiten Querstreifen

[70] Darum wird dem Bischof von Ostia das Pallium übergeben unter der Formel: „Accipe pallium..., ut eo utaris in consecratione Summi Pontificis": Catalani, Comment. in Pontif. Rom. 240.

[71] Grisar, Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter 504.

[72] Ep. IV, 1; V, 56; IX, 108. [73] Caer. ep. I, c. 9, n. 8.

liturgie.de

miteinander verbunden sind. Da auf solche Weise die Längsstreifen den Querstreifen weit überragen, so repräsentiert sich ein jedes der beiden Stoffblätter als ein ausgeschnittenes, unten geöffnetes Viereck. Auf dem Querstreifen des Vorderteils sind die Worte eingestickt: „Fides, spes, caritas", auf dem korrespondierenden Streifen der Rückenseite: „Veritas, disciplina." Auf die vier Längsstreifen verteilen sich die Namen der vier Kardinaltugenden, und zwar vorn: „Iustitia, fortitudo", am Rücken: „Temperantia, prudentia." Diese Inschriften wurden mit Rücksicht auf die bei Innozenz III. und Durandus gebotene Symbolik des Palliums gewählt. Das gegenwärtig in Paderborn gebrauchte Rationale unterscheidet sich von dem in Eichstätt verwendeten nur dadurch, daß die beiden Stoffstücke unmittelbar zusammenhängen, nicht durch eigene Agraffen miteinander verbunden sind. Das Rationale von Toul (hier superhumerale genannt) betont mehr die Ringkragenform, während das in Krakau gebräuchliche aus zwei auf den Schultern aufliegenden und auf der Brust sich kreuzenden Streifen besteht und damit am meisten von allen noch vorhandenen Formen des Rationale sich der Palliumform nähert (b). Die Entstehung dieses Schulterschmuckes hängt zweifellos mit dem Bestreben zusammen, einen dem Pallium analogen bischöflichen Schmuck zu schaffen, der den Bischöfen einen Ersatz bieten sollte für das ihnen nicht zustehende erzbischöfliche Pallium[74]. Vielleicht wurde dieses Bestreben gefördert durch den in den Rechtssammlungen überlieferten mißverstandenen Kanon 6 des Konzils von Mâcon (583), der für die Bischöfe des gallikanischen Ritus ein eigenes Pallium kannte. In der Ausgestaltung des Ornates ist der Einfluß des Alten Testamentes und die Rücksichtnahme auf das hohepriesterliche Ephod und Rationale unverkennbar, namentlich bei den Rationalien von Paderborn und Eichstätt. Der Gebrauch des Rationale ist in Eichstätt durch kirchliche Gewohnheit dahin geregelt, daß sich der Bischof desselben nur beim feierlichen Pontifikalamt (excepta Missa de Requie) und nur in der Kirche bedient; ebenso wird es auch in Toul gehalten. In Paderborn sind jedoch die Tage, an welchen sich der Bischof des Rationale bedienen darf, ausdrücklich durch den päpstlichen Stuhl normiert. Das Rationale gilt nicht als eine persönliche Auszeichnung des Bischofs, sondern als ein Privileg des bischöflichen Stuhles und wird deswegen dem Bischof nicht mit ins Grab gegeben.

a) Der Name Rationale oder „Superhumerale" wurde zweifelsohne im Hinblick auf den alttestamentlichen Brustschmuck des Hohenpriesters gewählt[75]. Zum ersten Mal wird das Rationale erwähnt in einem Briefe des Adalbero von Metz (984—1005), worin berichtet wird, daß Papst Agapet II. (946—955) den Bischöfen von Halberstadt diese Insignie verliehen habe. Zur gleichen Zeit tritt das Rationale uns entgegen auf einem Emmeramsbilde, das sich in Codex 14272 der Staatsbibliothek in München befindet[76]. Außer in Regensburg und Halberstadt war das Ratio-

[74] Braun, Die liturg. Gewandung 697. [75] Ex 28, 2—4.
[76] Abbildung bei Swarzenski, Die Regensburger Buchmalerei, Tafel 3, Bild 9.

liturgie.de

nale noch verbreitet in Würzburg, Bamberg, Eichstätt, Minden, Paderborn, Naumburg, Metz, Speyer, Prag, Olmütz, Lüttich, Aquileja, Krakau, Toul. Ferner war das Rationale auch in Frankreich bekannt, wie an verschiedenen von Rohault de Fleury[77] gebotenen Abbildungen zu sehen ist. Die anderwärts ausgesprochene Meinung, daß in diesen Rationalien lediglich ein kragenförmiger Besatz der Kasel, ein mehr oder weniger phantastisches Gabelkreuz oder ein in freier Weise behandeltes Pallium zu sehen sei, klingt allerdings um so verführerischer, als schriftliche Nachrichten nur spärliche Kunde über das französische Rationale bringen. In Rom ist das Rationale nicht nachzuweisen, wenn auch mehrfach von Rom aus das Rationale verliehen oder richtiger der bereits vorhandene Gebrauch desselben bestätigt wurde, wie in neuerer Zeit für Paderborn 1666 durch Alexander VII., für Eichstätt 1745 durch Benedikt XIV, für Toul-Nancy durch Pius IX.

b) Es finden sich auch Rationalien, bei welchen offenbar das Brustschild des Hohenpriesters zum Vorbild gedient hat. Dieser Brustschmuck des Bischofs — aus Metall verfertigt — konnte sich keiner allzu großen Verbreitung rühmen und ist schon in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts verschwunden. Braun[78] wies denselben auf den Siegelbildern einzelner Bischöfe von Münster, Paderborn und Mainz nach. Das berühmteste Rationale dieser Gattung wurde in der Kathedrale von Reims gebraucht. Wie aus Inventarien der Reimser Domkirche hervorgeht und auch an der Statue des hl. Klemens am Portal der nämlichen Kirche ersichtlich ist, war dieses Rationale dem Brustschild des Hohenpriesters gänzlich nachgebildet und trug gleich diesem zwölf Edelsteine mit dem Namen der zwölf Stämme Israels. Getragen wurde dieses Rationale an goldenen Kettchen.

§ 48. Die liturgischen Insignien (Fortsetzung).

1. Ring. — Bei der Feier des Gottesdienstes und im gewöhnlichen Leben trägt im Abendland (nicht auch im Orient) der Bischof den goldenen, mit kostbaren Steinen geschmückten Pontifikalring, der an dem vierten Finger der rechten Hand (bei der heiligen Messe auch über die Pontifikalhandschuhe) angelegt wird. Schon zu Beginn des 7. Jahrhunderts wird ein eigentlicher Pontifikalring erwähnt, dessen Gebrauch jedoch erst seit der Wende des ersten Jahrtausends bei den Bischöfen allgemein wurde (a). Daß der Ausschmückung des Ringes von jeher besondere Sorgfalt zugewendet wurde, ist bei der reichen symbolischen Deutung, die sich an den bischöflichen Ring knüpft, von vornherein zu erwarten, wiewohl besondere Vorschriften über die Materie und Ornamentierung des Ringes nicht bestehen (b). Der bischöfliche Ring sinnbildet vor allem das „signaculum fidei", das Siegel des rechten Glaubens, dessen Beschützer und Verkündiger der Bischof ist. Ferner gilt der Pontifikalring als ein Zeichen der Ehre und Auszeichnung, die dem Bischof gebührt, als Verlobungsring, der die innige Verbindung des Bischofs mit seiner Kirche und Diözese anzeigen soll,

[77] La Messe, Taf. DXCV DCXL usw. [78] Die liturg. Gewandung 668.

liturgie.de

eine Verbindung, die nur ein Nachbild jener ist, in welcher Christus der Herr zu seiner Braut, der Kirche, steht (c).

a) Sich eines Ringes zum Schmuck der Hand und zum Siegeln zu bedienen, war eine allgemein verbreitete Sitte, von der sich auch die Christen[1] nicht ausschlossen. Der hl. Augustinus, der für gewöhnlich keinen Ring zu tragen pflegte[2], gebrauchte einen solchen zur Versiegelung seiner Briefe[3]. Es liegt nahe, daß der bischöfliche Siegelring, dessen sich der Bischof zur Beurkundung kirchlicher Aktenstücke, vielleicht auch zur Versiegelung des Evangelienbuches[4] bediente, eine besondere Bedeutung erhielt und bald als eine Auszeichnung des bischöflichen Amtes überhaupt angesehen werden konnte. Die ersten Nachrichten, die über einen Ring als spezielle bischöfliche Amtsinsignie berichten, stammen aus dem Anfang des 7. Jahrhunderts. In Kanon 27 des vierten Konzils von Toledo (633) wird bestimmt, daß ein ungerechterweise abgesetzter Bischof durch Überreichung des Orariums, des Ringes und des Stabes wieder restituiert werden solle. Um die gleiche Zeit sagt Isidor von Sevilla[5], dem neugeweihten Bischof werde der Ring überreicht „propter signum pontificalis honoris vel signaculum secretorum". Für eine weite Verbreitung des Pontifikalringes spricht ein im Jahre 867 geschriebener Brief Karls des Kahlen an Papst Nikolaus I., worin er berichtet, daß alle Suffraganbischöfe, welche in Abwesenheit des Ebbo ordiniert worden waren, später von demselben Ring und Stab und die Konfirmationsurkunde „more Gallicarum ecclesiarum" erhielten. Bei Honorius, Rupert von Deutz, Sikard und Innozenz III. erscheint der Ring bereits als regelmäßige Insignie der Bischöfe. Später wurde gleich den andern Pontifikalien auch der Ring an Äbte verliehen. Aber noch gegen Ende des 12. Jahrhunderts bedurfte es für die Äbte einer besondern päpstlichen Erlaubnis; erst im 15. Jahrhundert war die Segnung und Darreichung des Ringes in die Formulare der Abtsweihe übergegangen. Außer den Äbten und Bischöfen haben auch die Kardinäle und Protonotare das Recht, sich eines Pontifikalringes zu bedienen. — Der Pontifikalring pflegte von alters her aus purem Golde verfertigt und mit Edelsteinen verziert zu sein. Bestimmte Vorschriften über die Materie und Verzierung des Bischofsringes bestehen nicht; daß eine Verzierung durch Edelsteine, was dem Herkommen entspricht, auch jetzt noch die kirchliche Regel bildet, geht daraus hervor, daß gerade die Ringe der unter dem Bischof stehenden Prälaten sich durch größere oder geringere Verwendung von Edelsteinen unterscheiden müssen[6]. In der Regel pflegt nur ein Ring vom Bischof getragen zu werden. Im Mittelalter jedoch kam es vor, daß der einzelne Bischof mehrere Ringe trug. Als Grund hierfür kann nur die herrschende große Prachtliebe angeführt werden, welche sich auch sonst im Schmucke des Gotteshauses, in der Ausstattung der liturgischen Gewänder äußerte. Eine Erinnerung an die Gepflogenheit, mehrere Ringe zu tragen, darf in dem Gebete gefunden werden, welches noch jetzt der Bischof beim Anlegen des Ringes zu sprechen hat: „Digitos virtute decora". Zwei Ringe kennt auch der 14. römische Ordo, von welchen jedoch der eine lediglich die Aufgabe hat, den andern zu

[1] Jak 2, 2. [2] Vita Augustini c. 24. [3] Ep. 217, 59.
[4] OR I, 5 11. [5] De eccl. off. II, 5.
[6] Vgl. die Konstitution Pius' X. Inter multiplices vom 21. Februar 1905.

liturgie.de

befestigen: „Poterit post pontificalem annulum immitti alter annulus parvus, qui ipsum pontificalem [in der Regel groß, weil über die Handschuhe anzulegen] fixum teneat[7].

b) So verschieden auch die mittelalterlichen Formularien für die Weihe und Übergabe des Pontifikalringes sind, darin stimmen sie überein, daß sie denselben als „signum discretionis et honoris" und als „signaculum fidei" auffassen. Nur der Bischof trägt de iure den Ring, und zwar auch bei der Opferfeier; dadurch ist er augenfällig vom Priester unterschieden (signum discretionis) und als erhaben über ihn charakterisiert (signum honoris). — Ganz allgemein ist ferner die Auffassung des Ringes als Trau- oder Verlobungsring. Sie kehrt auch wieder beim Pontifikalring. Der Bischof trägt den Ring, sagt Honorius[8], damit er sich erkenne als den Bräutigam seiner Kirche und auch nötigenfalls wie Christus für dieselbe sein Leben dahingebe.

c) Als Stellvertreter des himmlischen Bräutigams hat der Bischof die ganz besondere Pflicht, über die Reinheit des Glaubens der Kirche zu wachen, eine Pflicht, an welche der Ring als Siegelring ihn erinnert, „quoniam Scripturae mysteria et Ecclesiae sacramenta", wie Durandus[9] bemerkt, „perfidis sigillare et humilibus revelare debet". Diesen Glauben rein und unverletzt zu bewahren, ist die Hauptaufgabe des Bischofs, an welche der Ring als „signum sacrosanctae fidei"[10] erinnert und welche ihm der Konsekrator bei Überreichung des Ringes mit den Worten einschärft: „Accipe annulum, fidei scilicet signaculum, quatenus sponsam Dei sanctam, videlicet ecclesiam, intemerata fide ornatus illibate custodias." Nach Rupert von Deutz[11] und Innozenz III.[12] bedeutet der Ring auch die Gnadengabe des Heiligen Geistes, welche auf dem Menschensohne ruhte und die er seiner Kirche in den verschiedenen gratiae gratis datae vermittelte, ebenso wie auch noch jetzt der Bischof die Gnadengaben des Heiligen Geistes durch die Ordination der Kirche gewährt. Die Beziehung des Pontifikalringes zum Wirken des Heiligen Geistes kommt auch zum Ausdruck in dem Gebete, welches der Bischof beim Anlegen des Ringes zu sprechen hat: „Cordis et corporis mei, Domine, digitos virtute decora et septiformis Spiritus sanctificatione circumda." Zum äußern Handeln gebraucht man die Hand, und von dieser sind ganz besonders die Finger beim Handeln beteiligt.

2. Stab. — Der Gebrauch des Bischofsstabes[13] (baculus, pedum) reicht nachweisbar bis ins 6. Jahrhundert zurück und begegnet uns zuerst in Gallien und in Spanien. Im 11. Jahrhundert wird der Stab schon allenthalben als Krummstab in der Liturgie verwendet, nur die römische Kirche kannte ihn nicht (a). Die an jedem Stabe nachweisbaren drei Bestandteile, der eigentliche Stab, die Krümmung (curvatura) und der stimulus, boten der symbolischen Erklärung reichlich Anlaß, sich zu betätigen. Die Krümmung deutete man auf die Hirtensorgfalt, sofern sie die Gläubigen durch Milde vom Bösen ab- und an den Hirten heranzieht; im mittleren, geraden Teile des Stabes,

[7] Vgl. Caer. ep. II, c. 8, n. 10: Extractis annulis.
[8] Gemma animae c. 216. [9] III, c. 14, n. 3. [10] Pontif. Rom.
[11] De div. off. I, 25. [12] De sacro alt. myst. I, 46.
[13] Beissel, Der Bischofsstab: Stimmen aus Maria-Laach LXXV (1908) 171 ff.

liturgie.de

der Stütze und festen Halt gewährt, erblickte man das Sinnbild der Hirtentätigkeit in der Leitung und Stützung der Untergebenen. Der unterste Teil des Stabes, in einer metallischen Spitze bestehend, galt als Sinnbild der Hirtensorgfalt, die im Anspornen und Strafen sich betätigt (b). Der Stab wird in der Regel nur von solchen getragen, die eine wirkliche kirchliche Jurisdiktion ausüben, vor allem von Bischöfen und Äbten. Weil der Bischof die im Stabe versinnbildete Hirtentätigkeit de iure nur in seiner Diözese ausübt, darf er sich außerhalb derselben des Stabes nur mit Erlaubnis des ordinarius loci bedienen; wo er jedoch ex auctoritate apostolica Konsekrationen, Ordinationen oder Personalbenediktionen vollzieht, ist ihm ebenfalls die Benützung des Stabes gestattet[14]. Da die gesamte Hirtentätigkeit des Bischofs auf das Volk gerichtet ist, wird der Stab (vom Bischof und vom minister de baculo) gewohnheitsmäßig stets so gehalten werden, daß die curvatura gegen das Volk gerichtet ist. Des Stabes bedient sich der Bischof bei der Opferfeier, bei Spendung von Sakramenten, speziell bei Erteilung der heiligen Ordines, bei feierlichen Konsekrationen (von Kirchen und Altären usw.) und bei Benediktionen, bei der feierlichen Abhaltung von liturgischen Gebetsstunden (Vesper, Laudes) und bei Prozessionen aller Art; nehmen diese letzteren einen weiteren Weg, so wird der Stab unmittelbar vor dem Bischof hergetragen, wobei der Stabträger (auch wenn nicht Priester) mit dem Pluviale bekleidet ist[15]. Den Stab trägt der Bischof aber nur, wenn er „paratus", d. h. mit dem Pluviale oder der Planeta, zum mindesten aber mit Stola und Mitra, angetan ist. Bei Requiemsmessen und am Karfreitag bedient sich der Bischof des Stabes nicht, wohl aus dem Grunde, weil der Stab der älteren römischen Liturgie unbekannt ist (c).

a) Zur Bezeichnung des Bischofsstabes waren im Mittelalter verschiedene Namen gebräuchlich: „cambuta", „crocia", „crozzia", „ferula", „pastorale", „pedum"; jetzt ist „baculus" die offizielle Bezeichnung. Wie der Bischofsring, so wird auch der Stab zum ersten Mal erwähnt auf dem vierten Konzil von Toledo (633) und von dem etwa gleichzeitigen Isidor von Sevilla, der schon die Überreichung des Stabes bei der Bischofskonsekration kennt: „Huic [sc. episcopo], dum consecratur, datur baculus, ut eius indicio subditam plebem vel regat, vel corrigat, vel infirmitates infirmorum sustineat."[16] Man wird wohl nicht fehlgehen, wenn man auch im Bischofsstab eine Entlehnung aus dem Orient erblickt. Im Orient galt ja der Stab als ein Symbol der Lehr- und Regierungsgewalt, wie schon Gregor von Nazianz bezeugt: „Ich kenne den Stab als Stütze und in der Hand der Hirten und Lehrer."[17] Aus diesem Grunde trugen die Kaiser und dann auch die Bischöfe einen Stab bzw. Zepter. Auch in Rom war schon im 8. Jahrhundert, wie aus der Konstantinischen Schenkung ersichtlich ist, ein Zepterstab bei den Päpsten im Gebrauch. „Concedimus ...", heißt es hier, „beato Silvestrio patri nostro, summo pontifici et universali urbis Romae papae, et omnibus successoribus pontificibus ...

[14] Caer. ep. I, c. 17, n. 5—6. [15] Ebd. n. 6. [16] De off. eccl. II, 7.
[17] Orat. 42.

liturgie.de

etiam imperialia sceptra." Dieser Stab der Päpste tritt auch in der Folgezeit noch hervor. Als Benedikt V. (964) degradiert wurde, zerschnitt man ihm das Pallium und zerbrach den Stab (ferulamque pastoralem ... in frusta confregit)[18], während Paschalis II. (1099—1118) durch die Überreichung der ferula inthronisiert wurde[19]. Das gleiche berichtet noch Cencius im zwölften römischen Ordo[20]. Diese ferula des Papstes hatte aber mehr profanen Charakter, der Bischofsstab in außerrömischen Kirchen jedoch war sakraler Natur. Darum konnte Innozenz III. sagen: „Romanus pontifex pastorali virga non utitur"[21]. Als Grund dieser Erscheinung führt bereits der nämliche Papst an — was andere mittelalterliche Theologen ihm nachschreiben —, daß der hl. Petrus seinen Stab dem Bischof Eucharius von Trier gesendet und sich fortan keines Bischofsstabes mehr bedient habe. Die ferula, die die Päpste als Abzeichen ihrer weltlichen Macht führten, war ein gerader Stab, welcher im Gegensatz zum Krummstabe des Bischofs andeuten sollte, „quod non habet [sc. papa] coarctatam potestatem, quod curvatio baculi significat"[22]. Auf diese ferula des Papstes geht wohl der gerade, oben mit einem Kreuze versehene Stab des Papstes zurück, dessen er sich noch jetzt bei Kirchenkonsekrationen und bei Eröffnung der hl. Pforte zu Beginn eines Jubiläums bedient.

Seit dem 11. Jahrhundert scheint die Form des Krummstabes im Abendlande die allgemein herrschende geworden zu sein, während es vordem auch Bischofsstäbe gab, welche oben bloß eine Kugel (Kugelstäbe) oder auf der Kugel noch ein Kreuz (Kreuzstäbe) hatten, oder solche, welche wie ein T aussahen, sog. Tau- oder Antoniusstäbe, wie sie bis zur Stunde bei den orientalischen Bischöfen in Gebrauch stehen. In der frühromanischen Zeit waren die Bischofsstäbe noch aus Holz, der charakteristische „stimulus" war aus Eisen, die Krümmung (curvatura) aus Bein und halbkreisförmig und anfänglich ohne alles Beiwerk. Seit dem 12. Jahrhundert aber ließ man die Krümmung vielfach in einen Schlangenkopf auslaufen. Mit dem Ende des 13. Jahrhunderts erscheint als Abschluß der Krümmung statt des Schlangenkopfes Blatt- oder Blumenwerk, das sich nach und nach immer weiter ausbreitete, so daß die curvatura zum Schaden der Symbolik so gut wie verloren ging.

b) Nach Andeutung der alttestamentlichen Schriften ließ der Hirt seine Schafe jeden Morgen beim Austritt und jeden Abend bei der Rückkehr in die Hürde unter seinem Stabe durchgehen und zählte sie auf diese Weise[23]. Mit dem Stabe in der Hand ging er der Herde voran und führte sie auf gute Weide; auf den Stab sich stützend überwachte er sie, und mit dem Stabe züchtigte er die widerspenstigen. Unter dem Stab des Hirten gehen war daher soviel als unter der Sorgfalt des Hirten stehen, weshalb der Psalmist, wo er die Hirtensorgfalt Gottes preist, ausruft: „Dein Stecken und dein Stab (baculus), die trösten mich, weil du [als Hirt] bei mir bist."[24] Nicht bloß der Stab im allgemeinen, sondern auch die einzelnen Teile wurden von den mittelalterlichen Liturgikern auf die Hirtentätigkeit gedeutet[25]. Diese allgemein verbreitete Deutung des bischöf-

[18] Liutprandi Hist. Ottonis c. 21.
[19] Baronii Annal. ad a. 1100. [20] n. 79.
[21] De sacro alt. myst. I, 62. [22] S. Thom. in 4 Sent. d. 24, q. 3, n. 8.
[23] Lv 27, 32. Ir 33, 13. [24] Ps 22, 4.
[25] Isidor Hisp., De off. eccl. II, 7; Honorius, Gemma animae I, 218.

liturgie.de

lichen Stabes hat in den bekannten Versen der „Glossa iuris canonici" Ausdruck gefunden:

In baculi forma, Praesul, datur haec tibi norma:
Attrahe per primum, medio rege, punge per imum,
Attrahe peccantes, rege iustos, punge vagantes;
Attrahe, sustenta, stimula vaga morbida lenta.

In Rücksicht auf diese Deutung des Hirtenstabes wird bei der Weihe des Stabes gelegentlich der Bischofskonsekration gebetet: „Sustentator imbecillitatis humanae, Deus, benedic baculum istum, et quod in eo [in forma eius] exterius designatur, interius in moribus huius famuli tui tuae propitiationis clementia operetur." Bei der Überreichung des Stabes spricht der Bischof dann: „Accipe baculum pastoralis officii [Symbol der gesamten Hirtentätigkeit], ut sis in corrigendis vitiis pie saeviens [stimula — Strenge mit Milde gepaart], iudicium sine ira tenens [rege], in fovendis virtutibus auditorum animos demulcens [attrahe], in tranquillitate severitatis censuram non deserens [punge]."

c) Da der Stab ein Zeichen der Hirtentätigkeit ist, so kommt er nur solchen kirchlichen Würdenträgern zu, die wirklich eine Jurisdiktionsgewalt ausüben, also vor allem den Diözesanbischöfen, nicht aber an sich den Weihbischöfen, die sich des Stabes nur dann de iure bedienen, wenn sie Pontifikalhandlungen vornehmen, bei welchen das Pontifikale den Gebrauch des Stabes vorschreibt[26]. Übrigens wurde der Stab zuweilen auch Priestern ohne iurisdictio pro foro externo verliehen; so gewährte z. B. im Jahre 1724 Benedikt XIII. den Stab den Kanonikern der Metropolitankirche von Lucca[27]. Uralt ist der Gebrauch des Stabes seitens der Äbte, bei den irischen Äbten insbesondere war er allgemein im Gebrauch[28]. Rupert von Deutz schreibt sogar: „Ut patres quoque monachorum baculo insignirentur, ab Eliseo sumpsit exordium." Catalani[29] spricht ferner die Vermutung aus, daß die Bischöfe erst nach dem Vorgang der Äbte angefangen hätten, sich eines Stabes zu bedienen. Immerhin ist es bezeichnend, daß der hl. Bernhard, der das Streben der Äbte nach bischöflichen Insignien mit scharfen Worten tadelt, an dem Gebrauche des Stabes seitens der Äbte nichts auszusetzen hat. Nach dem gegenwärtigen liturgischen Recht[30] ist der „pannisellus" (von pannus, das Tuch), d. i. ein bald größeres, bald kleineres Linnentüchlein, das gewöhnlich vom Knauf des Stabes einem Fähnlein gleich herabhängt, das Kennzeichen des Abbatialstabes. In Deutschland war der pannisellus, wie unzählige Darstellungen auf Grabdenkmälern usw. bezeugen, während des Mittelalters auch an den bischöflichen Stäben angebracht und diente wohl zunächst für den Stabhalter, damit derselbe nicht durch den Schweiß seiner Hände den Stab befeuchte (daher auch der Name „sudariolum" für pannisellus).

3. Das Pektorale (crux pectoralis), dessen Anfänge in den alten Enkolpien zu suchen sind, ist Ornament der Bischöfe erst im späteren Mittelalter geworden (a). Wie das beim Anlegen des Brustkreuzes zu

[26] Caer. ep. I, c. 17, n. 5.
[27] Moroni, Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica III 22.
[28] L. Gougaud in DAL III 3148.
[29] Comment. in Pontif. Rom. tit. XVI, § 17.
[30] Decret. gen. 27. Sept. 1659, n. 1131 ad 8.

liturgie.de

sprechende Gebet erkennen läßt, gilt das Pektorale als Bekenntnis des Glaubens an das Heil vom Kreuze, ferner als Mahnung, den Kreuzestod des Herrn und die Leiden der nach Jesu Vorbild geopferten Martyrer allzeit vor Augen zu haben. Zugleich erinnert es (wegen der gewöhnlich in ihm eingeschlossenen Kreuzpartikel und Heiligenreliquien) an den mächtigen vom Kreuze und von der Fürbitte der Heiligen ausgehenden Schutz. Diese Bedeutung ergibt sich aus dem beim Anlegen des Pektorale zu sprechenden Gebete. Des Brustkreuzes bedienen sich bei der Liturgie und außerhalb derselben die Kardinäle, Bischöfe und Äbte, während der Opferfeier auch die mit den Pontifikalien ausgezeichneten Protonotare (b).

a) Der Gebrauch des bischöflichen Brustkreuzes entwickelte sich aus der im christlichen Altertum weit verbreiteten Sitte, Enkolpien[31] (von ἐν und κόλπος), d. h. eine Art von Amuletten, auf der Brust zu tragen. Das Tragen der Enkolpien stellt seinerseits eine christliche Umbildung einer schon in vorchristlicher Zeit bei den Römern herrschenden Sitte dar, wonach man namentlich den Kindern zum Schutze gegen dämonische Anfechtung sog. „bullae", d. h. goldene oder silberne, linsenförmige Kapseln, um den Hals zu hängen pflegte. Über den Inhalt dieser Kapseln ist nichts Näheres bekannt. Die Christen jedoch pflegten mit Vorliebe in denselben Reliquien der heiligen Martyrer zu bergen. Beim Martertode des hl. Fruktuosus († 259) zu Saragossa bemühten sich, wie Prudentius[32] berichtet, die Christen, Reliquien zu erhalten, um „gestare sinu pignus fidele". Außer Heiligenreliquien trug man auch Sprüche aus den heiligen Evangelien, namentlich aber Kreuzpartikeln in diesen Enkolpien, wie der hl. Hieronymus[33] bezeugt. Das Tragen solcher Enkolpien war keineswegs anfänglich nur den Bischöfen gestattet, vielmehr eine bei allen Christen verbreitete Gewohnheit, von der sich selbstverständlich auch die Vorsteher der christlichen Kirchen nicht ausschlossen. Schon frühzeitig werden Enkolpien im Gebrauche von Bischöfen ausdrücklich erwähnt. Gregor von Tours z. B. trug ein goldenes Kreuz am Halse, das Reliquien der allerseligsten Jungfrau, der heiligen Apostel und des hl. Martinus enthielt[34]; auch Gregor d. Gr. trug nach dem Berichte des Johannes Diaconus[35] „phylacteria", d. h. Enkolpien mit Reliquien. In späterer Zeit werden noch häufig solche Enkolpien im Gebrauche der Bischöfe erwähnt. Unter den Liturgikern ist Innozenz III. der erste, welcher das Pektorale erwähnt. Es ist nach ihm ein Gegenstück zur goldenen Stirnplatte des Hohenpriesters, „ut sacramentum, quod ille [d. h. der Hohepriester] praeferebat in fronte, hic recondat in pectore: nam corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem[36]. Demnach trug zur Zeit Innozenz' III. jedenfalls der römische Bischof bei der Opferfeier bereits regelmäßig das Pektoralkreuz, und gegen Ende des 13. Jahrhunderts sodann scheinen auch die übrigen Bischöfe schon allgemein sich desselben bedient zu haben, wie

[31] De Waal in Kraus, Real-Enzyklopädie I 419 ff.; C. M. Kaufmann, Handb. der christl. Archäologie 594.

[32] Peristeph. VI, 134. [33] In Matth. IV, 23.

[34] De gloria martyr. I, 11. [35] Vita Gregorii IV, 80.

[36] De sacro alt. myst. I, 53.

liturgie.de

sich aus Durandus[37] ergibt. Übrigens bestand für die Bischöfe noch keine Pflicht, das Pektorale zu tragen, denn der nämliche Liturgiker macht in seinem Pontifikale bei der Aufzählung der bischöflichen Paramente die Bemerkung: „crux pectoralis, si quis ea uti velit“[38]. Das Tragen des Pektorale seitens der Bischöfe wurde demnach erst verhältnismäßig spät allgemeine Sitte, woraus sich auch erklärt, daß es dem Bischof bei seiner Konsekration nicht feierlich überreicht wird.

b) Gegenwärtig wird das Pektorale von den Kardinälen, Bischöfen, Äbten und Protonotaren getragen. Das Caeremoniale episcoporum schreibt zwar nicht ausdrücklich vor, das Pektorale auch über den außerliturgischen Gewändern anzulegen, doch ist dies längst allgemeine Gewohnheit geworden. Seit Pius IX. pflegen auch die Päpste über ihrer gewöhnlichen Kleidung (nicht aber über der Mozzetta) das Pektorale zu tragen. Das Pektorale ist bei uns gewöhnlich an goldener Kette befestigt und hierbei zwischen liturgischer und außerliturgischer Veranlassung nicht unterschieden. In Italien jedoch pflegt man bei der Feier des Gottesdienstes das Pektorale an einer Schnur zu tragen, durch deren Kostbarkeit und Farbe die verschiedene hierarchische Stellung des Trägers zum Ausdruck kommt[39]. Da das Pektorale nicht etwa ein Zeichen der Jurisdiktion ist, sondern ein Zeichen der bischöflichen (bzw. Prälaten-)Würde, so darf es von den hierzu Berechtigten überall getragen werden, ohne daß es nötig ist, dasselbe irgendwie zu verhüllen[40]. Die meisten noch erhaltenen Pektoralien entstammen der Zeit nach dem 13. Jahrhundert und sind als Reliquiare gedacht. Bestimmte Vorschriften über das Material und die Ausschmückung der Brustkreuze existieren nur für die Protonotare; daraus läßt sich aber auch für das bischöfliche Brustkreuz entnehmen, daß dasselbe nach kirchlicher Auffassung ein Reliquiar darstellt.

4. Erzbischöfliches Kreuz. — Wie dem Papste in und außerhalb der Kirche ein Kreuz vorgetragen wird, so haben auch die Patriarchen, Primaten und die Erzbischöfe, sobald sie das Pallium empfangen haben, das Recht, in ihrer Provinz, sei es innerhalb oder außerhalb der Kirche, ein Kreuz unmittelbar vor sich her tragen zu lassen. Auch einzelnen Bischöfen wurde dieses Privilegium zuteil (a). Das erzbischöfliche Kreuz wird unmittelbar vor dem Erzbischof bzw. Bischof (imagine Crucifixi ad archiepiscopum conversa[41]) getragen; nur bei Prozessionen trägt man dasselbe vor den canonici bzw. beneficiati parati[42]. Angesichts dieses Kreuzes erteilen Erzbischöfe und privilegierte Bischöfe den feierlichen Pontifikalsegen, wobei sie jedoch aus Ehrfurcht vor dem Bilde des Gekreuzigten das Haupt nicht mit der Mitra bedeckt haben dürfen. Das Kreuz soll den Erzbischof erinnern, daß sein Ruhm einzig bestehen solle im Kreuze des Herrn und daß er die Abtötung des Kreuzes beständig aus Liebe zu Gott an seinem Körper tragen möge (b).

---

[37] III, c. 9. [38] Martène I 613.
[39] Vgl. die Konstitution Pius' X. vom 21. Februar 1905.
[40] S. R. C. 20. Juni 1899, n. 4035 ad 1.
[41] Caer. ep. I, c. 15, n. 2.
[42] Ebd. n. 9. S. R. C. 24. Juli 1683, n. 1712 ad 7 9.

liturgie.de

a) Ursprünglich ließen sich nur die Päpste ein Kreuz vortragen. Als Benedikt VIII. zu Kaiser Heinrich II. floh, nahm dieser das päpstliche Kreuz in Verwahr[43]; als Viktor III. von der Würde des Pontifikates enthoben zu sein wünschte, legte er das Kreuz und den Mantel und die übrigen Insignien des Papsttums nieder[44]. Auf dem Konzil von Clermont wurde vor Urban II. allein als „specimen summae et universalis iurisdictionis" ein Kreuz hergetragen[45]. Da demnach das Kreuz als eine päpstliche Auszeichnung erschien, so war es angemessen, daß zunächst auch die besondern Stellvertreter des Papstes, die Legaten, sich dieses Privilegs erfreuten. Im weiteren Verlauf wurde auch einzelnen Erzbischöfen, deren Metropolitangewalt ein Ausfluß der päpstlichen Gewalt ist, das „privilegium crucis" verliehen; so erhielten z. B. dieses Recht der Erzbischof von Salerno durch Alexander III.[46], die Erzbischöfe von Bordeaux und Messina durch Gregor IX.[47] Bald wurde es eine allen Metropoliten zustehende Auszeichnung; diese Entwicklung ging nach der Vermutung Thomassins hauptsächlich unter den Pontifikaten Gregors IX. (1227—1241) und Alexanders IV. (1254—1261) vor sich. Klemens V. kennt bereits dieses Recht bei allen Erzbischöfen und gestattet ihnen auch, sich das Kreuz selbst an exemten Orten ihrer Provinz vortragen zu lassen[48]. Dieses Recht zessiert nur dann, wenn ein Kardinallegat de latere in der Provinz des Erzbischofs sich aufhält oder kirchlichen Funktionen des Metropoliten zufällig ein einfacher, nicht mit der Legatenwürde ausgezeichneter Kardinal anwohnen würde[49]. Wie das Pallium, so wurde auch das erzbischöfliche Kreuz einzelnen Bischöfen verliehen. Die Bischöfe von Lucca erhielten es durch Lucius III., Cölestin III. und Innozenz III., die Bischöfe von Pavia durch Alexander III. In Deutschland erhielten das gleiche Vorrecht die Bischöfe von Freising und von Eichstätt; letztere seit 1745, in welchem Jahre Benedikt XIV.[50] anläßlich des Diözesanjubiläums dem Bischof Johann II. von Eichstätt und seinen Nachfolgern für immer dieses Privilegium verlieh.

b) Welche Bedeutung diesem Gebrauche beizulegen ist, hat Gregor IX. in der Urkunde ausgedrückt, in welcher er dem Erzbischof von Gnesen das „privilegium crucis" verlieh: „Considerans diligenter, quod in cruce Domini nostri Iesu Christi te oporteat gloriari, pie desideras salutiferae crucis vexillum ante te facere de nostra licentia baiulari, qui crucis mortificationem iugiter in tuo corpore debes pro divini nominis amore portare. Nos igitur attendentes, quod non sunt tibi armaturae coelestis insignia deneganda, qui contra persecutores ecclesiae certamine incessanter labores, concedimus etc."[51]

---

[43] Baronius, Annal. ad 1012, n. 6.
[44] Ebd. ad a. 1085, n. 5.
[45] Thomassin., Vetus et nov. eccl. discipl. P. I, l. 2, c. 59, p. 277.
[46] Baronius, Annal. ad a. 1177, n. 76.
[47] Raynald., ad a. 1228, n. 38; ad a. 1232, n. 26.
[48] Clement. l. 5, tit. VII, c. 2.
[49] Caer. ep. I, c. 4, n. 1 u. 2.
[50] Raynald. ad a. 1228, n. 28; ad a. 1232, n. 25; ad a. 1238, n. 61.

liturgie.de

Dritter Teil.

Das Kirchenjahr[1].

Erstes Hauptstück.

Das Kirchenjahr im allgemeinen. Wochen- und Quatemberfeier.

§ 49. Entstehung und Bedeutung des katholischen Kirchenjahres.

1. Entstehung. — Das Kirchenjahr ist das Sonnenjahr, geordnet nach den Normen der Kirche und gnadenvoll durchwaltet und geheiligt durch den im Kult der Kirche geheimnisvoll als Opfer und Gnadenspender unter uns fortlebenden Erlöser und die entsprechende Tätigkeit der Gläubigen. — Die Idee eines Kirchenjahres war schon gegeben, als man anfing, gewisse Tage der Erinnerung an den Erlöser zu weihen. Da nun die Feier des Sonntags, des wöchentlich wiederkehrenden Gedächtnistages des Herrn, bis in die apostolische Zeit hinaufreicht, so sind auch die Anfänge des Kirchenjahres bereits in der ersten christlichen Zeit zu suchen. Erst ziemlich spät, beim ausgehenden Mittelalter, gelangte die christliche Reflexion zur Annahme eines besondern, neben dem bürgerlichen Jahre mit eigenem Jahresanfang bestehenden kirchlichen Jahres.

Bekanntlich war es im Mittelalter keineswegs allgemeiner Brauch, das bürgerliche Jahr stets mit dem 1. Januar zu beginnen. Wenn man schon zur Zeit der alten Römer in einzelnen Städten den Jahrestag einer entscheidenden Schlacht oder eines kaiserlichen Besuches zum dauernden Gedächtnis an das Ereignis als Jahresbeginn bestimmte[2], so ist es um so leichter zu begreifen, wenn christliche Gemeinwesen den Jahresbeginn mit einer Tatsache aus der Heilsgeschichte verknüpften. Mit besonderer Vorliebe wählte man die Tage von Christi Empfängnis oder Christi Geburt (25. März oder 25. Dezember).

[1] Prosper Guéranger, Année liturgique (1841 ff.); deutsch von Heinrich Mainz 1874 (2. Aufl. seit 1888). Staudenmaier, Der Geist des Christentums, Mainz 1835. N. Nilles, Kalendarium utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis, Innsbruck 1896/1897. A. H. Kellner, Heortologie oder die geschichtliche Entwicklung des Kirchenjahres und der Heiligenfeste[3], Freiburg 1911; K. Müller, Das Kirchenjahr, Freiburg 1911. Christ. Kunz, Das kath. Kirchenjahr, Regensburg 1913. Jos. Kramp, Meßliturgie und Gottesreich, Freiburg 1922/23. Mich. Gatterer, Annus liturgicus[4], Innsbruck 1925.

[2] B. M. Lersch, Einleitung in die Chronologie I, Freiburg 1899, 31.

liturgie.de

Weihnachten speziell galt als Jahresanfang in Rom, in Italien und in Deutschland (bis ins 16. Jahrhundert). Die Wahl des Jahresanfangs beruhte darum auf christlichen und kirchlichen Erwägungen, aber man kannte im Mittelalter nur ein Jahr, das bürgerliche, und keineswegs neben ihm noch ein besonderes kirchliches Jahr mit eigenem Jahresanfang. Der Einführung eines besondern Kirchenjahres leistete Vorschub der Brauch, die Meßformularien für die Adventsonntage den Weihnachtsmessen, mit denen die alten römischen Sakramentarien beginnen, voranzustellen. Der Jahresanfang mit dem ersten Adventsonntag ist in den Sakramentarien im 10. Jahrhundert noch selten, häufig im 11. und herrschend seit dem 12. Jahrhundert[3]. Damit war die Notwendigkeit gegeben, jedesmal am ersten Adventsonntag mit den liturgischen Büchern von vorn zu beginnen, und der Gedanke an ein mit dem ersten Adventsonntag beginnendes Kirchenjahr wäre eigentlich nahe gelegen. Doch obwohl bereits das Missale gallicanum vetus und das Sacramentarium gallicanum mit den Adventsonntagen beginnen, obwohl schon in dem vor dem Introitus des ersten Adventsonntags stehenden Prolog „Gregorius praesul" des gregorianischen Antiphonars die Stelle vorkommt: „Composuit hunc libellum musicae artis scholae cantorum anni circuli"[4], so dauerte es doch noch geraume Zeit, bis man anfing, über diese Tatsache zu reflektieren. Erst im 13. Jahrhundert fassen Sikard von Cremona[5] und ihm folgend Durandus[6] dieses mit dem ersten Adventsonntag beginnende Jahr der Kirche als ein Ganzes auf, als ein Abbild des großen Weltjahres, welches vom Anfang bis zum Ende der Welt dauert und in eine Zeit der „deviatio" (von Adam bis Moses), der „revocatio" (von Moses bis zur Geburt Christi), der „regressio sive reconciliatio" (von der Geburt bis zur Himmelfahrt Christi) und der „peregrinatio" (von der Himmelfahrt des Herrn bis zum Jüngsten Gericht) zerfällt. Die Zeit der deviatio komme zum Ausdruck in der Zeit von Septuagesima bis Ostern, im Advent die renunciatio (= revocatio), an die reconciliatio oder regressio erinnere die Zeit von der Oster- bis zur Pfingstoktav, an die peregrinatio die Zeit von der Oktav von Pfingsten bis zum Advent. Nach dieser Erklärung des Kirchenjahres wäre es folgerichtig gewesen, wenn dasselbe mit Septuagesima begonnen hätte. Das fühlte auch Durandus; um aber der bereits festgewurzelten Anschauung, daß mit dem Advent das Kirchenjahr beginne, gerecht zu werden, sagt er, die Kirche beginne mit der Zeit der revocatio, dem Advent, weil mit der Ankunft des Herrn alles neu geworden sei. „Ideo in honorem adventus Domini a tempore renovationis incipit ecclesia officium suum."[7] Die Einteilung in einen Weihnachts-, Oster- und Pfingstkreis war also auch diesen mittelalterlichen Liturgikern durchaus fremd. Erst die Neuzeit hat den Gedanken eines Kirchenjahres[8] lebhafter ergriffen und zur Förderung des religiösen Lebens ausgenützt. Doch ist nur die Einteilung in Weihnachts- und Osterfestkreis historisch berechtigt und im Inhalt der Liturgie begründet.

2. Bedeutung des Kirchenjahres. — Die Einrichtung eines besondern Kirchenjahres verfolgt als ersten Zweck, die öffentliche

---

[3] Ebner, Quellen 391. [4] Wagner, Einführung 199. [5] Mitrale IV.
[6] a. a. O. VI, c. 1—9. [7] Ebd. n. 11.
[8] Wie Rietschel (Lehrbuch der Liturgik I 222) bemerkt, findet sich der Name „Kirchenjahr" vielleicht zum ersten Mal in der großen Postille des Pfarrers Joh. Pomarius zu Magdeburg (gedruckt zu Wittenberg 1589).

liturgie.de

Gottesverehrung an gewisse zeitliche Termine zu binden und ihr damit eine der menschlichen Natur entsprechende Regelung zu gewähren. Durch das Kirchenjahr, welches die wichtigsten Geheimnisse und in den Heiligen die herrlichsten Früchte der Erlösung den Gläubigen vor Augen führt, sollen diese Anregung zu dankbarer Erwägung der Großtaten Gottes und zu stets erneutem Tugendstreben empfangen. Eine besondere Weihe wird dem katholischen Kirchenjahr zuteil durch das den Mittel- und Höhepunkt eines jeden kirchlichen Festes bildende eucharistishe Opfer, welches, weil unblutige Darstellung des Kreuzesopfers, in welchem das ganze Opferleben Christi Ziel und Vollendung gefunden, die in den einzelnen Momenten dieses gottmenschlichen Lebens erworbenen und im Laufe des Kirchenjahres gefeierten Gnadenfrüchte den Gläubigen in reicher Fülle zuströmen läßt.

§ 50. Die Feier der christlichen Woche[1].

1. Sonntag. — In den ersten Anfängen des Christentums wurde von den im Bereiche der jüdischen Theokratie lebenden Judenchristen in alter Anhänglichkeit an das Gesetz der Sabbat beobachtet, zugleich aber erscheint die Feier des ersten Tages der Woche, des Sonntags. Je mehr das Christentum unter den Heiden an Boden gewann, um so mehr mußte sich die Feier dieses für die Christen durch Erinnerungen so erhabener Art ehrwürdigen Tages einbürgern, die Feier des Samstages aber als eine jüdische Gepflogenheit verschwinden. So gelangte die Feier des Sonntags allmählich auf dem Wege der Gewohnheit zu allgemeiner Aufnahme und wurde hierauf durch die Kirche, deren Autorität auf Christus beruht, der sich selbst Herr des Sabbats nennt[2], gesetzlich sanktioniert (a).

Man wählte den Sonntag statt des Sabbats hauptsächlich darum, weil am ersten Tage der Woche die Auferstehung des Herrn erfolgt war, welche die Grundlage unseres Glaubens ist. Wie der Sonntag der Tag der Erinnerung an die historische Auferstehung des Herrn, so ist er auch in gleicher Weise Tag der Erinnerung an die Sendung des Heiligen Geistes[3] und an unsere mystische Auferstehung in der Taufe[4], in der sich die geheimnisvolle Kraft und Wirksamkeit des Heiligen Geistes betätigt: „Wenn jemand nicht wiedergeboren ist aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste, so kann er nicht eingehen in das Reich Gottes.“[5] Der erste Tag der Woche war aber auch der Tag der Weltschöpfung, da Gott der Vater in das Chaos hineinrief sein allmächtiges: „Es werde Licht.“[6] — Dieser Bedeutung des Sonntags trägt die Liturgie der Kirche vollauf Rechnung. Da der Sonntag der Erinnerung an die vorzüglichsten

[1] Theodor Zahn, Geschichte des Sonntags, vornehmlich in der alten Kirche. In Skizzen aus dem Leben der alten Kirche. Erlangen und Leipzig 1894, 196—240.
[2] Mk 2, 27 28. [3] Leo Magn. Ep. 9. [4] Röm 6, 4. [5] Jo 3, 5.
[6] Gn 1, 3.

liturgie.de

Werke, welche den drei göttlichen Personen appropriiert werden, geweiht ist, so ist es ganz und gar entsprechend, daß die Kirche im 8. Responsorium der Sonntagsmatutin mit dem Dreimalheilig der Seraphim[7] und im Symbolum „Quicumque" der Prim ein Bekenntnis ihres Glaubens an die heilige Dreifaltigkeit ablegt und in der Praefatio de Trinitate Gott vorzüglich unter dem Gesichtspunkt des innern göttlichen trinitarischen Lebens lobt und verherrlicht. Zum Lobe des Schöpfers leiten vor allem an die Laudespsalmen, besonders der Psalm 92: „Der Herr ist König, hat Zierde sich angetan...; denn er gründete den Umkreis der Erde, der nie wanket" (Vers 1), und das Canticum „Benedicite", in welchem alle Geschöpfe zum Lobpreis ihres Schöpfers aufgefordert werden. Der Person des Sohnes Gottes gedenkt das schon erwähnte Symbolum „Quicumque", welches den Inhalt des Glaubens an Christus in kurzen Sätzen darlegt. Ganz vorzüglich aber tritt der Jubel des Erlösers über seine Auferstehung nach langer Leidensnacht hervor in dem Psalme 117, Confitemini, der Prim, der schon vom Herrn[8] und von Petrus[9] auf die Auferstehung bezogen wird. Unsere Auferstehung in der heiligen Taufe hat im Auge der Psalm 113, In exitu, der Vesper: die Befreiung Israels aus der Knechtschaft Ägyptens, der Durchzug durch das Rote Meer und die Rettung der Kinder Israels, die in diesem Psalme besungen werden, sind schon im christlichen Altertum hochgehaltene Typen der heiligen Taufe. Nach den mittelalterlichen Liturgikern erinnert an die Taufe die an allen Sonntagen stattfindende Aspersio aquae benedictae, die im 9. Jahrhundert in Aufnahme kam, jedoch historisch mit der Spendung der heiligen Taufe nur indirekt zusammenhängt (b). Die einzelnen Sonntage besitzen ein besonderes Offizium und Meßformular. In der Advent- und Fastenzeit äußert sich in ihnen der Einfluß des Kirchenjahrs, ebenso auch an den Sonntagen nach Ostern, während die Sonntage nach Epiphanie (den zweiten Sonntag ausgenommen) eine solche Rücksichtnahme vermissen lassen (c).

Wegen der Erinnerungen, die sich an den Sonntag knüpfen, gilt er als ein Tag der Freude; darum wollte es die altkirchliche Gepflogenheit, daß am Sonntag nur stehend gebetet werde; ebenso war von jeher das Fasten am Sonntag verpönt. Das Knieen, ein äußerer Ausdruck des sich seiner Sünden bewußten Menschen, und das Fasten, ein Sühnemittel unserer Gott zugefügten Beleidigungen, würden schlecht übereinstimmen mit der auf Gottes Erbarmung sich gründenden freudigen Hoffnung, an welche uns der Sonntag mahnt.

a) Der heilige Apostel Paulus sagt: „Niemand soll euch richten wegen Essens oder wegen Trinkens oder in Betreff von Fest und Neumond und Sabbat, was Schatten ist des Zukünftigen; der Körper aber ist Christus."[10] Wenn darum auch die innerhalb des engen Umkreises Palästinas lebenden Christen, vor allem die Judenchristen, noch den Sabbat hielten, das Sabbat-

[7] Is 6, 3. [8] Mt 21, 42. [9] 1 Petr 2, 7. [10] Kol 2, 16 17.

liturgie.de

gesetz des Alten Bundes war durch Christus, den Herrn des Sabbats, abrogiert worden, und keine Spur deutet darauf hin, daß die Vorschriften für den jüdischen Sabbat von den heiligen Aposteln einfach auf die christliche Kirche wären übertragen worden. Die Kirche schuf sich ihren eigenen Wochenfeiertag. Dieser Wochenfeiertag war der Sonntag. Spuren der Feier dieses Tages begegnen uns schon im Neuen Testamente. Am ersten Wochentage versammelte sich Paulus mit den Christen von Troas zum Brotbrechen[11], und der nämliche heilige Apostel empfiehlt den Christen zu Korinth, am ersten Wochentage etwas für die nach Jerusalem zu sendende Liebesgabe zurückzulegen. In der Apokalypse des hl. Johannes[12] wird dieser Tag zum ersten Mal mit der uns geläufigen Bezeichnung „Tag des Herrn" (dies dominica, κυριακὴ ἡμέρα) genannt. Bald bürgerte sich der Sonntag so sehr ein, daß selbst die ältesten Sekten, z. B. die Ebioniten, bei ihrer Trennung von der Kirche, die Sonntagsfeier neben der ihren Anschauungen mehr entsprechenden Sabbatfeier beibehielten[13]. — Mit der Auferstehung des Herrn wurde die Feier des Sonntags schon im 1. Jahrhundert begründet durch den Barnabasbrief[14] und durch den hl. Ignatius von Antiochien[15], mit der Erschaffung des Lichtes durch Justin den Martyrer[16], mit der Sendung des Heiligen Geistes durch Isidor von Sevilla[17]. Diese Erinnerungen verliehen dem Sonntag einen Charakter der Freude, weshalb man an ihm nur stehend betete und das Fasten unterließ. „Die dominico", sagt Tertullian[18], „ieiunium nefas ducimus vel de geniculis adorare." Diese Freude über das in Christo erlangte Heil veranlaßte schon frühzeitig die Kirche, den Tag des Herrn mit liturgischer Feier zu begehen. Auf den Sonntag ist wohl die Bemerkung in dem Briefe des jüngeren Plinius[19] an Kaiser Trajan zu beziehen, wo es heißt, daß die Christen pflegten „stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere". Von einer liturgischen Zusammenkunft am Sonntag spricht ferner die Didache[20] und Justin der Martyrer[21]. Den Mittelpunkt dieser gottesdienstlichen Feier bildete, wie schon die Didache uns lehrt, das eucharistische Opfer.

Da der Sonntag vor allem der dankbaren Erinnerung an die Großtaten des Herrn geweiht ist, so ist ohne Zweifel die Bezeichnung „Tag des Herrn", „dies dominica", welche für die romanischen Sprachen grundlegend wurde, die beste. Doch hat auch die alte heidnische Bezeichnung „Sonntag", der wir schon bei Justin dem Martyrer[22] begegnen, eine schöne christliche Deutung[23] gefunden: „Der Tag des Herrn ist uns ehrwürdig und feierlich, weil an demselben der Heiland, gleich der aufgehenden Sonne, nachdem er die Finsternisse der Hölle zerstreut hat, im Lichte der Auferstehung glänzt; deshalb wird dieser Tag von den Kindern der Welt Sonntag genannt, weil ihn Christus, die aufgehende Sonne der Gerechtigkeit, erleuchtet." — In übertragenem Sinne wurde der Sonntag zuweilen auch „der achte Tag" (dies octavus), genannt. Der Verfasser des Barnabasbriefes[24] wendet bereits diese Bezeichnung an. Nicht der jüdische Sabbat sei dem Herrn angenehm, sondern jener, den der Herr gemacht habe, der achte Tag, d. h. der Anfang einer andern Welt. „Darum feiern wir", sagt Pseudo-Barnabas, „in Freude

---

[11] Apg 20, 7. [12] 1, 10. [13] Eusebius h. e. III, 27. [14] c. 15.
[15] Ad Magn. c. 9. [16] Apol. I, 67. [17] De eccl. off. I, 24.
[18] De coron. c. 3. [19] Epp. X, 97. [20] c. 14. [21] Apol. I, 67.
[22] Apol. I, 67. [23] Fluck, Katholische Liturgik II 2, 588.
[24] c. 15.

liturgie.de

den achten Tag, an welchem auch Christus von den Toten auferstand, und, nachdem er erschienen war, fuhr er auf in den Himmel." Die Bezeichnung „achter Tag" ist seitdem nicht mehr aus der Literatur verschwunden. Sie findet sich bei Pseudo-Ignatius[25] und ist durch die Vermittlung des hl. Isidor von Sevilla[26] auch in die mittelalterlichen Schriften übergegangen[27].

b) Schon der heilige Apostel Paulus[28] sagt: „Mitbegraben sind wir mit ihm [Christus] durch die Taufe auf den Tod, damit, wie Christus auferstanden ist von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir in Neuheit des Lebens wandeln." Es war somit die Beziehung des Sonntags, des Erinnerungstages der Auferstehung des Herrn, zu unserer Taufe schon durch ein apostolisches Wort gegeben. Aber gleichwohl tritt diese Bedeutung des Sonntags im christlichen Altertum zurück; selbst Isidor von Sevilla, welcher die Idee des christlichen Sonntags im Anschluß an die Überlieferung des Altertums am getreulichsten wiedergibt, erwähnt die Taufe mit keinem Worte. Vorschub leistete dieser Auffassung der schon im 8. Jahrhundert in den Klöstern bestehende Gebrauch, an den Sonntagen vor der feierlichen Messe Konvent und Volk, Kirche und Kloster mit Weihwasser zu besprengen[29], wie ein diesem Jahrhundert angehörender Codex von St. Gallen zeigt[30]. Hinkmar von Reims († 882), in seiner „Epistola synodica"[31], ebenso die Synodalstatuten[32] des Ratherius von Verona († 974) ordnen diese Aspersion auch für die Säkularkirchen an. Aber erst Rupert von Deutz[33] kennt die Beziehung der sonntäglichen Aspersion zur Taufe, wenn er schreibt: „Idcirco singulis aspergimur dominicis, quia in sacrosancta primae huius dominicae [d. h. auf Ostern] vespera baptismum universaliter sancta celebrat ecclesia." Das gleiche sagt Durandus[34]: „Ex aqua benedicta nos et loca in significationem baptismi aspergimus." Nicht werden wir besprengt, sagt Durandus an der gleichen Stelle, um wieder getauft zu werden, sondern um die Gnade des göttlichen Namens in Erinnerung an die Taufe anzurufen.

Die sonntägliche Aspersion war im Laufe des Mittelalters zu einer ausgedehnten Zeremonie geworden. Wie die mittelalterlichen klösterlichen Ritualien zeigen, fand zunächst die Besprengung der Altäre der Kirche statt, dann zog man in Prozession zum Kreuzgang und in das Kloster, wo man die einzelnen Räume segnete. Das Rituale von St. Florian (12. Jahrh.) kennt eine Segnung des Kapitelsaales, der Schule, des Schlafsaales, des Krankenzimmers, des Schreibsaales, der Kleiderkammer, des Hofraumes, der Bäckerei, der Scheuer, der Tenne, des Gartens[35]. In der Kirche wurde am Schlusse der Prozession auch der armen Seelen gedacht[36]. Seit dem 15. Jahrhundert kamen in den klösterlichen Ritualien die Segnungsgebete der Klosterräume in Wegfall[37], die Segnung des Klosters selbst mag schon früher aufgehört haben, um den Gottesdienst nicht allzusehr in die Länge zu ziehen. — Diese Segnung der Räume konnte nur in Kloster- oder Kathedralkirchen vorgenommen werden, wo die Wohngebäude unmittelbar an das Gotteshaus an-

---

[25] Ad Magn. c. 9. [26] De off. eccl. I, 24.
[27] Über diese Bezeichnung vgl. auch Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes 78.
[28] Röm 6, 4.
[29] Über die sonntägliche Segnung der Klosterräume vgl. Ad. Franz, Die kirchl. Benediktionen I 639 ff.
[30] Ebd. 639. [31] c. 5. [32] c. 8. [33] De div. off. VII, 20.
[34] IV, c. 4, n. 4. [35] Franz, Das Rituale von St. Florian 99 174.
[36] Ebd. 99. [37] Franz, Die kirchl. Benediktionen I 635.

liturgie.de

gebaut waren. In Landkirchen war sie von vornherein ausgeschlossen. Dagegen finden wir schon im 9. Jahrhundert eine Verordnung des Bischofs Herard von Tours (858)[38], daß die Priester an den Sonntagen eine Prozession um die Kirche halten. Wahrscheinlich war diese Prozession nachgebildet der klösterlichen Sonntagsprozession. Diese Sonntagsprozession nebst Aspersion, welche gegen Ende des Mittelalters allmählich vernachlässigt wurde, schärfte 1440 eine Synode von Freising ausdrücklich den Pfarrern ein[39]. Noch gegenwärtig ist in einzelnen Diözesen eine Prozession um die Kirche und ein Besuch des Karners, wo De profundis gebetet wird, vorgeschrieben. — Die Aspersion des Klerus und des Volkes ist an allen Sonntagen vor der Missa solemnis vorzunehmen, und zwar von jenem, der die darauffolgende heilige Messe zelebriert[40]; pontifiziert der Bischof, so unterbleibt die Aspersion, weil der Bischof gleich beim Eintritt in die Kirche das Weihwasser auszuteilen pflegt[41]. Der Zelebrant besprengt zuerst dreimal den Altar, hierauf sich und die ministri, den Klerus im Chore und das Volk. Die Aspersion des Volkes kann in der Weise geschehen, daß der Priester aspergierend durch die Kirche geht, beginnend an der Epistelseite und an den Altar zurückkehrend auf der Evangelienseite[42], eine Sitte, welche, weil an die alte Sonntagsprozession erinnernd, sehr zu empfehlen ist, oder auch so, daß von den Chorschranken aus die Aspersion vollzogen wird[43]. Der Altar wird aspergiert, um denselben zur Feier des heiligen Opfers aufs neue zu lustrieren und zu heiligen, wie schon Durandus[44] sagt: „Altare aspergitur propter reverentiam sacramenti, quod ibidem consecrandum est, ut inde omnium malignorum spirituum praesentia arceatur." Die lustrierende Wirkung des Weihwassers wird ja zudem im Formular der Wasserweihe speziell hervorgehoben. Wenn aber das Allerheiligste ausgesetzt ist, so hat ganz entsprechenderweise die Aspersion des Altars zu unterbleiben[45]. Bei Beginn der Aspersion stimmt der Priester die dem 50. Psalm entnommene Antiphon „Asperges me hyssopo et mundabor etc." an, welche der Chor während der Austeilung des Weihwassers (mit dem dazu gehörigen Vers Miserere und Gloria Patri) vollendet. Die Verunreinigung, welche der Aussatz oder die Berührung mit dem Tode hervorbrachte, wurde einst beseitigt durch das Kuhaschenwasser, welches mit Ysop gesprengt wurde: so soll auch jetzt durch die Besprengung mit Weihwasser jede an den Tod und an den Aussatz der Sünde erinnernde Verunreinigung aus den Seelen der Gläubigen entfernt werden. Um den Gedanken an die Sünde recht lebhaft hervortreten zu lassen, muß der Zelebrant während der Aspersion submissa voce den Bußpsalm Miserere beten. — Ist bei der Aspersion an gewöhnlichen Sonntagen Bußcharakter vorherrschend, so steht in der österlichen Zeit dieser Ritus ganz und gar unter dem Eindruck der freudigen Erinnerung an die Taufgnade. Das beweist die (nicht wörtlich) aus Ezechiel[46] entnommene Antiphon Vidi aquam (mit dem dazu gehörigen Psalmvers Confitemini[47]), die einst gesungen zu werden pflegte, wenn bei der Ostervesper zu Rom die Neugetauften vom Altare des hl. Johannes in Prozession zum Altare des hl. Andreas sich

[38] c. 49. Franz a. a. O. 99. [39] Hartzheim V 274.
[40] S. R. C. 27. Nov. 1632, n. 595. [41] Caer. ep. II, c. 31, n. 4.
[42] S. R. C. 7. Dez. 1844, n. 2867 ad 1.
[43] S. R. C. 22. März 1862, n. 3114 ad 2.
[44] c. 4, n. 5. Über die Wirkungen des Weihwassers vgl. oben S. 307.
[45] S. R. C. 18. Juli 1885, n. 3639 ad 2. [46] Kap. 47. [47] Ps 117, 2.

liturgie.de

begaben[48]. In einer herrlichen Vision schildert hier Ezechiel den Segen, d. h. den Segen der Taufgnade, welche vom Tempel, d. h. von Christus[49], dem Haupte der Kirche, ausgeht. Die Taufgnade ist ein Strom, der ausströmt von der durchstochenen Seite des Heilandes und der ganzen Welt übernatürliches Leben bietet. „Alles, was lebt und kriecht, bleibt bei Leben, wo immer der Strom hinkommt; und sehr viele Fische wird es geben, wenn dieses Wasser dahin gekommen; alles, wohin der Strom kommt, wird heil und lebt."[50] An die Auferstehung des Herrn und an unsere eigene Auferstehung in der Taufe erinnert der auf die Antiphon folgende Psalm 117, Confitemini, den nach Analogie des Psalmes 50 bei der Aspersion an gewöhnlichen Sonntagen der Priester submissa voce sprechen kann. Ist der Zelebrans an den Altar zurückgekehrt, so wird noch die abschließende Oration: Exaudi, Domine sancte Pater etc., gesungen. Nachdem der Einfluß des bösen Feindes durch die Aspersion gebrochen, wird Gott in diesem Gebete angefleht, einen guten Engel zu senden, der die ganze gottesdienstliche Gemeinde (omnes habitantes in hoc habitaculo)[51] in seinen mächtigen Schutz nehmen soll.

c) Das älteste römische Lektionar, der Comes von Würzburg (7. Jahrh.), kennt bereits Lesungen für die Sonntage von Septuagesima bis Pfingsten. Eigentümlicherweise führt der Comes 10 Sonntage nach Ostern auf. Wie G. Morin[52] glaubt, geschah dies deshalb, um die Lesung der katholischen Briefe, die für diese Sonntage verzeichnet sind, auch nach Schluß der österlichen Zeit fortsetzen zu können. Der Comes erwähnt auch die Adventsonntage, an Stelle der Sonntage nach Epiphanie erscheinen 4 Sonntage post natale Domini. Eigene Lesungen für die Sonntage nach Pfingsten sind nicht geboten. Sie wurden wahrscheinlich nach Belieben aus jenen 40 Perikopen, welche der Comes am Schlusse verzeichnet, genommen. Die älteste Textgestalt des Sacramentarium Gelasianum, der Codex Reginae, erwähnt nicht die Sonntage nach Epiphanie, hingegen 6 Sonntage post clausum Paschae und im 3. Buch eine Serie von 22 Sonntagsmessen, welche ohne Zweifel nach Pfingsten genommen wurden, wie denn auch die Kollekten dieser Messen im Missale Romanum in den Messen nach Pfingsten wiederkehren. Das Sacramentarium Gelasianum in fränkischer Rezension (s. oben S. 64) bringt Formulare für 6 Sonntage nach Epiphanie und 26 Messen für die Sonntage nach Pfingsten. Der Comes Alcuini[53] verzeichnet die Episteln für 5 (bzw. 6) Sonntage nach Epiphanie. Die Sonntage nach Pfingsten teilt er ein in 4 Sonntage post Pentecosten, 5 post natale ss. Apostolorum, 5 post natale Laurentii, einen Quatembersonntag (Dominica mense septimo) und 6 Sonntage nach dem Michaelsfeste. Diese Untereinteilung der Sonntage nach einzelnen Festen ist eine Eigentümlichkeit der römischen Sakramentarienüberlieferung. Die übrigen Sakramentarien pflegen die Sonntage in ihrer Reihenfolge einfach zu numerieren.

2. Wochentage. — Schon die frommen Juden weihten nicht bloß den Sabbat dem Herrn, sondern beobachteten, wenigstens als Fasttage, auch noch den Montag und den Donnerstag. Daran erinnert bereits das

[48] OR I, app. n. 12. [49] Jo 2, 19. [50] Ez 47, 9.

[51] Dieser Ausdruck erinnert daran, daß einst das Weihwasser in den einzelnen Häusern geweiht wurde.

[52] Rev. bén. XXVII (1910) 57. [53] Ranke, Perikopensystem, App. IV.

liturgie.de

bekannte Wort des Pharisäers im Evangelium: „Ich faste zweimal in der Woche.“ [54] Die Christen nahmen aus dem jüdischen Gebrauch die religiöse Beobachtung zweier Wochentage herüber, wählten aber hierzu nicht den Montag und Donnerstag, sondern in bewußter Absage an die jüdische Sitte den Mittwoch und Freitag [55]. Beide Wochentage bildeten Wendepunkte im Leben des Herrn: am Mittwoch wurde er verraten, und am Freitag heftete man ihn ans Kreuz [56]. Es war demnach ganz entsprechend, daß man diese Tage mit einer gottesdienstlichen Versammlung, statio, daher Stationstage, und in Erinnerung an unsere Sünden, die das Leiden des Herrn notwendig gemacht hatten, mit Fasten [57] beging, wie schon aus der Didache und dem Hirten des Hermas hervorgeht. Dieses Fasten war aber ein bloßes semiieiunium und erstreckte sich nicht über die neunte Stunde (3 Uhr nachmittags) hinaus. In den Kirchen Afrikas [58] fand an den Stationstagen Meßfeier statt, ebenso in Mailand [59], in Alexandrien [60] hingegen nur ein aus Gebet und Lesungen bestehender Gottesdienst. Das letztere war auch in Rom der Fall. Doch hatte dort zur Zeit des Papstes Innozenz' I. († 417) [61] vielleicht der Mittwoch bereits eine eucharistische Opferfeier erhalten. — Der Samstag wurde verschieden im Orient und im Okzident begangen. Bereits gegen Ende des 3. Jahrhunderts [62] erscheint im Abendland der Samstag als ein Fasttag. Als Grund für dieses Fasten, welches nachmals die Griechen den Okzidentalen zum heftigsten Vorwurf machten, führte man im 4. und 5. Jahrhundert in Rom an, es gehe zurück auf den hl. Petrus, der den Tag vor der am Sonntag stattfindenden Disputation mit Simon Magus mit den römischen Gläubigen gefastet und nach dem glücklichen Ausgang der Disputation dieses Fasten für alle Zeiten angeordnet habe [63]. Der wahre Grund jedoch muß darin gefunden werden, daß man schon frühzeitig anfing, das Fasten des Freitags auf den Samstag hin ohne Unterbrechung auszudehnen (superponere ieiunium). Da jedoch ein Doppelfasttag als zu anstrengend empfunden wurde, wird man bald begonnen haben, sowohl das Fasten am Freitag wie jenes am Samstag als ein semiieiunium, welches gegen nachmittags 3 Uhr endete, zu begehen [64]. In Rom und in Alexandrien feierte man an diesem Tage keinen eucharistischen Gottesdienst [65]. Im übrigen Orient führte der Gegensatz gegen das Judentum dazu, den Samstag durch die Opferfeier auszuzeichnen, was jedoch nicht vor dem 4. Jahrhundert geschah. Die alten Stationstage treten nur mehr in der Liturgie der Quatember

[54] Lk 18, 2. [55] Didache c. 8. [56] AK V, 15.
[57] Didache c. 8; Pastor Herm. Simil. 5.
[58] Tertullian, De oratione c. 19; August., Sermo 227.
[59] Ambros., Ep. in ps. 118, 84. [60] Socrates h. e. V, 22.
[61] Ep. ad Decent. c. 4.
[62] Victorin, De fabrica mundi; Routh, Reliquiae sacrae III 237.
[63] August., Ep. 36. [64] Duchesne, Origines 236.
[65] Sozomenus h. e. VII, 19.

liturgie.de

hervor, wo Mittwoch und Freitag eigene Meßformulare besitzen. Noch im 11. Jahrhundert weisen Leseverzeichnisse Perikopen für Mittwoch und Freitag auf, im 15. Jahrhundert bieten die Missalien wenigstens für die Adventzeit eigene Meßformularien an diesen Tagen.

Die kirchliche Bezeichnung der einzelnen Wochentage, mit Ausnahme des Samstags und des Sonntags, ist feria, wahrscheinlich eine Übersetzung des jüdischen sabbatum[66], die Numerierung der Ferien, feria secunda, tertia etc., der wir schon bei Tertullian[67] begegnen, ist gleichfalls eine von den Christen übernommene jüdische Sitte.

§ 51. Die Quatember[1].

1. Entstehung der Quatember. — Im 5. Jahrhundert, unter Leo d. Gr., erscheint in Rom ein viermaliges, jährliches Fasten bereits seit langem eingebürgert. Dasselbe ging hervor aus einem Fasten, das schon im 3. Jahrhundert dreimal im Jahre gehalten und später unter der Einwirkung der Idee, daß durch Fasten die vier Jahreszeiten geheiligt werden sollten, und durch Einbeziehung des schon lange bestehenden Fastens der ersten Woche der Quadragesima zu einem viermaligen ausgestaltet wurde (a). Über die Gründe, welche zur Einführung dieses Jahresfastens führten, ist noch keine völlige Klarheit erzielt. Am meisten empfiehlt sich die Hypothese, daß das dreimalige Fasten, das nachmals in den Quatembern aufging, an die Stelle lokal-römischer Naturfeste getreten ist (b). Die Quatember wurden anfänglich nur in der römischen Kirche gehalten, gestalteten sich aber mit der immer mehr um sich greifenden Verbreitung der römischen Liturgie, namentlich seit der Karolingerzeit, zu einer allgemein kirchlichen Einrichtung (c). Ihr Termin war längere Zeit schwankend. Erst seit dem 13. Jahrhundert ist Einheitlichkeit erzielt, so daß jetzt allgemein die Quatember in der ersten Fastenwoche, in der Pfingstwoche, in der Woche nach Kreuzerhöhung und nach dem 3. Adventsonntag gehalten werden (d). Seit Gelasius I. (†496) sind die Quatember auch zu Ordinationszeiten geworden, als welche sie noch heute erscheinen[2].

a) Zum ersten Male werden die Quatember in der christlichen Literatur von Leo d. Gr. erwähnt: „Vernum (ieiunium) in Quadragesima, aestivum in Pentecoste, autumnale in mense septimo, hiemale autem in hoc qui est decimus celebramus."[3] Leo d. Gr. bringt dieses viermalige Fasten in Beziehung zu den vier Jahreszeiten: in den einzelnen Jahreszeiten sei dieses Fasten eingesetzt, damit wir im Verlauf des Jahres uns erinnern, daß wir beständig der Läuterung bedürfen[4]. Herbst-[5], Pfingst-[6] und Winterquatember[7] leitet der Papst auf jüdisch-apostolischen Ursprung zurück. Jedenfalls fand Leo

[66] Hieronym., Comm. in ep. ad Gal. II, 4: quartam sabbati.
[67] De ieiunio c. 2.
[1] Quadt, Liturgie der Quatembertage, 1869; L. Fischer, Die kirchl. Quatember, 1914.
[2] CIC can. 1006, § 2. [3] Sermo 19. [4] Sermo 94. [5] Sermo 92.
[6] Sermo 79. [7] Sermo 12.

liturgie.de

das Quatemberfasten als eine seit langem in der römischen Kirche bestehende Einrichtung vor, die in Rom schon im 3. Jahrhundert als dreimaliges jährliches Fasten bestand und von Papst Kallistus († 233) eingeführt sein soll. Von diesem Papste heißt es im Liber Pontificalis[8]: „Hic constituit ieiunium die sabbati ter in anno fieri, frumenti, vini et olei secundum prophetiam." Der Liber Pontificalis erwähnt nur das Fasten am Samstag, wahrscheinlich weil gerade dieses das Charakteristikum der Quatember bildet, da am Mittwoch und Freitag auch zu andern Zeiten gefastet wurde. Die Worte „secundum prophetiam", welche einen späteren Zusatz darstellen, beziehen sich auf Joel 2, 15—19, wo die Rede ist von einem allgemeinen Fasten, welches dem Volke Gottes Segen in einer reichen Ernte an Getreide, Wein und Öl bringt. Sie zeigen zugleich, daß man, wie es auch in den Sermones Leos geschieht, die Quatember in Beziehung zur Ernte brachte. Zu diesen ursprünglichen drei Fastenzeiten rechnete man später auch das Fasten in der ersten Woche der Quadragesima, so daß die Vierzahl, die eigentlichen „Quattuor tempora", erreicht wurde. Eine viermalige Fastenzeit konnte um so leichter Aufnahme finden, als eine solche schon im Alten Testament beim Propheten Zacharias[9] erwähnt wird: „Das Fasten des vierten, das Fasten des fünften, das Fasten des siebten und das Fasten des zehnten Monats sollen dem Hause Juda zur Freude, zur Lust und zu herrlichen Festtagen werden." Ein mehrmaliges jährliches Fasten kennt in der römischen Kirche auch Augustinus[10], wenn er sagt, daß in bestimmten Wochen hier am Mittwoch, Freitag und Samstag gefastet werde. Er sagt nicht, ob es dreimal oder viermal im Jahre geschah.

b) Duchesne[11] glaubt die Anfänge des Quatemberfastens auf die Feier der Stationstage zurückführen zu sollen: als die wöchentliche Begehung der Stationstage allmählich außer Übung kam, habe man als Ersatz die Quatember eingeführt, was jedoch eine bloße Vermutung ist. Ludwig Fischer[12] erklärt die Pfingstquatember als die feierliche Wiederaufnahme des wöchentlichen Fastens nach der österlichen Freudenzeit, die Dezemberfasten als die Vorbedingung der traditionellen römischen Dezemberordinationen, als Jahresschlußfasten und als Konkurrenzfasten gegen die Saturnalien. — Jedenfalls waren auch diese Ideen an den genannten Quatembern wirksam. Unrichtig jedoch ist es, wenn Fischer die Herbstquatember schon von Tertullian[13] bezeugt sein läßt als eine Fortsetzung des von Gott angeordneten Fastens des siebten Monats im Alten Bunde. Denn an der gleichen Stelle betont Tertullian, daß die Katholiken nur jene Tage als Fasttage begehen, „in quibus ablatus est sponsus", „abolitis legalibus et propheticis vetustatibus". Germain Morin[14] bringt die Entstehung der Quatember mit gewissen heidnischen Naturfesten des alten Rom in Verbindung, nämlich den „feriae sementinae" (sementivae), die in der Zeit vom 11. November bis zur Wintersonnenwende begangen wurden, den „feriae messis", die zwischen Juni und August lagen, den „feriae vindemiales", welche mit dem Feste der Vinalia begannen und bis zur Tag- und Nachtgleiche des September dauerten. An die Stelle dieser feriae seien die christlichen Quatember getreten. Diese Hypothese hat den Vorzug, daß sie erklärt, warum in Rom zuerst ein dreimaliges Jahresfasten, der Vorläufer des Quatemberfastens, gehalten wurde. Wenn sie die Quatemberfeier auffaßt als ein Konkurrenzfasten gegen heidnische Naturfeste, so wird sie

[8] Duchesne, LP I 141. [9] 8, 19. [10] Ep. 36, 19. [11] Origines 237.
[12] Die kirchl. Quatember 42. [13] De jejunio 6, 2.
[14] L'origine des Quatre-Temps., Rev. bén. XIV (1897) 336 ff.

liturgie.de

auch gestützt durch den Inhalt der Quatemberliturgie, die wiederholt auf die äußere Natur, insbesondere auf die Ernte, hinweist. Es ist ferner auffallend, daß die evangelische Perikope — mit Ausnahme jener im Winterquatember — stets die Austreibung der Dämonen zum Gegenstand hat. Diese Beobachtung weist gleichfalls darauf hin, daß es sich bei den Quatembern um eine christliche Konkurrenz gegen eine heidnische Feier handelte. Die heidnische Feier galt den Göttern, welche den Christen geradezu als eine Personifikation der Dämonen erschienen.

c) Die Quatember waren ursprünglich lediglich ein römisches Lokalfest, das nicht in außerrömischen Kirchen begangen wurde. Noch im 6. Jahrhundert sind sie in Capua, im 7. Jahrhundert in Neapel unbekannt[15]. Bereits eine größere Verbreitung der Quatember in Italien setzt die in Rom unter Papst Zacharias 743 gehaltene Synode voraus, welche bemerkt, daß schon auf vielen Konzilien bestimmt worden sei, die Ordinationen an den Quatembern zu halten[16]. Auch Ratherius von Verona († 974) gedenkt in seiner „Epistola synodica" der Quatember, die in der Mailänder Liturgie erst im 13. Jahrhundert, zunächst als Ordinationszeiten, erscheinen[17]. In England, wo sie schon auf der Synode von Cloveshove (747) erwähnt werden, fanden sie Eingang durch die Missionare Gregors d. Gr., in Deutschland durch die angelsächsischen Glaubensboten[18]. Karl d. Gr.[19] ordnete ihre Feier ausdrücklich an. Im Frankenreich sind die Quatember durch das Sacramentarium Gelasianum[20] bezeugt, nach Spanien kamen sie erst allmählich mit der Einführung der römischen Liturgie.

d) Es dauerte geraume Zeit, bis der Termin der Quatember endgültig festgesetzt war. Für die Herbstquatember war im allgemeinen die dritte Woche im September bestimmt, die Winterquatember wurden unmittelbar vor Weihnachten gefeiert, jedoch so, daß die Weihnachtsvigil nicht mit dem Quatembersamstag zusammenfiel. Leo d. Gr.[21] verlegt die Frühlingsquatember in die Quadragesima, wenn er von einem „ieiunium vernum in Quadragesima" spricht. Die Pfingstquatember wurden nach ihm in der Woche nach Pfingsten gehalten, wie sich aus seinen Pfingstpredigten deutlich ergibt. In der Folgezeit unterlag jedoch der Termin des Fasten- und Pfingstquatembers vielen Schwankungen[22]. Die Fastenquatember beging man nicht selten in der ersten Märzwoche, die Pfingstquatember in der Woche nach der Pfingstoktav, selbst in der dritten Woche nach Pfingsten. Veranlaßt wurde diese Verschiedenheit durch die ältere Bezeichnung[23] dieser Quatemberfasten mit „ieiunium primi mensis" (= März), „quarti mensis" (= Juni). Man glaubte sie darum nur im März oder Juni feiern zu dürfen, während die erste Fastenwoche sehr häufig noch in den Februar, die Pfingstwoche in den Mai fällt. Daß man die Pfingstquatember in eine spätere Woche verlegte, mag auch durch die Absicht veranlaßt worden sein, die Freude der Pfingstoktav nicht durch ein Fasten zu stören. Gregor VII. endlich bestimmte auf der Fastensynode des Jahres 1078, die Fastenquatember in der ersten Woche der Quadragesima, die Pfingstquatember in der Pfingstwoche zu feiern[24], eine Bestimmung,

[15] Ebd. 337. [16] Mansi XII 384; Fischer a. a. O. 168.
[17] Ebd. 170. [18] Statuta Bonifatii 30: Hartzheim I 74.
[19] Hartzheim I 127. [20] Ebd. 125. [21] Sermo 19.
[22] Vgl. Fischer, a. a. O. 145 ff.
[23] Gelas., Ep. 14, 11; Lektionar von Würzburg, Revue bén. XXVII (1910) 50.
[24] Micrologus c. 24.

liturgie.de

welche sich Ende des 12. und Anfang des 13. Jahrhunderts in der ganzen Kirche durchsetzte.

2. Quatemberliturgie. — Als eine Eigentümlichkeit der Quatemberliturgie erscheinen die zwei Lektionen in der Messe des Mittwochs und die sechs Lesungen (ausschließlich des Evangeliums) am Quatembersamstag. Dieser führte im Mittelalter ganz allgemein die Bezeichnung „Sabbatum duodecim lectionum", was nach Ansicht der alten Liturgiker mit dem römischen Brauch, die sechs Lektionen in lateinischer und in griechischer Sprache zu lesen, zusammenhängen soll. Wahrscheinlicher aber ist, daß die Zwölfzahl der Lektionen für die Vigilien überhaupt und darum auch für die Vigilie des Quatembersamstags, aus der dessen Meßformular herauswuchs, charakteristisch war, wie denn noch gegenwärtig die aus der Liturgie der Ostervigilie entstandene Karsamstagsliturgie zwölf Lesungen aufweist. Die 5. Lektion am Quatembersamstag ist immer aus dem Propheten Daniel genommen und handelt von den drei Jünglingen im Feuerofen (daher auch „lectio de camino ignis" genannt). Nach ihr wurde in alter Zeit (nicht wie gegenwärtig auf die einzelnen Lektionen verteilt) die Erteilung sämtlicher Ordines vorgenommen. — Die Liturgie der Quatembertage ist bei den Winter- und Fastenquatember inhaltlich von der betreffenden Zeit des Kirchenjahres (Advent, Quadragesima) bestimmt und das gleiche gilt auch von den Pfingstquatembern. Doch tritt die Erinnerung, daß die Quatember Naturfeste waren, immer wieder hervor. So wird in der 2. Lektion der Samstagsmesse der Pfingstquatember die Darbringung der Erstlingsbrote[25], in der 3. und 4. das Opfer der Erstlingsfrüchte[26], in der 1. Lektion der Mittwochmesse der Herbstquatember die Weinernte[27], in der Freitagslektion Wein- und Olivenernte[28] erwähnt. In dem Sermo Leos d. Gr.[29], welcher in der zweiten Nokturn des dritten Adventsonntags gelesen wird, erscheinen die Winterquatember als Erntefest aufgefaßt. Die Lektionen der Herbstquatember aber nehmen Rücksicht auf die im Monat Tischri, der teilweise mit dem September zusammenfällt, gefeierten jüdischen Feste, des Versöhnungstages (1. und 6. Lektion des Samstags), des Laubhüttenfestes (2. Lektion des Samstags), des Neujahrsfestes (2. Lektion des Mittwochs). Eine Beziehung auf die an den Quatembertagen erteilten Ordinationen tritt in der Liturgie nicht deutlich hervor. Eine Anspielung darauf mag man erblicken in der 1. Lektion des Samstags der Fastenquatember (Dominum elegisti hodie — Dominus elegit te hodie)[30], vielleicht auch in der 3. Lektion des gleichen Tages, welche an das Opfer und das Gebet der Priester für Israel gemahnt[31].

[25] Lv 23, 11 16. [26] Lv 26, 3—4. [27] Am 9, 13—14.
[28] Os 14, 7—8. [29] Sermo 13. [30] Dt 26, 16—19.
[31] 2 Mach 1, 23—26.

liturgie.de

Zweites Hauptstück.

Der Osterfestkreis.

§ 52. Die Feststellung des Ostertermins. Entstehung der Vorfeier des Osterfestes[1].

1. Ostertermin. — Der Mittelpunkt der kirchlichen Festesfeier, nach dem sich fast alle beweglichen Feste richten, ist das heilige Osterfest, an welchem das Gedächtnis des bittern Leidens und Sterbens und der glorreichen Auferstehung des Herrn von den apostolischen Zeiten her begangen wurde. Das christliche Osterfest knüpft in seinem Ursprung direkt an das jüdische Pascha an, dessen Festinhalt bei den Christen immer mehr zurücktrat, um einem spezifisch christlichen den Platz zu räumen (a). Dieser Ursprung des christlichen Osterfestes läßt sich noch deutlich erkennen in den bereits im 2. Jahrhundert auftretenden Osterfeierstreitigkeiten, bei denen anfänglich hauptsächlich die Frage erörtert wurde, ob Ostern stets mit den Juden am 14. Nisan, gleichviel auf welchen Wochentag derselbe fiel, gefeiert werden sollte, wie die sog. Quartodezimaner wollten. Dazu kam noch die weitere Frage, ob die Christen der jüdischen Praxis auch dann zu folgen hätten, wenn die Juden, wie es zuweilen vorkam, Pascha vor dem Frühlingsäquinoktium begingen. Diese Streitigkeiten schlichtete das Konzil von Nizäa (325) insofern, als es bestimmte, daß Ostern stets an einem Sonntag, und zwar am ersten Sonntag nach dem Frühlingsvollmond, gefeiert werden solle. War damit auch die quartodezimanische Praxis endgültig verworfen, so dauerte es trotzdem noch lange, bis ein einheitlicher Ostertermin von der ganzen Kirche angenommen wurde, da man sich über die Zeit des Eintritts des Frühlingsäquinoktiums nicht verständigen konnte. Die Differenzen hierüber dauerten bis ins 9. Jahrhundert (b).

a) Den Namen „Ostern" bezieht das Honorius von Augustodunum zugeschriebene Sacramentarium[2] auf „oriens": „Osterum dicitur ab oriente, quia sicut ibi sol surgit, in occasu quasi moritur: ita hic sol iustitiae, qui est Christus, qui in morte occasum subiit, hic resurrexit." Beda Venerabilis[3] führt die Bezeichnung „Ostern" (althochdeutsch „ostra") zurück auf „Eostre", die Göttin des aufsteigenden Lichtes, die bei den Deutschen den Namen „Ostara" führte. „Eostermonaht", sagt Beda, „qui nunc paschalis mensis interpretatur, quondam a dea illorum, quae Eostre vocabatur, et cui in illo festa celebrabant, nomen habuit, a cuius nomine nunc paschale tempus cognominant."

Am Osterfest der Juden hatte Christus, das wahre Osterlamm, für die Sünden der Welt gelitten und war am dritten Tage nach demselben als Erstling der Entschlafenen von den Toten auferstanden. So oft nun das Osterfest

[1] Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen I 241 ff.; Kellner, Heortologie 29 ff.; Rietschel, Lehrb. der Liturgik I 172 ff.; Duchesne, Origines 240 ff.

[2] c. 42. [3] De rat. temp. I, 5.

liturgie.de

der Juden wiederkehrte, mußte für die aus dem Judentum gewonnenen Gläubigen und die mit ihnen eine Gemeinde bildenden Heidenchristen die Erinnerung an diese Fundamentalwahrheiten der christlichen Religion von neuem aufleben, der Inhalt des jüdischen Osterfestes ganz von selbst vor dem unvergleichlich höheren Gehalt des christlichen Osterfestes zurückgedrängt werden. Es ist in der Tat keine Kunde zu uns gedrungen, daß das Osterfest durch eine besondere Verfügung eingeführt worden wäre. Augustinus nennt Ostern unter jenen Festtagen, die seit unvordenklichen Zeiten begangen wurden und die entweder einer apostolischen Verordnung oder dem Beschluß eines allgemeinen Konzils ihre Einführung verdanken[4]. Wenn das Osterfest zum ersten Mal im 2. Jahrhundert gelegentlich der Osterfeierstreitigkeiten erwähnt wird, handelt es sich keineswegs um die Einführung, sondern lediglich um das genauere Datum desselben.

b) Christus der Herr wurde am 14. Nisan gekreuzigt; am 14. Nisan mußte deswegen die Erinnerung an seinen Todestag, d. h. Ostern, begangen werden. Da aber die Juden ein Mondjahr hatten, so entstand die Frage, an welchem Tage des Sonnenjahres, näherhin des julianischen Kalenders, Ostern gefeiert werden sollte. Den Ausgleich zwischen dem Sonnenjahre und dem Mondjahre erzielten die Juden durch besondere Schaltmonate, bei deren Bestimmung sie sich aber nicht durch wissenschaftlich genaue Berechnung, sondern häufig geradezu durch Willkür leiten ließen. Wäre ein festes, auf wissenschaftlicher Basis beruhendes System vorhanden gewesen, so war der Ausgleich, wenn auch schwierig, so doch immerhin möglich. Es blieb also für die Christen nichts anderes übrig, als sich entweder der jüdischen Bestimmung des 14. Nisan anzuschließen oder selbständig ein eigenes Osterdatum aufzustellen. Ersteres war der Fall in den Gemeinden Kleinasiens, wo ein Anschluß an die jüdische Praxis bei der dortigen zahlreichen Judenschaft keine Schwierigkeiten bot und wo auch bei der einheimischen Bevölkerung ein gleich dem jüdischen auf dem Mondjahr beruhender Kalender gebraucht wurde. Darum war auch in Kleinasien der Hauptsitz der sog. Quartodezimaner, d. h. jener Christen, die Pascha stets mit den Juden am 14. Nisan feierten und sich hierfür sogar auf die Autorität der heiligen Apostel Johannes und Philippus beriefen. Gegenüber dieser von den Juden abhängigen quartodezimanischen Praxis mußte in Ländern, die einen vom semitischen verschiedenen Kalender besaßen, der Versuch gemacht werden, das Osterfest selbständig, doch nicht ohne Rücksicht auf die jüdische Übung zu gestalten. Der Monat Nisan begann bei den Juden nach der Frühlings-Tag- und Nachtgleiche: der Neumond nach dem Frühlingsäquinoktium war der 1., der Vollmond nach dem Frühlingsäquinoktium der 14. Nisan. Diese Tatsache, daß die Juden — wenn auch häufig nur mehr theoretisch — den 14. Nisan am ersten Frühlingsvollmond begingen, hat auf die Fixierung des Osterfestes außerhalb Kleinasiens, namentlich in Ägypten, Griechenland und Rom, bestimmend eingewirkt. Man bemühte sich, in diesen Kreisen das wahre Datum des Äquinoktiums zu finden, während die Quartodezimaner dasselbe kritiklos von den Juden herübernahmen. Dazu kam noch eine weitere Differenz. Die Quartodezimaner feierten am 14. Nisan Ostern, gleichviel auf welchen Wochentag derselbe fiel. Nun war aber der Herr am ersten Tage der Woche von den Toten auferstanden und der Sonntag deswegen der allwöchentliche Erinnerungstag an die Auferstehung. Dem mußte auch bei der

[4] Ep. 54 al. 118 ad Ianuar.

liturgie.de

Bestimmung des jährlichen Erinnerungstages der Auferstehung Rechnung getragen werden, Ostern also am ersten Sonntag nach dem Frühlingsvollmond begangen werden. Dazu kam noch die Erwägung, daß der Todestag des Herrn auf den Freitag fiel und auch andere Ereignisse der Leidenswoche sich nach den evangelischen Berichten an bestimmte Wochentage knüpften.

Diese Differenzen traten schon um die Mitte des 2. Jahrhunderts hervor, als der hl. Polykarp unter der Regierung des Papstes Anicet nach Rom kam. Eine Einigung zwischen beiden Männern, die sich beide auf die apostolische Überlieferung beriefen, wurde aber nicht erzielt[5]. Mit erneuter Heftigkeit setzten die Streitigkeiten gegen Ende des 2. Jahrhunderts ein, um welche Zeit verschiedene Synoden der Bischöfe Palästinas, Pontus', Osrhoenes und Galliens sich mit der Angelegenheit befaßten. Sie stimmten alle mit den auf einem römischen Konzil unter Papst Viktor versammelten Bischöfen überein, daß Ostern stets am Sonntag zu feiern und an diesem Tage auch das Fasten zu beenden sei. Anders die Bischöfe Kleinasiens, deren Wortführer Polykrates von Ephesus in einem Schreiben an Papst Viktor unter Berufung auf die apostolische Tradition die eigene quartodezimanische Praxis verteidigte. Die Kontroverse artete zu solcher Heftigkeit aus, daß Papst Viktor bereits daran dachte, die Kirchengemeinschaft mit den Kleinasiaten abzubrechen, wenn nicht der hl. Irenäus zum Frieden gemahnt hätte. Die Asiaten schlossen sich nach und nach dem Gebrauch der übrigen Kirchen, Pascha am Sonntag zu feiern, an, ein Teil derselben jedoch nahm diese disziplinäre Differenz zum Anlaß, sich außerhalb der Kirche zu stellen und als eine besondere Sekte zu organisieren. Dem 3. Jahrhundert blieben zwar die heftigen Streitigkeiten erspart, die Differenzen waren indes noch keineswegs behoben. Die wichtigste Differenz bestand vor allem in der Bestimmung des Frühlingsäquinoktiums. Als Tag desselben nahm die römische Kirche den 18. März an, wobei sie sich zur Feststellung des Ostervollmondes an den Zyklus des Hippolyt hielt. Dieser Zyklus war ein 16jähriger, d. h. alle 16 Jahre fällt der erste Frühlingsvollmond, nach welchem Ostern zu feiern ist, auf denselben Tag des Monats, nach 112 Jahren stets auf den gleichen Monats- und Wochentag. Entgegen dieser römischen Praxis setzte man in Alexandrien den Tag der Frühlings-Tag- und Nachtgleiche auf den 21. März fest und hielt sich an den 19jährigen Osterzyklus des Anatolius, seit 270 Bischof von Laodizea. Daneben hielt sich noch in Antiochien der Brauch, Ostern am Sonntag nach dem jüdischen Pascha zu feiern, unbekümmert darum, ob die Juden ihren 14. Nisan richtig oder unrichtig bestimmt hatten. Die große Verschiedenheit in der Osterfeier machte sich unlieb empfindlich und rechtfertigt den Beschluß der Synode von Arles (314): „ut uno die et uno tempore per omnem orbem pascha celebretur". Es dauerte jedoch noch lange, bis dieser Wunsch erfüllt wurde. Nicht einmal die allgemeine Synode von Nizäa (325) vermochte sofort die Einheit in der Osterfeier herzustellen, wiewohl Kaiser Konstantin selbst in einem eigenen Rundschreiben die Kirche von den Beschlüssen der Synode betreffs der Osterfeier in Kenntnis setzte[6]. Die Synode von Nizäa verwarf zunächst die quartodezimanische Praxis durch die Bestimmung, daß Ostern stets an einem Sonntag gefeiert werden müsse, und zwar am ersten Sonntag nach dem Frühlingsvollmond. Noch im 4. Jahrhundert zeigte sich eine große Verschiedenheit, so daß, wie Ambrosius[7] ein-

[5] Eusebius h. e. V, 26. [6] Eusebius, Vita Constant. 3, 17.
[7] Ep. 23, 12.

liturgie.de

mal erwähnt, im Jahre 387 Ostern an drei verschiedenen Tagen in verschiedenen Teilen der Kirche gefeiert wurde: Rom feierte Ostern am 21. März, Alexandrien am 25. April, andere Kirchen gaben dem 18. April den Vorzug. Erst im 6. Jahrhundert wurde durch die Ostertafel des Dionysius Exiguus, welcher im wesentlichen die alexandrinische Praxis adoptierte, in Italien eine größere Einheit in der Osterfeier erzielt. Im Jahre 587 wurde die Ostertafel des Dionysius auch von König Rekkared angenommen. Durch das Bemühen Karls d. Gr. gelangte die dionysische Osterberechnung im Frankenreiche zur Annahme, so daß, nachdem schon früher Britannien den altrömischen Komputus verlassen hatte, seit dem 9. Jahrhundert das Osterfest im Abendlande nach einem einheitlichen, auf alexandrinischen Prinzipien beruhenden Zyklus gefeiert werden konnte.

2. Entstehung der Vorfeier. — Das heilige Osterfest wird seiner Würde entsprechend eingeleitet durch eine eigene Vorbereitungszeit, die in der ältesten Zeit von verschiedener Dauer war, bis sich seit der Mitte des 3., besonders aber seit dem 4. Jahrhundert allmählich eine vierzigtägige Vorbereitungszeit (Quadragesima)[8] einbürgerte (a). Im 7. Jahrhundert erscheint auch in der römischen Kirche eine Vorfastenzeit (Septuagesimalzeit), deren erste Spuren in Gallien schon ein Jahrhundert früher zu bemerken sind (b).

a) Als einstens die Jünger des Johannes den Herrn fragten: „Warum fasten wir und die Pharisäer so viel, deine Jünger aber fasten nicht?" antwortete ihnen Jesus: „Können wohl die Gefährten des Bräutigams trauern, solange der Bräutigam bei ihnen ist? Es werden aber Tage kommen, da der Bräutigam ihnen entrissen wird, und alsdann werden sie fasten."[9] Diese Worte des Herrn waren auch für die Entwicklung des Osterfastens von Belang. Die Tage, „in quibus ablatus est sponsus", Karfreitag und Karsamstag, erscheinen schon bei Tertullian als allgemein gültige Fasttage[10]. Das Osterfasten dauerte demnach anfänglich in der afrikanischen Kirche nur zwei Tage. Nicht viel davon verschieden ist die Fastenpraxis, welche Irenäus bezeugt. Nach diesem Kirchenvater fasteten zur Vorbereitung auf das Osterfest „die einen nur einen Tag, die andern zwei, andere noch mehr, andere nahmen 40 Stunden des Tages und der Nacht zu ihrem Tage zusammen"[11]. Wie indes schon aus Irenäus hervorgeht, wurden auch mehr als zwei Tage, wahrscheinlich die ganze Karwoche, von einzelnen dem Fasten gewidmet. Während der ganzen Karwoche zu fasten, ist in der Tat als eine durch Zeugnisse des 3. Jahrhunderts[12] weit, vielleicht über die ganze Kirche hin, verbreitete Übung anzusehen. Seit der Mitte des 3. Jahrhunderts aber bürgerte sich allmählich eine vierzigtägige Vorbereitungszeit auf Ostern, die Quadragesima, ein, in der man sich durch allgemeine Werke der Frömmigkeit, Gebet, Almosen, besonders aber durch Fasten auf das Fest vorbereitete. Daß gerade die Zahl von 40 Tagen gewählt und an ihnen dem Fasten eine

[8] Linsenmayer, Die Entwicklung der kirchlichen Fastendisziplin bis zum Konzil von Nizäa, München 1877; Funk, Die Entwicklung des Osterfastens: Kirchengeschichtl. Abh. I 241ff.; Thurston, Lent and Holy Week, London 1904; C. Callewaèrt, La durée et le caractère du carême: Collationes brugens. XVIII (1913) 90ff.

[9] Mt 9, 14—15. [10] De ieiun. c. 2. [11] Eusebius h. e. V, 24.

[12] Funk, Die Entwicklung des Osterfastens, a. a. O. 250.

liturgie.de

bevorzugte Stelle eingeräumt wurde, fand seine biblische Begründung in dem Beispiel des Herrn, der 40 Tage in der Wüste fastete[13], des Moses, der auf dem Sinai 40 Tage und 40 Nächte blieb und weder Brot aß noch Wasser trank[14], des Elias, der 40 Tage und 40 Nächte in Kraft der wunderbaren Speise bis zum Berge Gottes ging[15]. Zum ersten Mal findet sich die Quadragesima bezeugt in can. 5 des Konzils von Nizäa, außerdem bei Eusebius[16], bei Cyrill von Jerusalem[17]. Auch im Abendlande war um diese Zeit eine Vorbereitungszeit von 40 Tagen bekannt; denn wenn Athanasius in dem Begleitschreiben, welches er seinem elften Festbrief beigab, die Ägypter mahnt, die Quadragesima anzunehmen, unterläßt er nicht, auf die im Abendlande, speziell in Rom, von wo aus Athanasius diesen Brief schrieb, herrschende Gepflogenheit hinzuweisen. Wenn es damals aber auch sicherlich in Rom eifrige Christen gegeben haben mag, welche alle Tage der Quadragesima (mit Ausnahme der Sonntage) fasteten, so wurde dies doch nicht allgemein beobachtet. Denn im 5. Jahrhundert berichtet Sokrates[18], daß die Römer nur die drei letzten Wochen vor Ostern zu fasten pflegten. Duchesne[19] versteht darunter drei durch Zwischenräume getrennte Wochen und kann für diese seine Ansicht anführen, daß tatsächlich die ältere römische Liturgie drei durch besondere liturgische Eigentümlichkeiten ausgezeichnete Fastenwochen kennt: die erste Fastenwoche, ausgezeichnet durch das Quatemberfasten, die vierte, ehedem „hebdomada mediana" genannt, und die sechste, die Karwoche. Daß nicht in allen Wochen der Quadragesima gleichmäßig das Fasten in Rom beobachtet wurde, bezeugt auch der hl. Hieronymus[20], welcher es als ein besonderes Verdienst der frommen Asella preist, daß sie beinahe alle Wochen der Quadragesima fastete. Diese römische Fastenordnung wurde auch außerhalb Roms beobachtet, bis im 5. Jahrhundert Maximus von Turin und Petrus Chrysologus mit Erfolg für ein ununterbrochenes Fasten in der Quadragesima eintraten[21]. Die 40 Tage der Vorbereitungszeit wurden in Rom anfänglich berechnet vom ersten Fastensonntag bis zum Abend des Gründonnerstages, da der Karfreitag mit Karsamstag und Ostersonntag als das Osterfest schlechthin angesehen wurde. Noch jetzt erinnert der Anfang der Sekret des ersten Fastensonntags: „Sacrificium quadragesimalis initii solemniter immolamus", an den ursprünglichen Beginn der Quadragesima. Bereits im 6. Jahrhundert aber läßt der Verfasser des Papstbuches[22] den Papst Telesphorus († 136?) die Bestimmung treffen: „ut septem hebdomades ante pascha ieiunium celebraretur". Daraus darf wohl geschlossen werden, daß man im 6., vielleicht schon Ende des 5. Jahrhunderts[23] die Fastenzeit in der Woche vor dem ersten Fastensonntag begann, wenn man auch die Tage vor diesem Sonntag anfänglich noch nicht zur Quadragesima rechnete, sondern nur als eine Art Vorfeier ansah. Das Sacramentarium Gelasianum aber nennt bereits den Aschermittwoch „caput Quadragesimae" und bringt Meßformulare für den folgenden Freitag und Samstag. Zur Befestigung dieses Brauches trug sicher-

[13] Mt 4, 2. [14] Ex 34, 28. [15] 3 Kg 19, 8.
[16] De solemnit. paschali c. 4. [17] Procatech. c. 4. Catech. 4.
[18] h. e. V, 22. [19] Origines 247. [20] Ep. 24 ad Marcellam.
[21] C. Callewaert, La semaine Mediana, Rev. bén. XXXVI (1924) 211.
[22] Duchesne LP I 129.
[23] Maximus von Turin († nach 465) schreibt (Hom. 35): „nonnullorum est consuetudo advenientis Quadragesimae dies devotiore ieiunio praevenire."

liturgie.de

lich die Erwägung bei, daß man erst auf solche Weise 40 wirkliche Fasttage erhielt, wie sie das Beispiel des Herrn empfahl, während es vordem, da an den Sonntagen nicht gefastet werden durfte, nur 36 waren.

b) Im Lektionar von Würzburg und im Gelasianum tritt auch zum ersten Mal in der römischen Kirche eine Vorfastenzeit auf, welche, mit dem Sonntag Septuagesima beginnend, Sexagesima und Quinquagesima mit den dazu gehörigen Wochentagen umfaßt. Nach Grisar sind diese Tage schon unter Gregor d. Gr. in der römischen Kirche begangen worden. Denn „Gregor läßt uns aus seinen Evangelienhomilien sowohl die Orte erkennen, wo diese Stationen abgehalten zu werden pflegten, als auch die Evangelienlesungen der betreffenden Messen“[24]. Den Ausdrücken „Quinquagesima“ und „Sexagesima“ begegnet man schon im zweiten Kanon des vierten Konzils von Orleans (541), welcher befiehlt, vor Ostern eine Quadragesima, nicht aber eine Quinquagesima oder Sexagesima zu halten. Zur Erklärung der Namen „Septuagesima“, „Sexagesima“ usf. nimmt man am besten die Bezeichnungen „Pentecoste“ und „Quadragesima“ zu Hilfe. Der Name Pentecoste kann seinem Wortlaut nach nur bedeuten „der 50. Tag“. Aber schon bei Tertullian[25] bedeutet Pentecoste auch den Zeitraum von 50 Tagen zwischen Ostern und Pfingsten, die eigentliche Osterzeit. Dem Namen Pentecoste wurde nachgebildet die Bezeichnung τεσσαρακοστή, Quadragesima, eigentlich „der 40. Tag“, tatsächlich aber der Zeitraum von 40 Tagen zur Vorbereitung auf das Osterfest. „Dominica I in Quadragesima“ bedeutet also den ersten Sonntag in der Periode der 40 Tage, „Dominica II“ den zweiten usf., „Dominica in Quinquagesima“ nach der gleichen Analogie den Sonntag innerhalb der Periode der fünfzigtägigen, „Dominica in Sexagesima“, „in Septuagesima“ den Sonntag innerhalb der Periode der sechzig-, siebzigtägigen Vorbereitung auf das heilige Osterfest. Der vierte Fastensonntag führt im „Liber comicus“ der Kirche von Toledo die Bezeichnung „in vicesima“, innerhalb der zwanzigtägigen Vorbereitungszeit auf Ostern. Von diesem Tage bis zum Karfreitag sind es nämlich 19 Tage. Im ältesten römischen Comes[26] ist der gleiche Sonntag „Dominica a n t e Vicesima“ genannt, da hier unter Ostern der Ostersonntag verstanden ist, bis zu welchem vom Montag in der vierten Fastenwoche 20 Tage gezählt werden.

§ 53. Die Liturgie der Vorfastenzeit.

Mit dem Sonntag Septuagesima beginnt die entferntere büßende Vorbereitung auf das heilige Osterfest. An die Buße mahnt die violette Farbe der Paramente, zum Zeichen des Bußernstes unterbleibt im Offizium das Tedeum, in der Messe das Gloria in excelsis. Das hervorstechendste Merkmal aber, daß von Septuagesima an die Zeit der Buße beginnt, ist das Verstummen des Alleluja. Der Abschied vom Alleluja-Gesang, die sog. „depositio“ des Alleluja, war in den mittelalterlichen Kirchen ein sehr eindrucksvoller, durch eigene Offizien, selbst dramatische Darstellungen ausgezeichnet. Jetzt erinnert daran nur mehr das in der österlichen Melodie gesungene doppelte Alleluja, welches dem Benedicamus der Samstagsvesper vor Septuagesima angefügt werden

[24] Grisar, Geschichte der Päpste I 773. [25] De bapt. c. 19.
[26] Rev. bén. XXVII (1910) 52.

liturgie.de

muß (a). Mit dem Bußcharakter der Septuagesimalzeit stimmt auch wohl überein, daß am Sonntag Septuagesima die Schriftlesung des Breviers mit dem Buche Genesis beginnt, das über den Ursprung der Sünde, welche die Buße notwendig gemacht, unterrichtet (b) und daß von diesem Tage ab auch an den Sonntagen der Bußpsalm Miserere gesprochen werden muß (c).

a) Amalar und nach ihm sämtliche mittelalterlichen Liturgiker erblicken in der Septuagesimalzeit ein Nachbild der 70 Jahre dauernden babylonischen Gefangenschaft des Volkes Israel. Um anzudeuten, daß uns durch Christi Gnade die Sünde nachgelassen wurde, habe man jedoch die 70 Jahre in 70 Tage umgewandelt[1]. Nicht bloß eine Erinnerung an die babylonische Gefangenschaft Israels ist die Septuagesimalzeit, sie mahnt uns auch, daß die neutestamentliche Kirche noch in Babylon weilt, d. h. in dieser Welt, und daß die volle Freiheit der Kinder Gottes unser erst in Sion harrt, wo die Gemeinde der Auserwählten dem Herrn ein Loblied singen kann nach dem Worte des Psalmisten: „Dir ziemt ein Loblied, o Gott, auf Sion."[2] Wie einst der fromme Exulant sprach: „An den Flüssen Babylons saßen wir und weinten, wenn wir Sions gedachten, an den Weiden hingen wir unsere Harfen auf; wie sollten wir singen des Herrn Gesänge im fremden Lande!"[3], so unterläßt auch die Kirche, wie schon zu Amalars Zeit, die Gesänge der Freude, das Gloria in excelsis (in den Messen De tempore), das Alleluja, an dessen Stelle in allen Messen die ernsten Weisen des Traktus treten, während es zu Beginn der einzelnen Horen durch das Laus tibi, Domine (zum ersten Mal erwähnt bei Pseudo-Alkuin) ersetzt wird. Seit der Synode von Aachen 817 ist es in Deutschland Sitte geworden, mit dem Sonntag Septuagesima den Alleluja-Gesang verstummen zu lassen, während bei den Benediktinern und Zisterziensern in getreuer Anlehnung an die Regel St. Benedikts das Alleluja bis zum caput Quadragesimae, d. h. bis zum ersten Fastensonntag, beibehalten wurde. Noch zur Zeit des Durandus[4] herrschte, was den genaueren Zeitpunkt der depositio des Alleluja anlangt, keine völlige Übereinstimmung in den einzelnen Kirchen, wiewohl Papst Alexander II. nach dem Berichte des Micrologus[5] bestimmt hatte, das Alleluja mit der Vesper vor Septuagesima zu beschließen. Einige Kirchen beendeten den Alleluja-Gesang mit der Sext oder Non des Samstags, andere erst mit der Nokturn oder der Prim des Sonntags Septuagesima selbst.

Die jetzige Ordnung ist nur eine schwache Erinnerung an die ehedem mit so großer Feierlichkeit in den mittelalterlichen deutschen und französischen Kirchen vorgenommene depositio des Alleluja, für welche man sogar eigene „Officia alleluiatica" dichtete, wie z. B. nach Ausweis einer Handschrift des 13. Jahrhunderts in der Kirche von Auxerre[6]. In der Antiphon zum Magnifikat tritt hier das Alleluja personifiziert auf: „Mane apud nos hodie, Alleluia, Alleluia, et crastina die proficisceris, Alleluia, Alleluia, Alleluia; et dum ortus fuerit dies, ambulabis vias tuas, Alleluia, Alleluia, Alleluia." Diese Alleluja-Offizien haben nach Blume offenbar ihre Vorlage im mozarabischen Ritus, scheinen aber ein noch

[1] De eccl. off. I, c. 1. [2] Ps 64, 2.
[3] Ps 136, 1 2 4. [4] VI, c. 24. [5] c. 47.
[6] Blume, Des Alleluja Leben, Begräbnis und Auferstehung: Stimmen aus Maria-Laach LII (1897) 429—443.

liturgie.de

höheres Alter beanspruchen zu können, da bereits Amalar in seiner Schrift „De ordine antiphonarii“[7] ein solches Alleluja-Offizium kommentiert. Nach einem Augsburger Diurnale (1584)[8] hatten die Ferialpsalmen des Samstags vor Septuagesima als Antiphon drei bis vier Alleluja, als Hymnus wurde gesungen: „Cantemus cuncti nunc melodum Alleluia.“ In der Kathedrale von Toul wurde noch im 15. Jahrhundert ein eigenes „Begräbnis“ des Alleluja veranstaltet. Chorknaben trugen nach der Non des Samstags ein das Alleluja darstellendes Bild[9] oder eine Puppe unter Vorantragung eines Kreuzes durch den Chor zum Begräbnis in den Kreuzgang, wobei wie bei einem wirklichen Begräbnis Lichter, Weihwasser und Inzens verwendet wurden. Noch bizarrer ist der Gebrauch, der in einer französischen Kirche herrschte, wo eine Strohpuppe, auf welcher in goldenen Lettern Alleluja geschrieben stand, von den Chorknaben unter Schlägen aus dem Presbyterium getrieben wurde[10]. Alle diese Bräuche bei der depositio des Alleluja gehen, wie schon Durandus[11] sagt, daraus hervor, „quod illud diligimus et in thesauro cordis recondimus, sicut amicum iter longinquum profecturum saepe amplectimur, et eius os, faciem et caetera osculamur.“

b) In die Zeit büßenden Ernstes führt auch die „scriptura occurrens“ der Septuagesimalzeit ein, die aus der Genesis genommen ist. Schon der hl. Johannes Chrysostomus[12] pflegte in der Zeit vor Ostern über den Pentateuch zu predigen. Da Ostern dem Gedächtnis der Erlösung geweiht ist, so zeigt die Lesung der Genesis, warum eine solche Erlösung notwendig wurde, weil nämlich mit der Sünde des ersten Menschen Sünde und Tod in die Welt gekommen. Nach S. Bäumer[13] hat die Wahl dieses Buches einen andern, mehr äußern Grund. Da nämlich im klassischen Altertum der 1. März Jahresanfang war, so entsprach dem Anfang des Jahres auch die Lesung des Anfanges der heiligen Bücher. Die Frühlingsquatember, die meist in den März fallen, werden noch nach Angabe des Gelasianum „mense primo“ begangen.

c) Eine weitere Eigentümlichkeit des Offiziums der Septuagesimalzeit, die auch in der darauffolgenden Quadragesima beibehalten wird, besteht darin, daß an Stelle des ersten Psalmes der Laudes: Dominus regnavit, der Bußpsalm Miserere und an Stelle des Psalmes Iubilate der Psalm Confitemini genommen wird. Amalarius[14] sucht durch innere Gründe die Wahl dieser Psalmen zu rechtfertigen. Der erste Psalm Miserere lege uns die Furcht nahe, die wir Sünder wegen der Rache Gottes hegen müssen; deshalb sollen wir in diesem Psalm unsere Sünden bekennen. Aus der Reue über die Sünde entstünde dann die Liebe, welche Vertrauen gewähre, Gott zu nahen, und in diesem Vertrauen, hoffend auf das selige Los der Auserwählten, sollten wir dann den Psalm Confitemini sprechen. Der wirkliche Grund ist darin zu suchen, daß anfänglich sowohl in den Laudes als auch in der Prim, welche auch „altera Matutina“ genannt wurde, die genannten Psalmen gebetet werden konnten und erst später der Psalmenbestand für diese Horen im einzelnen fixiert wurde. Die Anord-

[7] c. 30.
[8] Hoeynck, Gesch. der kirchl. Liturgie des Bistums Augsburg 205—206.
[9] Thurston, Lent and Holy Week 39.
[10] Ebd. 30. [11] VI, c. 24, n. 18. [12] Hom. in Gen. 33.
[13] Gesch. des Breviers 276. [14] De eccl. off. IV, 18.

liturgie.de

nung der Psalmen, die jetzt für die Septuagesimalzeit getroffen ist, hat zufällig eine ältere Entwicklungsstufe festgehalten.

§ 54. Die Liturgie der heiligen Fastenzeit.

1. Inhalt der Fastenliturgie im allgemeinen. — Die Fastenmessen. — Der Ernst der büßenden Vorbereitung auf Ostern, der mit der Septuagesimalzeit anhebt, steigert sich mit dem Beginn der Quadragesima: fortan hat die Orgel zu schweigen, und die Leviten bedienen sich nicht mehr der festlichen Dalmatik und Tunizella, sondern der planeta plicata. Noch mehr trat der Gedanke an Sünde und Buße in die Erscheinung, als, wie es bis ins Mittelalter hinein der Fall war, die öffentliche Buße in dieser Zeit abgeleistet werden mußte. Mit dieser Auffassung der Quadragsima als Zeit der Buße harmoniert auch ihre ehemalige Bestimmung als Vorbereitungszeit auf die zu Ostern zu empfangende Taufe. Denn diese Vorbereitung mußte vor allem in der innern Loslösung von der Sünde bestehen, die sich in der Bußgesinnung äußert. Der Gedanke an die Buße und die Taufe kehrt darum immer wieder in der Liturgie der heiligen Fastenzeit, während der Gedanke an das Leiden des Herrn, der vom christlichen Volke in dieser Zeit eifrigst gepflegt wird, erst in der Liturgie der letzten zwei Wochen, in der Passionszeit, hervortritt. — Das römische Missale enthält auch für die Werktage der Quadragesima besondere Meßformulare, die schon in die Zeit vor Gregor d. Gr. zurückgehen, mit Ausnahme der Donnerstagsmessen, welche erst unter Gregor II. († 731)[1] eingereiht wurden (a). Eine Eigentümlichkeit der Ferialmessen der Fastenzeit besteht darin, daß in den Messen des Montags, Mittwochs und Freitags stets der Traktus: Domine non secundum peccata nostra, bei welchem eine Genuflexion vorgeschrieben ist, gebetet werden muß, eine letze Erinnerung an ältere Fasten- und Bußordnungen, welche diese Tage besonders hervorhoben (b). Eine weitere Besonderheit der Ferialmessen der Quadragesima ist die durch den Ruf des Diakons eingeleitete „Oratio super populum", welche an die Postkommunio angefügt wird. Sie stellt das alte Segensgebet dar, mit welchem einst auch außerhalb der Quadragesima im Abendland wie im Orient nach der Messe das Volk entlassen zu werden pflegte (c).

a) Die Ferien der Quadragesima, vom Aschermittwoch angefangen, hatten — mit Ausnahme der Donnerstage — schon im 6. Jahrhundert, zum mindesten unter Gregor d. Gr., ihre eigenen Meßformulare erhalten. Es ergibt sich dies aus der Tatsache, daß die Kommuniongesänge dieser Ferialmessen, mit wenig Ausnahmen, sämtlich in der Reihenfolge des Psalteriums, am Aschermittwoch mit Ps 1 beginnend, aufeinander folgen. Diese Auswahl verrät offenbar, daß eine einzige Hand diese Anordnung getroffen hat. Da nach Gregor d. Gr. von keinem andern Papst eine derartige organisatorische Tätigkeit berichtet wird, so waren zum mindesten schon unter diesem Papste die Ferien der Quadragesima mit Meßformu-

[1] Duchesne LP I 402.

liturgie.de

laren versehen. Das Gelasianum und der Comes von Würzburg kennen ebenfalls bereits die Fastenmessen.

b) Die liturgische Auszeichnung der Quadragesimalmessen am Montag, Mittwoch und Freitag[2] hängt zusammen mit der Sitte, die schon im 5. Jahrhundert in Gallien durch Perpetuus von Tours († 491)[3], später durch Cäsarius[4] und Aurelian[5] bezeugt ist, zu bestimmten Zeiten dreimal in der Woche zu fasten. Wie Michels[6] vermutet, ist dieses Fastensystem, das im Orient bereits im 4. Jahrhundert[7] auftritt, durch Cassian in Gallien bekannt geworden. Später gedenkt dieser Fastenordnung die Regel Chrodegangs[8] und der Nachfolger des hl. Bonifatius, der Mainzer Erzbischof Lul.[9] A. Dold[10] fand in einem Sakramentarfragment aus Salzburg Texte nur für Sonntag, Montag, Mittwoch und Freitag. Aus dieser Überlieferung erklärt es sich, daß man in Deutschland und Frankreich die drei genannten Tage durch den Traktus: Domine non secundum peccata, liturgisch auszeichnete. Micrologus[11] bemerkt, es geschehe dies, „non tam ex Romano ordine quam ex nostra consuetudine". Es schimmert hier also die Erinnerung an den gallikanischen Ursprung dieses Traktus deutlich durch. Nach Funk[12] wurden an diesen Tagen, den „feriae legitimae", die Büßer gesteigerten Bußübungen unterzogen. Noch im 18. Jahrhundert wurden zuweilen am Montag, Mittwoch und Freitag feierliche Absolutionen über das Volk gesprochen. Nach einem Rituale von Le Mans wurden bei dieser Gelegenheit die Bußpsalmen mit Litanei und das Confiteor gebetet, die Absolution erteilt, dem Volke eine Buße von drei Vaterunser und Ave Maria auferlegt und zum Schluß die „Missa in remissionem peccatorum" gelesen[13].

c) Eine Eigentümlichkeit aller Ferialmessen der Fastenzeit ist die „oratio super populum", welche vom Diakon mit dem Rufe „Humiliate capita vestra Deo" angekündigt wird. Über die Entstehung dieser Oration waren im Mittelalter die sonderbarsten Anschauungen verbreitet. Nach Honorius[14] wäre dieses Gebet ein Surrogat für die Eulogien, welche sonst die Nichtkommunikanten erhielten, welche man ihnen jedoch in der Fastenzeit vorenthielt. Diese Ansicht läßt sich ebensowenig begründen wie jene im Micrologus[15], wonach die oratio super populum mit spezieller Rücksicht auf jene Gläubigen eingeführt worden sei, welche in der Fastenzeit nicht, wie sie sollten, täglich kommunizierten: „Ne ergo populus ita oratione ut communione careret, adiecta est oratio super populum, in qua non de communicatione, sed pro populi protectione specialiter oratur." Schon die Voraussetzung, von welcher die genannten Liturgiker ausgehen, ist unrichtig. Wohl findet sich die oratio super populum im Gregorianum nur mehr in den Messen der Fastenzeit — mit einziger Ausnahme von Purificatio —, allein noch im Gelasianum tritt dieselbe auch an Septuagesima, Sexagesima und Quinquagesima, ferner an vielen andern Sonntagen sowie an mehreren Festen (Weihnachten, Epiphanie, Himmelfahrt, Pfingsten)

[2] Thomas Michels, Montag, Mittwoch u. Freitag als Fasttagsystem in kirchl. u. monastischer Überlieferung: JLW III 102 ff.
[3] Greg. Turon., Hist. Franc. X, 31.
[4] PL 67, 1102. [5] PL 67, 1120. [6] a. a. O. 103.
[7] Rahmani, Testamentum D. N. I. Chr. 33.
[8] Mansi XV, 822. [9] MG Ep. sel. I, n. 113. [10] JLW II 102 ff.
[11] c. 50. [12] Kirchenlexikon II 1580. [13] Martène III 180.
[14] Gemma animae c. 59. [15] c. 51.

liturgie.de

mit Ausnahme der Heiligenfeste auf. Noch deutlicher tritt dies hervor im Leonianum, wo beinahe alle Messen eine oratio super populum haben. Wenn auch diese Gebete im Leonianum nicht wie im Gelasianum mit „super populum" überschrieben sind, so sind sie doch durch ihre Stellung nach der Postkommunio hinlänglich als solche charakterisiert. Dazu kommt, daß einige noch jetzt im Römischen Missale gebrauchte Gebete dieser Art im Leonianum die gleiche Verwendung besitzen, z. B. die oratio super populum am Aschermittwoch[16], an der feria IV post Cin.[17], am Samstag nach dem ersten Fastensonntag[18], am Donnerstag nach dem vierten Fastensonntag[19]. Die von den mittelalterlichen Liturgikern beigebrachten Erklärungen können also den Ursprung dieses Gebetes nicht erklären. Die oratio super populum war vielmehr ein Segensgebet, welches die römische Liturgie mit den orientalischen gemein hatte. Ein solches Segensgebet kannten bereits die Apostolischen Konstitutionen; desgleichen findet es sich noch jetzt in der griechischen Jakobus- und in der griechischen Markusliturgie. Sogar die Einleitungsformel „Humiliate" kehrt in den genannten griechischen Liturgien wieder. So z. B. sagt der Diakon in der Jakobusliturgie[20]: Τὰς κεφαλὰς ἡμῶν τῷ Κυρίῳ κλίνωμεν, in der Markusliturgie[21]: Τὰς κεφαλὰς ὑμῶν ἐπὶ εὐλογίαις τῷ Κυρίῳ κλίνατε. Von den Mittelalterlichen hat noch Amalar[22] eine Ahnung von dem Ursprung der oratio super populum, wenn er dieselbe „ultima benedictio" nennt. Der nämliche sagt, es werde die „oratio super populum potissimum tempore quadragesimali" gebraucht, und deutet damit an, daß ihr Gebrauch außerhalb der Quadragesima zu seiner Zeit noch nicht ganz verschwunden war. Im übrigen sucht auch Amalar dieses Gebet durch innere Gründe zu rechtfertigen. In der Fastenzeit werde von der Kirche ein besonders heftiger Kampf gegen den bösen Feind geführt. Dazu benötigten die Kämpfer auch besondere Waffen. Unsere Waffen gegen den bösen Feind aber seien „humilitas et caeterae virtutes. Vult sacerdos noster, ut nostris armis vestiti simus; propterea iubet per ministrum, ut humiliemus capita nostra Deo, et ita tandem infundit super milites protectionem benedictionis suae."

2. Aschermittwoch (dies cinerum). — Noch mächtiger, als dies gegenwärtig der Fall ist, wurde im Mittelalter den Gläubigen der Ernst der am Aschermittwoch beginnenden Fastenzeit durch die an diesem Tage vorgenommene feierliche Austreibung der Büßer zum Bewußtsein gebracht. Diese „expulsio poenitentium", deren ausführlicher Ritus noch jetzt im Pontifikale erhalten ist, bestand in einigen Kirchen bis tief ins Mittelalter hinein, kam aber in Rom schon im 12. Jahrhundert außer Gebrauch. Nur der Ritus der „impositio cinerum", der ursprünglich nur an den Büßern vorgenommen wurde, hat sich noch jetzt erhalten und bildet gegenwärtig die eindrucksvollste Zeremonie der Fastenzeit. Die Asche, welche aus den am Palmsonntag des vergangenen Jahres geweihten Zweigen gewonnen werden soll, pflegte schon im 10. Jahrhundert durch ein besonderes Gebet geweiht zu werden (a). Die Asche ist ein Symbol der Hinfälligkeit aller Kreatur, zu der sich der Sünder von Gott weg gewendet hat, und darum in

[16] Vgl. Leonianum 63. [17] Ebd. 135. [18] Ebd. 92. [19] Ebd. 50.
[20] Brightman I 66. [21] Ebd. 142. [22] De eccl. off. III, 37.

liturgie.de

sich schon eine Mahnung zur Abkehr vom Geschöpf durch aufrichtige Buße. Die Segensgebete, die über die Asche gesprochen werden und sie zum Sakramentale stempeln, erflehen für die Gläubigen, welche mit der Asche bestreut werden, den Geist wahrer Buße und damit die Erlangung der göttlichen Gnade zur Vergebung der Sünden (b). — Die Perikopen des Aschermittwochs lehren, in welchem Geiste der wahre Christ sich den Bußübungen, vor allem dem Fasten, zu unterziehen habe: es ist der Geist der Trauer über die begangenen Sünden, gemildert durch die zuversichtliche Hoffnung auf Vergebung, deren Quelle uns in Christi Tod erschlossen ist. Den Geist der Buße in uns rege zu erhalten, bezwecken auch die Perikopen der übrigen Fastenzeit, die mit Vorzug aus dem Alten Testament entnommen sind, da gerade das Alte Testament das Elend des unter dem Joch der Sünde schmachtenden Menschen zum ergreifenden Ausdruck bringt.

a) Die „expulsio poenitentium" ist aus dem praktischen Gebrauche verschwunden, doch wird bis zur Stunde die ihr entnommene „impositio cinerum" am Aschermittwoch vollzogen. Schon nach einem dem 11./12. Jahrhundert angehörenden und aus der Kirche von Narbonne stammenden Ordo[23] wird, nachdem die Büßer aus der Kirche hinausgeführt, Asche auf das Haupt des Bischofs und der übrigen Kleriker gestreut. Bereits im 11. Jahrhundert verordnete das Konzil von Benevent (1091) in seinem 18. Kanon, daß sowohl Priester als Laien, Männer sowohl als Weiber am Aschermittwoch Asche auf ihr Haupt streuen lassen. Nach Ordo romanus XII[24] pflegten auch der Papst und alle Kleriker sich Asche aufs Haupt streuen zu lassen. Die Asche zu weihen war schon im 10. Jahrhundert üblich, wie noch ein bei Martène[25] erhaltener Ordo aus Noyon dartut. Nach Angabe dieses Ordo wurde die Weihe vollzogen durch das Gebet: „Deus, qui non mortem etc.", das auch gegenwärtig dem gleichen Zwecke dient. Das erste Gebet bei der Aschenweihe nach dem heutigen Römischen Missale: „Omnipotens sempiterne Deus, parce poenitentibus etc.", begegnet uns schon im Pontifikale Egberts von York, das in seiner jetzigen Gestalt dem gleichen Jahrhundert angehört, und zwar als Weihegebet jener Asche, welche bei der Kirchenkonsekration mit dem Weihwasser vermengt wird. Seinem Inhalte nach will es allerdings nicht zu dieser Gelegenheit passen, wie die Worte „ut sint remedium salubre omnibus nomen sanctum tuum humiliter implorantibus ac semetipsos pro conscientia delictorum suorum accusantibus" genugsam dartun. Gerade die Wahl dieses Gebetes erklärt aber, daß im 10. Jahrhundert die Weihe der Asche am Aschermittwoch schon längst üblich war. Da man bei der Kirchweihe keine ungeweihte Asche verwenden wollte und kein besonderes Gebet für diesen Zweck existierte, nahm man das am Aschermittwoch gebrauchte Gebet einfach herüber[26]. Die Vorschrift, die Asche aus den das Jahr vorher am Palmsonntag geweihten Palmen zu gewinnen[27], kennen schon der Ordo Bernardi[28] aus dem 12. Jahrhundert und die etwas jüngeren Consuetudines Fructuarienses[29].

[23] Martène III 141. [24] n. 15. [25] I 797.
[26] Thurston, Lent and Holy Week 95.
[27] Caer. ep. II, c. 18, n. 1. [28] Ausg. Fischer 27. [29] Albers IV 33.

liturgie.de

b) Asche galt im Alten Testament als ein äußeres Zeichen der Buße. Job sprach zum Herrn: „Ich strafe mich selbst und tue Buße in Staub und Asche.“ [30] Als die Israeliten die göttliche Hilfe gegen Holofernes anriefen, lag Asche auf ihren Häuptern [31]. Als der König von Ninive Buße tat, stand er auf von seinem Thron, zog die Trauerkleider an und setzte sich in Asche [32]. Diese alttestamentliche Auffassung der Asche als äußeres Zeichen der Buße tritt auch schon bei Tertullian auf, der es ganz und gar angemessen findet, daß man zur Zeit der Buße ungewaschen, in unsauberer Vernachlässigung, im rauhen Bußgewande, in der abschreckenden Asche Buße tun solle. Daß Asche als Zeichen der Buße gilt, wird wohl darauf zurückzuführen sein, daß Asche, an sich ein Bild der Vergänglichkeit, wegen ihres staubähnlichen Charakters eine gewisse Verwandtschaft mit der Erde zeigt. Zur Erde, von der er genommen, muß der Mensch zurückkehren, aus Strafe für die Sünde. Es darf bemerkt werden, daß die Worte des bekannten Fluches über den ersten Menschen, die noch jetzt bei der Auflegung der Asche gesprochen werden, in vielen mittelalterlichen Ritualien wiedergegeben werden: „Memento, homo, quia cinis es et in cinerem reverteris.“ Die Symbolik der Asche spielt auch in den Gebeten der Aschenweihe eine Rolle. Die erste Oration erfleht als Wirkung des Sakramentale Gesundheit des Leibes, um den Anstrengungen der Buß- und Fastenzeit gewachsen zu sein, Schutz der Seele, damit sie in den Vorsätzen der Buße treu verharre. Die zweite Oration sieht in der Asche ein Zeichen unserer Selbstverdemütigung, die wir, um die Gnade der Verzeihung zu erlangen, betätigen. In der dritten fleht die Kirche für die Pönitenten und alle Gläubigen, die sich der Buße unterziehen, um den Geist der Zerknirschung. In der letzten Oration bittet die Kirche um Verzeihung der Sünden, die einst auch den Niniviten zuteil wurde, welche, wie jetzt die Christen, in Sack und Asche Buße taten. Durch diese Segensgebete ist die geweihte Asche zum Sakramentale geworden, dessen Wirkungen der hl. Karl Borromäus in folgender Weise beschreibt: „1. Ut fideles, qui sacro cinere asperguntur, ad intimam cordis humilitatem adiuventur, 2. ut in eos benedictio coelestis descendat, qua adiuti vere intimeque toto animo peccata doleant: hoc mente secum reputantes ob hominis peccatum terram maledictam fuisse, nosque omnes in cinerem ac terram redituros, 3. ut detur corporis valetudo ad poenitentiam peccatorum peragendam, 4. ut anima divino auxilio protegatur, 5. ut a Deo impetremus, quae ad illius voluntatem petimus, 6. ut constanti animo in bene agendo perseveremus.“ [33] — Die Aschenweihe wird eingeleitet durch die Antiphon Exaudi nos, die dem Psalm 68 entnommen ist. Dieser schildert die Leiden eines Gerechten, der als Typus des Erlösers Unsägliches für die Sünden erduldet, und mahnt damit an die göttliche Strafgerechtigkeit, deren Strenge wir um unserer Sünden wegen verdient haben; zugleich aber erhebt sich in der Antiphon trostvoll unser Blick auf die göttliche Barmherzigkeit: „Exaudi me, Domine, quoniam benigna est misericordia tua.“ Mehr der Gedanke an die Gerechtigkeit Gottes, die Sühne für die Sünde fordert, tritt hervor in den Antiphonen, welche jetzt während der Austeilung der Asche vom Sängerchor vorgetragen werden. Diese

[30] Ib 42, 6. [31] Idt 4, 16. [32] Ion 3, 6.
[33] Conc. Mediol. 5 (a. 1579), c. 6.

liturgie.de

Antiphonen wurden ehedem bei der Bußprozession gesungen, die am Aschermittwoch an vielen Orten statthatte. In Rom war an diesem Tage Station bei der Kirche Sant' Anastasia am Palatin. Hier wurde die Asche geweiht. Nachdem die noch in unserem Missale enthaltene Kollekte Concede[34] gesprochen war, zog man unter Litaneigesang nach S. Sabina auf dem Aventin, wobei der Papst und die ihn begleitenden Kleriker nudis pedibus zum Zeichen der Buße einherschreiten mußten. Die Messe in S. Sabina entbehrte des Kyrie wegen des vorausgegangenen Litaneigesanges. Solche Bußprozessionen, die vielleicht aus dem Ritus der expulsio hervorgegangen sind, fanden auch in andern Kirchen statt. Durandus sagt: „Processionem quidem facimus, quia tunc ad bellum contra hostes incedimus."[35] In der Essener Stiftskirche fand noch im 14. Jahrhundert eine Bußprozession über den Kirchhof statt, wobei ein mit einem Tuche verhülltes Kreuz vorausgetragen wurde[36]. Eine Bußprozession wurde auch in Augsburg im 16. Jahrhundert gehalten[37], in Rom aber kam sie während des avignonesischen Exils der Päpste in Abnahme.

3. Mit dem ersten Fastensonntag begann ursprünglich die heilige Fastenzeit. Daran erinnert noch heute, daß vom ersten Fastensonntag an im Brevier an den Ferien nicht mehr das Officium per annum, wie am Aschermittwoch und den darauffolgenden Tagen, sondern das Fastenofficium genommen werden muß. Ebenso wird die Vesper an den Wochentagen in Beibehaltung der alten Übung der Fastenzeit bereits am Vormittag gebetet. Die Hauptmahlzeit pflegte nämlich bis ins Mittelalter herein erst nach der Vesper am Abend eingenommen zu werden. Je mehr man, der zunehmenden laxen Auffassung der Fastendisziplin Rechnung tragend, die Hauptmahlzeit gegen Mittag hinaufrückte, um so früher wollte man, in diesem Punkte der alten Tradition treu, auch die Vesper halten, welche schließlich seit dem 13. Jahrhundert, als die Hauptmahlzeit um die Mittagsstunde stattfand, am Vormittag gehalten wurde. — Die Liturgie des ersten Fastensonntags drückt der ganzen Fastenzeit den Stempel auf; die Kirche stellt im Evangelium den fastenden Gläubigen das Bild des fastenden Erlösers vor, ermuntert sie durch den Hinweis auf den Lohn, der unserem Erlöser nach seinem Fasten und nach Überwindung des Versuchers (wie denn das Mittelalter das Fasten gerne unter dem Gesichtspunkt des Kampfes gegen den Teufel auffaßt) zuteil geworden. Darum ertönt in den Laudes und der Vesper der Fastenzeit stets der Versikel: „Seinen Engeln hat er deinetwegen befohlen, dich zu behüten auf allen deinen Wegen"[38] (Angelis suis etc.). Darum wird auch vom Ps. 90, dem dieser Vers entnommen, im Meßformular des ersten Fastensonntags und während der ganzen Fastenzeit in den Responsorien der Horen ausgiebigster Gebrauch gemacht. Der Ernst der Buße wird auch durch die Auswahl der kirchlichen Lesungen, wie sie für die einzelnen Ferialmessen

[34] Micrologus c. 3. [35] VI, c. 28, n. 17.
[36] Arens, Der Liber ordinarius der Essener Stiftskirche 147.
[37] Hoeynck, Geschichte der kirchl. Liturgie des Bistums Augsburg 207.
[38] Ps 90, 10. Mt 4, 6.

liturgie.de

getroffen wurde, betont und weicht nur am vierten Fastensonntag Lätare, der die alte durch das berühmte „scrutinium in apertione aurium" ausgezeichnete „hebdomada mediana" eröffnete, weil hier die Kirche unter dem Eindruck der freudigen Hoffnung des Zuwachses an neuen Gliedern, der sie in der kommenden Osternacht erwartete, stand (a). Doch schon am folgenden Sonntag, der „Dominica de Passione", nimmt die büßende Vorbereitung auf Ostern einen noch ernsteren Charakter an, Christi Leiden tritt jetzt in den Vordergrund (Vexilla regis, Pange lingua gloriosi lauream, Praefatio de cruce) und zeigt uns die Größe der Sünde und die Gerechtigkeit Gottes, der nur durch ein solches Leidensopfer seines eingeborenen Sohnes wollte besänftigt werden. Die Kirche schaut von diesem Tage an nur mehr auf ihr leidendes Haupt; daher ist es passend, wenn von jetzt an die „Suffragia sanctorum" und die Oration „A cunctis" ausfallen und die Heiligenbilder verhüllt werden. Auch das Kruzifixbild wird verhüllt, um zu erinnern, daß Jesus vor der Wut der Juden sich verbergen mußte[39]. Die Verhüllung der Heiligenbilder und der Kruzifixe geht zurück auf den Gebrauch des Hungertuches, welches im Mittelalter schon von Beginn der Fastenzeit an den Gläubigen den Einblick in den Chor und damit auch den Anblick des Kruzifixes und der Heiligenbilder entzog, um sie zu erinnern, daß die Sünde, derentwegen sie Buße auf sich nahmen, ausschließt vom Himmel, von der Anschauung Gottes und der Gemeinschaft mit den Heiligen (b). Die Evangelien der Messe sind jetzt fast ausschließlich aus Johannes genommen, weil gerade dieser Evangelist den Haß und die andern unedeln Motive, die Christi Tod seitens der Juden herbeiführten, am anschaulichsten zu schildern versteht. Auch verstummt jetzt in den Missae de tempore und in den Responsorien zum Zeichen der Trauer der Lobpreis „Gloria Patri".

a) Der Ernst der heiligen Fastenzeit wird durchbrochen durch den freudigen Charakter des Sonntags Lätare, was hinlänglich in dem am Mittwoch in der vierten Fastenwoche ehemals stattfindenden „scrutinium in apertione aurium" seine Erklärung findet. Die freudige Eigenart dieses Tages zeigt sich in der Bestimmung, daß an diesem Tage von den „ministri sacri" die Freudengewänder Dalmatik und Tunizella getragen werden dürfen, daß die Orgel wieder ertönt und die Altäre mit Blumen geschmückt werden. Für das Verständnis des Meßformulars kommt vor allem in Betracht, daß die Station dieses Tages „in Hierusalem" (d. h. in S. Croce in Gerusalemme) gehalten wird. Jerusalem wird erwähnt im Introitus, in der Epistel, im Traktus und in der Kommunio. Jerusalem aber ist das Sinnbild der Kirche, in welche bald die Katechumenen (Kompetenten) durch die heilige Taufe eingegliedert werden sollen, der Kirche, die ihnen zur Mutter werden soll. Darum heißt es in der Epistel: „Jenes Jerusalem von oben aber, das ist die Freie, welche unsere Mutter ist."[40] Auch das Evangelium von der wunderbaren Brotvermehrung gliedert sich

[39] Jo 8, 59. [40] Gal 4, 26.

liturgie.de

schön in die Gesamtstimmung ein. „Nahe war Pascha, das Fest der Juden, und als Jesus seine Augen erhob, sah er, daß eine große Menge Volkes zu ihm gekommen war.“ [41] Von aktueller Bedeutung waren diese Worte auch nach dem Erdenleben des Heilandes, wenn gerade in der Skrutinienwoche die electi zur Kirche sich begaben, um durch die freudige Entgegennahme des Symbols ihre Bereitwilligkeit, das Heil zu empfangen, kundzugeben. Vielleicht lag in der Wahl des Evangeliums von der Brotvermehrung eine Anspielung darauf, daß in Bälde die Taufkandidaten nicht bloß das Sakrament der Wiedergeburt empfangen würden, sondern daß ihnen auch das wunderbar vermehrte Himmelsbrot in der heiligsten Eucharistie gereicht werden sollte.

Einen freudigen Charakter ferner verleiht diesem Tag der Gebrauch rosenfarbener Paramente, die in Domkirchen Verwendung finden können [42]. Diese rosenfarbenen Paramente, die erst seit dem 16. Jahrhundert erwähnt werden, verdanken ihren Ursprung ohne Zweifel der Weihe der goldenen Rose, die der Papst am Sonntag Lätare vornimmt. Das Innere dieser Rose ist hohl; durch ein Blättchen, welches sich zurückschieben läßt, wird das Innere bei der Weihe geöffnet und mit wohlriechendem Balsam und Moschus gefüllt. Der Ursprung dieser Sitte ist noch nicht hinlänglich aufgeklärt. Man vermutet, daß sie zusammenhängt mit Volksbräuchen, durch welche im 10. Jahrhundert in Rom der Sieg des Frühlings über den Winter festlich begangen wurde, wobei jedenfalls Blüten und frisches Grün Verwendung fanden [43]. Es mochte wie eine Art Anerkennung dieser Bräuche gelten, wenn der Papst bei der feierlichen Stationsprozession eine Blüte, in späterer Zeit eine künstlich hergestellte Rose trug. Zum ersten Mal wird die goldene Rose erwähnt in einer Bulle Leos IX., in welcher der Papst von dem Kloster Heiligkreuz im Elsaß als Gegenleistung für erteilte Privilegien die jährliche Zusendung der goldenen Rose verlangte, die der Papst bei der Stationsprozession vom Lateran nach S. Croce zu tragen pflegte [44]. Nach Angabe des elften römischen Ordo [45] mußte der Papst an diesem Tage während der Stationsmesse die goldene Rose in seiner Hand halten und nach dem Evangelium vom Ambo aus an das Volk eine Ansprache „de flore, de rubore rosae et odore“ halten. Eine solche Rede ist noch von Innozenz III. [46] erhalten. Der Sonntag Lätare, sagt Innozenz, sei ein Sonntag der Freude, und zum Zeichen der Freude werde auch die goldene Rose geweiht. Diese zeige nämlich „caritas in colore, iucunditas in odore, satietas in sapore“. Die Rose symbolisiere ferner Jesus Christus, von dem es im Hohenliede [47] heiße: „Ich bin die Blume des Feldes und eine Lilie in den Tälern.“ — Die Rose, welche der Papst auch auf dem Rückwege trug, pflegte er nach seiner Heimkehr, wie der zwölfte römische Ordo angibt, dem praefectus urbi zu schenken oder auch nach dem dreizehnten Ordo „alteri, cui placet“. So schenkte z. B. bereits Urban II. die goldene Rose, die er zu Tours trug, dem Grafen Fulko von Anjou.

In der auf den Sonntag Lätare folgenden Woche tritt namentlich am Mittwoch und Samstag die Erinnerung an die an diesen

[41] Jo 6, 5. [42] Caer. ep. II, c. 13, n. 11; c. 20, n. 1.
[43] Thurston, Lent and Holy Week 180. [44] Ebd. 181 [45] n. 36.
[46] PL 217, 393 ff. [47] 2, 1.

liturgie.de

Tagen einstmals vollzogenen Skrutinien noch deutlich in den Meßformularien hervor. In der Mittwochsmesse, am Tage des großen Skrutiniums, erwähnt der Introitus und die erste Lektion die Prophezeiung der Taufe durch den Propheten Ezechiel[48]: „Ich will ein reines Wasser über euch ausgießen, daß ihr gereinigt werdet von allen euren Missetaten..., ich will euch ein neues Herz geben und einen neuen Geist in euch legen." Auf die Wirkungen der heiligen Taufe spielt an die zweite Lektion aus Isaias[49]: „Wenn eure Sünden wie Scharlach wären, sollen sie weiß werden wie Schnee; und wenn sie rot wie Purpur wären, sollen sie weiß werden wie Wolle." Im ersten Graduale wird mit den Worten des auch im Introitus verwendeten Psalmes 33 hingewiesen auf die übernatürliche Erleuchtung, die den Taufkandidaten (φωτιζόμενοι) zuteil werden soll: „Tretet hin zu ihm, so werdet ihr erleuchtet"[50], die Erleuchtung durch die von Christus erworbene und in der heiligen Taufe vermittelte Gnade, weshalb im Evangelium des Tages Christus von sich sagt: „Ich bin das Licht der Welt."[51] Wie der Blindgeborene nach Öffnung seiner Augen ein feierliches Bekenntnis an den Gottessohn ablegte, so sollen auch die Taufkandidaten mit den Worten des Symbolums, das ihnen ursprünglich an diesem Tage übergeben wurde, den heilbringenden Glauben an Christus jederzeit bekennen. An diesem Mittwoch wurden auch nach dem zweiten Graduale „Beata gens" die Evangelienbücher in feierlicher Prozession in die Kirche getragen und die Täuflinge mit den Anfängen derselben bekannt gemacht. Daran erinnern die Worte dieses Graduale: „Durch des Herren Wort sind die Himmel gefestigt und durch den Geist seines Mundes all ihre Zierde."[52] — Ganz von dem Gedanken an die baldige Taufe ist auch das Meßformular des folgenden „Sabbatum Sitientes" durchdrungen. Schon der Introituspsalm 77, von dem allerdings nach der jetzigen Praxis nur mehr der wenig charakteristische Eingangsvers gesungen wird, kann ein Taufpsalm genannt werden, da er den Auszug des Volkes Israel aus Ägypten und die Gnadenführungen des auserwählten Volkes besingt. Ausdrücklich wird der Psalm auf die Taufe bezogen durch die Antiphon Sitientes: „Alle, die ihr dürstet, kommet zum Wasser"[53], zum Wasser der Taufe. In der Epistel tröstet der Prophet Isaias sein Volk durch die Prophezeiung der großen Gnade der Erlösung, die ihm durch die heilige Taufe zuteil werden soll: „Zu denen in der Finsternis wird er sagen: Kommet ans Licht ..., ihr Erbarmer führet sie und tränket sie an den Wasserquellen."[54] Nicht mehr auf Israel wird diese Gnade der Taufe beschränkt sein, sondern die ganze Welt soll daran teilnehmen: „Siehe, diese kommen von ferne her, und siehe, jene von Mitternacht und vom Meere und jene aus dem Lande gegen Mittag."[55] Denn derjenige, der diese Gnade uns verdient, nennt sich im Evangelium des Tages: „lux mundi", Licht der Welt[56].

b) Erst vom fünften Fastensonntag an wird das Leiden des Herrn in den Vordergrund gerückt. „Dies passionis Domini computantur", sagt Amalar[57], „duabus hebdomadibus ante pascha Domini." Amalarius[58] hält auch für diese Zeit im kanonischen Stundengebet „sermones con-

[48] Ez 36, 25—26. [49] 1, 18. [50] Ps 33, 6. [51] Jo 9, 5.
[52] Ps 32, 6. [53] Is 55, 1. [54] Is 49, 8—10. [55] Is 49, 12.
[56] Jo 8, 12. [57] De eccl. off. IV, 20. [58] De ordine antiphonarii c. 43.

liturgie.de

venientes passioni Domini" für angemessen; im Micrologus[59] trifft man bereits für den fünften Fastensonntag die Bezeichnung „Dominica de Passione". Die Lesungen sind aus dem Propheten Jeremias genommen, der in seinen Lebensschicksalen ein Typus des leidenden Erlösers ist und dessen Prophezeiungen die Kirche die ergreifendsten Klagen entlehnt, um sie dem Erlöser in den Mund zu legen. — Zu Beginn der Passionszeit führt uns in der Epistel des Sonntags die Kirche ein in die Bedeutung des Leidens Christi: „Das Blut Christi, der im Heiligen Geiste sich selbst als unbeflecktes Opfer Gott dargebracht, wird unser Gewissen von toten Werken reinigen, damit wir Gott, dem Lebendigen, dienen."[60] Als solches unbeflecktes Gotteslamm tritt der Erlöser uns entgegen im Evangelium des gleichen Sonntags, wenn er den Juden entgegenhält: „Wer aus euch kann mich einer Sünde beschuldigen?"[61] — Am Passionssonntag entfällt der Psalm Iudica beim Stufengebet, weil schon von der Schola beim Gang des Priesters zum Altar gesungen. Die Messen der Passionszeit folgen hierin dem sie eröffnenden Sonntag. Für die weitere Eigentümlichkeit der Passionszeit, das Verstummen des Gloria Patri in den Introiten und Responsorialgesängen, gibt Durandus[62] als Grund an: „Gloria Patri dimittitur, quia ille versus ad laudem pertinet Trinitatis, quae fuit in passione Domini dehonestata." Über den wahren Grund vgl. oben S. 172. — Das Römische Missale enthält vor dem Passionssonntag die Rubrik: „Ante vesperas cooperiuntur cruces et imagines." Diese Bestimmung ist die einzige Erinnerung, die sich in der gegenwärtigen Liturgie an das alte „Hungertuch"[63] erhalten hat, welches ursprünglich während der ganzen Fastenzeit vor dem Altar aufgehängt wurde und dem Volke und dem nicht am Altar beschäftigten Klerus den Anblick des Altares verhüllte. Ein solches Tuch aufzuhängen, war schon im 11. Jahrhundert Sitte[64]. Wie aus Beleth[65] hervorgeht, pflegte man während der ganzen Quadragesima auch alles, was irgendwie zum Schmucke der Kirche diente, entweder zu entfernen oder doch wenigstens zu bedecken. Bereits im 13. Jahrhundert ist auch die gegenwärtige Praxis der Kirche, vom Passionssonntag ab Kreuze und Bilder zu verhüllen, zu bemerken[66]. Für die übrige Fastenzeit gilt die Vorschrift des Caeremoniale episcoporum[67]: „Ecclesia, altare et chorus simpliciori apparatu ornantur." Durandus[68] deutet das Verhüllen der Bilder am Passionssonntag in der jetzt allgemein angenommenen Weise, weil in der Zeit des Leidens Christus seine Gottheit verborgen und verhüllt hatte; denn er ließ sich gefangen nehmen und geißeln wie ein Mensch, der in sich nicht die Kraft der Gottheit besitzt, weshalb es auch im Evangelium des Sonntags heißt: „Jesus aber verbarg sich und ging hinaus aus dem Tempel."[69] — Das Fastentuch wurde im Mittelalter in der Regel am Mittwoch in der Karwoche, gewöhnlich bei den Worten der Passion: „Velum templi scissum est", oder am Karfreitag entfernt, „quia in passione Domini velum templi scissum est et per eam revelata est nobis regis spiritualis intelligentia, quae antea latebat ... et aperta est

[59] c. 52. [60] Hebr 9, 14. [61] Jo 8, 46. [62] c. 60, n. 4.
[63] Jos. Braun, Der christl. Altar II 148 ff.
[64] Consuet. Farfenses: Albers I 46.
[65] Explic. div. off. c. 85. [66] Durandus I, c. 3, n. 3436.
[67] Caer. ep. II, c. 13, n. 2; c. 20, n. 1. [68] I, c. 3, n. 34.
[69] Jo 8, 59.

liturgie.de

regni coelestis ianua“ [70]. Den Ursprung des Fastentuches bringt Thurston[71] in Verbindung mit der alten Bußdisziplin. Zu Beginn der Fastenzeit wurden die Büßer aus der Kirche feierlich verstoßen; das übrige Volk aber bekannte sich durch den Empfang der Asche am Aschermittwoch in gleicher Weise als Büßer. Wenn es nun auch nicht aus der Kirche verstoßen werden konnte, so wurde ihm wenigstens der Einblick in das Allerheiligste des neutestamentlichen Tempels entzogen, wodurch es sich wenigstens figürlicherweise wegen seiner Sünden ausgestoßen betrachten konnte.

§ 55. Der Palmsonntag.

Der Palmsonntag (Dominica in palmis) (a) eröffnet die Karwoche (vom althochd. kara = Klage), die schon im christlichen Altertum wegen der großen Geheimnisse unserer Versöhnung mit Gott, deren Gedächtnis in ihr gefeiert wird, „septimana maior“ [1] hieß. Eine charakteristische Eigentümlichkeit des Palmsonntags, dessen Feier bereits im 6. Jahrhundert bezeugt wird, ist die Weihe der Palmen und die Palmprozession. Die Palmweihe erscheint im 7. Jahrhundert, im 9. Jahrhundert hat sie ihre vollkommene Ausbildung erlangt. Noch älter ist die Palmprozession, deren schon die Peregrinatio gedenkt. Wahrscheinlich von Jerusalem aus kam dieser Brauch in die Kirche des Abendlandes, zunächst wohl nach Gallien. Nach dem Vorbilde Jerusalems bestrebte man sich im Abendlande während des Mittelalters, den Einzug Jesu möglichst dramatisch nachzubilden. Die Prozession bewegte sich zuerst zu einer andern Kirche, die häufig außerhalb der Stadtmauern lag. Dort fand die Palmweihe statt, worauf man wieder zur Stadt und zur Kirche zog, von welcher die Prozession ausgegangen war. Vor dem Stadt- oder Kirchentor fand gewöhnlich eine Huldigung vor dem Kruzifixbilde statt, wodurch die Huldigung des aus Jerusalem dem Heiland entgegenströmenden Volkes dargestellt werden sollte, worauf der Einzug in die Kirche erfolgte. — Die Palmweihe und Palmprozession haben gegenwärtig viel von ihrem dramatischen Charakter eingebüßt. Die Stationsfeier in der Kirche, wo die Palmen geweiht wurden, ist weggefallen. Hingegen besteht noch immer die Vorschrift, daß nach Austeilung der Palmen die Prozession, deren Teilnehmer Palmen zu tragen haben, die Kirche verlassen soll: „Exire debet processio extra portam ecclesiae“, sagt das Caeremoniale episcoporum [2]. Bei der Rückkehr in die Kirche müssen einige Sänger zuvor in die Kirche eintreten und die Kirche hinter sich verschließen, während die Prozession vor der Kirchentür Halt macht. Die Sänger innerhalb der Kirche beginnen nunmehr den Hymnus „Gloria laus“, dessen Refrain von den Teilnehmern an der Prozession wiederholt wird. Nachdem wenigstens einige Verse dieses Hymnus gesungen sind, pocht der Subdiakon mit dem Schafte des Prozessionskreuzes an die Kirchentür, die sich sofort öffnet, worauf

[70] Durandus I, c. 3, n. 36.
[71] Lent and Holy Week 100.
[1] Peregrinatio Silviae c. 30.
[2] L. 2, c. 31, n. 8.

liturgie.de

unter dem Gesange „Ingrediente Domino in sanctam civitatem" die Prozession die Kirche wieder betritt (b). — Palmen und Olivenzweige, welche an diesem Tage geweiht werden (schon im 9. Jahrhundert verwendete man auch Weidenzweige), haben vor allem symbolische Bedeutung. Die Palme erinnert an den Triumph, den Christus der Herr über Tod und Hölle durch sein bitteres Leiden davongetragen, die Olive ist hingegen ein Symbol des Friedens mit Gott und der göttlichen Barmherzigkeit. Zugleich aber sind die geweihten Zweige auch ein Sakramentale, durch welches die Kirche den Gläubigen mannigfache Gnaden zuwenden will, wie aus den Weihegebeten hervorgeht (c). Da mit dem Palmsonntag die Leidenswoche beginnt, so bezieht sich dessen Messe durchweg auf das Leiden Christi, das uns in der (seit dem 10./11. Jahrhundert in dramatischer Form gesungenen) Passion lebendig vor Augen gestellt wird (d). Den Gedanken an das Leiden des Herrn halten auch die Meßformularien der Karwoche lebendig (e).

a) Für den letzten Sonntag vor Ostern waren verschiedene Namen gebräuchlich. Isidor von Sevilla[3], der bereits die Bezeichnung „dies palmarum" kennt, gibt ihm auch den Namen „capitilavium", weil an diesem Tage die Häupter der Taufkandidaten zur leiblichen Vorbereitung auf die heilige Taufe gewaschen zu werden pflegten. Die gleiche Bezeichnung erwähnt auch Pseudo-Alkuin, der noch als weitere Namen anführt: „dies palmarum, florum, ramorum, Osanna, Pascha petitum sive competentium" (weil an diesem Tage in der spanischen und gallikanischen Kirche den Kompetenten das Symbol übergeben wurde).

b) Nach dem Berichte der Peregrinatio[4] (4. Jahrh.) versammelte sich am Nachmittag des Palmsonntags die christliche Bevölkerung Jerusalems mit dem Bischof und dem Klerus auf dem Ölberg, und zwar an dem Orte, wo unser Herr gegen Himmel fuhr, Imbomon von der Pilgerin genannt. Dort werden Hymnen oder Antiphonen vorgetragen, welche für den Ort und die Gelegenheit passen, unterbrochen durch Lesungen und Gebete. Um die elfte Stunde (5 Uhr nachmittags) wird der evangelische Bericht vom Einzug Jesu in Jerusalem verlesen. Sofort erhebt sich der Bischof und mit ihm das ganze Volk, und man zieht von der Höhe des Ölbergs hinab gegen die Stadt. Das Volk, das vor dem Bischof geht, singt Hymnen und Antiphonen, in welchen der Refrain wiederkehrt: „Benedictus qui venit in nomine Domini." Alle Kinder, selbst jene, die noch von ihren Eltern getragen werden müssen, halten Oliven- oder Palmzweige in den Händen, „et sic deducitur episcopus in eo typo, quo tunc Dominus deductus est".

Eine Weihe der Palmen ist aber in der Peregrinatio noch nicht erwähnt, wie denn auch in späterer Zeit der Orient nur Gebete für diejenigen, welche die Palmen tragen, aber keineswegs eine Palmweihe in unserem Sinne, wonach für die Empfänger der Palmen übernatürliche Kräfte erfleht werden, kennt[5]. Eine eigentliche Palmweihe begegnet uns im Abendlande zuerst im Sacramentarium Gallicanum[6] (Sakramentar von Bobbio, 7. Jahrh.),

[3] De eccl. off. I, 27.

[4] Cap. XXXI; über Palmprozession und Palmweihe vgl. Franz, Die kirchl. Benediktionen I 470 ff.

[5] Franz a. a. O. 474. [6] Muratori II 958.

liturgie.de

vielleicht findet sich dort auch ein Hinweis auf die Palmprozession[7]. Zur Zeit des Amalar[8] muß die Palmprozession schon längere Zeit gebräuchlich gewesen sein, wie aus seinen Worten hervorgeht: „In memoriam illius rei solemus per ecclesias nostras portare ramos et clamare Osanna." Im 10. Jahrhundert bietet der Ordo romanus bei Hittorp bereits eine ausführliche Beschreibung der Prozession und eine größere Zahl von Weihegebeten. Bei dieser Prozession wollte man die Ereignisse, die einst in Jerusalem am Palmsonntag sich vollzogen, in möglichst dramatischer Weise wiedergeben. Deshalb liebte man es im Mittelalter, bei der Palmprozession ein Symbol oder eine Darstellung des Herrn mitzuführen. Schon nach Pseudo-Alkuin[9] wird als Symbol des Herrn bei der Prozession das Evangelienbuch auf einer Bahre mitgetragen; der nämliche Brauch tritt im 11. Jahrhundert in Bamberg und Eichstätt auf und wird gegen Ende des 12. Jahrhunderts auch im zwölften römischen Ordo[10] erwähnt. In andern Kirchen begnügte man sich, ein unverhülltes Kreuz mitzutragen, das zuweilen mit grünenden Zweigen geschmückt war „ad notandum, quod omnem virtutum virorem a Crucifixo habemus", wie Durandus sagt[11]. Sehr beliebt war in deutschen Kirchen der sog. Palmesel[12], d. h. es wurde ein hölzerner, auf Rädern befindlicher Esel, auf welchem die Statue des Heilandes saß, bei der Prozession mitgezogen. In England pflegte man sogar die heiligste Eucharistie mitzutragen[13].

Die Prozession selbst gestaltete sich in den einzelnen Diözesen sehr verschieden, wich aber doch im wesentlichen nicht von jener ab, welche der römische Ordo bei Hittorp schildert und welche deshalb der nachfolgenden Schilderung zu Grunde gelegt werden soll. Die Palmweihe fand regelmäßig in einer andern, zuweilen auch außerhalb der Stadt gelegenen Kirche statt. Nach Angabe einzelner mittelalterlicher Ordines zog man von der Hauptkirche aus in Prozession zur Stationskirche, was nach mittelalterlicher Auffassung den Gang Jesu von Jerusalem nach Bethanien darstellen sollte. Ein Ordo von Besançon[14] schreibt deshalb für diese Prozession die Antiphon vor: „Lazarus, amicus noster, dormit, sed vado, ut a somno excitem eum." Der Ordo romanus vulgatus kennt diese Prozession nach der Stationskirche nicht, wohl aber Pseudo-Alkuin. Die Palmweihe in der Stationskirche beginnt nach dem erstgenannten Ordo mit der Antiphon Osanna filio David[15] und der Kollekte Deus, quem diligere et amare iustitia est[16]. Daran reiht sich eine Lesung aus Exodus Kap. 15 und 16: Venerunt filii Israel in Elim, welche von dem Murren des Volkes Israel in der Wüste handelt und von dem Versprechen des Herrn, seinem Volke das Manna zu geben. Die Wahl dieses Schriftabschnittes wurde offenbar getroffen wegen der Eingangsworte: „Es kamen aber die Söhne Israels gen Elim, wo 12 Wasserquellen waren und 70 Palmbäume[17]. Auf die Lesung folgt der Respon-

[7] Ebd. II 834. [8] De eccl. off. I, 11. [9] De div. off. c. 14. [10] c. 9.
[11] Rationale VI, c. 67, n. 8.
[12] Wiepen, Palmsonntagsprozession und Palmesel, Bonn 1903.
[13] Thurston, Lent and Holy Week 217. [14] Martène III, 210.
[15] Der gesperrte Druck zeigt an, daß die betreffende Antiphon oder Oration sich auch im heutigen Palmweiheritus des Römischen Missale findet.
[16] Steht auch im Gelasianum (60) als Kollekte der Palmsonntagsmesse.
[17] Ex 15, 27.

liturgie.de

sorialgesang Collegerunt Pontifices et Pharisaei[18], worauf das Evangelium Cum appropinquasset gelesen wird, welches die Geschichte des Einzugs Jesu in Jerusalem erzählt[19]. Für die Weihe der Palmen ist eine lange Reihe von Orationen bestimmt (Domine sancte... mundi conditor, Omnipotens s. D., qui in diluvii effusione, Omnipotens s. D., flos mundi, odor suavitatis, Petimus te Domine[20], Auge fidem[21], Deus qui per olivae ramum[22], Benedic, quaesumus Domine, hos palmarum seu olivarum ramos[23], Deus cuius Filius pro salute, Omnipotens s. D. redemptor) und die Präfation Te Domine inter caetera mirabilium tuorum praecepta[24]. Daran schließt sich noch eine Oration (überschrieben „in communem benedictionem omnium") Deus qui Filium tuum ... in hunc mundum misisti, ut se humiliaret[25], worauf die Palmen aspergiert und inzensiert werden. Nachdem noch die Orationen „Deus qui Filium tuum unigenitum... ut populum tuum ab initio" (der zweite Teil des Gebetes beginnt mit „Deus qui dispersa congregas")[26] und „Omnipotens genitor" gesprochen sind, werden die Palmen unter der Antiphon Ante sex dies[27] ausgeteilt und die Austeilung mit dem Gebete Omnipotens s. D.... super pullum asinae sedere fecisti etc. beschlossen[28]. Es beginnt hierauf die Prozession, während welcher die Antiphonen Cum appropinquaret, Cum audisset, Turba multa[29] gesungen werden. Wenn die Prozession zur „statio crucis" vor dem Stadttor gekommen, wird dem Erlöser eine feierliche Huldigung dargebracht. Die Sängerknaben beginnen die Antiphon Fulgentibus palmis prosternimur advenienti Domino, die Schola „ex parte populi" erwidert mit der Antiphon Occurrunt turbae cum floribus[30]. Die scholastici, d. h. die Knaben, werfen jetzt Kaseln und Chorkappen auf die Erde und verehren, zur Erde niedergeworfen, das Kreuz, während der Klerus unterdessen die Antiphon singt: Pueri Hebraeorum vestimenta prosternebant etc.[31] Hierauf kommen unter dem Gesange des Kyrie eleison Knaben (pueri laici), welche Palmzweige vor dem Kreuzbild niederlegen und dasselbe adorieren. Der Klerus aber singt dabei die Antiphon Pueri

[18] Jo 11, 47 ff.
[19] Mt 21, 1—9.
[20] Im Missale Romanum erstes Gebet nach dem Sanctus der Palmweihe.
[21] Im Missale Romanum unmittelbar vor der Präfation.
[22] Im Missale Romanum viertes Gebet nach der Präfation.
[23] Im Missale Romanum fünftes Gebet nach der Präfation. Dieses Gebet findet sich auch im Sakramentar von Bergamo (Auctarium Solesm. 58).
[24] Diese Präfation, die auf die Bedeutung der Olive und des Öles in der Heilsgeschichte eingeht, steht nicht im heutigen Missale Romanum. Die jetzt im Missale gebrauchte Präfation ist, wie Odo Casel (JLW II 107 ff.) gefunden hat, die verkürzte Form einer Immolatio Missae (= Präfation) einer Missa martyrum des Missale Gothicum (Muratori II 641).
[25] Im Missale Romanum Gebet nach der Aspersion und Inzensation der Palmen; steht auch im Sakramentar von Bergamo (Auctarium Solesm. 58).
[26] Im Missale Romanum zweites Gebet nach der Präfation.
[27] Im Missale Romanum Prozessionsgesang.
[28] Im Missale Romanum an gleicher Stelle.
[29] Wird auch bei der Prozession gesungen.
[30] Jetzt Prozessionsgesang.
[31] Im Missale Romanum Antiphon bei der Austeilung der Palmen.

liturgie.de

Hebraeorum tollentes ramos etc.[32] Nun wird im Wechselgesang der von Theodulph von Orleans († 821) verfaßte Hymnus Gloria, laus et honor[33] gesungen, jedoch nur bis zum Verse „Hi placuere tibi" einschließlich. Dann erfolgt die Huldigung des Volkes, eingeleitet mit der Antiphon Omnes collaudent nomen tuum etc. und dem Psalm Lauda Ierusalem Dominum. Während das Volk Blüten und Blätter vor dem Kreuze streut, singt der Klerus die Antiphon Cum angelis et pueris fideles inveniamur triumphatori mortis[34]. Nach dieser Huldigung des Volkes huldigt auch der Bischof oder Priester, mit dem Angesicht auf der Erde liegend, dem Gekreuzigten, wobei die Antiphon Percutiam pastorem et dispergentur oves gregis etc. gesungen wird. Im späteren Mittelalter erhielt bei diesen Worten der am Boden liegende Priester von einem Kleriker einen Schlag mit der Hand oder mit einem Palmzweige. Nach der Huldigung erhebt sich der Bischof, spricht die Oration Deus qui miro dispensationis ordine[35], worauf sich die Prozession gegen die Stadt oder gegen die Kirche unter dem Gesang des Hymnus Magnum salutis gaudium bewegt. Beim Eintritt in die Stadt ertönt das Kyrie eleison des gesamten Volkes und die von den Sängern vorgetragene Antiphon Ingrediente Domino[36]. Ihren Abschluß erreicht die Prozession in der Kirche, bei deren Betreten die Schola die Antiphon Coeperunt omnes turbae descendentium gaudentes laudare Dominum und das Canticum Benedictus singt. Zum Schlusse spricht der Priester noch das Gebet Adiuva. — Der Brauch, daß der Subdiakon mit dem Schafte des Kreuzes an die Kirchentür pocht, worauf dieselbe geöffnet wird, ist erst in späterer Zeit aufgekommen, ging aus der mittelalterlichen Anschauung hervor, wonach diese Prozession den Einzug der Gerechten mit Christus darstellen soll[37]. Den Himmel aber hat uns Christus durch das Kreuz erschlossen.

c) Nach dem Berichte der Peregrinatio hielten die Kinder bei der Prozession in Jerusalem Palm- und Ölzweige in den Händen. Palm- und Ölzweige gelten nach dem Caeremoniale episcoporum[38] auch jetzt noch als die regelmäßige Materie der Benediktion, „saltem palmae perquirantur pro Episcopo, Praelatis et maioribus Magistratibus aut aliquibus magnis viris, si aderunt". Nach der Rubrik des Missale können auch andere Zweige hierzu verwendet werden, wie z. B. in unsern Gegenden Weidenzweige, die man schon im 9. Jahrhundert[39] zur Palmsonntagsweihe benutzte. In England pflegte man Eibenzweige zu weihen[40]. Neben Zweigen wurden in mittelalterlichen Kirchen auch Blumen gesegnet; vielleicht findet sich eine Anspielung auf diese Gepflogenheit in den Namen „pascha floridum" sowie in der noch

[32] Wird jetzt bei der Austeilung der Palmen gesungen.

[33] Daß Theodulph von Orleans im Gefängnis diesen Hymnus improvisiert habe, als die Palmsonntagsprozession vorbeizog, ist eine ungeschichtliche Legende: Dreves, Ein Jahrtausend lateinischer Hymnendichtung I, Leipzig 1909, 69.

[34] Im Missale Romanum Gesang bei der Prozession.

[35] Im Missale Romanum drittes Gebet nach der Präfation.

[36] Im Missale Romanum an der gleichen Stelle.

[37] Durandus VI, c. 67, n. 9. [38] II, c. 21, n. 2.

[39] Das geht hervor aus einer Stelle des Gloria laus (in seiner vollständigen Gestalt): „Castaque pro ramis salicis praecordia sunto." Vgl. Dreves, Ein Jahrtausend lateinischer Hymnendichtung I 71.

[40] Thurston, Lent and holy week 226.

liturgie.de

gegenwärtig bei der Palmprozession gesungenen (4.) Antiphon Occurrunt turbae cum floribus et palmis. — Für das Verständnis der Segensgebete ist es notwendig, auf den Symbolismus der Palme und der Olive zurückzugehen. Die Palme gilt als Siegeszeichen sowohl in der antiken wie in der christlichen Auffassung. Darum sagt schon der hl. Augustinus[41]: „Rami palmarum ... significantes victoriam, quia erat Dominus mortem moriendo superaturus et tropaeo crucis de diabolo mortis principe triumphaturus." Isidor von Sevilla[42] hat diese Stelle wörtlich aus Augustin herübergenommen. Sie klingt auch wieder in dem jetzt gebräuchlichen Weihegebet Deus qui miro dispositionis ordine. Die Olive ist Sinnbild der Barmherzigkeit und des Friedens, was gleichfalls in der zuletzt genannten Oration zum Ausdruck kommt. Im Hinblick auf diese Symbolik erfleht die Kirche für das Volk „siegreichen Triumph und reichliche Barmherzigkeit" (drittes Gebet nach der Präfation), bittet (in der fünften Oration), daß die Gläubigen über den Feind den Sieg davontragen und das Werk der Barmherzigkeit im höchsten Grade lieben. Die Palme ist aber auch ein Symbol des Tugendlebens: „Der Gerechte wird blühen wie eine Palme."[43] Darum bittet die Kirche in der vor der Präfation stehenden Oration (Auge fidem), daß wir mit guten Werken einstmals Christus, wenn er zum Gerichte kommt, entgegengehen können. Auch die andern Ereignisse des Palmsonntags finden entsprechenden Ausdruck in den Gebeten. Daß die Jünger ihre Gewänder auf den Boden breiteten beim Einzug Jesu, ist Anlaß für die Bitte, daß wir dem Heiland im Glauben den Weg bereiten, den Stein des Anstoßes entfernen (vgl. Oration Deus qui Filium tuum Iesum Christum); die Schar der unschuldigen Kinder, die dem Herrn entgegenjubelte, mahnt uns, zu flehen, wir möchten deren Unschuld nachahmen (Oration Omnipotens s. D., qui D. n. Iesum Christum super pullum asinae sedere fecisti).

Andere Orationen der Palmweihe flehen direkt übernatürliche Kräfte auf die zu weihenden Zweige herab, machen sie also zum Sakramentale. Die Kirche knüpfte hier an antike Anschauungen an, welche den Zweigen einzelner Bäume die Kraft zuschrieben, den Einfluß der Dämonen zu bannen. „An den Palilien [21. April] besteckte der römische Bauer den Schafstall mit grünen Zweigen, im Juni brachte er Weißdorn- und Wegdornruten an Türen und Fenstern an, um Unheil fernzuhalten; am 1. März pflanzte man junge Lorbeerbäume vor die Häuser, und auf die Felder steckte man Lorbeerreiser, um die junge Saat vor Rost zu schützen. Lorbeer und Wegedorn galten auch bei den Griechen als kräftige Mittel gegen gefährlichen Zauber und gegen Gewitter."[44] Die Kirche beseitigte die abergläubische Meinung, welche den Zweigen als solchen Wirkungen dieser Art beimaß, indem sie eine Segnung der Palmen und anderer Zweige einführte und die gleiche Wirkung nunmehr von ihrem Gebete erwartet. Darum bittet die Kirche, wenn sie in der zweiten Oration nach der Präfation spricht, es möchten, wohin nur immer diese Zweige gebracht würden, diejenigen, welche dort wohnen, Gottes Segen erlangen; oder wenn sie in der vierten Oration einfachhin fleht, es mögen die Zweige dem ganzen Volke zum Heile gereichen. — Es darf auch daran erinnert werden, daß man, um Hilfe gegen Krankheit, besonders Fieber, zu erlangen, die Kätzchen der Weiden und

[41] Tract. in Ioann. 51, 2. [42] De eccl. off. I, 27. [43] Ps 91, 13.
[44] Franz, Die kirchl. Benediktionen I 481.

liturgie.de

die ersten Triebe anderer frühsprossender Bäume oder Sträucher genoß[45]. Darum heißt es schon in der ältesten Weiheformel der lateinischen Kirche, welche das Sacramentarium Gallicanum[46] bietet: „ut quicumque pia devotione pro expellendis languoribus ... eas ... biberint, ab omni sint impugnatione inimici securi". Eine Spur dieser Auffassung ist auch noch im jetzigen Römischen Missale zu erkennen, wenn in der ersten Oration (nach der Präfation) gebetet wird: „ut quicumque ex ea receperint, accipiant sibi protectionem animae et corporis."

d) Das Meßformular des Palmsonntags leitet die Leidenswoche ein und ist daher ganz und gar der Erinnerung an das Leiden des Herrn geweiht. An den Einzug Jesu in Jerusalem mahnt nur die Vorschrift, daß während der Passion und des Evangeliums der Zelebrant und die im Chore Anwesenden die Palmen in den Händen zu tragen haben; wohnt der Bischof der Messe bei, so hat er auch bei der Elevation die Palme zu halten[47]. Im übrigen steht die ganze Messe unter dem Eindruck der großen Ereignisse, deren Gedächtnis die kommende Woche begeht. Schon im Introitus tönt der Klageruf des Heilandes uns entgegen mit den Worten des Leidenspsalmes 21, von dem ein großer Teil auch im Traktus verwendet ist: „Herr, entferne deine Hilfe nicht von mir, schau her zu meinem Schutze."[48] Doch Gott wollte nicht, daß dieser Kelch an seinem geliebten Sohne vorübergehe, ohne daß er ihn trinke[49]. Das drückt das Graduale aus, worin Jesus zu uns spricht: „Du faßtest mich bei der rechten Hand und führtest mich nach deinem Willen"[50], und das Offertorium: „Mein Herz ist gewärtig der Schmach und des Elends. Ich erwarte, ob keiner mittrauere, und es ist keiner; ob einer tröste, und ich finde keinen."[51] Die Epistel[52] hält uns vor Augen die tiefste „exinanitio" des Gottessohnes, der für uns den schmachvollen Kreuzestod erlitt, während uns die Passion über die Einzelheiten dieses Leidens belehrt, damit wir, wie die Kollekte[53] sagt, an der Geduld des Herrn uns ein Beispiel nehmen, um mit ihm einmal an der Auferstehung teilzunehmen (ut et patientiae ipsius habere documenta et resurrectionis consortia mereamur).

Die Passionsgeschichte des Herrn in der Leidenswoche zu lesen, war bereits dem christlichen Altertum bekannt[54]. Schon seit dem 10. Jahrhundert[55] war es vereinzelt üblich, die Passion unter drei Sänger derart zu verteilen, daß der eine die Rolle des Evangelisten, der zweite die von einzelnen oder mehreren gesprochenen Reden, der dritte die Worte unseres Herrn vortrug. Nach einem Missale von Salisbury wurden die Worte der Jünger und der Juden mit A bezeichnet, weil sie alta voce, die Worte des Evangelisten mit M, weil sie media voce, die Worte Christi mit B, weil sie voce bassa vorzutragen waren[56]. Im jetzigen Römischen Missale sind die Worte des Herrn mit †, die des Evangelisten mit C, die von einzelnen oder mehreren gesprochenen Reden mit S eingeleitet. Diese Zeichen stammen aus ursprünglichen Vortragszeichen und sind schon dem 10. Jahrhundert bekannt. Das S bedeutet „sursum" oder „sonoriter", das C „celeriter", „cito" oder „cicius".

[45] Ebd. I 505. [46] Muratori II 958. [47] Caer. ep. II, c. 22, n. 20.
[48] Ps 21, 20. [49] Mt 26, 39; vgl. die Communio.
[50] Ps 72, 24. [51] Ps 68, 21. [52] Phil 2, 8. [53] Ausg. Wilson 60.
[54] Augustin., Sermo 232, 2. [55] Leroquais I 94.
[56] Martène III 217; vgl. auch Leroquais II 190.

liturgie.de

Das Kreuz für die Worte des Erlösers ist an sich schon ein ganz natürliches Zeichen, um dies auszudrücken, entstand aber wahrscheinlich aus einem vielfach vor die Worte des Herrn gesetzten t = „trahe", „tene". Sehr häufig ist, um den langsameren Vortrag der Worte des Herrn auszudrücken, diesen ein l (= „lente") vorgesetzt. Gegenwärtig muß die Passion von drei im Ordo des Diakonates stehenden Sängern, die nicht zugleich bei der Missa solemnis dienen, gesungen werden, während der Zelebrant, an der Epistelseite stehend, sie submissa voce liest. Es ist gestattet, daß die mit S bezeichneten Stellen der Passion, wenn sie Äußerungen eines einzelnen (z. B. von Petrus, Kaiphas, Pilatus usw.) enthalten, vom Diakon, wenn jedoch Aussprüche von mehreren, auch von einem aus Laien zusammengesetzten Sängerchor vorgetragen werden[57].

Zur Passion werden weder Inzens noch Lichter, zu dem letzten, „in tono Evangelii" gesungenen Teil der Passion zwar Inzens, aber keine Lichter gebraucht; auch unterbleibt der Gruß Dominus vobiscum und die übliche Einleitung des Evangeliums. Ebenso wird den Sängern der Passion kein Segen gegeben. Durandus[58] erklärt das Unterbleiben dieser Zeremonien mit dem Hinweis auf das Leiden Christi: der Segen würde nicht gegeben, weil jener hinweggenommen wurde, der der Urheber des Segens ist; Lichter würden nicht gebraucht, weil das Leben jenes erlosch, der das Licht der Welt ist; Weihrauch würde nicht verwendet, weil der Eifer der Andacht und des Gebetes, der durch den Weihrauch angedeutet wird, in den Jüngern erkaltet war; der Gruß Dominus vobiscum unterbleibe zum Ausdruck des Abscheus über den verräterischen Gruß des Judas; das Gloria tibi Domine fehle, weil nach der Flucht der Jünger der Herr in seinem Leiden der äußern Ehre entbehrte.

e) Der Gedanke an das Leiden Christi, von welchem die Liturgie des Palmsonntags getragen ist, beherrscht auch die Meßformularien der drei ersten Tage der Karwoche; besonders zeigt sich dies in der Vorlesung der Passion am Dienstag und Mittwoch und in den Lektionen, von welchen die Lektion des Montags (Is c. 50) den Leidensgehorsam des Messias, diejenige des Dienstags (Is c. 11) die Verfolgungssucht der Juden (Mittamus lignum in panem eius) schildert. Die erste Lektion des Mittwochs zeigt uns das Bild des Erlösers, der durch sein Blut, das er in seinem Leiden vergossen, der ganzen Welt ein Retter geworden (Is c. 62 63), indem er allein die Feinde des Heiles niederkämpfte; die zweite Lektion desselben Tages schildert den Erlöser als Schmerzensmann und Lamm Gottes, das die Sünden der Welt auf sich genommen (Is c. 53). Für die Gesangsteile finden vor allem Psalm 34 (Introitus, Kommunio, Graduale und Traktus des Montags, Graduale des Dienstags) und Psalm 68 (Kommunio des Dienstags, Graduale des Mittwochs) Verwendung, welche trefflich die Klagen des leidenden Erlösers über den Haß und die Verfolgungssucht seines Volkes wiedergeben.

§ 56. Der Gründonnerstag.

1. Mette und Messe. — Die Feier des Gründonnerstags (Coena Domini) läßt sich zwar erst im 4. Jahrhundert nachweisen, geht aber ohne Zweifel in die ersten Zeiten der Kirche zurück (a); denn so

[57] S. R. C. 7. Juli 1899, n. 4044 ad 2. [58] VI, c. 68, n. 5.

liturgie.de

gewiß beim jährlich wiederkehrenden jüdischen Pascha die Christen sich an das Leiden und die Auferstehung des Herrn erinnerten, ebenso sicher werden sie sich auch jene Ereignisse vergegenwärtigt haben, welche dem Leiden des Herrn vorausgingen, die Fußwaschung und vor allem die Einsetzung des heiligsten Altarssakramentes. Der Gründonnerstag ist aber auch der Erinnerung an jene traurigen Stunden gewidmet, die der Herr am Ölberg verbrachte in Todesangst und innigstem Flehen, stellt uns den schwarzen Verrat des Judas und den tiefen Seelenschmerz, den der Heiland darob empfand, vor Augen. Darum kann in der Liturgie des Gründonnerstags die Freude, die ob der Einsetzung der heiligsten Eucharistie an sich berechtigt wäre, nicht zum vollen Durchbruch kommen und eignet auch ihr der düstere Ernst, welcher der Liturgie der Kartage aufgeprägt ist.

Ganz besonders tritt dies hervor in der Trauermette, auch düstere Mette (matutina tenebrarum) genannt. Es fällt bei dieser (und auch bei den übrigen Horen und Funktionen des Triduum sacrum) das Gloria Patri aus, weil Christus, wie das Mittelalter sagte, in seinem Leiden seine Gottheit verbarg, alle äußere Ehre in seiner menschlichen Gestalt ihr entzog. Das Deus in adiutorium am Anfang der Matutin und der einzelnen Horen verstummt, „quia ... nec est, a quo petamus, quod intendat in adiutorium nostrum", weil unser Hoherpriester und unser Haupt uns verlassen hat[1]. Grund dieser tiefen exinanitio des Heilandes sind unsere Sünden; über die Verwüstung, die sie in der Seele anrichten, klagt die Kirche in den ergreifenden Lamentationen, wo uns unter dem Bilde der von den Feinden verwüsteten heiligen Stadt das Bild der in den Sünden dahinlebenden Seele vor Augen geführt wird. Die Mahnung zur Buße tönt uns entgegen in dem ergreifenden: „Ierusalem, Ierusalem, convertere ad Dominum Deum tuum", womit die Lamentationen abschließen, während uns in dem Bußpsalm Miserere, welcher am Schluß der einzelnen Horen gebetet wird, Gelegenheit geboten ist, unsere Bußgesinnung sofort zu betätigen. Bei der Mette steht im Chore der Triangelleuchter, auf welchem 15 Kerzen brennen. Das allmähliche Auslöschen der Lichter am Triangelleuchter und auf dem Altar ist ein Sinnbild des glaubensschwachen Zurückweichens der Apostel und der übrigen Jünger. Der „strepitus" am Schluß der Laudes erinnert an die Ereignisse beim Tode Jesu, infolge deren Angst und Schrecken die Herzen der Jünger erfüllte (b).

In der Messe am Gründonnerstag kommt für kurze Zeit die Freude zum Ausdruck, die uns bei dem Gedanken an die Einsetzung des heiligsten Sakramentes und an die an diesem Tage erfolgende Weihe der Öle beseelt. Das Altarkreuz trägt weiße Umhüllung, und beim Gloria (das ursprünglich nur der das Chrisma weihende Bischof an

[1] Durandus, VI, c. 71, n. 6.

liturgie.de

diesem Tage anstimmen durfte) ertönen Glocken und Orgel, um von da ab bis zum Gloria des Karsamstags zu verstummen. An Stelle der Kirchenglocken treten hölzerne „crepitacula". Das Schweigen der Glocken wird als Zeichen tiefster Trauer der Kirche aufgefaßt, das Mittelalter erblickte darin eine symbolische Andeutung, daß in jenen Tagen des Leidens Christi die heiligen Apostel und Jünger des Herrn abstanden von der Verkündigung des Reiches Gottes, vor Traurigkeit das Lob Gottes unterließen und bei der Gefangennahme des Herrn die Flucht ergriffen[2]. Der Friedenskuß unterbleibt, weil an diesem Tage Judas den Herrn durch einen Kuß verraten hat. Zur Erinnerung an das heilige Abendmahl findet während dieser Messe allgemeine Kommunion des Klerus[3] statt (c); nach derselben wird die für die Präsanktifikatenmesse des Karfreitags bestimmte heilige Hostie in einem verhüllten Kelche in feierlicher Prozession in eine schön geschmückte Kapelle oder wenigstens an einen andern Altar in der Kirche gebracht. Dieser Aufbewahrungsort, welcher festlich auszuschmücken ist, führt zuweilen die Bezeichnung „sepulchrum", die am besten aus der mittelalterlichen Anschauung heraus, wonach das Triduum sacrum an die dreitägige Grabesruhe des Herrn erinnert, erklärt werden kann (d). Nach der Vesper, die nach der Rekondierung des Allerheiligsten gebetet wird, erfolgt die Entblößung der Altäre, deren Bedeutung durch die in der Kirche allgemein übliche Auffassung des Altars als Symbol Christi und den dabei gesprochenen Psalm 21 mit der Antiphon Diviserunt sibi vestimenta mea[4] unschwer erkannt wird (e).

a) Die offizielle Bezeichnung des Donnerstags in der Karwoche ist „Coena Domini". In Deutschland aber hat sich der Name „Gründonnerstag" allgemein eingebürgert. Diese Bezeichnung geht ohne Zweifel zurück auf die an diesem Tage noch im Mittelalter stattfindende Aufnahme der Büßer. Nach Fluck[5] führt dieser Tag den Namen „grüner Donnerstag", „dies viridium", Tag der Grünen, „weil an diesem Tage die Büßer, die man mit Rücksicht auf Lk 23, 31 als dürre Äste am Stamme der Kirche ansah, wieder in die Kirche aufgenommen oder grün, d. h. ohne Sünde, wurden. Daß das Wort grün aber wirklich die Bedeutung von sündenlos hatte, erhellt aus dem von Eychman angelegten „Vocabularius praedicantium" vom Jahre 1483, in welchem steht: ‚Viridis, ein grunender, der da ôn sunde ist, grun.' Zum ersten Mal findet sich das mittelhochdeutsche ‚grune donnerstac' in dem um 1200 von Albertus in deutsche Reime gebrachten Leben St. Ulrichs. Im 15. und 16. Jahrhundert ist der Name dagegen schon geläufig." Ob diese Erwägung bei der Wahl des Namens ausschlaggebend war, mag dahingestellt bleiben. Es soll aber hier darauf aufmerksam gemacht werden, daß im altbayrischen Dialekt für Weinen, Klagen usw. sich noch jetzt der Ausdruck „gronen" (grunen) findet, so daß demnach Gründonnerstag so viel bedeutet wie der Tag der Weinenden (flentes), d. h. der Büßer. Die Aufnahme der Büßer am Gründonnerstag war eine Zeremonie, die jedenfalls auf das Volk den größten Eindruck machte. Man wählte daher für diesen Tag einen ent-

[2] Durandus VI, c. 72, n. 3. [3] CIC can. 862. [4] Ps 21, 19.
[5] Katholische Liturgik II 2, 660 ff; vgl. auch Kellner, Heortologie 51.

liturgie.de

sprechenden Namen, wie es denn das Volk liebte, die Festtage der Kirche nach den Zeremonien zu nennen, die an den betreffenden Tagen am meisten in die Augen fallen (vgl. Palmsonntag, Lichtmeß, Aschermittwoch, in England „Shrove Tuesday" [Beichtdienstag], für den Dienstag vor Aschermittwoch, „Maunday-Thursday" [dies mandati, Tag der Fußwaschung] für Gründonnerstag). — Neben der im 4. Jahrhundert bereits gebräuchlichen Bezeichnung „Coena Domini" begegnet uns schon im Kalender des Polemius Silvius[6] (5. Jahrhundert) der Name „natale calicis", der im südlichen und westlichen Gallien, wie es scheint, allgemein gebräuchlich war[7]. Daß der Gründonnerstag im 4. Jahrhundert schon längst beobachtet wurde, kann nicht bezweifelt werden. Für den Orient ist durch die Peregrinatio die Feier des Gründonnerstags in Jerusalem bezeugt, im Abendland durch das dritte Konzil von Karthago (397)[8] und durch den hl. Augustinus[9].

b) Der Name „Matutina tenebrarum" geht darauf zurück, daß man gerade an den drei letzten Tagen der Karwoche noch lange Zeit daran festhielt, Mette und Laudes zu der für sie ursprünglich bestimmten Stunde zu feiern. Die ältesten römischen Ordines betonen einstimmig: „Media nocte surgendum est", nach dem Ordo Hittorps und Pseudo-Alkuin wurde die Vigil „hora noctis octava" begonnen; doch war im 14. und 15. Jahrhundert nach Angabe des vierzehnten[10] und fünfzehnten[11] römischen Ordo die Mette bereits auf den Abend verlegt (de sera hora competenti). Das jetzige Caeremoniale episcoporum[12] setzt genauer den Beginn des Offiziums auf die 21. Stunde an, d. h. nach altitalienischer Abzählung der Stunden im Monat März oder April um 4 bzw. 5 Uhr nachmittags. Bei dieser Mette haben auf einem Triangelleuchter 15 Kerzen „de cera communi"[13] zu brennen, welche nach den einzelnen Psalmen der Mette und der Laudes ausgelöscht werden. Die letzte Kerze jedoch bleibt brennen, wird während des Benedictus hinter den Altar getragen und hernach wieder an ihre frühere Stelle zurückgebracht. Das allmähliche Auslöschen der Kerzen war eine fränkisch-gallikanische Gewohnheit und in Rom noch im 9. Jahrhundert unbekannt[14]. Claudius de Vert erklärte den historischen Ursprung dieser Sitte allzu nüchtern: man habe, als die Matutin noch in der Nacht gehalten wurde, bei zunehmender Helligkeit die Lichter allmählich ausgelöscht. Grisar[15] glaubt, man habe den Anwesenden den Fortschritt in der Zahl der gesungenen Psalmen äußerlich bekunden wollen, wie man bei den Zirkusrennen, um dem Volke die Zahl der Umläufe der Wagen anzuzeigen, große hölzerne Eier an der Spitze der Spina nach jedem Umlauf aufstellte. Schon im 9. Jahrhundert hatte sich die Symbolik dieses Brauches bedient. Amalar[16] deutet das Auslöschen der Kerzen auf die Grabesruhe des Herrn: „quod lumen ecclesiae exstinguitur in his noctibus, videtur nobis aptari ipsi soli iustitiae, qui exstinctus est et sepultus tribus diebus et tribus noctibus". Damit stimmt Benedikt XIV.[17] überein, der das Verbergen der letzten Kerze hinter dem Altare auf die Grablegung des Herrn bezieht. Daß die Kerze hinter dem Altare angezündet bleibt, deutet nach ihm die Tätigkeit

[6] Acta SS. Iunii VII 179. [7] Kellner, Heortologie 51.
[8] c. 29. [9] Ep. 118 ad Ianuar. [10] n. 82. [11] n. 72.
[12] c. 22, n. 3. [13] Caer. ep. II, c. 22, n. 4.
[14] Amalar, De ordine antiph. c. 44.
[15] Das Missale im Lichte römischer Stadtgeschichte, Freiburg 1925, 100 ff.
[16] De eccl. off. IV, 22.
[17] De festis D. N. J. Chr. P. I, § 126.

liturgie.de

des Herrn in der Unterwelt, daß sie am Schlusse der Mette wieder an ihren früheren Platz zurückgetragen wird, die Auferstehung an. Das allmähliche Auslöschen der Kerzen stellte nach der allgemeinen Auffassung der mittelalterlichen Symbolik den Abfall der Jünger des Herrn dar oder auch das feindselige Verhalten der Juden gegen die gottgesandten Propheten, die sie töteten, wie zuletzt auch den zu ihnen gesandten Gottessohn, an dem sich aber die Macht des Todes brach usw. Die Zahl der Kerzen war zur Zeit des Durandus[18] noch nicht einheitlich geregelt. In einigen Kirchen brannten 24, an andern 15, 14, 12, 9, 7 Kerzen. Auch pflegte man nicht überall die Kerzen nach den einzelnen Psalmen auszulöschen. Nach dem ersten römischen Ordo[19] wurde je ein Drittel der Kerzen nach den einzelnen Nokturnen, die um den Altar herum stehenden sieben Kerzen während der Laudes ausgelöscht. Indes wird schon im Ordo von St-Amand[20] das Auslöschen nach den einzelnen Psalmen erwähnt.

Am Schluß der Laudes wird mit einer hölzernen Klapper ein Geräusch gemacht. Der Ursprung dieser Sitte hat mit symbolischen Erwägungen nichts zu tun. Sie entstammt lediglich dem Brauche, daß der Leiter des Chorgebetes das Ende des Offiziums durch Klopfen auf eine Bank anzeigte. Dieses Klopfen wurde von den im Chore Anwesenden, aber auch im Schiffe der Kirche von den Gläubigen, besonders von der Jugend, wiederholt, was vielfach zu Ausgelassenheit und Unfug führte. Schon Durandus[21] deutet diesen „clangor" auf den Schrecken, der alle beim Tode Christi erfaßte, auf die Aufregung der Wache haltenden Kohorte oder auch auf das Erdbeben beim Verscheiden Christi.

Das Offizium während des „Triduum sacrum" unterscheidet sich mehrfach vom gewöhnlichen. Es unterbleibt das Gloria Patri, das Deus in adiutorium, das Invitatorium, das Dominus vobiscum, die Hymnen, es wird vor den Lektionen nicht um den Segen gebeten, die Lesungen schließen nicht mit dem „Tu autem", jede Hore endet mit dem ergreifenden „Christus factus est", dem Miserere und dem Gebete „Respice". Schon zur Zeit des Amalar[22] faßte man diese Besonderheiten im Offizium als ein Zeichen der sich verdemütigenden Bußtrauer der Kirche auf: „Quanto propius instant passioni, tanto se plus humiliant in officio suo." In Wirklichkeit hat sich darin nur eine ältere Ordnung erhalten, welche diese Formeln im Offizium noch nicht kannte. Das gleiche gilt von dem Fehlen der Hymnen, von der Lektionsordnung, von der abschließenden Formel der Lesungen (Ierusalem, Ierusalem, convertere etc.).

Die Psalmen der Mette, die in der Reihenfolge der Psalmen der Donnerstag-Nokturn aufeinander folgen, sind mit Rücksicht auf das beginnende Leiden des Herrn ausgewählt. Der Grund für die Auswahl tritt schon zur Genüge in den Antiphonen hervor, die aus den betreffenden Psalmen selbst genommen sind; so wird z. B. im ersten Psalm (Psalm 68: Salvum me fac Deus) das Leiden des Messias geschildert, die Antiphon: „Der Eifer für dein Haus verzehrt mich"[23], aber führt den Grund an, der den Messias bewog, freiwillig dieses Leiden auf sich zu nehmen. Die Antiphon des zweiten Psalmes (Psalm 69: „Es sollen zurückweichen und beschämt werden, die mir Übles

[18] VI, c. 72, n. 17—22. [19] n. 33. [20] Duchesne, Origines 474.
[21] c. 72, n. 28. [22] De eccl. off. IV, 21.
[23] Ps 68, 10; Jo 2, 17.

liturgie.de

wollen")[24] erinnert an die Ereignisse bei der Gefangennahme Jesu[25] und zeigt, daß die göttliche Kraft Jesu auch bei seiner tiefsten Erniedrigung nicht fehlte, und daß er nur unsertwegen sich ihrer freiwillig entäußerte usw. Als Lektionen der ersten Nokturn sind die ergreifenden Klagelieder des Propheten Jeremias gewählt, der in denselben den Fall und die Verlassenheit Jerusalems beweint. Ursache dieses Unheils sind die Sünden der heiligen Stadt. „Die Feinde sind ihr Haupt ..., denn der Herr hat wider sie geredet um der Menge ihrer Missetaten willen"[26], schwer hat die Stadt gesündigt, darum ist sie unstät geworden, alle, die sie hoch ehrten, verachten sie[27]. Jerusalem in seiner Verlassenheit ist aber ein Bild der Seele, die in Sünde gefallen, die des Schmuckes der Gnade entbehrt, unter die Herrschaft des bösen Feindes gekommen ist und nicht zur innern Ruhe gelangen kann[28]. Niemals hätte sich die Seele aus der Sündenknechtschaft losreißen können — „es gab mich der Herr in eine Hand, wider die ich nicht aufkommen kann"[29] —, wenn nicht der Erlöser für uns eingetreten wäre, welcher Schmach und Verlassenheit unsertwegen auf sich genommen. Darum zeigt uns die Kirche den Erlöser im ersten und zweiten Responsorium in seiner Verlassenheit am Ölberg, im dritten Responsorium in der Verachtung, die er bei seinem Leiden duldet: „Siehe, wir sahen ihn, ohne Gestalt und Schönheit; Ansehen hat er nicht; dieser ist es, der unsere Sünden getragen hat!"[30] — Zu Lektionen der zweiten Nokturn ist Augustins Erklärung des 54. Psalmes genommen. Dieser Psalm paßt treffend in die Situation des Gründonnerstags, zumal ursprünglich wohl die ganze Erklärung des Psalmes vorgelesen wurde, der seinem Inhalte nach eine Klage wider falsche Freunde ist, die den Gerechten in die äußerste Not gebracht haben. „Mein Herz ist geängstigt in mir, und die Furcht des Todes ist auf mich gefallen", so klagt mit den Worten des alttestamentlichen Gerechten unser Heiland auf dem Ölberg, „Furcht und Zittern ist über mich gekommen"[31]. Die Ursache aller Leiden ist der Verräter Judas: „Ja, wenn mein Feind mir geflucht hätte, so würde ich's wohl ertragen haben..., aber du, mein Gleichgesinnter..., die wir mitsammen Süßigkeiten kosteten, im Hause Gottes einträchtig wandelten."[32] Daß die Kirche bei diesem Psalme offenbar den Blick auf den Verräter gerichtet hat, zeigen deutlich die Responsorien, die das Echo des in der Lesung Vernommenen darstellen; so heißt es im ersten Responsorium: „Amicus meus osculi me tradidit signo", im zweiten: „Iudas mercator pessimus", im dritten: „Unus ex discipulis meis tradet me hodie." Auch in den Responsorien der dritten Nokturn, welche in ihren Lesungen die Einsetzung des heiligsten Sakramentes erwähnt, klingt dieser Gedanke an den Verrat nach; z. B. im ersten Responsorium: „Consilium fecerunt inimici mei adversum me", im zweiten: „Iudam non videtis, quomodo non dormit, sed festinat tradere me Iudaeis", im letzten: „Seniores populi consilium fecerunt, ut Iesum dolo tenerent." Der schmähliche Verrat des Judas, wodurch er seinen unschuldigen Herrn und Meister den Händen seiner Feinde überlieferte, ist wie nicht leicht ein Ereignis der Leidensgeschichte geeignet, das größte Mitleid und den tiefsten Abscheu einer christlich fühlenden Seele zu erwecken. Diesem echt menschlichen und echt christlichen Gedanken gab darum die Kirche auch in ihrer

[24] Ps 69, 4. [25] Jo 18, 6.
[26] Klgl 1, 5. [27] Klgl 1, 8. [28] Klgl 1, 3. [29] Klgl 1, 14.
[30] Is 13, 2—5. [31] Ps 54, 5—6. [32] Ps 54, 13—15.

liturgie.de

Liturgie Ausdruck; im Mittelalter nannte man in einzelnen Kirchen den Gründonnerstag schlechthin den Tag des Verrates, der „traditio“ [33].

c) Im christlichen Altertum begnügte man sich am Gründonnerstag nicht mit der Feier einer heiligen Messe. So pflegte man zur Zeit des hl. Augustinus [34] in Afrika eine Messe am Morgen, die andere am Abend, letztere zur besondern Erinnerung an die Einsetzung des heiligsten Altarssakramentes zu feiern und gestattete sogar, um sich an den historischen Vorgang möglichst eng anzuschließen, daß diese letztere Messe nach vorher eingenommenem Mahle gefeiert werde [35]. Im Gelasianum finden sich drei Messen verzeichnet, die erste zur „reconciliatio poenitentium“, die zweite bei der Ölweihe (Missa chrismatis) und die dritte am Abend zur Erinnerung an die Einsetzung der heiligen Eucharistie und den Verrat des Judas. Die ältesten römischen Ordines aber kennen nur eine Messe am Gründonnerstag, nämlich jene, während welcher der Chrisam geweiht wird. Diese Ölweihe verleiht der Messe einen etwas freudigeren Charakter, der sich auch darin äußert, daß man während dieser Messe weiße Paramente gebraucht und das Altarkreuz eine weiße Umhüllung trägt [36]. Wegen der Ölweihe und in dankbar freudiger Erwägung der vielen Wohltaten, die uns Gott während eines Jahres vermittels der heiligen Öle spendet, wird während dieser Messe, wie bereits die ältesten römischen Ordines des 8. Jahrhunderts angeben [37], das „Gloria in excelsis“ angestimmt. Darum durfte das Gloria nur in jenen Kirchen gesungen werden, in welchen der Bischof zelebrierte und die Ölweihe vornahm, wie noch Durandus [38] ausdrücklich hervorhebt, wiewohl er auch als Grund der Freude, der wir im Gloria in excelsis Ausdruck verleihen, die Einsetzung des heiligsten Sakramentes erwähnt. Während des Gesanges des Gloria wird mit allen Glocken geläutet. Im späteren Mittelalter war noch keineswegs ein einheitlicher allgemeiner Brauch bezüglich des Zeitpunktes, wann die Glocken zum letzten Mal vor dem Karsamstag geläutet werden sollten, vorhanden. So pflegten einige Kirchen die Glocken zum letzten Mal zu läuten bei der Vesper oder beim Kompletorium, andere hingegen bei der Prim des Gründonnerstags [39]. Doch hat schon der zehnte römische Ordo [40] die Bestimmung, daß nach der Rekonziliation der Pönitenten, vor Beginn der Gründonnerstagsmesse mit den Glocken geläutet werden solle (pulsentur campanae, sicut mos est in solemnibus diebus et ex tunc sileant campanae usque ad diem Sabbati), ebenso der zwölfte Ordo [41] (omnia signa productius solito pulsentur). Aus letzteren Verfügungen geht hervor, daß dieses Geläute ursprünglich das gewöhnliche Geläute zu Beginn des Gottesdienstes war, dem aber erhöhte Bedeutung zugemessen wurde, weil mit ihm bis zum Karsamstag die Glocken verstummten. Schon Amalarius [42] deutet den Brauch symbolisch und erblickt im Verstummen der Glocken ein Zeichen der Demut, in welcher die Kirche sich der Demut ihres Hauptes anschließen will. Im späteren Mittelalter deutete man es auf die Flucht der Apostel und Jünger, der von Christus berufenen Verkündiger des Evangeliums [43]. An Stelle der Glocken traten hölzerne Klappern, „crepitacula“, die zur Zeit

[33] Vgl. Thurston, Lent and Holy Week 286.
[34] Ep. 118 ad Ianuar. c. 7.
[35] Drittes Konzil von Karthago (397) c. 29.
[36] Memoriale rituum tit. IV, c. 1. [37] Duchesne, Origines 472 487.
[38] VI, c. 75, n. 2. [39] Ebd. c. 72, n. 3. [40] n. 1.
[41] n. 24. [42] De eccl. off. I, 12. [43] Durandus, c. 72, n. 5.

liturgie.de

Amalars[44] in Rom auch außerhalb der Karwoche Verwendung fanden. Der Klang der Hölzer, meint Amalar, sei demütiger (humilior) als der Klang des Erzes und diene darum in den drei letzten Tagen der Karwoche dazu, Christi Verdemütigung darzustellen. Diese crepitacula haben übrigens nur den Zweck, die Kirchenglocken zu ersetzen; an Stelle der Altarklingeln hölzerne Klapperinstrumente zu gebrauchen, wie dies bei uns der Fall, ist nicht vorgeschrieben.

Das Meßformular des Gründonnerstags gedenkt vor allem in der Epistel der Einsetzung der heiligsten Eucharistie und im Evangelium der Fußwaschung. Auch im „Hanc igitur" findet die Einsetzung des heiligsten Sakramentes Erwähnung. Im übrigen Meßformular waltet der Gedanke an das Leiden vor, an das bereits der (dem Sinne nach) aus Gal 6 entnommene Introitus erinnert. Wie im Offizium wird auch in der Messe der Verrat des Judas wiederholt hervorgehoben: in der Oration: „Deus, a quo et Iudas reatus sui poenam etc.", in der Epistel: „in qua nocte tradebatur", im Evangelium: „cum diabolus iam misisset in cor, ut traderet eum Iudas"; in der Sekret ist die Rede von der „hodierna traditio", des Verrates ist gedacht im „Communicantes", und selbst im ursprünglichen Wortlaut des „Qui pridie, quam pro nostra omniumque salute traderetur"[45] (jetzt pateretur) findet sich noch die schwarze Tat des Judas erwähnt. — Der Offertorialvers „Dextera Domini fecit virtutem" scheint für den Gründonnerstag hauptsächlich mit Rücksicht auf das Gebet des Herrn am Ölberg gewählt worden zu sein, wie die im Antiphonar Gregors d. Gr. noch hinzugefügten Verse: „In tribulatione mea invocavi Dominum ... Impulsus eversus sum ut caderem etc.", dartun. Die Worte „Dextera Domini fecit virtutem" erinnern darum an den Trost, den der Heiland von seinem Vater auf sein dringliches Flehgebet hin am Ölberg empfing.

d) Die Rubrik des Missale schreibt vor: „Hodie sacerdos consecrat duas hostias [bei uns drei Hostien, wovon eine für das heilige Grab am Karfreitag bestimmt ist], alteram reservat pro die sequenti, in quo non conficitur Sacramentum." Diese für die Präsanktifikatenmesse bestimmte konsekrierte Hostie legt der Zelebrant in einen andern Kelch, welcher hierauf mit der Palla, der Patene und dem Kelchvelum bedeckt wird. Letzteres wird mit seidenen Bändern zusammengebunden[46] Am Schlusse der Messe wird der Kelch mit dem Allerheiligsten in feierlicher Prozession an den Ort der Aufbewahrung übertragen. Während noch der erste römische Ordo[47] diese Übertragung nur mit kurzen Worten (servat de sancta usque in crastinum) erwähnt, ist nach dem zehnten Ordo[48] dieselbe schon mit einer gewissen Feierlichkeit umkleidet. Noch vor Schluß der Messe mußte der jüngere der Kardinalpriester den Leib des Herrn übertragen „praecedentibus cum cruce et luminaribus et papilione desuper", demnach in feierlicher Prozession. Über den Ort der Aufbewahrung bestimmt das Caeremoniale episcoporum: „Praeparandum igitur ornandumque erit aliquod sacellum intra ecclesiam, quo

[44] De eccl. off. IV, 21; siehe oben S. 391.

[45] Gel 68. Die Präfation der Missa sub vesperum des Gel (72—73) beschäftigt sich ausschließlich mit dem Verrate des Judas, von der Ansicht ausgehend, daß Judas noch das heiligste Sakrament empfangen: „Pascit igitur mitis Deus barbarum Iudam, et sustinet in mensa crudelem convivam!"

[46] Memoriale rituum tit. IV, c. 1. [47] n. 31.

[48] n. 14.

liturgie.de

pulchrius magnificentiusque poterit, multis luminibus ornatum ... et in eo altare cum sex candelabris ac cereis." In größeren Kirchen wird sich diese Vorschrift des Ceremoniale stets befolgen lassen. Übrigens genügt nach einer Rubrik des Missale auch ein besonderer und entsprechend geschmückter Altar. Dieser Aufbewahrungsort führt in den Entscheidungen der Ritenkongregation den Namen „Sepulcrum"[49]. Diese Bezeichnung geht zurück auf die mittelalterliche Auffassung des „Triduum sacrum". Schon zur Zeit des Amalar betrachtete man die drei letzten Tage der Karwoche als Erinnerung an die Grabesruhe des Herrn: „Salvatoris nostri humilitatio per sepulturam triduo celebratur."[50] Auch Durandus[51], gegen Ausgang des Mittelalters, sagt: „Ecclesia luget tribus diebus, quia tot diebus fuit Dominus in sepulchro." Es ist demnach der mittelalterlichen Auffassung ganz entsprechend, den Ort, an welchem der Leib desHerrn während dieser Erinnerungszeit an die Grabesruhe aufbewahrt wird, sepulcrum zu nennen. — Nach der Reposition des heiligsten Sakramentes wird im Chore die Vesper gebetet, deren einzelne Psalmen sich leicht auf das Gebet Christi am Ölberg (vgl. die Antiphon Calicem salutaris accipiam), auf das sanftmütige Verhalten des Herrn während der schmählichen Vorgänge vor dem hohenpriesterlichen Tribunal (vgl. Antiphon Cum his qui oderunt pacem eram pacificus), auf seine Verlassenheit im Ölgarten und am Kreuze (vgl. Antiphon Considerabam ad dexteram et videbam et non erat qui cognosceret me) anwenden lassen.

e) Nach der Vesper wird die Entblößung der Altäre in folgender Weise vorgenommen: Der Zelebrant stimmt vor dem Hauptaltare die Antiphon Diviserunt an, die psallierenden Kleriker fahren hierauf fort mit dem Psalm 21. Nun entfernt der Priester die Altartücher und das Antependium, nur Kreuz und Leuchter bleiben stehen. Zugleich nehmen Kleriker allen Schmuck des Chores, z. B. die Bekleidung der Chorstühle und die Bekleidung des Kredenztisches, weg. Ist die „denudatio" des Hochaltares vollendet, so kommen die übrigen Altäre an die Reihe. Der Ursprung der denudatio darf wohl darin gesucht werden, daß früher überhaupt nach jeder Meßfeier die Altartücher und der Schmuck des Altares, ja in ältester Zeit sogar der Altar selbst entfernt wurde. Diese alte Gepflogenheit hat sich nur mehr an diesem Tage erhalten. Die erste Nachricht von einer Entblößung der Altäre bringt der erste römische Ordo[52]. „A vespera autem huius diei nuda sint altaria usque in mane Sabbati." Da die symbolische Deutung des Altares auf Christus Gemeingut der mittelalterlichen Symbolik war, so deutete man entsprechenderweise diese Zeremonie auf die Verlassenheit des Herrn[53] oder auf seine Entblößung am Kreuze[54]. Durandus[55] sieht in der denudatio dargestellt die Flucht der Apostel, die Entblößung Christi am Kreuze, an der Geißelsäule, die „exinanitio" in seinem Leiden und Sterben. Dieser symbolischen Auffassung trägt auch die vorgeschriebene Rezitation des Psalmes 21 in jeder Weise Rechnung. — An manchen Orten, besonders in Rom, hat sich noch die Abwaschung der Altäre am Gründonnerstag erhalten. Die Altäre werden auch in Rom nach der Vesper des Gründonnerstages entblößt,

[49] S. R. C. 7. Dez. 1844, n. 2873 ad 2; 9. Dez. 1899, n. 4049 ad 1.
[50] Amalar., De eccl. off. IV, 21. [51] VI, c. 72, n. 1. [52] n. 32.
[53] So schon Amalar., De eccl. off. I, 12.
[54] Beleth, Expl. div. off. c. 104. [55] VI, c. 76, n. 1—3.

liturgie.de

die feierliche Abwaschung der Altäre erfolgt erst nach der Matutin des Karfreitags in der Weise, daß zuerst Wein, der mit etwas Wasser vermischt ist, auf den Altar gegossen wird, worauf alle anwesenden Kleriker mit einem aus Holz gefertigten Aspergill den Altar waschen. Die Abwaschung der Altäre war ursprünglich dem römischen Ritus fremd; sie ist zum ersten Mal erwähnt bei Isidor von Sevilla[56], der auch der Abwaschung der Wände und des Fußbodens der Kirche sowie der Kultgeräte gedenkt. Vielleicht verdankt dieser Ritus seinen Ursprung der für die Feier des Osterfestes vorgenommenen gründlichen Reinigung des Gotteshauses, erhielt aber bald nur mehr zeremonielle Bedeutung. Amalarius sagt bereits: „Quamvis ornatui possit congruere lavatio eorum paschalis festivitatis, tamen non deest aliquid mysticum in eo." Nach Durandus[57] erinnert das Abwaschen des Altares daran, daß Christus am Kreuze mit dem aus seiner Seite hervorquellenden Blute und Wasser besprengt war, durch welches das ganze Menschengeschlecht gereinigt wurde. Im Mittelalter pflegte man den über den Altar ausgegossenen Wein mit Zweigen noch vollends auf der ganzen Altarplatte zu verteilen, und in England ist es noch gegenwärtig üblich, die entblößten Altäre mit den am Palmsonntag geweihten Zweigen zu bestreuen. Durandus[58] erblickt in diesen Zweigen eine Erinnerung an die Dornenkrone des Herrn, an die Geißelstreiche, an die Stöße, die der Heiland am Kreuze empfing.

2. Ölweihe. — Einen eigentümlichen Reiz und eine geheimnisvolle Weihe erhält der Gründonnerstag für jeden gläubigen Katholiken durch die Weihe der heiligen Öle[59]. Krankenöl, Katechumenenöl und heiliges Chrisma werden an diesem Tage bereitet und finden fortan in der Liturgie die mannigfachste Verwendung (s. o. S. 308ff.). Wenn im Geiste die vielen Gnaden vergegenwärtigt werden, welche Gott durch diese heiligen Öle wirkt, dann ist auch die Freude der heiligen Kirche begreiflich, die trotz der dem Gedächtnis des Leidens Jesu gewidmeten Zeit dieser Freude in dem feierlichen Gloria in excelsis Ausdruck gibt. Der Gründonnerstag wurde von der Kirche zur Weihe der heiligen Öle ausersehen, weil Katechumenenöl und Chrisam bei der heiligen Taufe und Firmung, die in der Osternacht gespendet wurden, benötigt wurden. Da es uralte kirchliche Sitte war, wichtigere Segnungen nur innerhalb der Opferfeier vorzunehmen, eine solche aber am Karfreitag und Karsamstag nicht stattfand, so mußte sich der Gründonnerstag, wenn man die Weihe der heiligen Öle zeitlich nicht allzuweit von der Taufe trennen wollte, als Weihetag, als welcher er schon im Gelasianum erscheint, in erster Linie empfehlen[60]. Die Weihe selbst ist durch die Mitwirkung von zwölf Priestern, sieben Diakonen und sieben Subdiakonen liturgisch außerordentlich ausgezeichnet. Die Siebenzahl der Diakone und ihr entsprechend jene der Subdiakone war, mit Rücksicht auf die in der Apostelgeschichte berichtete Wahl und Weihe der

[56] De eccl. off. I, 28. [57] VI, c. 76, n. 5. [58] Ebd. n. 6.

[59] Vgl. Löffler, Die Weihe der heiligen Öle, historisch und liturgisch beleuchtet und erklärt: Katholik 1885, LXV u. LXVI; Franz, Die kirchl. Benediktionen im Mittelalter I 134ff.

[60] Über das Alter der Weihe vgl. oben S. 309.

liturgie.de

sieben Diakone, die in der alten Kirche traditionelle. Zwölf Priester umgeben bei der Ölweihe den Bischof, wie einst die zwölf Apostel Christus den Herrn. Wie das Pontifikale angibt, gelten bei der Ölweihe Diakone und Subdiakone als Diener und Zeugen (ministri et inspectores), die Priester hingegen als Diener und Mitwirkende (ministri et cooperatores)[61]; ihre Mitwirkung aber besteht gegenwärtig nur mehr darin, daß sie über das zum Chrisam und Katechumenenöl bestimmte Öl hauchen[62] und wie der Bischof den geweihten Elementen Ehrfurcht bezeigen durch das dreimalige „Ave sanctum chrisma"[63] bzw. „sanctum oleum". Während der Messe befinden sich die Priester an beiden Seiten des Presbyteriums, ihr Angesicht zum Altare gewendet. Hinter ihnen stehen die sieben Diakone, hinter diesen die sieben Subdiakone an den Stufen des Presbyteriums. Wenn der Bischof im Kanon zu der Stelle „Per quem haec omnia, Domine, semper bona creas" gekommen ist, begibt er sich zu dem Sitze, der ihm in der Mitte des Presbyteriums bereitet ist, und beginnt die Weihe des Krankenöls, das ehedem das Volk herbeibrachte. Jetzt bringt es in einer mit Seide verhüllten Ampulle einer der sieben Subdiakone vor den Bischof. Die Weiheformel besteht aus einem Exorzismus[64] und dem Gebete Emitte, quaesumus Domine, Spiritum sanctum[65], worin auf das Öl vor allem die übernatürliche Kraft der Krankenheilung, aber auch jene der Seelenstärkung (tutamen mentis et corporis) herabgerufen wird[66]. Hierauf wird das geweihte Öl in die Sakristei zurückgetragen, der Bischof aber fährt in der Messe weiter; nach der Kommunion kehrt er wieder zu seinem Sitze in der Mitte des Presbyteriums zurück, wo er die Weihe des Krankenöls vornahm. Jetzt werden in feierlicher Prozession das für das Katechumenenöl und den Chrisam bestimmte Öl und der Balsam vor den Bischof gebracht: voran schreitet ein Akolyth mit dem Rauchfaß, ihm folgt der Subdiakon mit dem Prozessionskreuz, zwei Sänger, sechs Subdiakone, fünf Diakone, dann ein den Balsam tragender Subdiakon, hinter ihm zwei Diakone, von welchen der zur Rechten gehende die das Öl für den Chrisam enthaltende und mit weißer Seide bedeckte Ampulle, der andere das Öl für das Katechumenenöl trägt; den Schluß der Prozession bilden die zwölf Priester. Die Prozession erscheint zu-

[61] Nach dem OR X (n. 10) mußten die anwesenden Priester und Bischöfe mit dem Papste auch die Exorzismen und Weihegebete sprechen. Das eucharistische Weihegebet sprach der Papst excelsa voce, die assistierenden Priester und Bischöfe submisse.

[62] Eine „halatio" des Bischofs kennt schon OR I, n. 31, der assistierenden Priester OR X, n. 10.

[63] OR X, n. 11. [64] Ordo rom. vulg.: Hittorp 58. [65] Gel 70.

[66] Die Formel des Gelasianum erinnert noch an den privaten Gebrauch des Krankenöles, wenn es heißt: „Sit omni ungenti, gustanti, tangenti tutamen etc. Die Ägyptische Kirchenordnung Hippolyts (Funk II 101) hat: „qui unguntur et accipiunt". Hier findet sich schon die Stelle: „sicut unxisti sacerdotes et prophetas".

liturgie.de

erst im Frankenreiche, in Rom ist sie erst im 13. Jahrhundert durch Ordo romanus X bezeugt. Sie ist wahrscheinlich eine Nachbildung der Prozession mit den Opfergaben in der gallikanischen Messe. Unter dem Gesange des Hymnus Audi iudex mortuorum, der dem 10. Jahrhundert entstammt[67] und besonders die Wirkungen der heiligen Taufe und Firmung erwähnt (Lota mente sacro fonte etc.) und um ihren vollen Erfolg fleht (Praesta lucem, claude mortem etc.), werden Öl und Balsam vor den Bischof gebracht, der sofort mit der Konsekration des Chrisams beginnt, indem er zunächst den Balsam segnet und ihn alsdann in einem kleineren Gefäße mit etwas Öl vermischt, wobei er das Gebet Oremus Dominum Deum nostrum omnipotentem[68] spricht. Dreimal hauchen jetzt der Bischof und die zwölf Priester über das Ölgefäß und deuten damit äußerlich an, was sie in dem darauffolgenden Exorzismus[69] und in dem feierlichen eucharistischen Weihegebet[70], das ausschließlich die Verwendung des Chrisams bei der heiligen Firmung berücksichtigt, erflehen: „Fiat omnibus, qui ex te ungendi sunt, in adoptionem filiorum per Spiritum sanctum... sancti Spiritus ei admiscere virtutem." Nach dem eucharistischen Gebet schüttet der Bischof die vorher bereitete Mischung des Balsams und des Öles in die größere Ölampulle[71], dann verehrt er den heiligen Chrisam durch das dreimalige Ave sanctum chrisma und küßt in dankbarer Erwägung der Gnaden, die durch den Chrisam gewirkt werden, die Ampulle. Das gleiche tun der Reihe nach einzeln die zwölf Priester. An die Weihe des Chrisams schließt sich die Weihe des Katechumenenöles, vollzogen vom Bischof im Exorzismus „Exorcizo te ... ut in hac invocatione individuae Trinitatis etc."[72] und im Gebete „Deus incrementorum"[73], in welchem er vor allem bittet, es möge durch die Salbung mit Öl jegliche Anfechtung der Taufkandidaten durch den bösen Feind zunichte werden. Wie bei der Chrisamweihe wird vom Bischof und den anwesenden zwölf Priestern über das Öl zuerst in Kreuzesform gehaucht, das geweihte Öl mit dem Ave sanctum oleum und durch Kuß liturgisch verehrt und dann mit dem heiligen Chrisam in Prozession, während welcher der zweite Teil des Hymnus Audi iudex mortuorum gesungen wird, in die Sakristei zurückgebracht.

3. Fußwaschung. — Den Abschluß der Zeremonien des Gründonnerstags bildet die Fußwaschung[74], „Mandatum" genannt, weil zu Beginn derselben die Antiphon „Ein neues Gebot (mandatum novum) gebe ich euch, daß ihr einander liebet, wie ich euch geliebt habe,

[67] Dreves, Ein Jahrtausend lateinischer Hymnendichtung II 62.
[68] Ordo rom. vulg.: Hittorp 60. [69] Gel. 71. [70] Ebd. 72.
[71] Während des ganzen Mittelalters erfolgte die Vermischung des Balsams und des Öles vor der Messe in der Sakristei.
[72] Gel. 72.
[73] Ebd. 70 (steht vor der Präfation der Chrisamweihe).
[74] Dionys Stiefenhofer, Die liturgische Fußwaschung am Gründonnerstag in der abendländischen Kirche. Festgabe Knöpfler, Freiburg 1917, 325 ff.

liturgie.de

spricht der Herr“ [75], gesungen wird. Schon die 17. Synode von Toledo (694) schließt diejenigen Priester und Bischöfe, welche es am Gründonnerstag unterließen, die Fußwaschung an ihren Untergebenen zu vollziehen, aus der Kirche aus. Im 9. Jahrhundert kennt Amalar[76] die Fußwaschung als liturgische Handlung, welche der in der fränkisch-deutschen Kirche entstandene Ordo romanus vulgatus im einzelnen beschreibt. In der römischen Kirche ist das Mandatum zuerst durch den zehnten römischen Ordo[77] bezeugt: „Pontifex ... facit mandatum duodecim subdiaconorum“; nach Angabe des zwölften Ordo[78] wusch der Papst nach der Messe zwölf Subdiakonen, nach der Mahlzeit dreizehn Armen die Füße[79]. Der vierzehnte römische Ordo[80] spricht von zwölf Diakonen oder Kaplänen, denen der Papst nach der Messe die Füße wusch. Im 15. Jahrhundert aber ist bereits die jetzige Sitte in Rom nachzuweisen, wonach der Papst die Fußwaschung an dreizehn Armen vornimmt. Auch das Caeremoniale episcoporum[81] spricht von dreizehn Kanonikern oder dreizehn Armen, an denen der Bischof das Mandatum zu vollziehen habe. Warum man gerade die Zahl 13 wählte, sucht[82] man durch den Hinweis auf eine alte römische Sitte zu erklären, wonach der Papst täglich dreizehn arme Priester speiste in Erinnerung an ein Wunder, das sich unter Gregor d. Gr. ereignete. Gregor d. Gr. soll nämlich die Gewohnheit gehabt haben, täglich zwölf Arme zu bewirten; gewissermaßen zum Lohne für seine Mildtätigkeit sei dem Papste einmal bei dieser Gelegenheit ein Engel in Gestalt eines (dreizehnten) Armen erschienen, weshalb man zum Gedächtnis dieses Wunders fortan dreizehn Armen die tägliche Mahlzeit gewährte und darum auch jenen dreizehn Armen, die gerade am Gründonnerstag gespeist wurden, die Füße wusch. — Zu Beginn der Zeremonie der Fußwaschung singt der Diakon den evangelischen Bericht über die Fußwaschung. Dann wäscht der Priester, der das Pluviale abgelegt hat, den einzelnen Personen, die zur Fußwaschung bestimmt wurden, den rechten Fuß, trocknet hierauf denselben ab und küßt ihn. Während der Fußwaschung werden verschiedene Antiphonen gesungen, die größtenteils dem Berichte über die Fußwaschung (Jo Kap. 13) entnommen sind. Die Antiphon „Ubi charitas et amor, Deus ibi est“ und die darauffolgenden Verse sind ein Teil des aus dem 9. Jahrhundert stammenden Hymnus „Congregavit nos in unum Christi amor“[83], der einen Lobpreis der brüderlichen Liebe und Eintracht in einzigartiger Form bietet. Ist die Fußwaschung vollendet, so spricht der Priester nach einleitenden Versikeln eine Oration, in welcher er um die volle Entsündigung der Seele fleht (omnium nostrum interiora laventur peccata), welche durch die äußere Fußwaschung bereits der Heiland angedeutet hatte.

[75] Jo 13, 34. [76] De eccl. off. I, 29. [77] n. 12. [78] n. 25.
[79] n. 27. [80] n. 91. [81] II, c. 24, n. 2.
[82] Gavantus, Thesaurus sacrorum rituum P. IV, tit. VIII; andere Erklärungen bei Stiefenhofer a. a. O. 337.
[83] Der vollständige Text bei Dreves, Analecta hymnica XII 24.

liturgie.de

§ 57. Der Karfreitag.

Der Karfreitag ist in der katholischen Kirche ein Tag ernster Trauer. „Dieser Tag", heißt es in den Apostolischen Konstitutionen[1], „ist ein Tag der Trauer, nicht ein Tag der Festesfreude; darum enthaltet euch von jeder Speise bis zum nächtlichen Hahnenschrei. Denn der Herr sagt, von sich selber sprechend: Wenn der Bräutigam von ihnen genommen sein wird, dann werden sie fasten in jenen Tagen." Wohl ist es wahr, daß Christus durch seinen Tod am Kreuze, dessen der Karfreitag gedenkt, durch sein Blut, das er an diesem Tag vergossen, uns erlöst hat, und so dankbar wir uns dessen erinnern, so muß doch der Blick auf den dornengekrönten, durch Geißelhiebe zerfleischten, entblößt am Kreuze hängenden Heiland in mitfühlenden Herzen die Festesfreude unterdrücken und den Ernst und die Trauer erregen, der die Eigentümlichkeit der katholischen Karfreitagsliturgie von jeher gewesen.

Die Liturgie des Karfreitags beginnt mit der Trauermette, die in Struktur und Eigentümlichkeit ganz der Mette des Gründonnerstags gleicht (a). Der Morgengottesdienst des Karfreitags setzt sich zusammen aus drei, wohl voneinander zu unterscheidenden Teilen: aus dem Gebetsgottesdienst (b), bestehend aus Lesungen (Passion), Gesängen und den allgemeinen Fürbittgebeten (orationes solemnes), aus der Verehrung des heiligen Kreuzes (c), aus der Missa praesanctificatorum (d), die ursprünglich lediglich ein einfacher Kommunionritus war. Ihr geht die feierliche Übertragung des Leibes des Herrn vom Aufbewahrungsorte an den Altar vorher. Das heilige Grab, das in unsern Gegenden am Karfreitag errichtet wird, ging aus dem schon im 10. Jahrhundert bezeugten Brauch hervor, die nach der Kommunion des Volkes übriggebliebenen heiligen Gestalten oder das Kreuz nach der „adoratio crucis" in einer Nachbildung des Grabes Christi beizusetzen (e).

a) Die Psalmen der Karfreitagsmette, welche von der Kirche speziell für diesen Tag ausgewählt wurden, führen uns in die Seelenstimmung des am Kreuze hängenden Erlösers ein. Die Mächtigen der Erde (Ps 2) taten sich zusammen wider den Heiland (Astiterunt reges terrae etc.) und glaubten schon, als Jesus am Kreuze angenagelt war, gesiegt zu haben. Allein Christus ist König, gesetzt von Gott über Sion, seinen heiligen Berg; zu seinem am Kreuze hangenden Sohne spricht der Herr: „Begehre von mir, so will ich dir geben die Heiden zu deinem Erbe und zu deinem Eigentum die Enden der Erde."[2] Wohl hat der Heiland am Kreuze (Ps 21) in äußerster Seelennot und Gottesverlassenheit ausgerufen: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?"[3]; wohl schüttelten diejenigen, die ihn sahen, das Haupt[4], denn ein Wurm war er und kein Mensch, der Leute Spott und die Verachtung des Volkes[5], aber sein Gebet[6] fand Erhörung; durch seinen Kreuzestod hat er verdient, daß „zu dem Herrn zurück-

[1] V, 28. [2] Ps 2, 8. [3] Ps 21, 2. Mt 27, 46. [4] Ps 21, 8.
[5] Ps 21, 7. [6] Ps 21, 20.

liturgie.de

kehren alle Enden der Erde..., denn das Reich ist des Herrn"[7]. Der folgende Psalm 26 gibt der Zuversicht zu Gott, die den Gekreuzigten beseelte, Ausdruck: „Er hat erhoben mein Haupt über meine Feinde"[8], zunächst als er vom Kreuze herab auf die ihn umgebenden Feinde, die Schriftgelehrten und Pharisäer, blickte, nachmals aber, als Gott ihm in der Verherrlichung seiner menschlichen Natur einen Namen gab, der da ist über alle Namen. In der zweiten Nokturn klagt im 37. Psalm der Erlöser über die Wunden, die er an seinem heiligen Leibe unserer Sünden wegen trug: „Es ist nichts Gesundes an meinem Fleische vor dem Angesichte deines Zornes..., denn meine Missetaten (unsere Sünden, die er auf sich genommen) haben mein Haupt überstiegen, und gleich einer schweren Bürde lasten sie auf mir"[9]; ferner klagt er über seine Verlassenheit: „Die bei mir waren [d. h. die heiligen Apostel und Jünger], sind ferne gestanden." „Petrus autem a longe secutus est"[10]. Der 39. Psalm schildert den Opfergehorsam des Heilandes: „Brandopfer und Sündopfer hast du nicht begehrt"; da sprach ich: „Siehe, ich komme"[11], und das, was er für den Heiland in sich schloß: „Denn ich bin umgeben von Unglück, dessen keine Zahl ist"; „ich aber bin ein Bettler und arm"[12]. Auch im 53. Psalm dringt des Erlösers Stimme vom Kreuze zu uns: „Denn Fremde haben sich erhoben wider mich, und Starke haben meiner Seele nachgetrachtet."[13] „Errette mich von meinen Feinden", so fleht der Gekreuzigte im 58. Psalm[14] (der dritten Nokturn), und erwähnt zugleich den Fluch, der sie getroffen, den sie selbst auf ihr Haupt herabgezogen: „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder."[15] Ein Gebet in großer Verlassenheit bietet der Psalm 87, den die Kirche dem Heiland am Kreuze in den Mund legt: „Deine Schrecken verwirren mich, umgeben mich wie Wasser den ganzen Tag, umgeben mich allzumal. Entfernt hast du von mir den Freund und den Nächsten und meine Bekannten von meinem Elende."[16] Was im Psalm 93 der Psalmist vorausgesagt: „Sie werden nachstellen der Seele des Gerechten und unschuldig Blut verdammen"[17], hat sich am Kreuze vollzogen — aber der Herr hat die Bitte seines Sohnes um Bestrafung seiner Feinde erfüllt, „er wird vergelten ihre Ungerechtigkeit und in ihrer Bosheit sie vertilgen"[18]. — Von den Lektionen der ersten Nokturn, die den Klageliedern entnommen sind, gilt das bei der Gründonnerstagsmette Gesagte. In den Lesungen der zweiten Nokturn wird der Vers 3 des Psalmes 63: „Du schützest mich vor der Versammlung der Bösen", nach Augustins Erklärung auf den Heiland gedeutet, den die Juden nur dem Leibe nach töten konnten, als sie „ihre Zungen schärften wie ein Schwert"[19] und ausriefen: Kreuzige ihn, kreuzige ihn! In den Lesungen der dritten Nokturn, die dem Hebräerbriefe entnommen sind, wird uns der Heiland als Hoherpriester, sein Kreuzesopfer als das große Versöhnungsopfer geschildert. — Überaus eindrucksvoll sind die Responsorien, namentlich jene, in welchen wir den Heiland vom Kreuze herab klagen hören: „Alle meine Freunde haben mich verlassen..., es verriet mich der, den ich liebte" (1. Responsorium). „Mein auserlesener Weinberg du, ich bin

[7] Ps 21, 28—29. [8] Ps 26, 6. [9] Ps 37, 4—5. [10] Mk 14, 54.
[11] Ps 39, 7—8. [12] Ps 39, 13 18. [13] Ps 53, 5. [14] V. 2.
[15] Mt 27, 25. [16] Ps 87, 17—19. [17] Ps 93, 21. [18] Ps 93, 23.
[19] Ps 63, 4.

liturgie.de

es, der dich gepflanzt, wie hast du dich doch in Bitterkeit verwandelt, daß du mich kreuzigtest und freigabst den Barabbas" (3. Responsorium). „Sie haben mich in die Hände der Gottlosen überliefert und in die Schar der Ungerechten ausgestoßen und haben mich nicht geschont, wie Riesen standen sie wider mich" (7. Responsorium).

b) Die alte Gewohnheit der römischen Kirche, an den Stationstagen nur einen mit Lesungen verbundenen Gottesdienst zu halten, hat sich nur mehr am Karfreitag erhalten. Zu Beginn der Zeremonien ist der Altar von allen Tüchern entblößt, kein Licht brennt auf demselben. Der Zelebrant, am Altare angelangt, wirft sich in Demut an den Stufen des Altares auf sein Angesicht nieder. Alle diese Riten erinnern an uralte gottesdienstliche Gebräuche. Die Zurüstung des Altares erfolgte ursprünglich überhaupt erst bei Beginn der Messe, wo die Diakone oder andere Kirchendiener den Altar herbeibrachten und bekleideten. Auch jetzt noch schreibt die Rubrik vor, daß, während der Zelebrant vor dem Altare hingestreckt ist, die Akolythen ein Altartuch über den Altar breiten. Am Altare brennt kein Licht, weil erst im 2. Jahrtausend die Leuchter auf den Altar gestellt wurden, während sie früher neben dem Altare sich befanden, wohin sie die Akoluthen bei Beginn des Gottesdienstes zu stellen pflegten. Die Prostration am Anfang, die am Karfreitag ein so ergreifender Ausdruck unseres Schuldbewußtseins ist, war in der alten Kirche keineswegs so selten wie gegenwärtig, scheint vielmehr zu Beginn einer jeden feierlichen Messe vorgenommen worden zu sein. Daran erinnert noch der Ausdruck: „surgit ab oratione", der in einigen älteren römischen Ordines[20] von dem Gebete des Papstes am Anfang der Messe gebraucht wird. — Nachdem sich der Zelebrant vom Gebete erhoben, beginnt ein Lektor sofort mit der Lesung. „Incipit hoc officium a lectionibus, quia in primitiva ecclesia omnis Missa a lectionibus inchoabat", sagt Durandus[21]. Den Inhalt der ersten, aus dem Propheten Osee[22] genommenen Lesung bildet die Ankündigung der Erlösung für das Volk Israel. Israel hat gesündigt, darum wird es in die Knechtschaft geschleppt. Aber in ihrer Trübsal, so sagt der Prophet vorher, werden sie sich zum Herrn aufmachen und sagen: „Kommet, laßt uns zurückkehren zu dem Herrn; denn er selbst hat uns gefangen, er wird uns auch erlösen; geschlagen, so wird er uns auch heilen. Er wird uns beleben nach zwei Tagen, und am dritten Tage uns erwecken, damit wir ihm leben." Wenn die Kirche am Karfreitag diese Lesung vorschreibt, so will sie, daß wir unsern Blick auf Jesus lenken, der alle unsere Sünden auf sich genommen, den die Rotte der Häscher darum nach dem Willen Gottes in die Gefangenschaft fortführte, den die Geißelhiebe am ganzen Körper trafen. Doch nach zwei Tagen belebte ihn der Herr in der glorreichen Auferstehung. Wie der Opfertod des Heilandes, so war auch seine Auferstehung ein Beweis der Barmherzigkeit des Herrn gegen das Menschengeschlecht; denn das Lamm Gottes, welches unsere Sünden trug, ist auch der Erstling der Auferstandenen. Diese Barmherzigkeit des Herrn sollen wir aber nicht durch Wankelmut mißbrauchen, wie es einst Israel getan, weshalb der Herr klagt: „Eure Barmherzigkeit [d. h. eure fromme Gesinnung] ist wie eine Morgenwolke, wie

[20] III, n. 8; vgl. auch II, n. 5; I, n. 8.
[21] VI, c. 76, n. 2.
[22] 6, 1—6.

liturgie.de

der Morgentau, der dahinschwindet."[23] Denn sonst erfüllt sich auch an uns die Drohung des Herrn: „Darum töte ich sie durch die Worte meines Mundes, und das Gericht über dich wird wie das Licht hervorbrechen."[24] Der folgende Traktus schildert mit den Worten des Propheten Habakuk[25] das Erscheinen des Herrn zum Gerichte; nicht mehr in Verachtung, wie jetzt am Kreuze, sondern in Majestät wird er sich der Welt zeigen: „Es bedeckt seine Majestät die Himmel, und seines Lobes voll ist die Erde."[26] Es folgt das Gebet „Deus, a quo et Iudas"[27], in welchem für die Glieder der Kirche um Abwendung des schrecklichen Loses des Judas und um die Gnade der dereinstigen seligen Auferstehung gebetet wird. Daran reiht sich die vom Subdiakon vorgetragene Lesung aus dem Buche Exodus[28], welche vom Osterlamm der Juden, dem Typus des wahren Osterlammes Jesus, handelt. Im Traktus, der beinahe den ganzen Psalm 139 enthält, klagt der Heiland über die Wut seiner Verfolger, die gegen ihn ihre Zungen spitzten, unter deren Lippen Otterngift ist, die ihm Schlingen legen; ihnen gegenüber ist seine einzige Waffe Vertrauen auf den Herrn. Als evangelische Lesung trifft am Karfreitag die Passionsgeschichte nach Johannes, wohl deshalb, weil in der traditionellen Reihenfolge der Evangelisten Johannes an letzter Stelle steht. Das Mittelalter aber wußte auch diesen Umstand tiefer umzudeuten. Die Passion des hl. Johannes wird, wie man im Mittalalter es ansah[29], gelesen, weil Johannes der Kreuzigung anwohnte und unter dem Kreuze aushielt. Weil ferner uns am Karfreitag die Kreuzigung des Herrn vor Augen geführt wird, so geschieht dies am besten durch jenen Evangelisten, der selbst Augenzeuge war und auf diese seine Eigenschaft sich ausdrücklich beruft. — Auf die Lesungen folgt das allgemeine Gebet, die „oraciones sollempnes", wie sie der Ordo von St-Amand[30] nennt. Weil diese Gebete, welche die alte „oratio fidelium" darstellen[31], auch bei anderer Gelegenheit, wenn nicht bei jedem feierlichen Gottesdienste gebraucht wurden(noch im 9. Jahrhundert wurden sie bei der Messe des Mittwochs in der Karwoche gesprochen[32]), so fehlt ihnen jegliche spezielle Beziehung auf das Tagesgeheimnis. Es ist jedoch eine durchaus angemessene Anordnung, wenn die Kirche gerade für den Karfreitag diese Gebete beibehalten hat. Denn es eignet denselben ein im höchsten Grade universeller Charakter: es wird gebetet für die geistliche und weltliche Obrigkeit, für alle Stände der Kirche, vom Papst angefangen bis herab zu den letzten hierarchischen Graden, um Beseitigung aller Sorgen der Glieder der Kirche. Selbst jener, die noch nicht ihre vollberechtigten Glieder sind, der Katechumenen, oder jener, die aus Unwissenheit oder Verstocktheit der Kirche ferne bleiben, wie der Heiden, Juden, Häretiker, Schismatiker, gedenkt das Gebet der Kirche. Ein solches universelles Gebet entspricht der universellen Bedeutung des Kreuzesopfers, das der Herr für alle ohne Ausnahme am ersten Karfreitag dargebracht. „Christus", sagt Durandus[33], „oravit pro inimicis et amicis, ideo ecclesia similiter orat pro omnibus." Den einzelnen Gebeten geht immer eine Aufforderung mit Angabe des Inhaltes voraus, worauf das ursprüng-

[23] Os 6, 4. [24] Os 6, 5. [25] 3, 1 ff. [26] Hab 3, 3. [27] Gel 74.
[28] 12, 1 ff. [29] Durandus VI, c. 77, n. 8.
[30] Duchesne, Origines 474. Der vollständige Text Gel 75 ff.
[31] Darüber des näheren in der speziellen Liturgik.
[32] OR I, n. 28. [33] VI, c. 77, n. 12.

liturgie.de

lich ein längeres Knien ankündigende „Flectamus genua" folgt, das nur bei dem Gebete für die Juden, die den Heiland durch Kniebeugung verhöhnten, unterbleibt, zum Ausdruck des Abscheues, wie Amalarius[34] sagt, vor jedem in heuchlerischer Absicht verrichteten, wenn auch an sich guten Werke.

c) Mit den „orationes solemnes" ist der erste Teil der Karfreitagszeremonien abgeschlossen. Die nun folgende „adoratio crucis" ist ein durchaus selbständiger Bestandteil derselben, der höchst wahrscheinlich in Nachahmung der Gebräuche der Kirche von Jerusalem Eingang in die römische und in andere Kirchen des Abendlandes gefunden hat. Nach dem Berichte der Peregrinatio fand die adoratio crucis in Jerusalem am Morgen des Karfreitags statt. Der Bischof nimmt Platz auf einer hinter dem gewöhnlichen Aufbewahrungsorte des Kreuzes (post crucem) errichteten cathedra. Vor ihm ist ein mit einem Linnentuch bedeckter Tisch, auf welchem das aus seinem silbernen und vergoldeten Behältnis genommene heilige Kreuz gelegt wird. Der Klerus und das ganze Volk treten nun heran und berühren mit Stirn und Augen, nicht aber mit der Hand, das heilige Kreuz, das, um Diebstahl von Partikeln zu verhindern, der Bischof mit seinen Diakonen scharf bewacht. Diese Verehrung des wirklichen Kreuzes hat jedenfalls Veranlassung gegeben, die gleiche adoratio auch den größeren und kleineren Partikeln des heiligen Kreuzes zu erweisen, die bald nach Auffindung des Kreuzes in allen Kirchen zu treffen waren. Noch Amalarius[35] spricht von solchen, welche nur das wahre Kreuz verehren wollen, fügt aber hinzu: „Utinam in omnibus ecclesiis haberetur, prae caeteris merito veneraretur. Quamvis omnis ecclesia eam [sc. crucem] non possit habere, tamen non deest eis virtus sanctae crucis in eis crucibus, quae ad similitudinem Dominicae crucis factae sunt." — Die adoratio crucis wird in den römischen Ordines verschieden beschrieben. Der Ordo von St-Amand[36] (8. Jahrhundert) sagt einfach: „Orationes solemnes faciunt et adorant sanctam crucem", der Ordo von Einsiedeln[37] (8.—9. Jahrhundert) erzählt, daß der Papst am Karfreitagnachmittag der Prozession anwohnte, die das heilige Kreuz vom Lateran nach S. Croce verbrachte, wo dasselbe von ihm und dem gesamten Klerus verehrt wurde. An diese Verehrung des Kreuzes schloß sich dann erst der Gebetsgottesdienst an, der bei uns und in den übrigen älteren Ordines der adoratio crucis vorausgeht. Bei der Prozession schritt der Papst, wie der genannte Ordo bemerkt, „discalceatus tam ipse quam reliqui ministri sanctae ecclesiae". Dieses Zeichen demütiger Bußgesinnung hat die Kirche auch jetzt noch beibehalten, wenn sie anordnet, daß vor der Kreuzverehrung der Zelebrant seine Schuhe abzulegen hat. Der zehnte römische Ordo[38] erwähnt zum ersten Mal, daß das Kreuz dem Volke gezeigt wird, im vierzehnten römischen Ordo[39] ist bereits die allmähliche Enthüllung des Kreuzes, so wie sie in unsern Kirchen vollzogen wird, beschrieben. — Der Akt der Adoration des Kreuzes wird in den Ordines häufig geschildert; doch sagt schon der Ordo von Einsiedeln: „Prosternit se [sc. pontifex] ante altare ad orationem et postquam surgit, osculatur eam." In der Prostration, welche notwendig ist, weil das Kreuz gewöhnlich an den

[34] De eccl. off. I, 13. [35] Ebd. I, 14. [36] Duchesne, Origines 474.
[37] Ebd. 488. [38] n. 14. [39] n. 93.

liturgie.de

Stufen des Altares liegt, und in dem Kuß des Kreuzes besteht noch gegenwärtig der Akt der Verehrung, wie schon zu den Zeiten Amalars[40], welcher schreibt: „Prosternimus ante crucem, ut fixa humilitas mentis per habitum corporis demonstretur." In drei Abständen niederknieend, naht sich nach der Vorschrift der jetzigen Liturgie der Klerus zur Verehrung des Kreuzes, was bereits der Ordo romanus vulgatus, der für eine jede der drei Kniebeugungen ein eigenes längeres Gebet bietet, voraussetzt.

Die Gesänge bei der adoratio crucis weisen sämtlich ein hohes Alter auf. Das „Ecce lignum crucis", welches bei der Enthüllung des Kreuzes dreimal stets in höherer Tonlage gesungen wird, ist wahrscheinlich unter dem Einfluß des vielgelesenen Berichtes über die Kreuzauffindung bei Rufin († 410)[41] entstanden und erscheint schon im Appendix des ersten römischen Ordo; doch wird es hier nicht bei der Enthüllung, sondern während der Verehrung des Kreuzes gesungen und öfters, je nach der größeren oder geringeren Zahl der Verehrenden, wiederholt. Doch bereits der zehnte Ordo[42] gibt die Bestimmung, daß nach der Adoration des Kreuzes der Bischof dieses dem Volke zeigt und dabei das Ecce lignum crucis singt; der vierzehnte Ordo[43] kennt bereits die dreimalige Wiederholung in höherer Tonlage. Spielt sich bei der Enthüllung des Kreuzes gewissermaßen der Akt der Kreuzigung vor unsern Augen ab, so spricht in den nun folgenden Improperien (= Vorwürfe, Klagen) vom Kreuze herab der göttliche Heiland zu uns, klagt über die Undankbarkeit seines Volkes Israel, das ihm diese Leiden zugefügt. Von der Antithese ist in diesen Improperien wirksamster Gebrauch gemacht: Ich habe dich herausgeführt aus Ägypten — du bereitest das Kreuz deinem Erlöser; ich schlug deinetwegen die Erstgeburt der Ägypter — du überlieferst mich Geißelschlägen; ich habe vor dir das Meer geöffnet — du öffnest meine Seite; ich tränkte dich mit Wasser aus dem Felsen — du mich mit Galle und Essig. Noch mehr aber als der in Worten ausgedrückte Gegensatz wirkt jener, der sich dem betrachtenden Auge erschließt. Wir sehen den Heiland blutüberströmt am Kreuze hängen: „Non est species ei, neque decor..., vidimus eum ... despectum et novissimum virorum, virum dolorum"; wir hören seine klagende Stimme in den Vorwürfen, die er an sein Volk richtet, aber mit den Augen des Glaubens erblicken wir seine Gottheit, die sich nur für kurze Zeit verborgen hat unter der unscheinbaren Knechtsgestalt, und darum huldigen wir dem am Kreuze hängenden Menschensohn mit dem Huldigungsruf des lateinisch und griechisch gesungenen „Trisagion" (welches nach den drei ersten Improperien wiederholt wird, während nach den folgenden stets „Popule meus, quid feci tibi?" wiederkehrt): Heiliger Gott, der jetzt als Opferlamm für die Sünden der Welt gekreuzigt ist, starker Gott, der verwundet ist um unserer Missetaten willen, zerschlagen um unserer Sünden willen[44], der Mann der Schmerzen, der Schwachheit erfahren[45], unsterblicher Gott, der sich unsertwegen bis zum Tode am Kreuze erniedrigte. „Erbarme dich unser", ertönt am Schlusse dieses Trisagion, nämlich wenn du als Richter einmal erscheinst. An das Gericht erinnert das „Popule meus" noch in besonderer

[40] De eccl. off. I, 14.
[41] H. e. X, 8; vgl. C. Weyman, Hist. Jahrb. der Görres-Ges. XL (1920) 180 ff.
[42] n. 14. [43] n. 93. [44] Is 53, 5. [45] 53, 3.

liturgie.de

Weise; denn diese Worte bilden bei dem Propheten Michäas[46], dem sie entnommen sind, die Einleitung und Begründung des Strafgerichtes, das der Prophet über Israel verkündet: „Darum fang' ich an, mit Verderben dich zu schlagen um deiner Sünden willen."[47] — Improperien bringt schon das Sacramentarium Gallicanum[48], die drei ersten des jetzigen Missale Romanum erscheinen mit dem Trisagion (Agios) im Ordo romanus vulgatus[49]. An der gallikanischen Herkunft der Improperien ist darum nicht zu zweifeln, zumal das Trisagion, wie seine Verwendung in der gallikanischen Messe (Aius) zeigt, im gallikanischen Ritus sehr populär war. Die Improperien und das Trisagion kamen wahrscheinlich in der Zeit der Ottonen mit dem in der Rhein-Donau-Gegend entstandenen Pontifikale, das auch den Ordo romanus vulgatus enthielt, in die römische Liturgie. Im 12. Jahrhundert waren sie dort schon längst eingebürgert[50]. Da Griechisch und Lateinisch ursprünglich die beiden Weltsprachen waren, die im römischen Reiche jedermann verstand, so kann der Gesang des Trisagion in den beiden Sprachen als symbolischer Ausdruck der Huldigung aufgefaßt werden, welche die auf der ganzen Welt verbreitete katholische Kirche ihrem Erlöser darbringt. — Die folgenden Gesänge „Crucem tuam adoramus"[51] mit einem Verse des Psalmes 66[52] sowie der Kreuzeshymnus „Pange lingua gloriosi lauream certaminis" mit dem Refrain „Crux fidelis"[53] wurden gelegentlich der adoratio crucis schon im 9. bzw. 10. Jahrhundert gesungen. Psalm 118 wird bereits im Appendix des Ordo romanus I erwähnt. Der stets wiederkehrende Refrain Crux fidelis gilt als eine Huldigung des Gekreuzigten, der den Kreuzesstamm zum Baume machte, der die ganze Welt beschattet, unter welchem alle Zuflucht und Ruhe finden können, während der Psalm 66 die dringliche Bitte ist, die am Kreuze erworbene Gnade, die hier unter dem Bilde des Lichtes erscheint, bis an die äußersten Grenzen der Erde ausströmen zu lassen.

d) Die „Missa praesanctificatorum" ging hervor aus dem Verlangen, auch am Karfreitag die heilige Kommunion zu empfangen. Die heilige Kommunion aber empfing man im Altertum und bis tief ins Mittelalter hinein nur innerhalb der heiligen Messe. Da aber eine solche nach altrömischer Tradition am Karfreitag durchaus unstatthaft war, bot die bei den Griechen übliche λειτουργία τῶν προηγιασμένων den Römern einen willkommenen Ausweg. In Rom fand die Präsanktifikatenmesse zuerst nur außerhalb des päpstlichen Gottesdienstes in den Titelkirchen Aufnahme[54] und verbreitete sich von hier aus über das ganze Abendland, drang jedoch nicht in die spanische und mailändische Liturgie. Auch in Rom pflegte noch im 9. Jahrhundert der Papst beim Stationsgottesdienst nicht zu kommunizieren[55]. Den Ritus dieser Kommunionfeier beschreibt das Gelasianum[56] in folgender Weise: „ingrediuntur [nach Beendigung der orationes solemnes] diaconi in sacrario. Procedunt cum corpore et sanguinis (!) Domini, quod ante die remansit: et ponunt super altare. Et venit sacerdos ante altare, adorans crucem Domini et osculans. Et dicit: Oremus. Et sequitur: Praeceptis salutaribus moniti et oratio

[46] 6, 3. [47] Mich 6, 13. [48] Muratori II 842 ff. [49] Hittorp 66 ff.
[50] Ordo Bernhardi 55. [51] Amalar., De eccl. off. I, 14.
[52] Antiphonar. Greg.: PL 78, 676. [53] Ordo rom. vulg.: Hittorp 66.
[54] Ordo von Einsiedeln: Duchesne, Origines 489.
[55] Amalar., De eccl. off. I, 15. [56] S. 77.

liturgie.de

Dominica. Inde: Libera nos Domine quaesumus. Haec omnia expleta adorant omnes sanctam crucem et communicant." Daraus geht hervor, daß das heiligste Sakrament unter beiden Gestalten zur Kommunion des Karfreitags aufbewahrt wurde, was auch durch anderweitige Zeugnisse erhärtet werden kann[57]. Schon im 8. Jahrhundert jedoch pflegte man die heiligste Eucharistie für die Präsanktifikatenmesse des Karfreitags nur mehr unter Brotsgestalten zu reservieren. Ein römischer Ordo aus St. Gallen[58] erwähnt bereits den Kelch „cum vino non consecrato" und bringt nach dem „Libera quaesumus" die Bestimmung: „sumit de Sancta et ponet in calicem, nihil dicens. Et communicant omnes cum silentio". Welche Bedeutung man dieser Einsenkung beimaß, zeigt Amalar[59]: „Sanctificatur [= consecratur] enim vinum non consecratum per sanctificatum panem", ein Satz, der nachmals in unzähligen Sakramentarien und Missalien bis ins 16. Jahrhundert wiederholt wurde, bis die Theorie der „consecratio per contactum" endgültig überwunden war. In Rom wurde die Kommunion des Volkes am Karfreitag schon bald abgeschafft. Bereits Ordo romanus X[60] hat die Bemerkung: „Communicat solus pontifex sine ministris", und gegenwärtig darf am Karfreitag die Kommunion nur mehr als Viaticum ausgespendet werden[61]. In deutschen Kirchen aber kommunizierte das Volk an diesem Tage bis ins 16. Jahrhundert[62], wie die Rubriken der gedruckten Missalien ausweisen. Der Name „Missa" (praesanctificatorum) trug nicht wenig dazu bei, den ursprünglichen Kommunionritus dem Meßritus äußerlich einigermaßen anzugleichen. Schon im Ordo romanus XIV[63] ist die Präsanktifikatenmesse nahezu zur gegenwärtigen Gestalt ausgebaut (Inzensation, In spiritu humilitatis), Ordo romanus XV[64] kennt auch die Elevation der heiligen Hostie.

e) Die ersten Nachrichten über das Heilige Grab[65] reichen ins 10. Jahrhundert zurück. Der Biograph des hl. Ulrich von Augsburg († 973)[66] berichtet, daß der Heilige nach der Kommunion des Volkes am Karfreitag die übrig gebliebenen heiligen Gestalten aufbewahrt habe, wofür er den Ausdruck „begraben" gebraucht (populo sacro Christi corpore saginato et consuetudinario modo, quod remanserat, sepulto). Diese Beisetzung erfolgte außerhalb der Domkirche in der Kirche des hl. Ambrosius, wo sich das heilige Grab, wahrscheinlich ein Schrein, der mit einem Steine verschlossen wurde, befand (intravit ecclesiam S. Ambrosii, ubi die parasceve Corpus Christi superposito lapide collocavit). Nach diesem Berichte entstand also das heilige Grab aus der Notwendigkeit, die von der allgemeinen Kommunion übrig gebliebenen heiligen Hostien aufzubewahren, was auch an andern Tagen geboten war, am Karfreitag aber unschwer eine symbolische Deutung auf das Begräbnis des Herrn erhielt. Aus der

[57] Michel Andrieu, Immixtio et consecratio, Paris 1924, 23 ff.
[58] Sangall. 614: Andrieu a. a. O. 28. [59] De eccl. off. I, 15.
[60] n. 15. [61] CIC can. 867, § 2.
[62] Jos. Greving, Johann Ecks Pfarrbuch, Münster 1908, 147.
[63] n. 83. [64] n. 77.
[65] Milchsack, Die Oster- und Passionsspiele, Wolfenbüttel 1879; Lange, Die lateinischen Osterfeiern, München 1887; Karl Young, The dramatic associations of the Easter sepulchre, Madison 1920; Neil C. Brooks, The sepulchre of Christ in art and liturgy, Illinois 1921.
[66] Acta SS. Julii II 103.

liturgie.de

gleichen Zeit stammt eine zweite Nachricht über das heilige Grab, die sich in der dem Erzbischof Dunstan von Canterbury († 988) zugeschriebenen „Concordia Regularis" findet[67]. Nach diesem Berichte wird nicht das heiligste Sakrament, sondern das Kreuz nach der Adoratio crucis im heiligen Grabe beigesetzt. Letzteres befindet sich auf einer Seite des Altares (Sit autem in una parte altaris, qua vacuum fuerit, quedam assimilatio Sepulchri) und ist rings mit einem Vorhang umgeben. Der Brauch ging schon in eine frühere Zeit zurück. Denn die „Concordia Regularis" bezeugt ausdrücklich, sie habe hierin „usum quorundam religiosorum imitabilem ad fidem indocti vulgi ac neofitorum corroborandam" nachgeahmt. Es entstammt diese Art des heiligen Grabes dem Bestreben des Mittelalters, die Ereignisse des Lebens und Todes des Herrn dem Volke möglichst dramatisch vor Augen zu führen. In der Folgezeit, durch das ganze Mittelalter hindurch, lassen sich heilige Gräber nachweisen, in denen entweder nur das heiligste Sakrament oder nur das Kreuz, oder Sakrament und Kreuz zugleich beigesetzt waren. Die Beisetzung des Kreuzes oder des heiligen Sakramentes wurde im Mittelalter weiterhin dramatisch ausgebildet (Umwinden des Grabes mit priesterlichen Stolen, Versieglung, Bewachung), erfuhr zuweilen auch eine wenig angebrachte Angleichung an den Begräbnisritus (Psalm Miserere, Aspergierung usw.). Diese alten heiligen Gräber unterscheiden sich jedoch dadurch wesentlich von den jetzigen, daß das heiligste Sakrament im Grabe verschlossen aufbewahrt wurde. Erst seit dem Ende des 16. Jahrhunderts datiert der Brauch, das Allerheiligste in verhüllter Monstranz zur Anbetung im heiligen Grabe auszustellen. In Bayern wurde zum ersten Mal von den Jesuiten in München im Jahre 1577 das Allerheiligste in der Monstranz im heiligen Grabe ausgesetzt[68]. Daß man diese Praxis nur allmählich nachahmte, geht aus dem Rituale des Bischofs Veit Adam von Freising (1625) hervor, das noch die Aussetzung im verhüllten Kelche befiehlt; doch bereits gegen Ende des 17. Jahrhunderts ist die Aussetzung in der Monstranz allgemein geworden. Mag immerhin diese „expositio publica" verhältnismäßig jungen Datums sein, so knüpft sie doch an eine uralte Gewohnheit an und hat die Andacht vor dem heiligen Grabe viel volkstümlicher gemacht, als es die mittelalterliche Feier vermochte. Mit Rücksicht darauf hat auch die Ritenkongregation für einzelne Diözesen den Ritus der Grablegung und Auferstehung durch Approbation der Diözesanritualien gutgeheißen[69].

§ 58. Karsamstag und Ostervigil.

Der Karsamstag (Sabbatum sanctum) erinnert uns einerseits an die Grabesruhe des Herrn, anderseits an die Höllenfahrt der Seele des Erlösers, der freiwillig als Herr über Leben und Tod zur Unterwelt

[67] Young, The Easter sepulchre 73. [68] Decr. auth. IV 433.

[69] Z. B. für Wien, Linz, Regensburg, Freiburg (Decr. auth. IV 438). Auf eine Anfrage: „Utrum liceat ad exornandum praedictum Altare [nämlich auf welchem am Karfreitag das Allerheiligste ausgesetzt wird] adhibere statuas aut picturas, nempe... militum custodum, aliaque huiusmodi?" antwortete die Ritenkongregation am 15. Dezember 1896 (Decr. auth. n. 3939 ad 2): „Negative. Poterunt tamen Episcopi, ubi antiqua consuetudo vigeat, huiusmodi repraesentationes tolerare: caveant autem, ne novae consuetudines hac in re introducantur."

liturgie.de

hinabstieg, um uns in allem gleich zu werden und den Seelen der alttestamentlichen Gerechten die frohe Botschaft der Erlösung zu verkünden. Dieser Charakter des Karsamstags kommt genügend im Offizium (bis zur Non einschließlich) zum Ausdruck, welches die einzige, dem Karsamstag eigentümliche liturgische Veranstaltung ist (a). Die gegenwärtig am Karsamstagvormittag vollzogenen Zeremonien, wie die Weihe des neuen Feuers, der Osterkerze, des Taufwassers mit anschließender Taufe sowie die heilige Messe fanden ursprünglich in der Nacht vom Karsamstag auf den Ostersonntag statt und wurden noch nahezu während des ganzen Mittelalters am Nachmittag des Karsamstags gehalten. Die Feuerweihe am Karsamstag, aller Wahrscheinlichkeit nach zur Verdrängung des heidnisch-germanischen Frühlingsfeuers eingesetzt, begegnet uns zum ersten Mal im 8. Jahrhundert auf fränkischem Gebiet und drang von da aus in die römische Liturgie (b). Eine Weihe der Osterkerze läßt sich für die römische Kirche schon im 6. Jahrhundert nachweisen, und aus dem folgenden Jahrhundert haben sich bereits eigene Formeln für die Weihe erhalten, von welchen die berühmteste das noch jetzt im kirchlichen Gebrauch stehende Exsultet ist (c). Die zwölf Lektionen sollten den Täuflingen noch einmal in Kürze die Größe der Gnade, die ihnen durch den Empfang der heiligen Taufe zuteil wird, vor Augen führen; sie sind deswegen sämtlich unter diesem Gesichtspunkt ausgewählt (d). Nach den Lektionen bewegt sich eine Prozession zum Taufbrunnen, bei welcher die Osterkerze mitgetragen wird, die ein Symbol Christi ist, der seine Gläubigen durch die innere Erleuchtung zur Taufgnade führt, wie er einst in seinem Typus, der Feuersäule, den Kindern Israels vorangezogen war und sie ins Gelobte Land führte. Viel eindrucksvoller war natürlich diese Prozession, als in ihr noch die Taufkandidaten, die unmittelbar darauf die heilige Taufe empfangen sollten, einherschritten. Ist die Prozession beim Taufstein angelangt, so beginnt sofort die Weihe des Taufwassers (e), die eine uralte, in der Kirche bereits im 4. Jahrhundert bezeugte Übung ist. Auch das gegenwärtige Weiheformular des römischen Missale stammt zum mindesten aus dem 7. Jahrhundert. Bevor die heiligen Öle in das Taufwasser geschüttet werden, besprengt man die Gläubigen mit dem geweihten Wasser, von welchem diese zu frommem Gebrauch mit nach Hause nehmen dürfen. Sind Täuflinge vorhanden, so werden dieselben sofort nach der Taufwasserweihe getauft, wie es die alte kirchliche Sitte erheischte. Hernach bewegt sich die Prozession unter dem Gesang der Allerheiligenlitanei zum Altar zurück, wo alsbald (ohne Introitus) die heilige Messe beginnt. Diese hat kein eigenes Kyrie, weil kurz vorher das Kyrie der Allerheiligenlitanei vorausgegangen. Beim Gloria ertönen wiederum alle Glocken, die seit dem Gründonnerstag geschwiegen hatten, um der Freude der Kirche über die Auferstehung des Herrn äußern Ausdruck zu verleihen. Nach der Epistel wird der Alleluja gesang von der Kirche feierlich aufgenommen, indem der Priester in dreimal

liturgie.de

höherer Tonlage diesen Jubelruf anstimmt, der sich in dem darauffolgenden ersten Vers des Osterpsalmes 117 und in dem Traktus fortsetzt. Der Messe des Karsamstags fehlt das Offertorium, der Friedenskuß, die Kommunio, was das Mittelalter verschiedentlich symbolisch zu deuten suchte. Eine Besonderheit der Karsamstagsmesse ist auch die nach der Kommunion des Priesters eingeschaltete kurze Vesper, die selbstverständlich an dieser Stelle erst auftreten konnte, als die Karsamstagszeremonien schon weit gegen Mittag hinaufgerückt waren (f). — Die in unsern deutschen Kirchen so sehr beliebte Auferstehungsfeier fand im Mittelalter (in einigen Diözesen noch gegenwärtig) erst am Ostermorgen statt. Sie entstand aus der Erhebung des im Grabe geborgenen heiligsten Sakramentes und aus den dramatisch unter Verwendung der Ostersequenz Victimae paschali wiedergegebenen Szenen beim Grabe Christi am Ostermorgen (g).

a) Das Offizium des Karsamstags steht noch unter dem Eindruck der tiefen Trauer, welche die Kirche wegen der am Erlöser begangenen Freveltat empfindet; diese düstere Trauer ist aber bereits gemildert durch die Erwartung der Auferstehung, auf welche die in der Vorhölle weilende Seele Christi harrte. Während der Leib des Herrn im Grabe ruhte, fand die Seele des Herrn ihre Ruhe in dem Bewußtsein, das harte, schmerzensreiche Werk getan zu haben, welches ihm der Vater in der Erlösung der Menschheit aufgetragen. Die Trauer der Kirche um den unter so schrecklichen Umständen erfolgten Heimgang des Erlösers tritt in rührender Weise hervor in den Responsorien. „Weine wie eine Jungfrau[1], mein Volk, heulet, ihr Hirten, in Asche und Bußgewand[2], denn gekommen ist der Tag des Herrn, der gewaltige und gar bittere“[3], klagt die Kirche im dritten Responsorium, und im fünften bittet sie alle um Anteil an ihrem Leide: „O ihr alle, die ihr vorübergeht am Wege, gebet acht und schauet, ob ein Schmerz gleich sei meinem Schmerze.“[4] Diese Responsorien bilden gleichsam das Echo auf die Lektionen, die noch ganz und gar von dem Gedanken an das Leiden des Herrn erfüllt sind; allerdings suchen die dem Hebräerbrief[5] entnommenen Lesungen der dritten Nokturn uns dieses Leiden des Herrn auch in seinen für uns so segensreichen Wirkungen vorzustellen: „Sanguis Christi emundabit conscientiam nostram ... sine sanguinis effusione non fit remissio.“ Die Psalmen befassen sich mit dem im Grabe ruhenden und in der Vorhölle weilenden Erlöser, wie bereits die Antiphonen nahelegen: „In pace in idipsum dormiam et requiescam ... requiescet in monte sancto tuo ... caro mea requiescet in spe.“ Das Vertrauen des in der Vorhölle weilenden Erlösers auf die Auferstehung des Leibes spricht sich aus in dem Psalm 15 (dritter Psalm der ersten Nokturn): „Denn du wirst meine Seele nicht in der Hölle lassen und deinen Heiligen nicht zu sehen geben die Verwesung. Du tust mir kund den Weg des Lebens, wirst mir Freude geben vollauf, Wonne zu deiner Rechten ewiglich.“[6] Psalm 23 (erster Psalm der zweiten Nokturn) schildert den Eintritt des Erlösers in die Unterwelt, in die er, nachdem er den Teufel durch seinen Tod am Kreuze besiegt hatte, als König der Herr-

[1] Joel 1, 8. [2] Ir 25, 34. [3] Soph 1, 14. [4] Klgl 1, 12.
[5] Kap. 9. [6] Ps 15, 10—11.

liturgie.de

lichkeit, stark und mächtig, seinen Einzug hielt, während uns Psalm 87 (dritter Psalm der dritten Nokturn) nochmals die Verlassenheit des Heilandes in seinen Todesnöten vor Augen führt: „Ich bin gleichgeachtet denen, so in die Grube fahren; bin geworden wie ein Mensch ohne Hilfe.... Aber ich schrie zum Herrn, und morgens (am Auferstehungsmorgen) soll mein Gebet vor dich kommen.“ [7] Schön tritt auch die Zuversicht des im Hades weilenden Erlösers auf seine baldige Auferstehung zu Tage in dem „Canticum Ezechiae“ der Laudes: „Du rettest meine Seele, daß sie nicht umkäme..., denn nicht preiset dich die Unterwelt, noch lobsinget dir der Tod..., wer lebt, wer lebt, der preiset dich, so wie ich heute.“ [8]

b) Die mit der Feuerweihe beginnenden Zeremonien des Karsamstags wurden, wie bereits erwähnt, ursprünglich in der Osternacht gehalten. Diese wurde von den ersten Christen mit besonderer Feierlichkeit begangen, weil man in Anlehnung an jüdische Anschauungen [9] glaubte, daß der Heiland in seiner zweiten Parusie um die Mitternachtsstunde der Osternacht erscheinen werde. Laktanz [10] sagt von der Osternacht: „Haec est nox, quae a nobis propter adventum regis ac Dei nostri pervigilio celebratur: cuius noctis duplex ratio est, quod in ea et vitam tum recepit, cum passus est, et postea regnum orbis terrae recepturus est.“ Die für die Vigil an sich notwendige Beleuchtung wurde aber an diesem Tage ganz besonders festlich zum äußeren Zeichen der Osterfreude gestaltet; wie Eusebius [11] erzählt, dehnte Kaiser Konstantin diese Beleuchtung sogar auf die Straßen und Plätze der Stadt aus. Nach der Schilderung des hl. Gregor von Nazianz [12] wurde gerade wegen dieser Beleuchtung die Osternacht wie ein Volksfest begangen, an welchem alle Stände begeisterten Anteil nahmen. Diese Art, die Osternacht zu begehen, ist allerdings verschwunden, seitdem die Zeremonien der Ostervigil schon am Nachmittag gehalten wurden. Dies war in unsern Gegenden nachweislich [13] schon im 10. Jahrhundert der Fall. Nachdem die Sitte, die Vesper in der Fastenzeit schon vormittags zu beten, eingedrungen war, nahm man bald keinen Anstand mehr, die Zeremonien der Osternacht auf den Karsamstagvormittag zu verlegen. Eine Erinnerung an die alte festliche Beleuchtung ist nur mehr geblieben in der Feuerweihe und der jetzt damit zusammenhängenden Weihe der Osterkerze. Nach der Vorschrift des Missale wird am Karsamstag morgens aus einem Steine außerhalb der Kirche Feuer geschlagen und mit diesem Feuer Kohlen angezündet, dieses Feuer hierauf unter den Gebeten „Deus, qui per Filium tuum, angularem scilicet lapidem etc.; Domine Deus, Pater omnipotens, lumen indeficiens etc.; Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus: benedicentibus nobis hunc ignem etc.“ gesegnet. An diese Segnung reiht sich die Benediktion der fünf in die Osterkerze einzufügenden Weihrauchkörner, die mit dem Gebete „Veniat quaesumus omnipotens Deus etc.“ vollzogen wird. In dieser Zusammenstellung finden sich diese Gebete bereits für die Feuerweihe des Karsamstags im zehnten römischen Ordo [14], für die Feuerweihe des Gründonnerstags im

[7] Ps 87, 5 14. [8] Is 38, 17—19. [9] Hieronym., In Matthaeum IV, 25.
[10] Divin. instit. 7, 19. [11] Vita Constant. IV, 22.
[12] Oratio 42 in Pascha. [13] Ordo rom. vulg.: Hittorp 76.
[14] n. 16.

liturgie.de

Ordo romanus vulgatus[15], der für die am Karsamstag vollzogene Feuerweihe andere Gebete bietet. Wie daraus ersichtlich, kannte man damals eine doppelte Feuerweihe, eine am Gründonnerstag und eine am Karsamstag. Die Weihe am Gründonnerstag hängt mit der Sitte der römischen Kirche zusammen, der schon durch einen Brief des Papstes Zacharias[16] an den hl. Bonifatius Erwähnung geschieht, am Gründonnerstag drei Lampen anzuzünden, die bis zum Karsamstag brennend erhalten wurden. Nach Angabe des Ordo von St-Amand[17] (8. Jahrhundert) wurde erst am Karfreitag eine Lampe angezündet und bis Karsamstag brennend erhalten. Von einer Weihe des Feuers war aber anfänglich in der römischen Kirche nicht die Rede, sie ist vielmehr fränkischen Ursprungs und scheint von Anfang an die Bestimmung gehabt zu haben, die heidnischen Frühlingsfeuer, die zu Ehren des Wuotan oder irgend einer andern heidnischen Gottheit angezündet wurden, um Gedeihen der Feldfrüchte zu erlangen, durch ein kirchliches Sakramentale zu verdrängen[18]. Manche noch gegenwärtig bestehende Gebräuche sind aus dieser Auffassung des kirchlich geweihten Feuers zu erklären, so z. B. wenn von dem angebrannten Holze kleine Kreuze verfertigt werden, die man auf die Felder steckt, oder wenn man die Asche des verbrannten Holzes auf die Fluren streut. In den gegenwärtig bei der Weihe gesprochenen Gebeten bieten die beiden ersten für eine solche Auffassung keinen Anhaltspunkt, da sie lediglich die bekannte Symbolik des Lichtes und Feuers verwerten; eher kommt in Betracht die dritte Oration, wo Gott angerufen wird: „Adiuva nos contra ignita tela inimici." Ganz deutlich aber wird der volkstümlichen Auffassung der Feuerweihe Rechnung getragen in dem bei Hittorp[19] abgedruckten, ehedem in Frankreich und Deutschland weit verbreiteten Gebete „Domine sancte, pater omnipotens aeterne Deus, in nomine tuo", worin die Kirche betete, Gott möge dieses Feuer segnen, „ut intus vel foris accensus, non quod nocet incendat, sed omnia ad usus hominum necessaria calefaciat sive illuminet, et quae ex hoc igne fuerint conflata vel calefacta, sint benedicta et omni humanae saluti utilia." Es ist auch bezeichnend, daß gerade dieses Osterfeuer aus einem Steine geschlagen werden muß, denn nach altgermanischer Anschauung, welcher auch die antike Überlieferung entspricht, hat das aus dem Stein geschlagene oder durch Reiben von Hölzern gewonnene Feuer eine reinigende und heiligende Kraft[20]. Das Mittelalter hat aber das aus dem Steine geschlagene Feuer einstimmig auf Christus und den Heiligen Geist gedeutet: es stamme das neue Feuer, sagt Durandus[21], „de lapide, id est de Christo, qui est lapis angularis, qui verbere crucis percussus, Spiritum Sanctum nobis effudit." — Das Gebet „Veniat", welches gegenwärtig als Segnung des Weihrauches gilt, ist deswegen von Interesse, weil es im Gelasianum das Weihegebet für die Osterkerze darstellt (incensus = angezündete Kerze, daher „h u n c incensum" im Gelasianum), und erst seitdem man unter „incensum" nur mehr den Weihrauch verstand (was seit dem 12. Jahrhundert der Fall war), als Weihe-

[15] Hittorp 50—51. [16] Ep. 87: M. G. EE. aev. Carol. I 370.
[17] Duchesne, Origines 474.
[18] Vgl. Franz, Die kirchlichen Benediktionen I 517.
[19] S. 68.
[20] Franz, Die kirchl. Benediktionen I 517 ff. [21] VI, c. 80, n. 1.

liturgie.de

gebet des Weihrauches angesehen wurde[22]. Als ursprüngliches Weihegebet der Osterkerze charakterisiert sich das Gebet „Veniat" auch jetzt noch durch die Stelle: „in quocumque loco ex huius sanctificationis mysterio aliquid fuerit deportatum etc.", welche an die weit verbreitete Sitte erinnert, die Osterkerze zu zerstückeln und als Sakramentale gegen Krankheiten, Infestation des bösen Feindes usw. zu gebrauchen.

Ist die Weihe des Feuers vorüber, so bekleidet sich der Diakon, der bis dahin die violette „planeta plicata" trug, mit der weißen Dalmatik — das erste äußere Zeichen der Osterfreude — und nimmt einen „arundo", ein Rohr, an dessen Spitze sich drei Kerzen befinden, die aus einem Kerzenschafte herauswachsen. Nachdem die Prozession in die Kirche eingetreten, werden diese drei Kerzen nacheinander unter dem Rufe: „Lumen Christi", und der Antwort: „Deo gratias", angezündet. Das dreimalige „Lumen Christi", das Rohr, auf welches die Kerze gesteckt wird, erwähnt schon der zwölfte römische Ordo[23], die dreifache Kerze jedoch erst der vierzehnte Ordo[24]. Die dreifache Kerze hat ihren Ursprung in der Gepflogenheit, mehrere Kerzen zusammenzubinden, damit sie der Wind nicht auslösche, wie der Ordo Bernardi[25] sagt: „diaconus plures candelas in unum glomeratas, ne a vento leviter extinguantur, ab ipso benedicto igne accensas reportat." Durandus unterläßt es, diesen Brauch symbolisch zu deuten, da er wahrscheinlich in seiner Heimat noch keine weitere Verbreitung gefunden hatte. Die Deutung dieser Zeremonie im symbolischen Sinne liegt übrigens außerordentlich nahe. Der Arundo mit der dreifachen Kerze an seiner Spitze soll Christus den Herrn symbolisieren nach seiner Gottheit und Menschheit. Wie das Rohr sich beugt vor dem Sturme, so wurde auch die heilige Menschheit des Herrn niedergebeugt, gedemütigt in seinem Leiden, um sich in der Auferstehung wieder glorreich zu erheben. Die Gottheit war verhüllt im Leiden des Herrn, unsichtbar im Manne der Schmerzen. Darum ist auch anfänglich die dreifache Kerze, die daran erinnert, daß sich die zweite Person in der Trinität mit der leidensfähigen menschlichen Natur verbunden hat, nicht angezündet, und wird erst allmählich angezündet, um anzudeuten, daß die Gottheit des Herrn, die sich zuerst nach seinem Leiden in seiner Auferstehung offenbarte, erst nach und nach durch die Glaubensboten der Welt bekannt gemacht wurde.

c) Ist die Prozession vor dem Altare angelangt, so folgt sofort die Weihe der Osterkerze[26] und der Gesang des Exsultet, des Lucernarium (s. Bd. II, § 79) der Ostervigil, durch den Diakon. Der Gebrauch der Osterkerze und ihre Weihe geht ohne Zweifel zurück auf die in der Osternacht übliche festliche Beleuchtung. War zum Zeichen der Trauer, daß Christus für uns in die Nacht des Todes einging, während des Triduum sacrum das Licht in der Kirche ausgelöscht worden, so mußte sich mit dem Anzünden des Lichtes und der Beleuchtung in der Osternacht sofort die Erinnerung an die Auferstehung verbinden, die Osterkerze daher zum Symbol des Auferstandenen werden. Die Auf-

[22] Gel 81. Auch im Exsultet beziehen sich die Worte: „incensi huius sacrificium vespertinum", ursprünglich auf die Osterkerze, später, auf den Weihrauch gedeutet, veranlaßten sie die Einfügung der Weihrauchkörner.

[23] n. 14. [24] n. 94. [25] Ausg. Fischer 61.

[26] Braun, Osterpräkonium und Osterkerzenweihe: Stimmen aus Maria-Laach LVI (1899) 273 ff.; Franz, Die kirchl. Benediktionen I 519 ff.

liturgie.de

erstehung des Herrn ist aber ein Vorbild unserer eigenen mystischen Auferstehung in der Taufe: „Wir sind mit ihm durch die Taufe zum Tode begraben, damit, gleichwie Christus auferstanden ist von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, also auch wir in einem neuen Leben leben.“ [27] Unsere Taufe aber hat ihren dem ganzen christlichen Altertum geläufigen Typus in dem Durchzug der Juden durch das Rote Meer, wobei der Herr vor den Söhnen Israels einherzog, „sie zu geleiten des Tages in einer Wolkensäule und des Nachts in einer Feuersäule“ [28]. Diese Feuer- und Wolkensäule findet ihren Antitypus in Christus dem Auferstandenen, der mittels seiner Gnade das Volk durch das Rote Meer, d. h. durch das Bad der heiligen Taufe, deren Gnadenwirkungen er uns durch sein Blut erworben, hindurchführt zur Auferstehung und zum ewigen Leben. Es symbolisiert also die Osterkerze nicht bloß Christus den Auferstandenen, sondern auch seine erlösende Tätigkeit, die sich vor allem in der heiligen Taufe bekundet. Die Kerze symbolisch auf Christus zu beziehen, gehört zur feststehenden liturgischen Tradition des Mittelalters, wie schon oben dargetan wurde. Von der Osterkerze speziell sagt Durandus [29], sie bedeute „gratiam novam, qua nox dominica singulariter illustrata est, videlicet Christi resurrectionem, qui resurgens a mortuis apparuit in carne gloriosus et splendore divinitatis illuminatus.“ Die Weihrauchkörner, die der Osterkerze eingefügt werden, erinnern nach demselben Liturgiker [30] an die Spezereien, welche die frommen Frauen kauften, um den Leichnam des Herrn zu salben, oder auch an die heiligen fünf Wunden, welche der Erlöser noch an seinem verklärten Leibe trug. Ferner bedeutet die Osterkerze, wie Durandus [31] gleichfalls ausführt, die Wolken- und Feuersäule, die auch dem neutestamentlichen Volke in ihrem Antitypus, Christus dem Herrn, vorangeht: „Dominus nos praecedit, ut paret nobis viam, usque ad patriam, quae post finem huius vitae ... nobis promittitur.“ Daraus erklärt sich auch die kirchliche Vorschrift bezüglich der Osterkerze: „Praeparetur cereus Paschalis praegrandis cum quinque granis incensi in eo infigendis.“ [32] Die Kirche will eben durch die größere Form der Osterkerze deren hohe symbolische Bedeutung auch äußerlich vor Augen führen; anderseits bezweckt sie damit, daß die Osterkerze, welche in dem Osterpräkonium wiederholt „columna“ genannt wird, dieser Bezeichnung durch entsprechende Maßverhältnisse wenigstens einigermaßen gerecht wird. Für diese große Osterkerze muß auch ein entsprechender Osterkerzenleuchter vorhanden sein (*ponitur in aliquo magno candelabro condecenti*), der seine Stelle ursprünglich regelmäßig neben dem Ambo hatte, auf welchem der Diakon das Exsultet sang, gegenwärtig aber an der Evangelienseite des Altares steht [33]. Es zeugt von tiefem Eindringen in den Geist der Liturgie, wenn das Mittelalter gerade dem künstlerischen Schmucke des Osterleuchters solch große Sorgfalt zuwandte.

Schon im 4. Jahrhundert war es üblich, die Bedeutung der Osterkerze beim Gottesdienste zu verherrlichen. Der hl. Augustinus [34] verfaßte eine

[27] Röm 6, 4. [28] Ex 13, 21. [29] VI, c. 80, n. 7. [30] Ebd. n. 9.
[31] Ebd. n. 4. [32] Caer. ep. II, c. 27, n. 1.
[33] Wo das Evangelium am Ambo gelesen wird, kann auch jetzt noch der Osterkerzenleuchter neben ihm aufgestellt werden; denn das Caer. ep. (II, c. 17, n. 1) sagt: „Regulariter in latere Evangelii vel alibi pro situ loci.“
[34] De civ. Dei XV, 22.

liturgie.de

eigene „Laus cerei" und der hl. Hieronymus[35] wendet sich in dem Briefe an den Diakon Präsidius von Piacenza gegen die Auswüchse, welche sich bei diesen von den einzelnen Diakonen verfaßten „Laudes cerei" in den übertriebenen Naturschilderungen, besonders in der Beschreibung des Lebens der Bienen zeigten. Ob diese Laudes cerei eine Bitte um Segnung der Kerze enthielten, kann nicht gesagt werden. Die ersten uns bekannt gewordenen vollständigen Weiheformeln des Bischofs Ennodius von Pavia († 521)[36] enthalten aber bereits außer einem Preise der Natur und des Wirkens der Gnade auch die Bitte, es möge die geweihte Osterkerze den Gläubigen übernatürliche Hilfe gewähren „adversus flabra ventorum, adversus spiritus procellarum", sie möge den Gläubigen sein „singulare perfugium, murus ab hoste, ubertas terrarum cum actuum innocentia et prosperitate". In Rom muß die Weihe der Osterkerze im 6. Jahrhundert schon längere Zeit in Übung gewesen sein. Denn nach dem Liber pontificalis[37] gestattete bereits Papst Zosimus (417—418) den Diakonen „per parrocia", d. h. in den Suburbikarkirchen, die Weihe derselben vorzunehmen. Das Gelasianum[38] bietet für die Weihe der Osterkerze zwei Gebete, die Oration „Deus mundi conditor" und das noch jetzt als „Benedictio super incensum" gebrauchte Gebet „Veniat", die ursprünglich ein Gebet bildeten. Unser jetziges Formular Exsultet tritt uns zum ersten Mal entgegen in dem Sacramentarium Gallicanum (Sakramentar von Bobbio, 7. Jahrhundert)[39] und verdrängt allmählich die Gelasianischen Formeln, wiewohl man dieselben noch länger neben der neuen Weiheformel beibehielt.

Der erste Teil des Exsultet ist das feierliche Invitatorium nicht bloß der Osterkerzenweihe, sondern der ganzen Osternacht mit ihren Geheimnissen. Gleich als wollte uns der Diakon die wahre Freude vom Himmel bringen, lenkt er unsern Blick hinauf in den Himmel, wo schon die Engelschar frohlockt, wo schon die Posaune ertönt ob des Sieges des erhabenen Königs über Tod und Hölle. Dann steigt er hernieder, ruft jubelnd auch die Erde auf zum Lobpreis des ewigen Königs, der das Dunkel der Sünde von der Erde verscheucht und sie mit den Strahlen seiner Gnade erfüllt hat. Vor allem möge die heilige Mutter, die Kirche, sich freuen, welche von der Gnadensonne des Auferstandenen in ganz hervorragendem Maße durchglänzt wird. Auch der Diakon ist ein Glied dieser Kirche, nimmt Anteil an diesem Gnadenlichte in besonderer Weise durch seine Aufnahme in die Hierarchie: gewissermaßen zum Dank für seine Auserwählung fordert er jetzt seine Mitbrüder auf, Gottes Barmherzigkeit anzurufen, damit er würdig das Lob der Osterkerze, d. h. des durch die Osterkerze symbolisierten auferstandenen Heilandes, singe. Nach dem Invitatorium folgt in Gestalt eines eucharistischen Gebetes dieser Lobpreis des Herrn. Warum geschieht dies gerade in dieser Nacht? Weil jetzt das Osterfest ist, an welchem durch das Blut des Osterlammes die Gläubigen geheiligt, die Katechumenen durch das Rote Meer, d. h. durch die heilige Taufe,

[35] Ep. 18: PL 30, 182 ff. Über die Echtheit des Briefes vgl. Morin, Revue bén. VIII (1891) 20 ff.; IX (1892) 392 ff.

[36] Corp. Script. eccl. lat. VI 415 ff. [37] Duchesne, LP I 225. [38] S. 80.

[39] Muratori II 845. Hier trägt es die Überschrift: Benedictio cerei Sancti Augustini episcopi, cum adhuc diaconus esset cecinit. Der Text des Exsultet steht auch im Missale gallicanum vetus: Muratori, II 733 ff., und im Missale gothicum, ebd. 581 ff.

liturgie.de

in die Kirche aufgenommen, die Nacht der Sünde durch die leuchtende Säule, Jesus Christus, beseitigt wird, weil diese Nacht auf der ganzen Welt die Gläubigen von der Sünde trennt und der Gnade und Heiligkeit wiedergibt (reddit gratiae, sociat sanctitati), weil in dieser Nacht Christus von den Toten auferstanden ist! Noch länger verweilt der Diakon im Lob dieser Nacht und der Erlösung, die sie uns gebracht, gebraucht hierfür sogar Ausdrücke (O vere necessarium Adae peccatum ..., o felix culpa), an welchen man zeitweise Anstoß nahm und sie deswegen aus dem Texte strich[40]. — Der Diakon unterbricht alsdann den Gesang und befestigt die fünf Weihrauchkörner an der Kerze und bringt, im Gesange weiterfahrend, die Kerze im Namen der Kirche Gott dem Herrn zum Lobesopfer dar. Doch wir wissen, so singt er, was diese Säule verkündigt, nämlich den Erlöser und seine nie versiegende Gnade, die sich ebensowenig mindert wie das Licht, wenn ein anderes Licht daran entzündet wird. „Qui licet divisus sit in partes, mutuati tamen luminis detrimenta non novit." Gerade in der Osternacht mußte dieses Wort einen mächtigen Eindruck machen, wenn die Gläubigen sahen, wie durch den Empfang der heiligen Taufe so viele Menschen auf der Welt „lux in Domino" wurden. Noch jetzt beginnt an dieser Stelle wie zum äußern Ausdruck, daß wir alle in Christus erleuchtet werden, das Anzünden der Lichter der Kirche. Die Begründung, warum das Gnadenlicht niemals verschwindet, lautet: „Alitur enim liquantibus ceris"[41], eine Begründung, die uns nur verständlich wird, wenn wir berücksichtigen, daß das Wachs die heilige Menschheit Christi symbolisiert, die sich im Opfer verzehrte, wie das Wachs durch die Flamme schmilzt, und uns auf diese Weise unendlichen Gnadenschatz erwarb. Noch folgt ein kurzer Lobpreis der wahren Paschanacht, die den Ägypter, d. h. den bösen Feind, seiner Macht beraubte und die Hebräer, das Volk Gottes, bereicherte mit der Gnade der heiligen Taufe; dann schließt das „Praeconium" mit einer schönen Fürbitte ab, in welcher die natürliche und symbolische Bedeutung der Osterkerze sich miteinander harmonisch verbinden und durchdringen. Die Kerze, bestimmt, um das Dunkel der Osternacht zu verscheuchen, möge ihr Licht die ganze Nacht hindurch erstrahlen lassen, bis es aufgeht im Tageslichte (supernis luminaribus misceatur). So möge auch die Gnade des Erlösers unvermindert andauern (indeficiens perseveret) bis zum Tage des Herrn, wo er, das Licht der Welt, der wahre Lichtbringer (lucifer matutinus), erscheinen wird, um seinen Getreuen ewig zu leuchten (ille, inquam, lucifer, qui nescit occasum). An diese letzte Bitte reihen sich noch Fürbitten für den Papst, Bischof und den Römisch-Deutschen Kaiser.

Das Exsultet wurde in Unteritalien nicht aus einem Buche, sondern aus einer Rolle vorgetragen. Die Rollenform war, wie für Schriftwerke überhaupt, so ganz besonders für die liturgischen Bücher älter als die Buchform. Doch haben praktische Erwägungen die Rollenform allmählich beseitigt, wenn sich auch noch, wie Ebner[42] mitteilt, Pergamentrollen

[40] Vgl. Franz, Die kirchlichen Benediktionen 540.

[41] An diese Worte schloß sich das Lob der Bienen an, welches in Deutschland noch im ersten Jahrtausend, in Italien aber erst durch das Missale Pius' V. endgültig beseitigt wurde.

[42] Handschriftliche Studien über das Praeconium paschale: Kirchenmusikalisches Jahrbuch 1893, 76.

liturgie.de

mit liturgischen Texten aus dem 14. und 15. Jahrhundert finden. Für das Beibehalten der Roteln beim Gesange des Exsultet sprach aber die Gepflogenheit, dem Volke durch die in die Rolle eingefügten Bilder den Inhalt des Praeconium paschale zu erklären. Vor den Worten des Textes, die der Diakon sang, erschien stets ein Bild, das den Inhalt des Gesanges, der dem Volke sprachlich unverständlich blieb, illustrierte, so daß also, während der abgerollte Rotel vom Ambo immer mehr heruntersank, das der Brüstung des Ambo am nächsten befindliche Bild den vorgetragenen Gedanken dem Volke anzeigte. So z. B. wurden die ersten Worte des Exsultet illustriert durch eine Darstellung des himmlischen Königs, den eine Engelschar umgibt, unter welchen ein die Posaune blasender Engel besonders hervorragt (tuba insonet salutaris). Bei den Worten: „gaudeat et tellus tantis irradiata fulgoribus", erschien nach antiken Vorbildern eine Personifikation der Erde in weiblicher Gestalt; bei „laetetur et mater ecclesia" zeigt sich auf dem Rotel die Kirche als Orante dargestellt. Auch eine Darstellung des Diakons, der das Exsultet singt, wurde sichtbar bei den Worten: „ut qui me non meis meritis intra levitarum numerum dignatus est aggregare". Bei den Worten „Haec nox est" erschien die Personifikation der Nacht mit Sternenschleier usw.

d) Ist die benedictio cerei vorüber, so nimmt der Diakon wieder seine violetten Paramente, und es beginnen die 12 Lesungen oder die sogenannten 12 Prophetien. 12 Prophetien kennt das Gelasianum[43], auch das fränkische Gelasianum des 8. Jahrhunderts[44], Ordo romanus XI[45] und der Ordo Bernhardi[46]. Nach der Angabe des Ordo romanus XI mußten diese Prophetien lateinisch und griechisch vorgetragen werden, erst im Ordo romanus XIV[47] wird es in das Belieben des Papstes gestellt, diese Lektionen nur lateinisch lesen zu lassen. Im Hadrianischen Gregorianum[48] und bei Amalar[49] finden sich nur 4 Lektionen erwähnt, und wie es scheint, hat man sich in Deutschland und Frankreich auch späterhin nicht an die Zwölfzahl gebunden erachtet. Denn noch Durandus[50] berichtet, daß in einigen Kirchen 4, in andern 6, 12 oder 14 Lektionen vorgetragen wurden. Auch die spätmittelalterlichen Missalien kennen meist nur 4 oder 6 Lesungen am Karsamstag. Wenn die römische Kirche an der Zwölfzahl der Lektionen festhält, so bleibt sie damit einer uralten Tradition treu, welche gerade beim Stundengebet, insbesondere bei den nächtlichen Vigilien der Zwölfzahl den Vorzug gab. Die zwölf Prophetien, unterbrochen von Responsorien, stellen den Urtypus der Vigilie dar, wie dieselbe vor Einführung des antiphonalen Psalmengesanges gehalten wurde.

Die zwölf Prophetien hatten den Zweck, den Katechumenen noch einmal in Kürze einen Überblick über die Veranstaltungen, die Gott zu ihrem Heile getroffen hat, zu geben; sie sollten aber auch den Gläubigen, die sich in der Osternacht zahlreich an der Nachtwache beteiligten, die Gnadengabe der heiligen Taufe, die sie bereits empfangen, wieder ins Gedächtnis rufen. Fast in jeder der Lektionen ist darum die Beziehung auf die heilige Taufe offenkundig. In der ersten Lektion wird den Katechumenen

[43] S. 82. [44] Ausg. Mohlberg 85. [45] n. 43.
[46] Ausg. Fischer 66. [47] n. 94. [48] Ausg. Lietzmann 51.
[49] De eccl. off. I, 19. [50] VI, c. 81, n. 1.

liturgie.de

die Geschichte der Erschaffung der Welt und der ersten Menschen geboten und damit auch das Fundament unserer Beziehung zu Gott, der Geschöpfe zum Schöpfer. Nach Gottes Bild und Gleichnis waren die ersten Menschen erschaffen worden, und doch vergingen sie sich, gereizt durch die Lockungen der Sünde, gegen ihren höchsten Herrn. Darum bittet die folgende Oration ausdrücklich um Widerstandskraft gegen die Lockungen zur Sünde (da nobis contra oblectamenta peccati mentis ratione persistere). Auch die Eingangsworte: „Spiritus Dei ferebatur super aquas“ [51], bringen diese Lektion in eine nahe Beziehung zur Taufe: sie mußten daran erinnern, daß der Heilige Geist in feierlicher Weise auf das Taufwasser herabgerufen wird; ferner auch, daß die Gnade des Heiligen Geistes, die über den Wassern, d. h. über den Völkern, waltet (eine Symbolik, welche der alten Kirche sehr geläufig war), auch die Katechumenen zum Taufbrunnen führte. Die zweite Lektion bringt den Bericht von der Sintflut, in welcher man einen Typus der heiligen Taufe erblickte; ferner die Erzählung vom Olivenzweig, die allgemein als eine typische Prophezeiung der heiligen Firmung galt und als solche noch gegenwärtig im Weihegebet des Chrisams verwendet wird. Die dritte Lektion handelt von dem Opfer Abrahams und dem Segen, den Gott an diese Gehorsamstat knüpfte. Was in diesem Vorbild vorhergesagt, hat sich erfüllt im Gehorsam des Heilandes, der ihn sein Kreuz auf Golgatha tragen hieß, in dem aber auch der Abraham verheißene Segen seine Vollendung findet, ganz besonders in der großen Osternacht bei der Taufe der Katechumenen: „In deinem Samen sollen gesegnet werden alle Völker der Erde, weil du meiner Stimme gehorcht hast [52] ... Ich will dich segnen und deinen Samen mehren wie die Sterne des Himmels und wie den Sand am Meere.“ [53] Darum fleht die Kirche im folgenden Gebete, daß Gott die Kinder der Verheißung durch die Gnade der Kindschaft vermehre und durch das österliche Geheimnis, d. h. durch die heilige Taufe, seinem Schwure gemäß Abraham wirklich zum Vater der Völker mache. Die vierte Lektion bietet den bekannten Typus der Taufe in der Erzählung vom Durchzug der Israeliten durch das Rote Meer bzw. vom Untergang der Ägypter in demselben. Einen tiefen Eindruck mußte es auf die gottesdienstliche Versammlung machen, wenn zu Beginn der fünften Lektion der Vorleser begann: „Das ist das Erbe der Knechte des Herrn“ [54], und sie weiterhin einlädt, zum Wasser der Taufe zu kommen: „Alle, die ihr dürstet, kommet zum Wasser.“ [55] Einen ewigen Bund [56] hat der Herr mit der Kirche geschlossen, dem neuen Jerusalem; darum kann er gerade am heutigen Tauftage sprechen: „Siehe, Völker, die du nicht kanntest, wirst du herbeirufen; Völker, die dich nicht kannten, werden zu dir laufen um des Herrn, deines Gottes willen, des Heiligen in Israel, denn er verherrlicht dich.“ [57] Christus, das göttliche Wort, verherrlicht die Kirche durch Zuwachs an neuen Gliedern, den er ihr schenkt; von Christus, der durch seinen Opfertod uns die Taufgnade erworben, sagt Gott beim Propheten [58]: „Also wird's mit meinem Worte sein, das aus meinem Munde geht; es wird nicht leer zu mir zurückkehren.“ Die sechste Lektion führt den Katechumenen mit den Worten des Propheten Baruch die erbarmende Liebe des Herrn vor

[51] Gn 1, 2. [52] Gn 22, 18. [53] Gn 22, 17. [54] Is 54, 17.
[55] Is 55, 1. [56] Is 55, 3. [57] Is 55, 5. [58] Is 55, 11.

liturgie.de

Augen, der sie zur Taufe geführt, ausgewählt aus Unzähligen: „O Israel, wie groß ist nicht das Haus Gottes und wie ungeheuer der Ort seines Besitztums!“ [59] In der siebten Lektion erzählt der Prophet Ezechiel die Vision über die Auferstehung der Toten, wie er hingeführt wurde in das Tal, das angefüllt war mit Totengebeinen, in die er den Geist Gottes rief, so daß sich die Gebeine wieder mit Leben erfüllten. Der Geist Gottes kommt in der heiligen Taufe auch in die Katechumenen, die bis dahin des wahren Lebens entbehrten. Er verleiht ihnen zunächst das Leben der Seele, womit aber auch das Anrecht auf die Auferstehung des Leibes gegeben ist; deswegen ergeht am heutigen Tage mit Recht der Ruf des Herrn an die Täuflinge: „Siehe, ich will eure Grabhügel auftun und euch, die ihr mein Volk seid, aus euren Gräbern herausführen.“ [60] In der achten Lektion kündet der Prophet Isaias, nachdem er kurz zuvor die einbrechende Not des auserwählten Volkes geschildert, die Herrlichkeit des neuen Israel und seiner Bewohner, der Glieder der Kirche: „Jeder, der übrig geblieben in Sion ..., wird heilig heißen.“ [61] „Denn der Herr wird abwaschen den Unflat der Töchter Sions und die Blutschuld Jerusalems säubern“ [62], d. h. die Sünden tilgen in der Taufe. Das folgende Responsorium preist die liebevolle Fürsorge des Herrn für seinen Weinberg, die Kirche, mit den Worten, die sich bei Isaias unmittelbar an die Schilderung des Glückes des neuen Israel anschließen. In der neunten Lektion werden die Taufkandidaten erinnert, daß sie ihre Berufung und ihre Heiligung einzig und allein dem Blute des wahren Osterlammes verdanken, dessen Typus ihnen in der Lesung vorgestellt wird. Eine Mahnung zur Bußgesinnung, mit welcher die heilige Taufe empfangen werden soll, bietet die zehnte Lektion aus dem Propheten Jonas, der uns die Buße der Niniviten schildert; eine Aufforderung zur Treue gegen den mit Gott geschlossenen Taufbund endlich enthält die elfte Lektion in der Lesung jenes Abschnittes des Deuteronomiums [63], wo Moses noch einmal vor seinem Tode das Volk Israel zum treuen Festhalten am Gesetz auffordert. Diese Treue kann auf eine harte Probe gestellt werden, selbst unter Marter und Pein muß das Bekenntnis hochgehalten werden, wie das in der zwölften Lektion erwähnte Beispiel der drei Jünglinge im Feuerofen zeigt, die aber auch für ihre Treue Gottes Schutz in wunderbarer Weise erfuhren. Nach dieser Lektion wird vor dem Gebete nicht das „Flectamus genua“ gesungen [64], weil, wie das Mittelalter sagte, der König Nabuchodonosor unter Verachtung Gottes das Volk zwang, die Kniee vor der goldenen Statue zu beugen, die er errichtet hatte.

e) Sind die zwölf Lesungen beendet, so schickt sich der Priester zur Weihe des Taufwassers an. Diese führt der hl. Basilius zurück auf apostolische Überlieferung [65], und sie läßt sich in der Tat schon in den ältesten Zeiten der Kirche nachweisen. Zum ersten Mal wird ein Exorzismus des Taufwassers um das Jahr 200 in der gnostischen Schrift „Excerpta Theodoti“ [66] bemerkt, was den Schluß gestattet, daß diese Weihe in der katholischen Kirche, aus welcher die Gnostiker dieselbe mitbrachten, auf

[59] Bar 3, 24.
[60] Ez 37, 13. [61] Is 4, 3. [62] Is 4, 4. [63] 31, 22 ff.
[64] Durandus, VI, c. 81, n. 11. [65] De Spiritu Sancto c. 27.
[66] c. 82: PL 9, 695; vgl. Franz, Die kirchl. Benediktionen I 51.

liturgie.de

ein weit höheres Alter zurückblicken kann. Tertullian[67] schreibt: „Es erlangt das Wasser die geheimnisvolle Heiligung nach der Anrufung Gottes. Sofort kommt nämlich der Heilige Geist vom Himmel herab, schwebt über den Wassern (aquis superest), heiligt sie durch seine Kraft (de semetipso), und so geheiligt, saugen sie die Kraft zu heiligen ein." Auch der heilige Cyprian kennt bereits diese Weihe des Taufwassers[68], die in den Schriften der späteren Väter häufig bezeugt wird. Das älteste Formular der Taufwasserweihe steht unter den Gebeten des Bischofs Serapion von Thmuis († 362)[69]; es entspricht bereits seinem wesentlichen Inhalte nach den späteren Formeln, welche Gott anrufen, den Heiligen Geist herabzusenden und dem Wasser übernatürliche Kräfte zu verleihen, worum auch das Weiheformular der Apostolischen Konstitutionen[70] bittet. Unser jetziges, im Römischen Missale befindliches Formular ist wörtlich im Gelasianum[71] enthalten, erweist sich aber hier bereits als eine Verbindung von drei Gebeten, eines altrömischen (reichend bis zu den Worten: „omnes in una[m] pariat gratia mater infantia[m]"), erkenntlich an der Pluralform, ferner eines Exorzismus (Procul ergo hinc — indulgentiam consequantur) und eines gallikanischen Segensgebetes, erkenntlich am Singular: „Unde benedico te".

Zur Weihe des Taufwassers begibt sich der Priester in feierlicher Prozession, an welcher ursprünglich die Täuflinge sich beteiligten. Während der Prozession, bei welcher die Osterkerze den Täuflingen vorangetragen wurde, wie einst die Feuersäule den Kindern Israels bei ihrem Durchzug durch das Rote Meer voranging, sang man ehedem die Antiphon „Sicut cervus desiderat ad fontes aquarum", welche mit den Worten des Psalmes 41 die Sehnsucht der Katechumenen nach dem Empfang der heiligen Taufe ausdrückt. Anknüpfend an diese Antiphon bittet für dieselben der Priester — ‚antequam intret ad benedictionem" —, es möge dieser Durst nach dem Heile, der vom Glauben eingegeben ist (fidei ipsius sitis), ihren Leib und ihre Seele heiligen. Dann folgt in feierlichem eucharistischem Gebet, eingeleitet von einer Kollekte, die Segnung des Taufwassers. Unter dem Bekenntnis der eigenen Unwürdigkeit ruft der Priester Gott den Herrn an, der seinen Geist über den Wassern schweben ließ und uns in der Sintflut ein Vorbild der Wirkungen der Taufe gegeben (ut unius eiusdemque elementi mysterio et finis esset vitiis et origo virtutibus), er möge auf die Bitte seiner Kirche merken (respice in faciem Ecclesiae tuae) und ihr durch die Wiedergeburt in Christo viele neue Glieder schenken (multiplica in ea regenerationes tuas). Zu diesem Zwecke möge der Heilige Geist dieses natürliche Wasser mit göttlicher Kraft durchdringen, auf daß daraus ein „himmlisches Geschlecht" (progenies coelestis) bei der Taufe emportauche, das ohne Unterschied des Alters und Geschlechts zu einer Kindschaft, d. h. der Gotteskindschaft, geboren werde. Darum ist es nötig, daß zunächst jeder Einfluß des bösen Feindes von diesem Wasser gebannt und die Kraft der Heiligung auf dasselbe herabgefleht werde (sit fons vivus, aqua regenerans). Letzters geschieht namentlich in dem feierlichen Segen (Unde

[67] De bapt. c. 4.

[68] Ep. 70 ad Ianuar.: „oportet vero mundari et sanctificari aquam prius a sacerdote".

[69] Funk II 180. [70] VII, 43. [71] S. 84.

liturgie.de

benedico te), in welchem die drei göttlichen Personen im einzelnen angerufen werden: der Vater, der bei der Schöpfung das Trockene vom Wasser trennte, seinen Geist über den Wassern schweben, die vier Paradiesesströme entspringen ließ, in der Wüste das bittere Wasser in süßes verwandelte und sein Volk mit Wasser aus dem Felsen tränkte; der Sohn, der Wasser in Wein verwandelte, auf dem Wasser wandelte, Wasser aus seiner Seite hervorfließen ließ und Wasser zur Materie der heiligen Taufe bestimmte, indem er sprach: Gehet hin und taufet. In ganz besonders feierlicher Weise wird aber der Heilige Geist angerufen (Descendat in hanc plenitudinem fontis virtus Spiritus Sancti), der dem Wasser die Wirkung der Wiedergeburt verleihen möge, damit es alle Sünden abwasche und alle, die in dieses geheimnisvolle Bad hinabsteigen, zu unschuldsvoller Gotteskindschaft erneuere.

Bedeutungsvoll sind auch die Zeremonien, welche während der Wasserweihe vollzogen werden. Nach den Worten: „Sumat Unigeniti tui gratiam de Spiritu Sancto", teilt der Priester das Wasser in Kreuzesform[72], um auf die Verdienstursache aller heiligen Sakramente und Segnungen hinzuweisen, er berührt das Wasser mit der Hand[73], wenn er dasselbe exorzisiert und Segenskräfte herabruft (sit haec sancta et innocens creatura). Wenn der Weihende der Paradiesesströme gedenkt, welche die ganze Erde bewässerten, wie es das Wasser der heiligen Taufe tut, teilt er wieder das Wasser in Kreuzesform und schüttet dabei auch Wasser über den Rand des Beckens „versus quattuor mundi partes" aus[74], weil im Wasser der heiligen Taufe die ganze Welt geheiligt werden soll. Die Weihe des Taufwassers kulminiert auch äußerlich in den Zeremonien bei der Anrufung des Heiligen Geistes. Dreimal in stets höherer Tonlage singt der Priester das „Descendat in hanc plenitudinem fontis etc.", nachdem er schon von den Worten „Haec nobis praecepta" an den Präfationston zum einfachen Leseton herabgestimmt[75], gewissermaßen um das Descendat um so wirkungsvoller zur Geltung zu bringen. Die Mitteilung des Heiligen Geistes wird zunächst bei den Worten „Tu benignus aspira" durch dreimaliges Hauchen über dem Wasser, vor allem aber dadurch symbolisiert, daß die brennende Osterkerze bei jeder Anrufung immer tiefer in das Becken eingesenkt wird[76]. Faßt man die Osterkerze als Symbol Christi, so kann in diesem Ritus eine Darstellung der Vorgänge bei der Taufe Jesu erblickt werden: wie Christus in den Jordan hinabsteigt, so senkt sich jetzt die Osterkerze in das Taufwasser; wie über ihm der Heilige Geist erscheint, so wird auch über das Taufwasser der Geist Gottes herabgerufen[77].

---

[72] OR I, n. 42. [73] OR X, n. 21. [74] Ebd.

[75] Ebd. Durandus (VI, c. 81, n. 9) erblickt in diesem „tonus lectionis" ein Zeichen der Demut, das ganz und gar den Worten „Haec nobis praecepta servantibus" entspricht. Mit diesen Worten (und mit dem ihnen entsprechenden Ton der Stimme) wolle nämlich der Priester sagen: „Non auderem tantam et tam altam rem, scilicet Spiritum Sanctum, ut in creaturam aquae descendat, invocare, nisi quia tu praecepisti nobis baptisma exercere."

[76] Amalar., De eccl. off. I, 25.

[77] „Ideo cereus in aquam deponitur, quoniam corpus Christi, per ceram significatum, in baptismo aquas sanctificavit et vim regenerativam illis contulit": Durandus VI, c. 81, n. 10.

liturgie.de

Im frühen Mittelalter aber, wo man, wie aus Amalar[78] ersichtlich ist, unter der Kerze auch den Heiligen Geist verstand, konnte die Einsenkung der Kerze direkt als ein Symbol der Vereinigung der göttlichen Kraft des Heiligen Geistes mit dem Taufwasser betrachtet werden[79]. Bevor noch die Osterkerze aus dem Taufwasserbecken genommen ist, bläst der Priester dreimal in Gestalt eines Gabelkreuzes in das Wasser[80]. Durandus bietet hierfür mehrere Erklärungen, die fast sämtlich auf dem apotropäischen Charakter der „insufflatio" beruhen und darum an dieser Stelle, wo bereits die Herabkunft des Heiligen Geistes auf das Wasser symbolisch angedeutet war, nicht recht passen. Am ansprechendsten ist darum jene Erklärung, die Durandus[81] an letzter Stelle gibt, welche in der dreifachen insufflatio die dreifache Wirkung des Heiligen Geistes, der von den Lastern reinigt, mit Tugenden schmückt und mit der Krone des ewigen Lebens belohnt, dargestellt sieht. Auch die nun folgende Beimengung des Öles muß als eine Symbolisierung der Herabkunft des Heiligen Geistes gelten. Von Christus dem Herrn singt der Psalmist[82]: „Unxit te Deus, Deus tuus, oleo laetitiae", nämlich bei seiner Menschwerdung. Diese Salbung mit dem Heiligen Geiste wurde aber nach Durandus[83] vollendet, „cum in baptismo super ipsum Spiritus Sanctus in specie columbae descendit". Die Salbung des Heiligen Geistes wird aber uns und der ganzen Menschheit zuteil durch die heilige Taufe, wodurch wir Christus eingepflanzt werden. Darum sagt der gleiche mittelalterliche Liturgiker[84]: „Per huiusmodi ergo admixtionem unio Christi et Ecclesiae significatur. Nam chrisma est Christus, aqua populus." Diese Beziehung auf Christus und den Heiligen Geist drückt auch die bei der Beimengung des Chrisams gebrauchte Formel aus: „Infusio chrismatis Domini nostri Iesu Christi et Spiritus Sancti Paracliti etc.", während bei der Beimengung des Katechumenenöls gefleht wird, es möge dieses Wasser für die Täuflinge fruchtbar werden (fecundetur) an Gnade zum ewigen Leben. Die Beimengung des Chrisma (nur dieses wird ausdrücklich erwähnt) ist eine uralte Gepflogenheit der Kirche, die in der lateinischen Kirche schon der siebte römische Ordo beschreibt[85]. Bevor das Öl eingegossen wird, aspergiert der Priester mit dem geweihten Wasser das Volk. Von diesem Wasser können die Gläubigen auch zu ihrem frommen Gebrauche mit nach Hause nehmen, was schon seit den ältesten Zeiten üblich war: „Omnis populus, qui voluerit", sagt der siebte römische Ordo, „accipiet benedictionem [d. h. das geweihte Wasser] unusquisque in vasis suis de ipsa aqua, antequam ibi baptizentur parvuli, ad spargendum in domibus eorum, vel in vineis, campis vel fructibus eorum." Aus dem gleichen Ordo geht hervor, daß das Wasser erst nach der Eingießung des Öles ausgeteilt wurde; seit dem 9. Jahrhundert jedoch bahnen kirchliche Bestimmungen[86] die jetzige Praxis an. — Nach

[78] De eccl. off. I, 18; vgl. I, 26.

[79] Durandus (VI, c. 81, n. 10) schreibt: „Cerei immersio est Spiritus Sancti adventus seu missio, qui in aquam baptismi in specie columbae descendit."

[80] OR X, n. 21. [81] VI, c. 81, n. 11. [82] Ps 44, 8.

[83] VI, c. 73, n. 1. [84] Ebd. VI, c. 81, n. 11. [85] n. 10.

[86] Capitula Herardi (a. 858). PL 120, 1768: „Uti, qui aquam consecratam vult accipere in sabbato sancto vel pentecoste, ante infusionem chrismatis sumat. Nam illa chrismatis mixtio ad regenerandos pertinet." Vgl. Franz, Die kirchl. Benediktionen I 52.

liturgie.de

der Taufwasserweihe fand im christlichen Altertum die Taufe statt. Daran erinnert noch jetzt die Rubrik des römischen Missale: „Si aderunt baptizandi, eos baptizet more consueto." Das Caeremoniale episcoporum[87] fügt dazu noch die weitere Bestimmung: „Per octo dies ante in ipsa Ecclesia, nisi periculum immineat, nullus infans baptizetur."

f) Nach der Taufwasserweihe bzw. Spendung der Taufe begibt sich der Priester in Prozession zurück an den Altar, an dessen Stufen er prosterniert. Während der Prozession wird die Allerheiligenlitanei gesungen, in der wir nach altkirchlicher Tradition ein feierliches Fürbittgebet für die Neugetauften erblicken dürfen. „Litaniae, quae fiunt circa baptisterii consecrationem", sagt Amalar[88], der dabei allerdings zunächst die vor der Taufe gesungene Litanei im Auge hat, „intercessiones sanctorum designant pro renascentibus." Nehmen auch jetzt keine Neugetauften in weißen Kleidern und mit brennenden Kerzen an dieser Prozession teil, so besteht doch kein Hindernis, daß das Gebet der Liturgen und des Volkes jenen gewidmet wird, die während des kommenden Jahres des Bades der Wiedergeburt teilhaftig werden, damit sie die erlangte Gnade treu bis zum Ende bewahren. In diesem Sinne muß jetzt auch das Gebet aufgefaßt werden, welches der Priester, auf seinem Angesicht liegend, vor dem Altar verrichtet. Die Prostration scheint, wie oben gezeigt wurde, in alter Zeit häufig, wenn nicht immer vor Beginn der heiligen Messe vorgenommen worden zu sein. Bei den Worten „Peccatores etc." erhebt sich der Priester, um in der Sakristei die weißen Paramente zur heiligen Messe zu nehmen. Die Messe selbst ist schon von der feierlichen Osterstimmung durchdrungen, beim Gloria, dem ursprünglichen Anfang der Messe, ertönen zum Ausdruck der Osterfreude Glocken und Orgel, im Evangelium des Tages verkündet die Kirche mit den Worten des Engels: „Non est hic, surrexit enim, sicut dixit"[89], die Auferstehung des Herrn. Der Festesstimmung entspricht es auch, daß der Jubelruf Alleluja, der seit Septuagesima verstummt war, nach der Epistel feierlich wieder aufgenommen wird. „Das dreimal festlich erklingende, tief ergreifende Alleluja im Karsamstagsofficium des römischen Ritus bleibt jedem unvergeßlich, der es einmal mit Verständnis vernommen."[90] Es ist deswegen eine psychologisch wohlmotivierte Bestimmung[91], daß bei der Pontifikalmesse des Karsamstags der Subdiakon, bevor das Alleluja angestimmt wird, vor den Bischof hinzutreten und mit lauter Stimme (clara voce) zu sprechen hat: „Reverendissime Pater, annuntio vobis gaudium magnum, quod est Alleluia!" Das Alleluja klingt aus in dem ersten Verse des Auferstehungspsalmes 117: Confitemini. Da die Messe ursprünglich nach der heiligen Taufe gefeiert wurde und in ihr die Neophyten zum ersten Mal den Leib und das Blut des Herrn empfingen, so ist es selbstverständlich, daß der „nova progenies" der Kirche wiederholt im Meßformular des Tages gedacht wird. Bereits die Kollekte fleht zu Gott, er möge den Neugetauften den Geist der Kindschaft Gottes erhalten; in der Sekret, im Hanc igitur

[87] II, c. 27, n. 18. [88] De eccl. off. I, 28. [89] Mt 28, 6.

[90] Blume, Des Alleluja Leben, Begräbnis und Auferstehung: Stimmen aus Maria-Laach LII (1897) 443.

[91] Caer. ep. II, c. 27, n. 25. Das gleiche hat zu geschehen, wenn der Bischof assistiert: Martinucci, Manuale sacrarum caeremoniarum V 284.

liturgie.de

werden in spezieller Weise die Neophyten Gott empfohlen, denen in der Epistel ihre hauptsächlichste sittliche Pflicht vor Augen gehalten wird: „Wenn ihr auferstanden seid mit Christus, suchet das Himmlische, nicht mehr das Irdische." Im Traktus hören sie die Aufforderung zum Lobe Gottes, der sie aus reiner Barmherzigkeit aus dem Heidentum in seine Kirche berufen (Laudate Dominum omnes gentes), während in der Präfation die Kirche in feierlichster Weise Gott Dank sagt, daß er durch das wahre Osterlamm sie zu neuem Leben berufen. — In der Karsamstagsmesse fehlen Introitus, Offertorium, Kommunio, wofür die mittelalterlichen Liturgiker[92] verschiedene, wenig befriedigende symbolische Erklärungen geben. Der wahre Grund wird darin zu suchen sein, daß die genannten Gesangesteile der heiligen Messe Antiphonalgesänge sind und der Antiphonalgesang in der Messe erst später eingeführt wurde. Bei einer so feierlichen Gelegenheit, wie es die große Taufnacht war, hielt man mit einer gewissen Scheu am Althergebrachten fest und glaubte, sich keinerlei oder doch nur wenige Veränderungen gestatten zu dürfen. Das zeigt sich auch darin, daß man das erst unter Papst Sergius (687—701) eingeführte Agnus Dei sowie das noch später (1014) in die römische Messe eingedrungene Credo nicht in die Karsamstagsliturgie aufnahm. Das Fehlen des Friedenskusses kann vielleicht damit erklärt werden, daß das Volk in der Osternacht nicht kommunizierte, die Neophyten aber kurz vor Beginn der Messe bei der heiligen Firmung den Friedenskuß vom Bischof empfangen hatten. — Der Festesstimmung, welche über der Karsamstagsmesse ausgebreitet ist, scheint es nicht zu entsprechen, daß zum Evangelium keine Lichter getragen werden. Allein in alter Zeit war gerade in dieser Nacht die Kirche durch die vielen Kerzen der Neophyten, welche sie beim Agnus Dei der Litanei anzuzünden hatten, festlich erleuchtet; zudem brannte neben dem Ambo des Diakons die Osterkerze, so daß es überflüssig war, noch weitere Lichter zum Evangelium von den Akoluthen tragen zu lassen. — Schon im 10. Jahrhundert war es in Deutschland und in Frankreich üblich, unmittelbar nach der Kommunion mit der Vesper zu beginnen, in Rom aber war dieser Brauch, wie der Ordo romanus vulgatus[93] und Pseudo-Alkuin hervorheben, noch unbekannt.

g) Der Abend des Karsamstags wird in unsern Gegenden durch die beim Volke ungemein beliebte Auferstehungsfeier[94], die dem römischen Ritus fremd ist, ausgefüllt. Die Auferstehungsfeier verlief im Mittelalter in zwei Akten: zuerst wurde die eigentliche Auferstehung dargestellt, die sich in der Stille der Osternacht vollzogen hatte. Sie bestand in der Erhebung (elevatio) des heiligsten Sakramentes oder des Kreuzes am Ostermorgen vor Beginn der Matutin. Der zweite Akt, der nach dem dritten Responsorium der Matutin vollzogen wurde, war die Darstellung des Besuches des Grabes (visitatio sepulchri) seitens der drei Marien und der Apostel Petrus und Johannes. Die Auferstehungsfeier in der Morgenfrühe ging nach einem Straßburger Rituale[95] aus dem Jahre 1384 in folgender Weise vor sich. Vor Beginn der Matutin begab man sich in Prozession zum heiligen Grabe, in welches der Priester eintrat. Dort sprach man das Confiteor, hierauf den Psalm Domine quid multiplicati sunt und

[92] Vgl. Durandus VI, c. 75, n. 5. [93] Hittorp 76.
[94] Literatur s. o. S. 531. [95] Martène III 507.

liturgie.de

die Antiphon Ego dormivi. Dann nahm der Priester den Leib des Herrn aus der Pyxis und zeigte ihn, vor dem Grabe stehend, dem Volke, legte die heilige Hostie wieder in die Pyxis zurück und trug sie nach dem Hochaltar. Während dieser Prozession sang der Klerus im Chore die Antiphon Cum rex gloriae Christus. Am Hochaltar wurde noch einmal die heilige Hostie dem Volke gezeigt und hierauf das heilige Sakrament an einen andern Altar verbracht. Ein Regensburger Rituale aus dem Jahre 1491[96] bemerkt über diesen Akt: „Foris ecclesiae clausis secretius tollat Sacramentum seu Crucifixum." Wie die nach Angabe des Straßburger Rituale während der Prozession gesungene Antiphon Cum rex gloriae[97] zeigt, wollte man bei dieser nächtlichen Feier den beim „descensus ad inferos" über den Tod errungenen Sieg Christi darstellen[98]. Daher pflegte man auch, wie das oben genannte Regensburger Rituale und ein Augsburger Rituale aus dem Jahre 1453[99] angeben, unter den Worten „Attollite portas" an die verschlossene Kirchentür zu pochen, die sich erst öffnete, um der Prozession Einlaß zu gewähren, nachdem von innen heraus dreimal die Frage ertönte: „Quis est iste rex gloriae?" und jedesmal geantwortet wurde: „Dominus virtutum, ipse est rex gloriae." Die Visitatio sepulchri fand nach dem dritten Responsorium der Matutin (Super lapidem monumenti sedebant angeli) statt und hatte nach dem Straßburger Rituale vom Jahre 1384 folgenden Verlauf. Nach dem dritten Responsorium begaben sich drei mit Pluvialien bekleidete, Weihrauchfässer „cum plurimo incensu" (!) tragende Priester, welche die drei Marien darstellten, zum heiligen Grabe. Dort fanden sich zwei gleichfalls mit Pluvialien bekleidete Diakone vor, welche die Engel darstellten und an die Priester die Frage richteten: „Quem quaeritis in sepulchro, o Christicolae?" worauf dieselben antworteten: „Iesum Nazarenum crucifixum." „Non est hic, surrexit, sicut praedixerat", antworteten die Diakone und gaben den Priestern das Schweißtuch, welches dieselben unter dem Gesange der Antiphon „Dicant nunc Iudaei" in den Chor trugen, wo sie es ausbreiteten und sangen: „Surrexit Dominus de sepulchro." Den Abschluß der Feier bildete das Te Deum. Nach dem Te Deum sang man in vielen Kirchen noch die Ostersequenz Victimae paschali. Wie eine Einsiedler Handschrift aus dem 12. Jahrhundert[100] zeigt, trat vor den Worten der Sequenz: „Dic nobis, Maria, quid vidisti in via", ein Priester, der Christus darstellte, auf, dem Maria Magdalena sofort ihre Verehrung darbringt.

---

[96] Decr. auth. IV 440.

[97] Der vollständige Text dieses Gesanges, den gleichsam die in der Vorhölle harrenden alttestamentlichen Gerechten dem eintretenden Erlöser widmen, lautet (Hittorp 78): „Cum rex Christus infernum debellaturus intraret et chorus angelicus ante faciem eius portas principum tolli praeciperet, sanctorum populus, qui tenebatur in morte captivus, voce lacrymabili clamaverat: Advenisti desiderabilis, quem exspectabamus in tenebris, ut educeres hac nocte vinculatos de claustris. Te nostra vocabant suspiria, te larga requirebant lamenta: tu factus es spes desperatis, magna consolatio in tormentis, Alleluja!"

[98] „Christus ad infernum descendens sanctos ibi existentes liberavit, non quidem statim educendo eos, sed in ipso inferno eos luce gloriae illustrando": S. Thom., S. th. 3, q. 52, a. 1.

[99] Hoeynck, Gesch. der kirchl. Liturgie des Bistums Augsburg 221.

[100] Schubiger, Die Sängerschule von St. Gallen, Einsiedeln 1858, 70.

liturgie.de

Hierauf singt der Sängerchor die Frage: „Dic nobis etc.", welche Maria beantwortet mit dem Verse: „Sepulchrum Christi etc." „Credendum est", fährt der Chor hierauf fort, „magis Mariae veraci, quam Iudaeorum turbae fallaci [welche Worte im jetzigen Römischen Missale fehlen]. „Scimus Christum surrexisse etc." Ebenso wurde der Gang der Apostel Petrus und Johannes zum Grabe durch Priester dramatisch dargestellt. — Diese dramatischen Darstellungen verschwanden zu Beginn der Neuzeit, und es besteht gegenwärtig die Auferstehungsfeier hauptsächlich nur mehr in einer theophorischen Prozession[101].

§ 59. Das heilige Osterfest und die Osteroktave.

Das höchste und freudenvollste aller Feste des Kirchenjahres begeht die Kirche im heiligen Ostertage; denn Ostern ist die Erinnerung an die Auferstehung des Herrn, die das Fundament unseres Glaubens ist. „Ist Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube vergeblich", sagt der heilige Apostel[1]. Auf der Auferstehung Christi beruht aber auch unsere Hoffnung und sichere Erwartung der eigenen Auferstehung; denn „gleichwie in Adam alle sterben, so werden auch in Christo alle lebendig gemacht werden. Ein jeder aber in seiner Ordnung. Der Erstling aber ist Christus; danach die, welche Christo angehören und an seine Ankunft geglaubt haben."[2] Der hohen Bedeutung der Auferstehung entspricht auch der äußere Glanz der kirchlichen Feier; das Caeremoniale episcoporum[3] schreibt darum vor, daß an diesem Tage der Bischof die feierliche Messe zu halten (Missam solemnem omnino celebrare debet) und während derselben die heilige Kommunion auszuteilen habe, an welcher sowohl der Klerus als auch das Volk teilnehmen soll. Diese Teilnahme am Tische des Herrn zeigt, daß wir alle Christus angehören; denn „ein Brot, ein Leib sind wir alle, die wir an einem Brote Anteil haben"[4], und daß uns alle die selige Hoffnung unserer eigenen Auferstehung erfüllt, die dem Genuß des Himmelsbrotes verheißen ist. — Eine weitere liturgische Eigentümlichkeit des Ostertages ist die nur aus drei Psalmen und ebenso vielen Lektionen bestehende kurze Matutin, welche in dieser Form schon im 8. Jahrhundert[5] vorhanden war. Die Abkürzung erfolgte aus dem Grunde, weil die Feierlichkeiten der Ostervigil einen großen Teil der Nacht in Anspruch nahmen. Man pflegte übrigens nach Angabe der ältesten römischen Ordines während der Osterwoche nicht wie gegenwärtig stets die drei ersten Psalmen zu wiederholen, sondern nahm auch andere aus der Reihenfolge der Psalmen der Sonntagsmatutin. Die Hymnen fehlen im ganzen Offizium des Ostersonntags aus dem gleichen Grunde

[101] In der Diözese Augsburg hat sich noch die oben erwähnte Sitte, das „Attollite" zu singen und mit dem Prozessionskreuz an die Kirchentür zu pochen, erhalten.

[1] 1 Kor 15, 17. [2] 1 Kor 15, 22—23. [3] II, c. 29, n. 1.
[4] 1 Kor 10, 17.
[5] Vgl. Ordo von St-Amand: Duchesne, Origines 477.

liturgie.de

wie während des Triduum sacrum; an ihrer Stelle sowie statt der kurzen Schriftlesung wird der dem 117. Psalm entnommene Jubelruf Haec dies, quam fecit Dominus vorgetragen. — Mit dem Ostersonntag nimmt die vierzigtägige Fastenzeit ein Ende. An allen Tagen derselben, auch an den Sonntagen, war der Genuß des Fleisches, ferner der Laktizinien (Butter und Käse) sowie der Eier verboten. Der erstmalige Genuß dieser Speisen, die man so lange hatte entbehren müssen, sollte nur, so wollte es der fromme Brauch des Mittelalters, unter dem Segensgebet der Kirche geschehen, was die Einführung der Speisenweihe veranlaßte, deren erste Spuren sich schon bis ins 7. Jahrhundert zurückverfolgen lassen (a). — Während der Skrutinien der Fastenzeit, besonders aber am Karsamstag, hatte sich die Kirche einläßlich mit den Taufkandidaten beschäftigt. Ihnen war auch die Osterwoche gewidmet, während welcher sie in Rom ehedem alle Tage an der Stationsfeier teilzunehmen hatten. Darum kommt auch in allen Meßformularen der Osterwoche neben der Erinnerung an die Auferstehung des Herrn der Gedanke an die empfangene Wiedergeburt und Gotteskindschaft zum Ausdruck (b). Täglich begaben sie sich ferner in Prozession zum Taufbrunnen und zum Orte der Firmung, um in Dankbarkeit der Gnadenerweise Gottes zu gedenken, die sie an jenen Orten empfangen. Die Gesänge, welche man bei dieser Gelegenheit vortrug, kamen auch in außerrömische Kirchen und bildeten die eigentümliche Form der Ostervesper, die sich bis in die Neuzeit herein vereinzelt erhalten hat (c). — In der Osterwoche, gewöhnlich am Donnerstag, werden vom Papste in jedem siebten Jahre die Agnus Dei geweiht und am Samstag vor dem Weißen Sonntag ausgeteilt (d).

a) Das Römische Rituale[6] bietet Formulare für die Weihe des Osterlammes, der Eier und des Brotes. Das Formular für die Weihe des Osterlammes erscheint zwar erst im Römischen Rituale, die Weihe selbst aber läßt sich zurückverfolgen bis ins 7. Jahrhundert, wo sie zum ersten Mal durch das Sacramentarium Gallicanum (Sakramentar von Bobbio[7]) bezeugt wird. Walafried Strabo[8] wendet sich gegen die Sitte, das Lammfleisch auf dem Altare während der Feier der heiligen Messe zu weihen, allerdings in der falschen Meinung, als glaubte man durch diese Benediktion ein Opfer des Lammes neben dem eucharistischen Opfer darzubringen. Schon im 10. Jahrhundert wird als Osterspeise auch geweihter Schinken neben dem Lammfleisch vom Biographen des hl. Ulrich, Gerhard, erwähnt[9]. Bei dem Ostermahle, welches der hl. Ulrich wohl in Nachahmung jenes Mahles, das der Papst an diesem Tage zu veranstalten pflegte[10], gab, wurde Schinken und Lammfleisch, die während der heiligen Messe gesegnet worden waren, aufgetragen. Die Weihe der Eier tritt seit dem 12. Jahrhundert allgemein auf. Daß die Eierweihe altgermanischen Volksbräuchen ihren Ursprung verdankt, „dazu bedarf es

[6] Tit. VIII, c. 13 14 15 16. Über die Weihe von Eßwaren am Osterfeste handelt Franz, Die kirchl. Benediktionen I 575 ff.
[7] Muratori II 959. [8] De exord. et incr. c. 43. [9] Vita c. 23.
[10] OR XI, n. 48.

liturgie.de

ganz anderer [als der bisher vorgebrachten] Beweise“ [11]. Aus dem 12. Jahrhundert stammt auch die gegenwärtige im Römischen Missale gebrauchte Weiheformel „Subveniat“ [12]. Uralt ist ferner die Weihe des Brotes, die an Stelle der alten, wie an allen Sonntagen, so auch am Osterfeste ausgeteilten Eulogien getreten ist. Es wurden nämlich die zur Opferfeier nicht benötigten Brote in Stückchen geschnitten und am Schlusse der Messe unter jene, die nicht kommunizierten, ausgeteilt. Hinkmar von Reims, welcher in seinen „Capitula“ [13] die sonntägliche Austeilung der Eulogien vorschreibt, kennt bereits das noch gegenwärtig bei der Brotweihe an zweiter Stelle gebrauchte Gebet „Domine sancte . . ., benedicere digneris hunc panem tua sancta et spirituali benedictione“, während das erste Gebet „Domine Iesu Christe, panis angelorum“ sich in dem Appendix zum Gregorianum zum ersten Mal nachweisen läßt [14]. Neben diesen Speisen wurden am Ostersonntag auch Milch und Honig, Rettich und Salz in einzelnen Kirchen geweiht.

b) Die Meßformularien des Ostertages und der Osterwoche, welche uns schon im Gregorianum begegnen, sind von den zwei Hauptideen des Osterfestes, der Auferstehung des Herrn und der in der Taufe erfolgten Wiedergeburt der Gläubigen, durchdrungen. Der Auferstehung des Herrn und seiner Erscheinungen gedenken alle evangelischen Perikopen der Osterwoche; das gleiche geschieht in den Lektionen: am Montag, wo die Statio in der Peterskirche gehalten wird, verkündet Petrus, am Dienstag, wo man in St. Paul versammelt war, Paulus die Auferstehung des Herrn. Ebenso treten die Beziehungen auf die Taufe allenthalben hervor, so z. B. in den wiederholt in den Gesangsteilen der heiligen Messe verwendeten Psalmen 77 und 104, welche die Führung des israelitischen Volkes durch Gott, besonders aber den Auszug aus Ägypten und die Wunder in der Wüste behandeln. Ein gewisses einheitliches Gepräge verleiht der Liturgie der Osterwoche der Psalm 117, Confitemini, in welchem Christus der Herr seinem göttlichen Vater für seine glorreiche Auferstehung Dank sagt. Diesen Psalm gebraucht jetzt die Kirche, um der göttlichen Majestät für die Frucht des Leidens und der Auferstehung des Herrn, nämlich für unsere eigene Auferstehung, Lobpreis und Dank darzubringen. Wie der Psalm 90 durch seinen elften Vers (Angelis suis Deus mandavit de te) der ganzen Fastenzeit die Signatur eines Kampfes gegen den Satan gibt, wobei uns die heiligen Engel zur Seite stehen, so stempelt auch der 24. Vers des 117. Psalmes: „Haec dies, quam fecit Dominus“, der im Graduale aller Tage der Osterwoche, ferner in allen Horen des Offiziums wiederkehrt, die Osterwoche zu einer Zeit höchsten Freudenergusses. Außer diesem bietet das Graduale jedes einzelnen Tages der Osterwoche (mit Ausnahme des Dienstags) einen andern Vers des Psalmes 117; auf Vers 22, „Lapidem quem reprobaverunt“, ist auch in der Lektion des Samstags zweimal angespielt [15].

c) Eine merkwürdige Feier setzt schon der Ordo von St-Amand für den Ostersonntag und alle folgenden Tage der Osteroktav fest. Um die neunte Stunde (3 Uhr nachmittags) zog der Klerus mit den Neophyten in die Kirche und sang das Kyrie eleison, hierauf die Psalmen „Dixit Domi-

[11] Franz, Die kirchl. Benediktionen I 590. [12] Ebd. I 592. [13] c. 7.
[14] Muratori, Lit. rom. vet. II 505. [15] 1 Petr. 2, 4 7.

liturgie.de

nus" und „Confitebor" mit den daran sich reihenden Antiphonen „Dominus regnavit", „Parata sedes tua Deus", „Elevaverunt flumina Domine". Auf diese an den Triumph des Heilandes ermahnenden Verse folgte ein längerer Allelujagesang mit dem Psalm 111, an welchen das Magnifikat und eine Oration sich schloß. Unter dem Gesange „In die resurrectionis meae" und des Psalmes 112, „Laudate pueri" (mit Alleluja), begab man sich dann in Prozession zum Taufbrunnen. Nach Beendigung des Psalmes 112 folgten die oben erwähnten Antiphonen in griechischer Sprache und wiederum das Magnifikat mit Oration. Zum Schlusse zog die Prozession noch „ad sanctum Andream ad crucem", wobei die Antiphon „Vidi aquam" und der den Auszug aus Ägypten verherrlichende Psalm 113, „In exitu" (mit Alleluja), vorgetragen wurde. Noch einmal wurde das Magnifikat gesungen und die Feier hierauf mit einem Gebete abgeschlossen. Diese dreifache Vesper, über deren Veranlassung die doppelte „Statio ad fontes" und „ad crucem" genügend Aufschluß gibt, kam aus der römischen in unsere deutsche Kirche und wurde hier noch gefeiert, als man in der römischen Kirche[16] schon längst angefangen hatte, unsere jetzige Ostervesper zu singen. In Augsburg kannte man die dreifache Vesper noch gegen Ende des 16. Jahrhunderts[17], in Köln und Trier hat sie sich bis ins 19. Jahrhundert hinein zu halten vermocht.

d) Am Samstag vor der „Dominica in albis" werden vom Papste die gewöhnlich am Donnerstag in der Osterwoche geweihten Agnus Dei[18], Wachsstückchen, welchen eine Abbildung des Lammes Gottes aufgeprägt ist, die sich beim christlichen Volke hoher Wertschätzung erfreuen, ausgeteilt. Diese Wertschätzung gründet sich auf die Gnaden, welche die Kirche durch ihr Oberhaupt, den Papst, für alle erfleht, welche „recta fide ac vera pietate" das Sakramentale des Agnus Dei gebrauchen. Die segensreichen Wirkungen, welche die Kirche durch die Agnus Dei zu erzielen hofft, sind verzeichnet auf einem Formular, welches bei der Austeilung der Agnus Dei mitgegeben wird. Die Weihe der Agnus Dei geht in ihren Anfängen zurück auf die Sitte, die Osterkerze zu zerstückeln und die einzelnen Teilchen an die Gläubigen zu verteilen, die sich durch die kirchlich geweihte Osterkerze des göttlichen Schutzes in den mannigfachen Fährnissen des Lebens versichern wollten. Noch im 12. Jahrhundert wurde die Osterkerze in unsern Gegenden zerstückelt und am Oktavtag von Ostern an die Gläubigen verteilt[19]. Einen solchen Brauch dürfen wir auch ursprünglich für die römische Kirche voraussetzen; doch war man davon schon im 9. Jahrhundert[20] abgekommen und zerteilte nicht mehr die Osterkerze, sondern weihte eigene Wachsstückchen, denen man das Bild des Osterlammes aufprägte. Es war diese Weihe des Wachses, wie Franz[21] hervorhebt, aus einem praktischen Bedürfnisse hervorgegangen. Da nämlich in Rom der Nachfrage nach den Stückchen der Osterkerze nicht genügt werden konnte, so weihte man eigens mit Öl vermischtes Wachs, dem man noch im 13. Jahrhundert[22], um den Zusammenhang mit der Austeilung

[16] Im OR XII, n. 35 wird zum letzten Mal die dreifache Vesper erwähnt.
[17] Hoeynck, Gesch. der kirchl. Liturgie des Bistums Augsburg 224.
[18] Vgl. Franz, Die kirchl. Benediktionen I 553.
[19] Honorius, Gemma animae c. 102. [20] Amalar., De eccl. off. I, 17.
[21] Die kirchl. Benediktionen I 553. [22] Durandus, VI, c. 79, n. 1.

liturgie.de

der Osterkerze zu wahren, den übrig gebliebenen Rest der Osterkerze des vergangenen Jahres hinzufügte. Auch die Aufprägung des Osterlammes weist auf diesen Zusammenhang hin: wie die Osterkerze, so sollten auch diese Wachsstückchen Christus den Herrn, das wahre Osterlamm, symbolisieren. Die Weihe der Agnus Dei durch den Papst kam gegen Ende des 14. und Anfang des 15. Jahrhunderts auf[23]; aber erst Sixtus IV. reservierte sich und seinen Nachfolgern das ausschließliche Recht dieser Weihe. Seit dem 15. Jahrhundert unterließ man es, den Agnus Dei Öl beizumischen, und begnügte sich, dieselben bei ihrer Weihe in ein eigenes gesegnetes Weihwasser, dem Balsam und Chrisam beigemischt wird, zu tauchen[24].

§ 60. Die österliche Zeit. Das Himmelfahrts- und Pfingstfest.

1. Quinquagesima. Pentekoste. — Die hochfreudige Stimmung des Osterfestes und der sich daran schließenden sechs Tage beherrscht, wenn auch abgeschwächt, die Zeit bis zum Pfingstfeste. Diese freudenreichen 50 Tage trugen im Altertum den Namen Quinquagesima, wiewohl diese Bezeichnung wörtlich nur den fünfzigsten Tag bedeutet. Schon Tertullian spricht von einer Pentekoste und versteht darunter offenkundig eine Periode von fünfzig Tagen[1]; noch früher gebraucht diesen Namen die Apostelgeschichte[2], ohne Zweifel im Anschluß an die herrschende jüdische Ausdrucksweise: „Cum complerentur dies pentecostes." Zum Zeichen der Freude unterließ man in dieser Zeit das Fasten und das Gebet in knieender Haltung; das erste allgemeine Konzil von Nizäa glaubte sogar diese altchristliche Sitte, in der Pentekoste und am Ostertag stehend zu beten, durch einen eigenen Kanon[3] sichern zu müssen. In der gegenwärtigen Liturgie zeigt sich dieser freudige Charakter der Zeit vor allem in einer Häufung der Alleluja, die den Responsorien und Antiphonen angefügt werden und die besonders beim gemeinsamen Chorgebet außerordentlich wirksam zur Geltung kommen. Das Ferialoffizium trägt festlichen Charakter, da es an Stelle des dritten Responsoriums abgeschlossen wird mit dem feierlichen Te Deum und auch in der Messe der Freudengesang Gloria in excelsis — im Gegensatz zu den gewöhnlichen Ferialmessen, die desselben entbehren — angestimmt wird. Die Lesung der Apostelgeschichte beim Breviergebet, die jetzt erst mit dem Oktavtag von Ostern, ursprünglich aber schon am Ostertag selbst begann[4], führt uns stets die Auferstehung Jesu vor Augen, während die sich anschließende Lesung aus der Apokalypse uns den Schutz, den Gott seiner Kirche gewährt, und unsere eigene selige Vollendung, die allen zuteil wird, die ihre Kleider gewaschen im Blute des Lammes[5], im prophetischen Lichte schauen läßt. Auch die während der Pentekoste gelesenen katho-

[23] Franz, Die kirchl. Benediktionen I 557.
[24] Das Weiheformular bietet Franz ebd. I 562.
[1] De bapt. c. 19; De corona mil. c. 3.
[2] 2, 1. [3] can. 20. [4] Bäumer, Gesch. des Breviers 276.
[5] Offb 20, 14.

liturgie.de

lischen Briefe, vorzüglich die Briefe des hl. Petrus und Johannes, enthalten schöne Zeugnisse für unsere Erlösung durch Christi Blut und die Auferstehung des Herrn[6], während der Jakobusbrief mehr die sittlichen Forderungen, die das neue Leben in Christus an uns stellt, in den Vordergrund rückt.

2. Sonntage nach Ostern. — Den Abschluß der Osteroktav bildet der Weiße Sonntag (Dominica in albis), so genannt, weil an ihm die Neophyten die weißen Taufgewänder mit den Gewändern des täglichen Lebens vertauschten. Der Stationsgottesdienst fand an diesem Tage in der Laterankirche statt, in dem Stationsverzeichnis Mabillons, welches dem 11.—12. Jahrhundert angehört, ist St. Pankratius als Stationskirche angegeben. Der zweite Sonntag nach Ostern (Misericordia) zeigt uns die Hirtenliebe des göttlichen Heilandes, dem die Neophyten und alle in Christo Getauften das neue Leben verdanken. Was der Herr im Gleichnis des Evangeliums von sich sagt: „Der gute Hirt gibt sein Leben für seine Schafe", das sieht der Apostel[7] schon erfüllt, wenn er in der Epistel des Tages in offenkundiger Bezugnahme auf dieses Gleichnis schreibt: „[Christus] trug unsere Sünden selbst an seinem Leibe auf dem Holze, damit wir, abgestorben den Sünden, der Gerechtigkeit lebten, durch dessen Wunden ihr geheilt worden seid. Denn ihr waret wie irrende Schafe, jetzt aber seid ihr bekehrt zu dem Hirten und Bischof eurer Seelen." Die Epistel aus dem Petrusbrief ist ohne Zweifel gewählt mit Rücksicht auf die Kirche St. Peter, in welcher noch im Mittelalter die Statio an diesem Tag stattfand[8]. Der zweite Sonntag nach Ostern ist demnach dem Andenken an den göttlichen guten Hirten und dessen ersten obersten Stellvertreter im Hirtenamt auf Erden geweiht und darum setzt das römische Pontifikale passend die Diözesansynode für diesen Sonntag an. Die folgenden Sonntage (Jubilate und Cantate) fügen bereits einen andern Zug in die Osterfreude ein: die Vorbereitung auf das Himmelfahrtsfest und auf das heilige Pfingstfest. Die evangelischen Perikopen sind von nun an bis zum Pfingsttage ausschließlich den Abschiedsreden des Herrn entnommen, die man treffend „unseres Herren Trost" genannt hat. Scheidet auch der Herr von der Erde, vergehen auch die Tage der Osterfreude, der Herr wird den Tröster senden, der alle in Christo Getauften in der Gnade stärken wird, bis die wahre Freude der Vollendung nicht mehr von ihnen genommen werden kann.

3. Litania maior und litaniae minores. — Einen gewissen Gegensatz zur Festfreude der Pentekoste stellen die Bittage dar, sowohl die litania maior am 25. April als auch die litaniae minores an den drei Tagen vor Christi Himmelfahrt. Namentlich letztere litaniae

[6] 1 Petr 1, 3 19 21 23; 2, 4 10 21—25; 3, 18—24; 4, 1. 1 Jo 1, 7; 3, 2 9; 4, 14; 5, 6.

[7] 1 Petr 2, 24—25. [8] Tommasi, Opp., Ausg. Vezzosi, IV 100; V 345.

liturgie.de

boten eine gewisse Anomalie dar, da an ihnen in der gallischen Kirche gefastet werden mußte, wiewohl das Fasten in der Pentekoste verboten war. „Miror", sagt darum Amalarius[9], „quomodo inolevit consuetudo praesentis ieiunii in nostra ecclesia, cum sancti patres... dicant relaxanda ieiunia tempore Pentecostes." Er bemerkt aber, daß nach der römischen Gewohnheit nur ein Tag, der 25. April, beobachtet werde, aber nicht als Fasttag, sondern nur als litania, d. h. als ein Tag, an welchem eine feierliche Prozession stattfand, während welcher Litaneigebete (s. o. S. 193) von Klerus und Volk vorgetragen wurden. Solche Bittprozessionen zu halten, mahnt ganz besonders die Zeit des Frühlings, wo alles im Blühen und Sprossen sich befindet, wo aber auch die Ernte eines ganzen Jahres durch Reif und Hagel und schädlichen Frost mehr als zu einer andern Zeit des Jahres gefährdet ist. Die Ohnmacht, mit der der Mensch den elementaren Ereignissen gegenübersteht, lehrt ihn, sich vertrauensvoll an Gott um Hilfe zu wenden. Dieser allgemein menschlichen Forderung suchte man schon im heidnischen Rom gerecht zu werden, indem man, um das Gedeihen der Feldfrüchte zu erflehen, Flurumgänge (ambarvalia) mit besonderer Vorliebe gerade zur Frühlingszeit anordnete. Die berühmteste Flurprozession waren die Robigalia am 25. April zu Ehren des Gottes Robigus (oder der Göttin Robigo), um von ihm Abwendung des schädlichen Getreiderostes zu erflehen[10]. Die heidnische Prozession ging von der Via Flaminia, dem heutigen Korso, aus, gegen den Pons Milvius zu, in den Hain des Gottes, wo der Flamen Quirinalis die Eingeweide eines roten Hundes und eines Schafes opferte. Die christliche Prozession, welche an Stelle dieses heidnischen Flurumganges trat (das Zusammentreffen dieser Prozession mit dem Markustage ist also rein zufällig, weshalb die Prozession nach den jetzt geltenden Vorschriften gehalten werden muß, auch wenn zufällig das Fest des hl. Markus verschoben wird), nahm beinahe den gleichen Weg. Nachdem man sich in der Kirche S. Lorenzo am Korso versammelt hatte, zog man durch die Porta Flaminia hinaus, machte Statio in der Kirche des hl. Valentin, dann am Pons Milvius und bei einem am Wege stehenden Kreuze; anstatt sich aber zu dem Hain des Robigo zu begeben, der am fünften Meilenstein der Via Claudia lag, wandte sich die christliche Prozession nach St. Peter im Vatikan, wo noch gegenwärtig das römische Missale für die litania maior die Statio verzeichnet. Diese Statio ist mit den andern bei St. Valentin, am Pons Milvius, ad Crucem und im Atrium von St. Peter im Sacramentarium Gregorianum verzeichnet[11]. Zum ersten Mal ist die christliche Prozession erwähnt im Registrum Gregors d. Gr.[12], etwa um das Jahr 598, in einer Konvokationsformel; wie aus dem Zusammenhang ersichtlich ist, war diese litania schon länger eingeführt und geht höchstwahr-

[9] De eccl. off. I, 37.
[10] Ovid., Fasti IV, 901. [11] Ed. Wilson 70. [12] PL 77, 1329.

liturgie.de

scheinlich ins 5. Jahrhundert zurück. In dieser Konvokationsformel ist bereits die Rede von einer litania, quae maior ab omnibus appellatur[13]. Es kann daher die Bezeichnung maior (die bedeutendere oder die ältere) nur gewählt worden sein mit Bezug auf andere römische litaniae, nicht aber mit Rücksicht auf die aus Gallien stammenden litaniae minores, die drei Bittage vor Christi Himmelfahrt. In Gallien bestanden die litaniae minores schon vor Bischof Mamertus von Vienne. Dieser Bischof verlieh ihnen eine größere Bedeutung, als um das Jahr 470 die Kirche von Vienne von verschiedenen Plagen, wie Mißernte, Krieg, Erdbeben, heimgesucht wurde[14]. Durch die Synode von Orleans[15] (511) wurden die litaniae minores in ganz Gallien eingeführt und kamen schließlich unter dem Pontifikate des Papstes Leo III. (795—816) auch in die römische Liturgie.

Zu Beginn der Bittprozession wird die Antiphon Exsurge Christe, adiuva nos gesungen. Diese ist dem Psalme 43[16] entnommen, der ein dringliches Flehgebet in Zeiten religiöser Verfolgung ist. Dann wird die Allerheiligenlitanei begonnen, zu deren Beginn alle knieen. Ist man bis Sancta Maria gekommen, so erhebt man sich und zieht unter dem Gesang der Allerheiligenlitanei (oder, wenn die Prozession einen weiteren Weg nehmen muß und man die Litanei nicht wiederholen will, unter dem Gesang der Buß- oder Gradualpsalmen) zu einer Kirche, wo die Rogationsmesse gefeiert wird, wenn nicht vorgezogen wird, dieselbe erst bei der Rückkehr in der Kirche, von welcher die Prozession ausging, zu halten[17]. Die Rogationsmesse, die schon im 9. Jahrhundert in dieser Form bestand, läßt mehrfach erkennen, daß die Bittprozessionen hauptsächlich als Flurumgänge eingeführt wurden. Das zeigt schon der im Introitus verwendete Psalm 17, welcher die Bedrängnis, in welche David geriet, in dem großartigen Gemälde eines Gewitters schildert. Wenn ferner in der Epistel aus Jakobus uns entgegegehalten wird: „Multum valet deprecatio iusti assidua“[18], so wird als Beispiel hierfür Elias angeführt, dessen Gebet Gott bewog, den segenbringenden Regen zu spenden, ebenso wie auf das Gebet des Elias hin Gott Dürre über die Erde hatte kommen lassen. Im Evangelium allerdings wird die Macht des Fürbittgebetes nur im allgemeinen empfohlen: „Bittet, so wird euch gegeben; suchet, so werdet ihr finden; klopfet an, so wird euch aufgetan“[19]; auch die Oration fleht in allgemeiner Form: „Contra adversa omnia tua semper protectione muniamur.“

4. Himmelfahrtsfest. — Wie die Gläubigen wohl schon von Anfang an nicht bloß den Ostertag feierlich begingen, sondern auch am Donnerstag vorher der großen Ereignisse dieses Tages gedachten, so wird auch frühzeitg der durch die Heilige Schrift bezeugte 40. Tag nach der Auferstehung, der Tag der Himmelfahrt Christi, nicht übersehen, sondern in irgend einer Weise, vielleicht anfänglich noch nicht durch eine Festesfeier größeren Stiles, begangen worden sein. Origenes[20] — wenn anders er an der betreffenden Stelle es auf Voll-

[13] Duchesne, LP II, 36. [14] Sidonius Apoll., Ep. V, 14. [15] c. 27 28.
[16] V. 26. Rit. rom. tit. IX, c. 5. [17] Caer. ep. II, c. 32, n. 6.
[18] Jak 5, 17—18. [19] Lk 11, 9. [20] Contra Celsum VIII, 22.

liturgie.de

ständigkeit abgesehen hat — gedenkt des Himmelfahrtstages noch nicht, auch nicht Tertullian und Cyprian. Wenn aber der hl. Augustin[21] sagt: „Ecce celebratur hodiernus dies toto orbe terrarum", so wird das Himmelfahrtsfest wohl kaum erst im 4. Jahrhundert eingeführt worden sein, wie denn auch die Väter, welche dieses Festes gedenken, z. B. Johannes Chrysostomus[22], Gregor von Nyssa[23], dasselbe als schon längst eingeführt betrachten. Schon im 7. Jahrhundert hatte der Himmelfahrtstag eine Vigil erhalten[24], eine Oktav desselben ist im 12. Jahrhundert bezeugt[25]. Das Mittelalter, das eine besondere Vorliebe für dramatische Darstellung der Heilsgeschichte zeigte, unterließ es natürlich nicht, auch die Auffahrt des Herrn szenisch darzustellen[26], und vielerorts haben sich solche Darstellungen bis in die Neuzeit herein erhalten. Gegenwärtig wird die Himmelfahrt des Herrn durch das Auslöschen der Osterkerze nach dem Evangelium symbolisiert, ein Brauch, der übrigens auf kein hohes Alter zurückblicken kann. Die Himmelfahrtsfeier erfolgte zumeist im Anschluß an eine Prozession, die im Mittelalter allgemeine Verbreitung gefunden hatte[27]. Es stellte diese Prozession den Gang Christi auf den Ölberg dar, den man bereits im 4. Jahrhundert in der Kirche zu Jerusalem in dieser Weise zu feiern pflegte, wie die Peregrinatio uns erzählt. — Der Grundton, der die gesamte Liturgie der Kirche, sowohl im Offizium wie in der Messe, beherrscht, ist innige Freude über die Erhöhung der heiligen Menschheit Christi; die Sehnsucht nach dem Himmel soll die Betrachtung des zur Rechten des Vaters sitzenden Erlösers in uns erwecken, uns von neuem erfüllen mit der Überzeugung, daß sein Reich kein fleischliches, sondern ein himmlisches sei; es fleht darum die Kirche in der Oration des Festes: „ipsi quoque mentibus in coelestibus habitemus", damit wir einst im Himmel an der Glorie unseres verklärten Hauptes Anteil bekommen.

5. Pfingstfest. — Den Abschluß der österlichen Zeit bildet das heilige Pfingstfest (Pfingsten = Pentecoste)[28]. Schon im Alten Testament beging man am fünfzigsten Tage nach Ostern das Pfingstfest als Erinnerung an die Gesetzgebung auf Sinai. Wie am Sinai unter Blitz und Donner der Allerhöchste seinem Volke das Gesetz gab, so wurde unter dem Brausen des Sturmwindes in Gestalt feuriger Zungen der Heilige Geist am Pfingsttage auf die heiligen Apostel herabgesandt, der von nun an immer bei der Kirche bleiben und das Gesetz Christi dem Volke Gottes durch das Wirken seiner Gnade und durch die

[21] Sermo 262; vgl. auch Ep. 54. [22] PG 50, 441. [23] 46, 689.
[24] Evangeliar von Würzburg: Rev. bén. XXVIII (1911) 306.
[25] Ordo Bernhardi 104.
[26] Ein Augsburger Brevier aus dem 13. Jahrhundert (Hoeynck, Gesch. der kirchl. Liturgie des Bistums Augsburg 227) sagt: „Crucifixus cum sacro fonte conspersus et aromatibus in commemorationem ascensionis in altum ducitur." Vgl. auch Arens, Der Liber ordinarius der Essener Stiftskirche 173 ff.
[27] Durandus VI, c. 104, n. 1.
[28] Pentecoste zum erstenmal gebraucht 2 Makk 12, 32.

liturgie.de

Umwandlung des innern Menschen nicht mehr auf steinerne Tafeln, sondern tief ins Herz eingraben soll. Wie der jüdische Priester an diesem Tage die Erstlingsbrote opferte, so brachte auch die Kirche am ersten Pfingstfest ihre Erstlinge, die dreitausend von Petrus Getauften, als Erstlingsfrucht dar. Für die Kirche ist ferner der Pfingsttag die Erinnerung an ihr erstmaliges öffentliches Hervortreten: ihre feierliche Inauguration vor aller Welt. Der nämliche Heilige Geist, der die ängstlichen Apostel, welche die erste Kirche darstellten, am ersten Pfingsttage der Welt offenbarte, sie mit Mut erfüllte, durch Wunderkraft ihre Predigt begleitete, ist bei der Kirche, der Verheißung des Herrn gemäß, geblieben, hat sie bewahrt vor allem Irrtum und geschmückt durch die Ehrenkrone des Martyriums und durch die Blüten der Heiligkeit, welche jedes Jahrhundert vermehrt. Es ist darum das heilige Pfingstfest auch ein Fest des Dankes für all die Gnadenerweise, die Gott der Kirche und all ihren Gliedern im einzelnen erwiesen. Pfingsten ist mit Ostern das älteste Fest der Kirche. Wie jedesmal zur Paschazeit die heiligen Apostel und die ersten Christen sich erinnern mußten an die blutige Szene des Karfreitags und die Freude des Auferstehungsmorgens, also mußte auch, wenn sie nach der von den Vätern ererbten Weise das jüdische Pfingsten feierten, die Erinnerung an die Sendung des Heiligen Geistes in ihnen von neuem erweckt werden, und je mehr sie in ihrer apostolischen Wirksamkeit das offenkundige Wirken des Heiligen Geistes gewahr wurden, um so tiefer mußte sich ihnen die Idee des christlichen Pfingstfestes einprägen, vor dem das alttestamentliche Pfingsten immer mehr und mehr verblaßte. Wenn aber auch die Feier des Pfingstfestes tatsächlich bis in die apostolische Zeit zurückreicht, so ist sie in der christlichen Literatur doch erst im 3. Jahrhundert von Origenes[29] bezeugt. In Spanien scheint das Pfingstfest in einigen Kirchen etwas vernachlässigt oder gar nicht gefeiert worden zu sein, weshalb das Konzil von Elvira in seinem 43. Kanon ausdrücklich die Beseitigung dieser „prava institutio" anbefahl. Eine Nachfeier des Pfingstfestes ist schon im 4. Jahrhundert durch die Apostolischen Konstitutionen[30] bezeugt, nach deren Vorschrift das Pfingstfest eine ganze Woche lang gefeiert werden soll. Die Vigilfeier von Pfingsten entstand als eine Nachahmung der Vigilfeier von Ostern: wie zu Ostern die heilige Taufe im Anschluß an die Vigilfeier gespendet wurde, so auch auf Pfingsten, das als Tauftermin zweiten Ranges schon frühzeitig[31] in der abendländischen Kirche beobachtet wurde. Wohl nur zu dem Zwecke, um die Pfingstvigil möglichst genau der Ostervigil nachzubilden, machte man sie, ganz entgegen der älteren Praxis, welche das Fasten während der Quinquagesima verbot, zu einem Fasttage. In den Meßgebeten der Vigilmesse des Leonianum[32] ist das Fasten an diesem Tage bereits erwähnt.

[29] Contra Celsum 8, 23. [30] V, 20. [31] Augustin., Sermo 272 ad infantes.
[32] S. 23: Piis actibus et ieiuniis salubribus expiando; dignitas condicionis humanae per immoderantiam sauciata medicinalis parcimoniae studiis reformetur.

liturgie.de

Gegenwärtig wird die Feier des Pfingstfestes eingeleitet durch die Pfingstvigil, deren Offizium noch „de octava ascensionis Domini" ist. Zur Vigil, die jetzt wie die Ostervigil bereits am Vormittag gehalten wird, werden von den Lektionen des Karsamstags sechs genommen, wie schon der elfte römische Ordo[33] angibt, während Amalar und viele deutsche Kirchen des Mittelalters nur deren vier kennen. Die Weihe der Kerze fehlt[34]; es wird vielmehr, um die Taufwasserweihe gerade so wie am Karsamstag vornehmen zu können, die Osterkerze noch einmal angezündet. Die feierliche Messe entbehrt des Introitus, beim Gloria werden die Glocken geläutet, beim Evangelium wie am Karsamstag von den Akolythen keine Lichter getragen, hingegen wird der Friedenskuß erteilt. An die Taufe erinnern das „Confitemini", das „Laudate Dominum omnes gentes" und das für die Neophyten eingelegte „Hanc igitur", ebenso auch die Lektion, wo aber noch speziell der Geistesmitteilung durch die heilige Firmung gedacht wird[35]. Im Evangelium verheißt der Herr den Tröster, den Geist der Wahrheit, in dem den Neugetauften neues Leben zuteil geworden in Christo: „An demselben Tage werdet ihr erkennen, daß ich in meinem Vater bin und ihr in mir und ich in euch."[36] — Die Mette des Pfingsttages weist aus den nämlichen Gründen wie die des Ostertages nur drei Psalmen auf. Ihr Inhalt ist ein Jubelruf der Gläubigen, den sie angesichts der zahlreichen Segnungen und Gnaden, die sie in der Kirche Gottes erhalten, welche am ersten Pfingsttage vor aller Welt erschien, zum Allerhöchsten emporsenden. „Groß ist der Herr", sagt die Kirche im Psalm 47, „und überaus preiswürdig in der Stadt unseres Gottes, auf seinem heiligen Berge", in der katholischen Kirche. Sie steht fest gegründet „zum Frohlocken der ganzen Erde"[37] (vgl. die Pfingstpräfation: Quapropter profusis gaudiis totus in orbe terrarum mundus exsultat), die Feinde erfaßt Schrecken[38], „gehet herum und umfanget Sion"[39], die Kirche, „richtet eure Herzen auf seine Stärke"[40]. In kühnen poetischen Bildern schildert der Psalm 67, welcher der für Pfingsten charakteristische Psalm ist und welcher darum auch im Introitus und im Offertorium der Messe wiederkehrt, den Siegeszug der Bundeslade nach Jerusalem, das sich der Herr zu seiner Wohnstätte erkoren — ein Bild des triumphierenden Einzuges, den der Herr am heiligen Pfingstfeste in seine Kirche hält, indem er ihr den Heiligen Geist gesendet, durch den er bei ihr bleibt bis zum Ende der Tage. Darum die innige Bitte der Kirche, diese Gnade des Heiligen Geistes in all ihren Gliedern zu befestigen: „Confirma hoc, Deus, quod operatus es in nobis; a templo sancto tuo, quod est in Ierusalem, tibi offerent reges munera."[41] Vom Herrn und seinem Geiste stammt aller Segen in der Kirche, das ist der Inhalt des auch in der Messe verwendeten Psalmes 103, der Gott zunächst ob der Erschaffung und Erhaltung der natürlichen Welt preist, aber damit sofort uns auch hinweist auf die Welt der Gnade, von welcher in weit höherem Sinne die Worte des Psalmisten gelten: „Alle warten auf dich, daß du ihnen Speise gebest zu rechter Zeit. Du gibst ihnen, und sie sammeln; du tust deine Hand auf und alles wird gesättigt mit

[33] n. 62.

[34] Im Mittelalter pflegte man zuweilen auch an der Pfingstvigil eine Kerze zu weihen und zu diesem Zwecke das österliche Exsultet umzuändern. Vgl. das Rituale von Besançon bei Martène III, 541.

[35] Apg 19, 6. [36] Jo 14, 20. [37] V. 2. [38] V. 7.
[39] V. 13. [40] V. 14. [41] Ps 67, 29—30.

liturgie.de

Gutem. Wendest du aber weg dein Angesicht, so erschrecken sie; nimmst du weg ihren Geist, so vergehen sie und werden wieder zu Staub."[42] Erst im Reiche der Gnade hat seine Erfüllung gefunden, was der königliche Sänger singt: „Emitte spiritum tuum, et creabuntur et renovabis faciem terrae."[43] Um die dritte Stunde, zur Zeit der Terz, kam der Heilige Geist über die heiligen Apostel; darum ist es ganz angemessen, daß an Stelle des gewöhnlichen Hymnus zu Ehren des Heiligen Geistes das feierliche Veni Creator zu Beginn der Terz gesungen wird. Die Epistel der Messe schildert die Ereignisse am ersten Pfingsttage, und im Evangelium des Tages wird auf die innige Beziehung hingewiesen, in welcher das Gnadenleben des Gerechtfertigten zu den drei göttlichen Personen, besonders zum Heiligen Geiste, steht. Diese Gedanken beherrschen auch die gesamte Liturgie der Pfingstwoche und die während derselben gefeierten Sommerquatember.

§ 61. Das Fest der heiligsten Dreifaltigkeit. Das Fronleichnamsfest. Das Herz-Jesu-Fest.

1. Dreifaltigkeitsfest. — Wiewohl der heiligsten Dreifaltigkeit an allen Festen und besonders an allen Sonntagen des Kirchenjahres wegen des innigen Ineinanderlebens der drei göttlichen Personen gedacht und auch bei der in der Liturgie so oft wiederkehrenden kleinen Doxologie Gloria Patri ihr unaufhörlich anbetender Lobpreis dargebracht wird, so zeigt doch die Tatsache, daß ein besonderes Fest zu Ehren der heiligsten Dreifaltigkeit entstehen und trotz mancher Schwierigkeiten sich sogar einbürgern konnte, daß eine gesonderte Festesfeier zu Ehren dieses Zentralgeheimnisses unserer Religion dem christlichen Empfinden durchaus entsprechend war. Das Dreifaltigkeitsfest entstand im 10. Jahrhundert, wo es Bischof Stephan von Lüttich (903—920) zum ersten Mal in seiner Kirche einführte. Wiewohl Papst Alexander II. der Festesfeier nicht geneigt war, „cum in omni Dominica, immo quotidie [sc. unitatis et trinitatis] memoria celebretur"[1], so wurde dieselbe doch bald in weiten Gebieten der katholischen Kirche eingeführt, bis Johann XXII. 1334 das Fest für die ganze Kirche vorschrieb. Seit dieser Zeit bürgerte sich auch als Tag der Festesfeier der erste Sonntag nach Pfingsten immer mehr ein, an dem schon früher die Mehrzahl der Kirchen das Gedächtnis der heiligsten Dreifaltigkeit begingen, während andere es am vierzehnten oder am lezten Sonntag nach Pfingsten feierten[2]. Das „Officium de Trinitate" fand Bäumer[3] schon in einem dem 12. Jahrhundert entstammenden Codex der Bibliothek zu Einsiedeln, ebenso auch in einem dem folgenden Jahrhundert angehörenden Düsseldorfer Codex des Zisterzienserklosters Altenburg. Die weitverbreitete Ansicht, daß der Franziskaner Johann Peckham, Erzbischof von Canterbury (1278—1292), unser jetziges römisches Offizium verfaßt habe, kann also nur so verstanden werden, daß Peckham diesen Text unter Benützung älterer Vorlagen neu redigierte.

[42] Ps 103, 27—29. [43] Ps 103, 30.
[1] Microlog. c. 60. [2] Bäumer, Gesch. des Breviers 347. [3] Ebd.

liturgie.de

Eine Messe zu Ehren der heiligsten Dreifaltigkeit befand sich schon unter jenen Meßformularen, die Alkuin den Mönchen von Fulda sandte.

2. Fronleichnam. — Erst in verhältnismäßig später Zeit fand ein Fest zur Verehrung des in der heiligsten Eucharistie unter uns wohnenden Heilandes Eingang. Das heilige Fronleichnamsfest wurde veranlaßt durch die bekannte Vision der Augustinernonne Juliana († 1258) zu Mons Cornelii (Mont-Cornillon) bei Lüttich. Sie sah in einem Gesicht, daß von der Scheibe des Vollmondes ein Stückchen abgebrochen war, was ihr der Herr in einer zweiten Erscheinung dahin erklärte, daß der Festkreis der Kirche, den die Scheibe darstelle, noch eines besondern Festes zu Ehren des heiligsten Altarssakramentes entbehre, dessen Einführung sie erwirken solle. Im Jahre 1230 machte sie von der Vision, welche ihr bereits im Jahre 1209 zuteil geworden war, verschiedenen Priestern, darunter auch dem damaligen Archidiakon von Lüttich, Jakob Pantaleon, Mitteilung. Als dieser im Jahre 1261 als Urban IV. den Stuhl Petri bestieg, führte er das Fest, welches bereits im Jahre 1247 zum ersten Mal in Lüttich abgehalten wurde, durch die Bulle Transiturus[4] im Jahre 1264 für die ganze katholische Kirche ein. Die Ausführung der Bulle wurde aber durch den bald nach ihrem Erlaß eingetretenen Tod des Papstes Urban etwas verzögert; erst auf dem allgemeinen Konzil von Vienne 1311 wurde durch Klemens V. die Angelegenheit wieder aufgenommen und durch die Bulle Si Dominum die Verfügung Urbans IV. aufs neue eingeschärft. Das Offizium des Fronleichnamsfestes hat den hl. Thomas von Aquin zum Verfasser. — Erst nach der Einführung des Fronleichnamsfestes entstand die Fronleichnamsprozession. Eine Art theophorischer Prozessionen bestand schon längst in der Kirche; sie dienten aber lediglich der Übertragung des Allerheiligsten entweder zu einem Kranken oder in das Sekretarium, in das heilige Grab oder vom heiligen Grabe zum Altar. Die Fronleichnamsprozession war aber von allem Anfang an eine Prozession, die ausschließlich für die Verehrung des heiligsten Sakramentes bestimmt war; wenigstens gilt dies von der römischen Form der Prozession. Wohl die älteste Nachricht von der Fronleichnamsprozession stammt aus Köln, wo schon vor 1279 durch das St. Gereonsstift eine solche abgehalten wurde[5]; frühzeitig, noch vor 1298, erscheint die Fronleichnamsprozession in Würzburg, vor 1305 bereits in Augsburg[6]. Schon aus der verschiedenen Zeit der ersten Feier der Fronleichnamsprozession — in Prag kam sie erst 1355 auf — ist ersichtlich, daß sie nicht infolge einer päpstlichen Verfügung, sondern nur auf dem Wege einer allgemeinen kirchlichen Gewohnheit in Aufnahme kam. Die Fronleichnamsprozession verbreitete sich in

[4] In Clement. 3, 16.

[5] Jörres, Beiträge zur Geschichte des Fronleichnamsfestes: Römische Quartalschrift 1902, 170 ff.; R. Stapper, Zur Gesch. d. Fronleichnams- u. Dreifaltigkeitsfestes: Kath. XVII (1916) 321 ff.; Kellner, Heortologie 94.

[6] Hoeynck, Gesch. der kirchl. Liturgie des Bistums Augsburg 229.

liturgie.de

Deutschland ganz besonders rasch, „weil sie sofort nach ihrer Einführung den Charakter einer Flur- und Wetterprozession annahm, den sie auch bis heute bewahrt hat“[7]. Anderseits hat auch die Fronleichnamsprozession dem Brauche, bei Wetterprozessionen und Flurumgängen das heiligste Sakrament mitzutragen, mächtigen Vorschub geleistet. Nach gegenwärtigem römischen Ritus[8] wird die Messe am Fronleichnamsfeste nicht vor ausgesetztem Allerheiligsten gefeiert, sondern es wird die eine der in der Messe konsekrierten zwei Hostien nach der Kommunion des Priesters in das Ostensorium getan und dieses hierauf verhüllt, bis es beim Beginn der Prozession vom Altar genommen wird. Während der Prozession werden die Hymnen Pange lingua, Sacris solemniis, Verbum supernum, Salutis humanae sator, Aeterne rex altissime, das Te Deum laudamus, das Benedictus und Magnifikat gesungen. Ein Segen mit dem Sanctissimum wird nur nach der Prozession nach vorausgegangenem Tantum ergo und Oration erteilt. Das Caeremoniale episcoporum[9] gestattet für den Fall, daß der Weg, den die Prozession zu nehmen hat, etwas weit sein sollte, in eine auf dem Prozessionsweg liegende Kirche zu gehen, das Allerheiligste hier auf dem Altar niederzustellen und etwas auszuruhen. Die deutsche Fronleichnamsprozession trägt hingegen den ausgesprochenen Charakter als Wetter- und Flurprozession. Ganz besonders zeigt sich dies in den vier Evangelienanfängen, von welchen je ein Initium bei den vier Altären gesungen wird. Die Lesungen aus dem Evangelium galten als ein beliebtes Abwehrmittel gegen die Dämonen, hier speziell gegen die im Gewitter hausenden bösen Geister. Da man nicht das ganze Evangelium bei solchen Gelegenheiten lesen konnte, so begnügte man sich mit den Initien; vor allem bevorzugte man das Initium des Johannesevangeliums. Schon im 12. Jahrhundert, allgemein aber erst seit dem 13. und 14. Jahrhundert wurden auch die übrigen Initien verwendet[10]. Es kann aber gegenwärtig dieser Brauch auch aufgefaßt werden als ein äußeres Bekenntnis unseres Glaubens, daß der in den vier Evangelien verkündete historische Christus der nämliche ist wie der in der Monstranz unter Brotsgestalten verborgene. Die bei den vier Altären nach Angabe unserer deutschen Diözesanritualien gesungenen Gebete haben fast ausnahmslos den Charakter des Wettersegens.

3. Herz-Jesu-Fest. — Am Freitag nach der Fronleichnamsoktav begeht die Kirche das Fest des heiligsten Herzens Jesu[11]. Wenn auch Spuren einer Verehrung des heiligsten Herzens Jesu schon im

[7] Franz, Die kirchl. Benediktionen II 72.
[8] Rituale Rom. tit. IX, c. 5; Caer. ep. II, c. 33.
[9] n. 22. [10] Franz, Die kirchl. Benediktionen II 57.
[11] Hattler, Geschichte des Festes und der Andacht zum Herzen Jesu, Wien 1875; Nilles, De rationibus festorum ss. Cordis Iesu et purissimi Cordis Mariae, Innsbruck 1884; Karl Richstätter, Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters, 1919.

liturgie.de

Mittelalter nachzuweisen sind, so war man doch noch weit entfernt von der Einführung eines besondern Festes. Dazu bedurfte es der Belebung dieser überaus tröstlichen und segensreichen Andacht durch die Visionen, welcher Margareta Maria Alacoque[12], eine Nonne aus dem Orden der Heimsuchung Mariä, in den Jahren 1673—1675 gewürdigt wurde. In einer dieser Visionen wurde die Heilige vom Herrn aufgefordert, für ein besonderes Fest zur Verehrung seines Herzens am Freitag nach der Fronleichnamsoktav zu wirken. Obwohl noch zu Lebzeiten der heiligen Margareta († 1690) der Bischof Karl Franz von Coutances in seinem Seminar eine Kapelle zu Ehren des heiligsten Herzens gründete und schon bald nach ihrem Tode durch Peter von Grammont, Bischof von Besançon, im Jahre 1692 eine eigene Messe Cordis Iesu herausgegeben wurde, so wurde doch in Rom das Gesuch um eine eigene Messe und ein besonderes Offizium dreimal zurückgewiesen, unter Innozenz XII. (1697), Klemens XI. (1707) und Benedikt XIII. Erst unter Klemens XIII. (1765) wurde dieser Bitte gewillfahrt, insofern einzelnen Kirchen, die sich darum bewerben würden, die Feier des Herz-Jesu-Festes mit eigenem Meßformular und eigenem Offizium gestattet wurde. Die nunmehr folgende Zeit der Aufklärung und des Rationalismus war indes der Ausbreitung der Herz-Jesu-Andacht und des Herz-Jesu-Festes nicht günstig; dazu kam, daß durch die Aufhebung des Jesuitenordens, der mit besonderer Liebe diese schöne Andacht pflegte, in weiteren Kreisen der anfängliche Eifer für die Förderung des Herz-Jesu-Kultes etwas erkaltete. Erst nach beinahe hundert Jahren und nachdem das kirchliche Leben sich wieder mehr gekräftigt hatte, dehnte Pius IX. im Jahre 1856 auf die Bitte der Bischöfe Frankreichs hin die Festfeier auf die ganze Kirche aus. Leo XIII. erhob endlich das Fest zum Range eines duplex I. classis. 1928 verlieh Pius XI. dem Feste eine privilegierte Oktav und stattete es mit einem neuen Offizium und Meßformular aus. Der Zweck des Herz-Jesu-Festes ist, wie es in der früheren sechsten Lektion des Festes hieß, die Liebe des leidenden und für die Erlösung des Menschengeschlechtes sterbenden und zur Erinnerung seines Todes das Sakrament seines Leibes und Blutes einsetzenden Heilandes unter dem Symbol seines heiligsten Herzens den Gläubigen zur Betrachtung vorzuführen, damit dieselben aus dieser Liebe um so reichere Früchte ziehen könnten. In dem neuen Offizium Pius' XI. wird als Zweck des Festes der Sühnecharakter hervorgehoben: die verletzten Rechte Christi, des liebevollsten höchsten Königs und Herrn, sollten wieder hergestellt und die Sünden der Völker beweint werden.

[12] Kellner, Heortologie 95.

liturgie.de

Drittes Hauptstück.

Der Weihnachtsfestkreis und die unbeweglichen Feste des Kirchenjahres.

§ 62. Das heilige Weihnachtsfest. Seine Vor- und Nachfeier.

1. Entstehung des Weihnachtsfestes, des Advents und der Begleitfeste von Weihnachten. — Beim Oster- und Pfingstfest handelte es sich für die Kirche nicht um Einführung eines neuen Festes, sondern es galt nur, die bereits vorhandene jüdische Feier mit einem neuen Inhalt — Auferstehung des Herrn und Geistessendung — zu erfüllen. Das Weihnachtsfest war hingegen sofort bei seinem Entstehen eine spezifisch christliche Feier und unterschied sich auch darin von Ostern, daß es stets für einen bestimmten Tag fixiert war. Es begegnet uns zum ersten Mal urkundlich im Jahre 354 zu Rom, verbreitete sich aber noch im gleichen Jahrhundert im Orient. Vielleicht hängt diese rasche Verbreitung des Festes zusammen mit den arianischen Wirren, die auf orthodoxer Seite naturgemäß eine gesteigerte Verehrung des mit dem Vater gleichwesentlichen Gottessohnes hervorriefen. Das Datum des 25. Dezember ist, wie allseits zugegeben, nicht das Datum der Geburt des Heilandes; strittig ist, was zur Wahl dieses Tages führte, ob die Rücksicht auf die heidnischen Saturnalien oder das im Mithraskult hoch gefeierte Fest des Sol invictus, denen man im Weihnachtsfest ein christliches Gegengewicht schaffen wollte, ob symbolisch-astronomische Erwägungen dazu führten oder ob es die rein natürlich-symbolische Erwägung war, welche es als angemessen erachtete, am Tage des wachsenden Lichtes den Geburtstag des Aufgangs aus der Höhe, der Sonne der Gerechtigkeit zu feiern (a). Erst nach Einführung des Weihnachtsfestes konnte eine kirchliche Vorbereitungszeit, die Adventszeit, begangen werden. Spuren der Adventszeit treten im 5./6. Jahrhundert auf; während man jedoch in Gallien fünf Adventsonntage kannte, feierte man deren in dem Gebiet der römischen Liturgie lediglich vier. Seit dem 11. Jahrhundert aber herrschte bereits allgemein die römische Praxis (b). — Während die Vorbereitungszeit auf das heilige Weihnachtsfest erst nach Einführung des Weihnachtsfestes entstand, sind die unmittelbar auf Weihnachten folgenden Feste des heiligen Erzmartyrers Stephanus und des heiligen Evangelisten Johannes allem Anschein nach älter als der Weihnachtstag. Das Fest der Unschuldigen Kinder ist schon im 5. Jahrhundert bekannt. Im gleichen Jahrhundert erscheint auch die Oktav von Weihnachten, welche in Rom vorzüglich dem Gedächtnis der allerseligsten Jungfrau geweiht war; die gallikanische Kirche hingegen beging an diesem Tage die Erinnerung an die Beschneidung des Herrn, nach welcher auch im jetzigen römischen Ritus das Fest des 1. Januar benannt ist (c). Am Sonntag zwischen dem Feste Circum-

liturgie.de

cisio und Epiphanie, wenn hier verhindert, am 2. Januar, wird das Fest des heiligsten Namens Jesu gefeiert. Um die Verehrung des Namens Jesu hatte sich besonders der hl. Bernhardin von Siena († 1444), unterstützt von seinem Ordensgenossen, dem heiligen Minoriten Johannes Capistran, verdient gemacht. Auf die Bitten Kaiser Karls VI. führte Innozenz XIII. das Fest in der ganzen Kirche ein. Ehedem am zweiten Sonntag nach Epiphanie gefeiert, erhielt das Fest durch Pius X. seinen jetzigen Platz.

a) Zum ersten Mal ist der 25. Dezember[1] als Geburtstag des Heilandes erwähnt im Chronographen aus dem Jahre 354, dessen „Depositio martyrum" die kurze Notiz bietet: „VIII. Kal. Ian. natus Christus in Betleem Iudee." Das gleiche Geburtsdatum steht in der gleichfalls im Chronographen enthaltenen Konsularliste. Der 25. Dezember als Geburtstag Christi wurde aber im Chronographen nicht bloß als historisches Faktum hervorgehoben, sondern, wie sein Vorkommen im Depositionsverzeichnis der Martyrer dartut, als das Datum eines kirchlichen Festes, das man zur Ehre der Geburt Christi beging. Von Rom aus verbreitete sich das Weihnachtsfest noch im 4. Jahrhundert in den Orient, wo es im Jahre 388 durch den hl. Johannes Chrysostomus für Antiochien in einer Predigt bezeugt wird[2]. Ebenso kam es um die gleiche Zeit nach Kappadozien[3]. 379 oder 380 wurde durch Gregor von Nazianz das Weihnachtsfest in Konstantinopel eingeführt, nach seinem Weggang von da wahrscheinlich zeitweise wieder beseitigt[4]. In Alexandrien feierte man Weihnachten unter der Regierung des hl. Cyrill im Jahre 432[5]. Um eben diese Zeit, unter dem Patriarchen Juvenal (424—458), beging man auch in Jerusalem den 25. Dezember als Geburtsfest Christi[6].

Eine einheitliche Tradition über das Geburtsdatum Christi bestand nicht. Wie Klemens von Alexandrien[7] bemerkt, feierten die einen das Geburtsfest des Herrn am 18. oder 19. April, die andern am 29. Mai. Das unter den pseudocyprianischen Werken stehende Buch „De Pascha computus"[8] nennt als Geburtstag des Herrn den 28. März. Es bleibt nunmehr die Frage zu beantworten, was die Wahl des 25. Dezember zur Festfeier von Christi Geburt veranlaßt hat. An die Saturnalien, die durch ein christliches Fest verdrängt werden sollten, kann wohl nicht gedacht werden, da deren Feier am 17. Dezember begann und schon am 23. Dezember schloß. Eine eigenartige Theorie hat Duchesne[9] aufgestellt. Nach ihm war für die Wahl des 25. Dezember als Geburtstag des Heilandes maßgebend, daß man in weiteren

[1] Über die Frage nach der Zeit der Einführung des Weihnachtsfestes orientiert gut Kellner, Heortologie 96 ff. Einen Überblick über die allmähliche Verbreitung des Weihnachtsfestes, namentlich in der Kirche des Ostens, gibt Usener, Religionsgeschichtliche Untersuchungen: Das Weihnachtsfest, Bonn 1889; A. Meyer, Das Weihnachtsfest, Tübingen 1913.

[2] Hom. in diem natal.: PG 49, 353.

[3] Gregor. Nyss., Orat. funebr. in Bas.: Migne, PG 46, 789.

[4] Kellner, Heortologie 98. Vgl. auch Baumstark, Die Zeit der Einführung des Weihnachtsfestes in Konstantinopel: Oriens christianus II (1902) 441 ff.; Lübeck, Historisches Jahrbuch XXVIII (1907) 109 ff.

[5] Usener a. a. O. 321.

[6] Vailhé, Introduction de la fête de Noël à Jérusalem: Échos d'Orient VIII (1905) 212—218.

[7] Strom. I, 145 146. [8] Ausg. Hartel 267. [9] Origines 266 ff.

liturgie.de

Kreisen[10] der Anschauung huldigte, Christus sei am 25. März gestorben, am (oder wenigstens nahe dem) Tage des Frühlingsäquinoktiums, mit welchem auch die Weltschöpfung begann. Nun galt in der Zahlensymbolik das Gesetz, daß Bruchteile von Zahlen eine Unvollkommenheit bedeuteten. Da aber von Christus jede Unvollkommenheit ausgeschlossen war, so mußte er auch in seinem Lebensalter nur volle Jahre, ohne Zugabe eines Bruchteiles von einem Jahre, aufweisen, mit andern Worten, die irdische Existenz Christi mußte, wie sie am 25. März durch seinen Kreuzestod schloß, so auch am 25. März, wo er von Maria empfangen wurde, begonnen haben. Damit war aber zugleich der 25. Dezember als Geburtstag des Heilandes gegeben. Duchesne[11] gibt aber auch die Möglichkeit einer andern Ansicht zu, die besonders von Usener[12] vertreten wird, daß das Weihnachtsfest eingeführt wurde, um dem heidnischen Fest des „Sol invictus", des unbesiegbaren Sonnengottes, das auch der Chronograph des Jahres 354 vermerkt, ein christliches Gegenstück zu bieten. Dies ist um so wahrscheinlicher, als noch Kaiser Julian diesen Tag durch glänzende Spiele beging[13]. Kellner[14] weist auch mit Recht darauf hin, daß bereits Simeon den neugeborenen Messias „Licht zur Erleuchtung der Heiden" nennt, daß Cyprian[15] und Ambrosius[16] und andere Väter ihn als „Sonne" bezeichnen. „Was lag also für den geborenen Römer näher, als den Geburtstag dieser neuen und wahren Sonne auf den Tag zu verlegen, wo in seinem Kalender schon von alten Zeiten her ein „Natalis solis" verzeichnet war und wo auch die heidnische Einwohnerschaft Roms ein Fest feierte...? Die Ähnlichkeit des Vorganges in der Natur mit dem auf geistigem Gebiete sich vollziehenden Umschwung war maßgebend."

b) Die Adventfeier[17] wurde in Rom erst nach Leo d. Gr., der in seinen „Sermones" ihrer noch nicht Erwähnung tut, aufgenommen; hingegen tritt sie bereits hervor in den Homilien Gregors d. Gr.[18] sowie im Gelasianum und Gregorianum. Außerhalb Roms erscheinen Spuren einer Vorbereitungszeit auf das Geburtsfest des Herrn schon auf der Synode von Saragossa[19] (380), welche bestimmte: „Viginti et uno die a XVI kal. ianuarii continuis diebus nulli liceat de ecclesia se absentare nec latere in domibus, nec nudis pedibus incedere sed concurrere ad ecclesiam." Die Bestimmung gilt dem Epiphanientage als Tauftag. Da jedoch Epiphanie vor der allgemeinen Einführung des Weihnachtsfestes Geburtsfest Christi war, umfaßte die Vorbereitung auf die Taufe zugleich auch die Vorbereitung auf das Geburtsfest Christi. Die Idee, welche der Adventszeit zu Grunde liegt, war demnach schon frühzeitig vorhanden. In Gallien schrieb Bischof Perpetuus von Tours († 491), wie Gregor von Tours[20] berichtet, vom Martinstag (11. November) bis auf Weihnachten drei wöchentliche Fasttage vor. Eine gleiche Verordnung erließ auch die erste Synode von Mâcon (581) und fügt hinzu: „Sacrificia quadragesimali ordine debeant celebrari." In Rom war das Fasten in der Adventszeit (die Quatember ausgenommen) unbekannt. Über die Zahl der Adventsonn-

---

[10] Tertullian., Adv. Iudaeos c. 8. [11] Origines 269.
[12] Sol invictus: Rheinisches Museum für Philologie 1905, 465—491.
[13] Kellner, Heortologie 112. Augustin., Sermo 190, 1.
[14] Heortologie 113. [15] De orat. Dom. c. 35. [16] Sermo 7, 1 3.
[17] Cabrol, Art. „Avent": DAL I 32 23 ff.; Petr. Siffrin, Zur Gesch. d. Advents: JLW I (1921) 127 ff.
[18] Hom. in Ev. 1 6 7 20. [19] Hefele, Konziliengeschichte I 145.
[20] Hist. Franc. X, 31.

liturgie.de

tage konnte lange Zeit keine Einigung erzielt werden. Nach Angabe des Gelasianum waren fünf Adventsonntage zu feiern, woran man sich noch zur Zeit des Amalar[21] im Frankenreiche hielt, während das Gregorianum und der römische Ritus nur vier Adventsonntage kannten. Erst im 11. Jahrhundert war diese doppelte Praxis endgültig beseitigt.

c) Auf das heilige Weihnachtsfest folgen die Feste der „comites Christi"[22], des hl. Stephanus, des hl. Johannes des Evangelisten und der Unschuldigen Kinder[23]. Schon der hl. Gregor von Nyssa[24], ebenso auch ein griechisches Martyrologium[25] aus dem 4. Jahrhundert lassen erkennen, daß man nach dem Weihnachtstag folgende Heilige feierte: am 26. Dezember den hl. Stephanus, am 27. Jakobus und Johannes, am 28. Petrus und Paulus. Auch die Armenier, welche in ihrem Kalender das Weihnachtsfest nicht kennen, haben für den 26. Dezember das Fest des hl. Stephanus, für den 27. jenes der hll. Petrus und Paulus, für den 28. das Gedächtnis der heiligen Apostel Jakobus und Johannes angesetzt[26]. Das Fest der Unschuldigen Kinder erwähnt zum ersten Mal ein dem 5. Jahrhundert angehörendes Kalendarium der Kirche von Karthago für den 28. Dezember[27]. Das Fest der Unschuldigen Kinder konnte sich im Abendlande, speziell in der römischen Liturgie, leicht einbürgern, da hier das Fest der hll. Petrus und Paulus, das man im Orient an diesem Tage beging, schon seit langem am 29. Juni gefeiert wurde. Hingegen findet man noch im Martyrologium Hieronymianum für den 27. Dezember neben dem Gedächtnis des hl. Johannes jenes des hl. Jakobus; doch kennen schon die ältesten römischen Sakramentare unsere jetzige Festordnung. Nur das Leonianum bietet die Messen zu Ehren des hl. Stephanus am 3. August und erwähnt deshalb nicht den hl. Stephan am 26. Dezember. Was die Veranlassung war, die Feier dieser Heiligen im unmittelbaren Anschluß an Weihnachten anzusetzen, ob es der Tag ihres Todes oder Martyriums oder jener der Translation war, läßt sich nicht mehr feststellen. Durandus[28], der die mittelalterliche Auffassung am besten wiedergibt, verstößt darum wenigstens nicht gegen geschichtliche Tatsachen, wenn er die Reihenfolge dieser Feste also erklärt: „Erstens damit sich Christus, dem Haupte und Bräutigam, alle seine Gefährten (comites) anschließen. Denn bei seinem Eintritt in diese Welt hat Christus, der Bräutigam der Kirche, sich drei Gefährten genommen, von welchen es im Hohenliede heißt: Mein Geliebter ist glänzend weiß und rot, auserwählt aus Tausenden: glänzend weiß wegen des Johannes des Evangelisten, der herrlichen jungfräulichen Seele und des Bekenners, rot wegen des Erzmartyrers Stephanus; auserwählt aus Tausenden wegen der großen Schar der Unschuldigen Kinder. Zweitens, damit die Kirche alle Arten von Martyrern, für deren Martyrium in der Geburt Christi die Ursache zu suchen ist, in sich vereine." — Der 1. Januar führt in römischen liturgischen Quellen die Bezeichnung „octava Domini", während die gallikanischen[29] an diesem Tage der Beschneidung des Herrn gedenken, die am achten Tage nach der Geburt am Heiland vollzogen wurde. Da mit ihm zugleich das bürgerliche Jahr begann, so pflegte er häufig mit ausgelassener Lustbarkeit be-

[21] De eccl. off. III, 40. [22] Durandus VII, c. 42, n. 1.
[23] Vgl. Kneller, Die Begleitfeste der Weihnacht: Stimmen aus Maria-Laach LXVII (1904) 538 ff.
[24] PG 46, 725 789. [25] Acta SS. Nov. II, S. LII.
[26] Duchesne, Origines 272. [27] PL 13, 12 28. [28] VII, c. 42, n. 1.
[29] Missale Goth.: Muratori II 552; Sacr. Gallic. ebd. 802.

liturgie.de

gangen zu werden, weshalb man, namentlich in Gallien und Spanien[30], kirchlicherseits durch Anordnung von Bußprozessionen und Fasten entgegenzuwirken versuchte.

2. Liturgie der Advents- und Weihnachtszeit. — Die heilige Adventszeit erinnert an die Ankunft des Erlösers im Fleische und mahnt daran, daß am Ende der Zeiten der Herr in seiner zweiten Parusie zum Gerichte erscheinen wird. Die erste Ankunft Christi ist für die ganze Welt Ursache höchster Freude geworden. Der Gedanke an die zweite Parusie, bei welcher unser ewiges Los im Augenblick des Todes bereits entschieden ist, empfiehlt Selbsteinkehr und Buße. Darum ist auch der Liturgie der Adventszeit ein zweifacher Charakter aufgeprägt: der Charakter der Buße (violette Paramente, Schweigen der Orgel, Verstummen der Freudengesänge Te Deum und Gloria in excelsis) und der Freude. Die Freude äußert sich im Alleluja, das nicht wie in der Fastenzeit unterlassen wird, in dem häufigen Gedächtnis der allerseligsten Jungfrau, der causa nostrae laetitiae (Roratemessen), am Sonntag Gaudete, in den sieben O-Antiphonen, in welchen die Kirche anbetend und freudig das Geheimnis der Menschwerdung feiert (a). — Das heilige Weihnachtsfest ist schon im 6. Jahrhundert ausgezeichnet durch die Feier der drei Messen, welche auf lokale römische Verhältnisse zurückgehen, im Mittelalter jedoch symbolische Deutung empfingen (b). Von den Begleitfesten des Weihnachtstages weist der Stephanstag gegenwärtig keine besondern liturgischen Eigentümlichkeiten auf. Der Johannestag ist in vielen Gegenden ausgezeichnet durch die Weinweihe. Am Feste des Liebesjüngers will uns die Kirche durch dieses Sakramentale Gnade verleihen, die Liebe des Herrn nach dem Beispiel der Liebe des hl. Johannes zu erwidern (Bibe amorem S. Ioannis) (c). Der Tag der Unschuldigen Kinder trägt Bußcharakter (violette Paramente, kein Te Deum und Gloria), weil, wie man im Mittelalter[31] erklärte, die Unschuldigen Kinder nach ihrem Tode nicht sofort in den Himmel eingehen konnten, am Oktavtag jedoch erscheinen diese Zeichen der Freude, weil die Oktave an die Vollendung erinnert, die den Unschuldigen Kindern nach der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn in der ewigen Glorie zuteil wurde[32] (d). — Am Oktavtag von Weihnachten wird im Offizium und in der Messe fast ausschließlich der Mutter Gottes gedacht, um ihr preisend zu danken, daß sie in jungfräulicher Geburt uns den Heiland geschenkt. Die poesievollen Antiphonen der Vesper und der Laudes, Übersetzungen aus dem griechischen Liturgiebestand, preisen unter Verwendung von Bildern aus dem Alten Testament die unversehrte Jungfräulichkeit Mariens.

a) Die Gedanken, welche der kirchlichen Liturgie der Adventszeit zu Grunde liegen, legt in überaus ansprechender Weise Durandus[33] dar. Der Adventus

[30] Vgl. 2. Synode von Tours (567) c. 17 22; 4. Synode von Toledo (633) c. 11.
[31] Microlog. c. 36. [32] Durandus VII, c. 42, n. 12. [33] VI, c. 2, n. 2 3.

liturgie.de

Domini ist nach ihm ein vierfacher. Die erste Ankunft erfolgt im Fleische, im Schoße der Jungfrau, die zweite in unserer Seele durch den Heiligen Geist, die dritte beim Tode eines jeden einzelnen, die vierte in Majestät am Tage des Gerichtes. Doch feiere die Kirche, wie Durandus weiter bemerkt, nur die Ankunft im Fleische und im Gerichte, worin zugleich auch der Ankunft in der Seele des Menschen und beim Tode gedacht wird. Die Sehnsucht der Altväter nach dem Erlöser — und auch der im Neuen Testamente unter der Herrschaft der Sünde Schmachtenden — kommt zum Ausdruck in dem während des ganzen Advents ertönenden Rufe: „Rorate coeli desuper, et nubes pluant iustum!“[34] und in der Lesung aus Isaias, welcher einst dem Volke Gottes den kommenden Erlöser und sein Reich der Gnade und des Trostes in herrlichen Farben geschildert. In dramatischer Weise ist die Sehnsucht der Altväter geschildert in dem ersten Responsorium des ersten Adventsonntags „Aspiciens a longe“, in welchem der Sänger in der Ferne die Herrlichkeit des Herrn erblickt, die gleich einem Nebel die ganze Erde bedeckt, worauf er, gleichsam zweifelnd, ob wirklich die Ankunft des Herrn bevorsteht, fragt: „Nuntia nobis, si tu es ipse, qui regnaturus es in populo Israel“, und als er ihn erkennt, mit dem Volke in die flehentliche Bitte ausbricht: „Qui regis Israel, intende“, und die Aufforderung ergehen läßt: „Tollite portas, principes, vestras, et introibit.“ Das Evangelium des ersten Adventsonntags schildert uns die zweite Ankunft des Herrn im Gerichte, wodurch der Mahnung des Apostels, die er in der Epistel an uns ergehen läßt, die Werke der Finsternis abzulegen und die Waffen des Lichtes anzuziehen, der nötige Nachdruck verliehen wird. Auch in der Meßliturgie des zweiten Adventsonntags versetzt sich die Kirche in die Zeit der Altväter, denen der Prophet[35] (in der Communio) zuruft: „Mach dich auf, Jerusalem, und stell dich auf die Höhe und siehe, wie die Freude kommt von Gott.“ In der Epistel aber empfiehlt der heilige Apostel Paulus mit Rücksicht auf die zweite Ankunft des Herrn: „Der Gott der Hoffnung aber erfülle euch mit jeglicher Freude und mit Frieden durch den Glauben, auf daß ihr überreich seiet an Hoffnung durch die Kraft des Heiligen Geistes.“[36] Diese Freude wird um so fester gegründet sein, wenn wir nach dem Beispiel des heiligen Vorläufers Christi, welchen uns das Evangelium vor Augen führt, dem Herrn in unserem Herzen durch Buße und Abtötung die Wege bereiten. Der dritte Adventsonntag (Gaudete) steht ganz unter dem Eindruck der Freude (die Orgel ertönt, die Altäre werden geschmückt, die ministri sacri bedienen sich der Dalmatik und der Tunizella anstatt der planeta plicata), gerade so wie der vierte Fastensonntag Lätare. Während indes der freudige Charakter des vierten Fastensonntags, dem der Sonntag Gaudete nachgebildet ist, historisch begründet ist durch die Skrutinienwoche, die er eröffnet, ist die festliche Stimmung, die über den dritten Adventsonntag gebreitet ist, hauptsächlich zu erklären aus dem Inhalt des Meßformulars, das uns an die Nähe des heiligen Weihnachtsfestes erinnert und an die Nähe der Ankunft des Herrn im Gerichte: „Dominus prope est“, die für jene, die sich im Gebete dem Herrn anvertrauen, nichts Schreckliches, sondern nur Tröstendes bietet[37]. Auf diese wahre Freude im Herrn, welche von der Welt verschmäht wird, weist auch Johannes der Täufer im Evangelium hin: „In eurer Mitte steht der, den ihr nicht kennt.“[38] In den gleichen

[34] Is 45, 8. [35] Bar 4, 36; 5, 5. [36] Röm 15, 13. [37] Phil 4, 4—6. [38] Jo 1, 26.

liturgie.de

Gedanken wie die Liturgie der vorausgegangenen Adventsonntage bewegt sich auch die nunmehr folgende Quatemberwoche, nur tritt hier bereits die Erinnerung an jene, die uns die Weihnachtsfreude vermittelte, die allerseligste Jungfrau, wiederholt hervor, so z. B. im Evangelium und in der Communio des Quatembermittwochs (Statio ad S. Mariam Maiorem), im Evangelium des Quatemberfreitags. Der vierte Adventsonntag führt uns wieder im Evangelium den Bußprediger Johannes vor Augen; denn die Bußgesinnung und das Vertrauen auf den Herrn lassen uns allein mit Ruhe der Ankunft des Herrn im Gerichte entgegenschauen, wie die Epistel uns belehrt: „Ich bin mir zwar nichts bewußt, aber darum noch nicht gerechtfertigt; der mich richtet, ist der Herr." [39] — Je näher der Tag der gnadenreichen Geburt unseres Heilandes kommt, um so tiefer versenkt sich die Kirche in die Betrachtung des großen Geheimnisses der Menschwerdung. Darum läßt sie vom 17. Dezember ab feierliche Votivämter zu Ehren der allerseligsten Jungfrau (Engelämter genannt wegen des Evangeliums „Missus est Gabriel angelus") an allen Tagen zu [40], während für die übrige Adventszeit hierfür ein eigenes Privilegium erfordert ist. Ganz besonders aber gibt sie ihrer Sehnsucht nach den Gnadengaben des kommenden Erlösers und ihrer Bewunderung über das Geheimnis der Inkarnation Ausdruck in den sieben großen oder O-Antiphonen, die schon Amalar [41] kennt. „Antiphonae", sagt dieser Liturgiker, „quae canuntur per praesentem hebdomadam ... et habent omnes O in capite, signum quoddam admirabile et investigabile ostendunt nobis in his diebus celebrari. De quo signo dicit Esaias [42] propheta: Propter hoc vobis dabit Dominus signum." Die O-Antiphonen werden, wie der nämliche Amalar sagt, beim Magnifikat, dem Lobgesang der allerseligsten Jungfrau, gesungen: „Quoniam per conceptionem et partum sanctae Mariae facta est haec admiratio." Die erste Antiphon O Sapientia weist hin auf den göttlichen Ursprung des Herrn (quae ex ore Altissimi prodiisti) [43], der himmlischen Weisheit, deren Herrschaft reicht von einem Ende der Erde zum andern, die alles lieblich ordnet (suaviter disponens omnia) [44], vorzüglich durch den liebevollen Gnadenerweis, der in der Menschwerdung liegt, und ruft die göttliche Weisheit an, uns mit himmlischer Weisheit zu erfüllen, um die Wege des Herrn kennen zu lernen: „Veni ad docendum nos viam prudentiae." Die zweite Antiphon O Adonai stellt den Heiland dar als mächtigen Führer des Hauses Israel [45], der seine Macht über die Gesetze der Natur gezeigt hat im brennenden Dornbusch, dem Typus der unversehrten Jungfräulichkeit Mariens, in den Naturereignissen, unter welchen das Gesetz auf Sinai gegeben wurde. Ihn ruft die Kirche an: „Veni ad redimendum nos!" Der Herr über die Natur soll uns erlösen von den Fesseln der Sünde, in die wir durch unsere verderbte Natur gefallen. In der dritten Antiphon O radix Iesse wird dieselbe Bitte nur noch inniger (iam noli tardare) vorgetragen mit Hinweis auf den Propheten [46], welcher vorausverkündet, daß die Wurzel Jesse zum Panier für die Völker dastehen wird und die Nationen zum Messias beten werden, der aber auch ermunternd der Macht dieses Nachkommen Jesses gedenkt, der sich selbst Könige in Demut beugen (super

[39] 1 Kor 4, 4. [40] S. R. C. 9. Dez. 1713, n. 2223; 10. Dez. 1718, n. 2259.
[41] De ordine antiphonarii c. 13.
[42] 7, 14. [43] Sir 24, 5. [44] Weish 8, 1.
[45] Vgl. Mt 2, 6: „Ex te enim exiet dux, qui regat populum meum Israel."
[46] Is 11, 10.

liturgie.de

quem continebunt reges os suum)[47]. In anderer Fassung wiederholt sich das nämliche Gebet in der vierten Antiphon O clavis David: „Komm und führe heraus den Gefangenen aus dem Hause des Kerkers, denjenigen, der da sitzt in Finsternis[48] und in Todesschatten."[49] Schlüssel Davids wird der kommende Erlöser genannt nach dem Propheten Isaias[50]: „Ich will den Schlüssel des Hauses Davids auf seine Schultern legen; wenn er öffnet, soll niemand verschließen, und wenn er verschließt, soll niemand öffnen." Diese seine höchste Gewalt im Hause Gottes wird der Heiland vornehmlich üben, wenn er zum Gerichte kommen wird. — Der Prophet Isaias[51] hatte geweissagt: „Das Volk, das im Finstern wandelt, sieht ein großes Licht; den Bewohnern des Landes des Todesschattens geht ein Licht auf." Damit dieses Gnadenlicht den Gläubigen in der heiligen Weihnachtszeit erstrahle, bittet die Kirche in der fünften Antiphon O Oriens: O Aufgang[52], Abglanz des ewigen Lichtes[53] und Sonne der Gerechtigkeit[54], komm und erleuchte die, so in Finsternis und in Todesschatten sitzen[55]. Eine Bitte um Erlösung ist auch die sechste Antiphon O rex gentium, die aus Aggäus[56] und dem hl. Paulus[57] entnommen ist, ebenso die siebte Antiphon O Emmanuel, in welcher die Weissagung des Patriarchen Jakob (et ipse erit exspectatio gentium)[58] verbunden ist mit jener bei Isaias[59]: „Denn der Herr ist unser Richter, der Herr unser Gesetzgeber, der Herr unser König. Er rettet uns." In allen Antiphonen ertönt das dringliche Flehen: „Veni!" zu dessen äußerem Ausdruck diese Antiphonen zuweilen knieend gebetet wurden. — Am 24. Dezember, an der Vigil von Weihnachten, verkündet die Kirche feierlich die Ankunft des Erlösers bei der Lesung des Martyrologiums in der Prim. Nachdem der Leser des Martyrologiums vorgetragen, wie viele Jahre seit Erschaffung der Welt verflossen sind bis zur Geburt Christi, wie viele seit der Geburt des Abraham, seit dem Auszug aus Ägypten, der Salbung Davids zum Könige usw., singt er in höherer Stimmlage: „In Bethlehem Iudae nascitur (Iesus Christus) ex Maria virgine factus homo", und hierauf in tono passionis: „Nativitas Domini nostri Iesu Christi secundum carnem", während alle im Chore Anwesenden sich auf die Kniee niederwerfen. In der Messe der Weihnachtsvigil erinnert die Kirche zweimal, im Introitus und im Graduale, an das Kommen des Herrn mit den Worten: „Hodie scietis, quia veniet Dominus", die sich nach ihrer wörtlichen Erklärung[60] allerdings auf den wunderbaren Mannasegen beziehen, aber auch treffend auf Christus den Herrn, der sich selbst das Brot nennt, das vom Himmel herabgestiegen, gedeutet werden können. Noch einmal bringt die Weihnachtsvigil alle Gedanken, von welchen die Adventszeit beherrscht wird, zum Ausdruck; sie gedenkt im Evangelium der wunderbaren Geburt aus Maria, der Ankunft im Fleische, in der Oration der Ankunft im Gerichte (venientem quoque iudicem securi videamus), im Graduale der Sehnsucht der vorchristlichen Väter (und der einzelnen Menschenseele) nach Erlösung in dem dort verwendeten und der Adventsstimmung vortrefflich entsprechenden Psalm 79: Qui regis Israel, intende, worin wiederholt das Erbarmen des Herrn angerufen wird: „Zeig dein Angesicht, so wird uns Heil werden (Vers 4 8 20); Gott der Heerscharen!

[47] Is 52, 15. [48] Is 42, 7. [49] Lk 1, 79.
[50] 22, 22. Offb 3, 7. [51] Is 9, 2. [52] Zach 3, 8.
[53] Vgl. Hebr 1, 3. [54] Mal 4, 2. [55] Vgl. Is 9, 2. Lk 1, 79.
[56] 2, 8. [57] Eph 2, 20. [58] Gn 49, 10. [59] 33, 22.
[60] Ex 16, 6—7.

liturgie.de

Wende dich doch, schau vom Himmel..., sieh auf den Menschensohn, den du dir bestätigt hast!"

b) Der Weihnachtstag ist vor allen andern Festen des Kirchenjahres ausgezeichnet durch die Feier dreier heiliger Messen. Dieser Brauch war im 6. Jahrhundert bereits längere Zeit eingebürgert; denn nur so war es möglich, daß der Verfasser des „Liber pontificalis"[61] diese Einrichtung bereits dem Papste Telesphorus (125—136?) zuschreiben konnte. Im gleichen Jahrhundert erwähnt auch Gregor d. Gr. die dreimalige Meßfeier in seinen Homilien[62]. Das Gelasianum kennt gleichfalls drei Messen: „in nocte, mane prima, in die". Das Gregorianum setzt die erste Messe an „ad galli cantum", bald aber wurde die Mitternachtsstunde dafür gewählt, aller Wahrscheinlichkeit nach mit Rücksicht auf die Stelle im Buche der Weisheit[63]: „Als sich tiefes Schweigen über alles verbreitete und die Nacht in der Mitte ihres Laufes war, da fuhr dein allmächtiges Wort vom Himmel, vom königlichen Throne, wie ein furchtbarer Streiter, mitten auf das Land des Verderbens herab." Was den Ursprung der mitternächtlichen Messe anlangt, wird man wohl mit Duchesne[64] hinweisen dürfen auf die Messe, die in der Osternacht gefeiert wurde. Wie sich in der Liturgie der Adventszeit unverkennbar das Bestreben zeigt, dieselbe der Liturgie der Fastenzeit nachzubilden, so wollte man auch in der Weihnachtsnacht ein Gegenbild der Osternacht mit Feier des heiligen Meßopfers haben. Möglicherweise haben bei der Einführung der nächtlichen Messe auch die Gebräuche der Kirche von Jerusalem Einfluß ausgeübt. Wie die Peregrinatio erzählt, beging die Kirche von Jerusalem das Gedächtnis der Geburt mit einer nächtlichen Statio an der Krippe des Herrn in Bethlehem. Auch in Rom wurde bis ins 12. Jahrhundert die nächtliche Messe nicht in der Basilika S. Maria Maggiore, sondern in einer Seitenkapelle gehalten, die in ihrem Untergeschosse hinter dem Altare eine Nachbildung der Krippenhöhle von Bethlehem enthielt[65]. Noch jetzt ist darum der Angabe der Statio im Römischen Missale „ad praesepe" hinzugefügt. Die zweite Messe „in aurora" hatte ursprünglich keine Beziehung zu Weihnachten, sondern war eine Messe zu Ehren der sirmischen Martyrin Anastasia, deren Verehrung nach Übertragung ihrer Reliquien nach Konstantinopel unter Patriarch Gennadius († 471) großen Aufschwung nahm. Möglicherweise wurden Reliquien dieser Heiligen nach Rom gebracht, wo sie im Titulus Anastasiae am Fuße des Palatin, in der Nähe der griechischen Kolonie, beigesetzt wurden. Die Gründung dieser Kirche geht zurück auf die Stiefschwester Konstantins d. Gr., Anastasia, jetzt wurde sie nach der heiligen Martyrin Titulus S. Anastasiae genannt[66]. Das Fest dieser Heiligen wurde am 25. Dezember begangen. Wenn der Papst an diesem Tage in St. Anastasia eine Messe feierte, so darf dies als ein Akt der Aufmerksamkeit gegen die auf dem Palatin residierenden kaiserlichen Beamten und gegen die Griechen aufgefaßt werden. Noch im Gregorianum[67] ist die Missa in aurora eine Messe zu Ehren der hl. Anastasia, ihr parallel läuft allerdings schon

[61] Duchesne I 129. [62] 8, 1. [63] 18, 14—15.

[64] Notes sur la topographie de Rome au moyen âge: Mélanges d'archéologie et d'histoire VII (1887) 387 ff.

[65] Hartmann Grisar, Das Missale im Lichte römischer Stadtgeschichte, Freiburg 1925, 69.

[66] J. P. Kirsch, Die Stationsmessen des Missale Romanum, Freiburg 1926, 95 ff.

[67] Ausg. Lietzmann 10.

liturgie.de

eine Weihnachtsmesse. Die dritte Messe, am Tage, die ursprünglich die einzige Messe an Weihnachten war, wurde nach Angabe des Gregorianum in St. Peter gehalten, seit Gregor VII. in S. Maria Maggiore. In der mittelalterlichen Symbolik, die auch uns geläufig ist, pflegte man die mehrfache Meßfeier zur ewigen und zeitlichen Geburt des Heilandes in Beziehung zu bringen. „Prima Missa", sagt Durandus[68], „pertinet ad generationem aeternam, scilicet de patre sine matre, secunda ad temporalem, scilicet de matre sine patre, tertia compacta est, quia de utraque agit, et ideo pertinet ad aeternam simul et temporalem." Durandus kennt also noch nicht die populäre Beziehung der dritten Messe auf die mystische Geburt des Heilandes in den Seelen der Gerechten. Betrachtet man die Meßformularien, so können in jeder der drei Messen Beziehungen zur dreifachen Geburt unseres Heilandes gefunden werden. Geht man aber von dem Gedanken aus, daß durch das Evangelium der Charakter des ganzen Meßformulars bestimmt wird, so bezieht man die erste Messe am besten auf die zeitliche Geburt aus Maria, die Messe in aurora auf die Geburt im Herzen der Gerechten, weil die Hirten zuerst im Glauben den Heiland in ihr Herz aufnahmen, die dritte Messe aber auf die ewige Geburt aus dem Vater, wegen des Anfanges des Johannesevangeliums: „In principio erat verbum, et verbum erat apud Deum, et Deus erat verbum."[69]

c) Ein altehrwürdiger Brauch hat sich in der Segnung des Johannesweines[70] am Feste des heiligen Evangelisten Johannes erhalten. Es hängt diese Sitte, wenn auch entfernt, zusammen mit der schon bei den Griechen und Römern, besonders aber auch bei den Germanen nachweisbaren Gepflogenheit, den Göttern einen Trunk zu weihen. Man nannte dies bei unsern germanischen Vorfahren „Minne (althochdeutsch ‚minnja', ‚minna', Erinnerung, Liebe, mittelhochdeutsch ‚minne', Liebe) trinken", weil damit den Göttern ein Trunk liebender Erinnerung geweiht wurde. Das Minnetrinken wurde auch im Christentum beibehalten, nur weihte man jetzt die Minne nicht mehr den heidnischen Göttern, sondern den Engeln und Heiligen. Cäsarius von Arles († 543)[71] kennt schon die Wandlung dieses Brauches und tadelt es, daß man die Heiligen, die man durch Minnetrinken zu ehren glaubte, durch die dabei häufig vorkommende Trunkenheit entehrte. Die Heiligen, denen man im Mittelalter den Minnetrunk weihte, waren hauptsächlich der hl. Michael, Stephanus, Johannes der Täufer, Martin von Tours, Gertrud von Nivelles und Ulrich von Augsburg[72], die hll. Leonhard[73] und Sebastian[74]. Während aber der Minnetrunk zu Ehren der genannten Heiligen profaner Natur war, nur vereinzelt in kirchlichem Gebrauche stand, hat sich der Minnetrunk zu Ehren des heiligen Evangelisten Johannes dadurch, daß ihm seit dem 13. Jahrhundert eine kirchliche Segnung zuteil wurde, bis in die Gegenwart erhalten. Diese kirchliche Weihe des Johannestrunkes wurde mittelbar veranlaßt durch eine Erzählung der apokryphen, dem 6. Jahrhundert angehörenden „Virtutes Ioannis" des angeblichen Apostelschülers Abdias[75]. Nach diesem Berichte soll der heilige Apostel Johannes den Versuch gemacht haben, zu Ephesus den heidnischen Oberpriester Aristodemus

[68] VI, c. 13, n. 24. [69] Io 1, 1.
[70] Franz, Die kirchl. Benediktionen im Mittelalter I 286 ff.
[71] Sermo 280 inter opp. S. Augustini.
[72] Franz, Die kirchl. Benediktionen I 289. [73] Ebd. 292. [74] Ebd. 294.
[75] Fabricius, Codex apocryphus Novi Testamenti I 575—580.

liturgie.de

zu bekehren, und von diesem auch das Versprechen der Bekehrung erhalten haben, wenn Johannes einen Giftbecher trinke, ohne daß er an Leben oder Gesundheit Schaden leide. Zwei Verbrecher, an denen die Wirkung des Giftes erprobt wurde, starben sofort eines plötzlichen Todes. Johannes aber, der den Giftbecher zuvor mit dem Kreuzeszeichen und einem Gebete gesegnet hatte, blieb unversehrt. Doch erst nachdem Johannes die beiden toten Verbrecher zum Leben erweckt hatte, gab der Oberpriester seine Verstocktheit auf und ließ sich taufen. Das Gebet, welches der Heilige bei der Segnung des Giftbechers verrichtet haben soll, dient seit dem 13. Jahrhundert zur Weihe der Johannesminne[76]. Das alte Abdiasgebet ist gegenwärtig nur in einzelnen Diözesanritualien verwendet. Eine Erinnerung an den Ursprung der Weinsegnung aus der „Johannesminne" bietet noch die in deutschen Diözesen gebrauchte Spendeformel: „Bibe amorem [Minne mit amor übersetzt] S. Ioannis." Der eigentliche Tag der Spendung ist der 27. Dezember, der Festtag des hl. Johannes. Außerdem wurde aber auch an andern Tagen und bei andern Gelegenheiten Johanneswein gesegnet und gereicht, z. B. den Pilgern beim Antritt der Pilgerfahrt[77], den Soldaten vor dem Auszug in den Krieg, den Besessenen bei der Vornahme des Exorzismus. Diese mannigfache Verwendung findet ihre Begründung auch noch in dem gegenwärtigen römischen Formular, wo es heißt, es möchten alle jene, die von diesem gesegneten Weine trinken, „ab omni aegritudine veneni et noxiis quibuscumque" befreit werden und Gesundheit der Seele und des Leibes erhalten. Um dieses übernatürlichen Schutzes die Eheleute zu versichern, reichte und reicht man auch gegenwärtig an einzelnen Orten denselben nach der Trauung gesegneten Johanneswein.

§ 63. Epiphanie und Mariä Lichtmeß.

1. Epiphanie. — Eines der ältesten, schönsten und geheimnisvollsten Feste, ein für jedes gläubige Gemüt mit Poesie umwobener Tag ist das Fest der Erscheinung des Herrn (epiphania, τὰ ἐπιφάνια, ἡ ἐπιφάνιος sc. ἡμέρα, θεοφάνεια). Es ist dem Gedächtnis verschiedener Geheimnisse und Ereignisse im Leben des Herrn gewidmet, die sich aber alle der einen Idee unterordnen: Christus ist vor der ganzen Welt voll der Gnade und Wahrheit erschienen. Darum ist das Epiphanienfest in gewissem Sinne eine Ergänzung des Weihnachtsfestes, dessen Festesfreude in ihm kulminiert. Zum ersten Mal vollzog sich die Erscheinung des Herrn bei seiner Geburt, aber nur einem engeren Kreise offenbarte damals der Herr seine Herrlichkeit, der heiligen Jungfrau und dem heiligen Nährvater Joseph, den frommen Hirten. Doch von diesem göttlichen Kinde ging Gnade aus, welche die ganze Welt zum Glaubensgehorsam führte, das göttliche Kind ist zum Bräutigam seiner Kirche geworden, die nicht mehr auf das Judenvolk beschränkt ist, sondern die ganze Welt umfaßt. Diese

[76] Franz, Das Rituale von St. Florian 45.

[77] Daran erinnert noch eine Stelle in dem für Köln approbierten Formular: „Et si in peregrinatione fuerit, ab eodem (sc. potu) tua gratia mediante confortetur."

liturgie.de

Wahrheit will uns die Kirche am Epiphanientage nahelegen; darum jubelt sie in der Antiphon zum Benediktus: „Hodie coelesti sponso iuncta est ecclesia, quoniam in Iordane lavit Christus eius crimina, currunt cum muneribus Magi ad regales nuptias, et ex aqua facto vino laetantur convivae." Der Gedanke an diese Verbindung Christi mit seiner Kirche ist der alles beherrschende Grundton der Epiphanienfreude. Das Wunder der Stiftung und Erhaltung der Kirche ist nur möglich durch göttliche Kraft, und diese ist offenbar geworden in den verschiedenen Ereignissen, welcher der Epiphanientag gedenkt, vor allem bei der Taufe des Herrn, wo Christus öffentlich als Gottes Sohn vor aller Welt geoffenbart wurde und der Heilige Geist über ihn herabkam, der Geist der Sündenvergebung[1], um die Kirche, seine Braut, „herrlich sich darzustellen, ohne Makel, ohne Runzel oder etwas dergleichen, sondern daß sie heilig und unbefleckt sei[2] (quoniam in Iordane lavit Christus eius crimina). Die göttliche Kraft des Herrn, womit er sich seine Kirche verbunden, äußerte sich bei der Ankunft der Magier, welche durch die göttliche Gnade und ein durch Gottes Allmacht gewirktes Wunder, das Aufleuchten des wunderbaren Sternes, als die Erstlinge der Heidenwelt nach Bethlehem geführt wurden (currunt cum muneribus Magi), äußerte sich bei der Verwandlung des Wassers in Wein auf der Hochzeit zu Kana (et ex aqua facto vino laetantur convivae), wo er seine Herrlichkeit offenbarte und seine Jünger an ihn glaubten[3], durch welches Wunder aber auch die Umgestaltung der ganzen Welt durch Christi Gnade angedeutet werden soll; denn nach einer der Heiligen Schrift[4] durchaus geläufigen Symbolik versinnbildet das Wasser die gottentfremdeten Heidenvölker.

Diese Verbindung der Festgedanken am Epiphanienfeste kam erst allmählich zustande. Im Orient, wo die Heimat des Festes zu suchen ist, hatte Epiphanie anfänglich den Charakter als Geburtsfest Christi, den es aber allmählich verlor, als das Weihnachtsfest vom Abendland aus auch in die Kirche des Ostens drang. Zugleich aber war mit diesem Geburtsfest Christi im Orient schon im 4. Jahrhundert die Erinnerung an die Taufe Christi im Jordan und an das Wunder zu Kana verbunden. Auch im Abendland erscheint Epiphanie zunächst als Feier der Geburt des Herrn, und noch jetzt klingt die Erinnerung daran nach in den Worten der Präfation: „Unigenitus tuus in substantia nostrae mortalitatis apparuit", und im Communicantes: „Unigenitus tuus in tua tecum gloria coaeternus in veritate carnis nostrae visibiliter corporalis apparuit." Da aber das Gedächtnis des Herrn schon genügend im Weihnachtsfeste betätigt wurde, so feierte man am 6. Januar jenes Ereignis, welches das Evangelium nach Matthäus[5] unmittelbar an die Erwähnung der Geburt reihte, nämlich die Anbetung des Jesuskindes durch die Magier aus

[1] Jo 20, 22. [2] Eph 5, 27. [3] Jo 2, 11.
[4] Is 8, 7; 17, 12. Ir 47, 2. Ps 45, 4. Offb 17, 15. [5] 2, 1.

liturgie.de

dem Morgenlande. Dies waren die Erstlinge, welche Gottes Gnade aus der Heidenwelt berief, das Epiphanienfest war somit im Abendlande zum Feste der Berufung der Heidenwelt geworden (a). — Die Liturgie der Kirche feiert an diesem Tage vor allem die gnadenreiche Verbindung Christi mit seiner Kirche, welche sich in ihren Anfängen schon wirksam zeigte bei der Berufung der ersten Repräsentanten des Heidentums; der übrigen Ereignisse wird nur vorübergehend Erwähnung getan (b). An die Taufe Jesu erinnert auch die Wasserweihe am Vorabend von Epiphanie, welche schon seit dem 4. Jahrhundert in der orientalischen, seit dem 15. Jahrhundert in der abendländischen Kirche vorgenommen wird, um welche Zeit auch die Besprengung der Wohnräume und Segnung des Weihrauches zur Räucherung in den Häusern üblich wird. Eine Weihe der Kreide war dem Mittelalter gänzlich unbekannt. Eine uralte, weit ins christliche Altertum zurückreichende Gepflogenheit ist die noch gegenwärtig in Turin und in Köln und wohl auch noch an andern Orten übliche Verkündigung des Ostertermins am Epiphanientag (c). Der Vigil von Epiphanie tut bereits das Evangelienverzeichnis von Würzburg (7. Jahrh.)[6] Erwähnung. Eine Oktav von Epiphanie ist hier noch nicht erwähnt, wohl aber bietet das Lektionsverzeichnis von Würzburg[7], der älteste Comes romanus, Lektionen für vier Tage nach Epiphanie, worin die Anfänge einer eigentlichen Oktav von Epiphanie erblickt werden können. Das fränkische Gelasianum des 8. Jahrhunderts[8] kennt bereits die Oktav, bringt auch Messen für den Sonntag innerhalb der Oktav und den Oktavtag, für die übrigen Tage vier Orationen, das Hadrianische Gregorianum[9] bringt sieben Orationen für die Tage nach Epiphanie. In Jerusalem ist schon für das 4. Jahrhundert durch die Peregrinatio eine Oktavfeier bezeugt. — Seit 1921 ist für die ganze Kirche am Sonntag in der Oktav von Epiphanie das Fest der heiligen Familie vorgeschrieben.

a) Die erste Kunde von einer besondern Feier des 6. Januar bringt Klemens von Alexandrien († um 215)[10], der von der gnostischen Sekte der Basilidianer berichtet, daß sie an diesem Tage die Erinnerung an die Geburt und an die Taufe des Heilandes begingen. Die Frage, wie man dazu kam, die Erinnerung an die Taufe Christi mit dem Gedächtnis seiner Geburt in einer Festesfeier zu begehen, beantwortet Rietschel[11] dahin, daß bei den Gnostikern das Gedächtnis der Taufe Christi mit dem der Geburt sich leicht vereinigte, weil sich nach ihnen die Herabkunft des göttlichen Äon in der Taufe Christi vollzog. Die weitere Frage, wie das Kanawunder in die Festidee des Epiphanienfestes gelangte, löst Karl Holl[12] durch den Hinweis auf eine ähnlichen Inhalt bietende Feier zu Alexandrien, gegen die man in einem christlichen Feste ein Gegengewicht schuf. Die Wahl des 6. Januar als Er-

[6] Rev. bén. XXVIII (1911) 298. [7] Ebd. XXVII (1910) 48.
[8] Ausg. Mohlberg 17. [9] Ausg. Lietzmann 17. [10] Strom. I, 21.
[11] Lehrbuch der Liturgik I 177.
[12] Der Ursprung des Epiphanienfestes (Sitz.-Ber. d. preuß. Akad. der Wiss. 1917, 402—438).

liturgie.de

innerungstag der Geburt des Herrn erklärt Duchesne[13] ähnlich wie die Entstehung des Weihnachtsdatums des 25. Dezember. Nach Sozomenus[14] feierte nämlich eine montanistische Sekte den Todestag des Herrn statt am 25. März am 6. April, an welchem nach den oben erwähnten Gesetzen der Zahlensymbolik auch der Tag seiner Empfängnis traf, so daß also seine Geburt auf den 6. Januar treffen mußte. Origenes[15] erwähnt Epiphanie noch nicht. Das Ereignis, welches man an diesem Tage feierte, war in erster Linie die Geburt des Heilandes. Dies berichtet Cassian († 435)[16] für die alexandrinische Kirche, Epiphanius von Salamis († 403)[17] und die Peregrinatio für die Kirche von Jerusalem. Als aber das Weihnachtsfest auch im Orient Eingang fand, betonte man in der Feier von Epiphanie mehr den Erinnerungstag an die Taufe Jesu im Jordan und der eigenen Taufe[18]. Schon im 4. Jahrhundert erzählt der heidnische Schriftsteller Ammianus Marcellinus[19], daß Kaiser Julian der Apostat, um seinen innerlich schon längst vollzogenen Abfall zu verheimlichen, an Epiphanie (feriarum die, quem celebrantes mense Ianuario christiani epiphania dictitant) noch einmal den feierlichen Gottesdienst besucht habe. Er spricht sich nicht aus, welchen Inhalt das Fest hatte. Fast gleichzeitig aber ist aus einer Rede, die Papst Liberius († 366)[20] bei der Einkleidung der Schwester des hl. Ambrosius, Marzellina, hielt, zu entnehmen, daß man an diesem Tage die Erinnerung an die Geburt und das Kanawunder beging. Liberius erwähnt auch die Speisung der 5000, deren Gedächtnis im Abendlande zuweilen mit der Festidee von Epiphanie verknüpft erscheint. Augustinus behandelt gleichfalls in mehreren seiner Sermones[21] das Epiphanienfest, wobei er ausschließlich die Anbetung der Magier als Festanlaß hervorhebt. Das gleiche tut Leo d. Gr. in den acht Sermones, die er unserem Feste widmet, während Maximus von Turin († nach 465)[22] auch noch des Wunders zu Kana und der Taufe Christi gedenkt. — Im Volksmunde pflegt Epiphanie bei uns in Deutschland das Fest der heiligen Drei Könige[23] genannt zu werden. Die Zahl der Magier wird verschieden angegeben; in der syrischen Tradition[24] treten sogar zwölf Magier auf, im Abendlande hielt man aber schon seit Leo d. Gr.[25] an der Dreizahl fest, für das Morgenland ist sie schon durch Origenes[26] bezeugt. Daß die Magier Könige waren, sagt uns zuerst ein dem Cäsarius von Arles († 543) zugeschriebener Sermo[27], die Namen derselben, Kaspar, Melchior, Balthasar, kommen erst in der „Vita Eustorgii", „einer dreisten Fälschung des 11. Jahrhunderts"[28], zum Vorschein. Ihre Verehrung kam in Deutschland erst in Aufnahme mit der unter Rainald von Dassel 1164 erfolgten Überführung ihrer angeblichen Reliquien von Mailand nach Köln[29] und hat in weiteren Kreisen die tiefe Bedeutung des alten Epiphanienfestes verdunkelt.

b) Im Offizium des Epiphanientages wird der Taufe des Herrn gedacht im ersten und dritten Responsorium, der Verwandlung des Wassers in Wein

---

[13] Origines 268. [14] H. e. VII, 18. [15] Contra Celsum VIII, 22.
[16] Coll. X, 6. [17] Haer. 51, al. 31, c. 16 u. 24.
[18] AK V, 12. Greg. Naz., Orat. 39, 2. [19] XXI, 2.
[20] Ambros., De virg. III, 1. [21] Sermo 199—204. [22] Hom. 23.
[23] Mosler, Art. „Magier": Kraus, Real-Enzyklopädie II 348; Kehrer, Die heiligen drei Könige in Literatur und Kunst, Leipzig 1908 u. 1909.
[24] Assemani, Bibliotheca orientalis III 1, 316. [25] Sermo 31.
[26] Hom. 10 in Gen. [27] Inter opp. S. Augustini sermo 139, 3.
[28] Kellner, Heortologie 131. [29] Floß, Dreikönigenbuch, Köln 1864, 85 ff.

liturgie.de

im Hymnus der Vesper, in der Antiphon zum Benediktus und zum Magnifikat der zweiten Vesper, der Ankunft der Magier in den übrigen Responsorien und in den Antiphonen zu Laudes und Vesper. Die Auswahl der Psalmen und Lektionen läßt erkennen, daß die Kirche durchdrungen ist von dem Gedanken, dem in der vierten und sechsten Lektion der hl. Leo d. Gr. Ausdruck gibt: „Quem in illo [sc. nativitatis die] Virgo peperit, in hoc mundus agnovit ..., exsultantibus animis beatae spei initia celebremus." So preist der Psalm 28 der ersten Nokturn den Herrn, dessen Gnadenstimme über die vielen Wasser, d. h. über die vielen Völker, ertönt, um jeden Widerstand zunichte zu machen, bis er alle Völker in sein Friedensreich aufgenommen: „Der Herr wird sitzen als König in Ewigkeit, der Herr wird seinem Volke Kraft geben, der Herr wird segnen sein Volk in Frieden" (V. 10—11). Die Sicherheit der vom Herrn gegründeten Kirche preist Psalm 45: „Mögen rauschen und wallen die Wasser [die feindlichen Völker], des Stromes Anlauf erfreut die Stadt Gottes" (V. 4—5), „denn der Herr der Heerscharen ist mit uns, unsere Zuflucht ist der Gott Jakobs" (V. 8). Freude erfüllt darum alle Völker nach des Herrn Sieg; darum fordert der Psalm 46 auf: „Klatschet mit den Händen, alle Völker, jauchzet Gott mit Jubelschall." Der Jubel setzt sich fort im 65. Psalm (zweite Nokturn): „Jauchzet Gott, alle Lande" (V. 1); „die ganze Erde bete dich an und singe dir" (V. 4); und im Hinblick auf die Großtaten Gottes fordert die Kirche die Gläubigen auf: „Kommet und höret, ihr alle, die ihr Gott fürchtet, so will ich euch erzählen, was er Großes getan meiner Seele" (V. 16). Der Jubel gilt dem großen König, dem Friedensfürsten, den der 71. Psalm besingt. Er hat in der Kirche ein immerwährendes Reich gegründet („und er wird bleiben, solange Sonne und Mond währt, von Geschlecht zu Geschlecht" [V. 5]), ein Reich des Friedens („in seinen Tagen wird aufgehen die Gerechtigkeit und die Fülle des Friedens" [V. 7]), die ganze Erde wird dem Friedensfürsten huldigen: „Es werden ihn anbeten alle Könige der Erde, alle Völker ihm dienen" (V. 11), „die Könige von Tharsis und die Inseln werden Geschenke opfern, die Könige von Arabien und Saba werden Gaben darbringen" (V. 10). Der Psalm 71 ist der eigentliche Epiphanienpsalm, in welchem die Kirche dem Hochgefühle, das sie an diesem Tage beseelt, Ausdruck verleiht. Darum kehrt er wieder in den Versikeln der Vesper und Laudes, es verwendet ihn das Graduale und Offertorium der Messe. An diesen mächtigen König und Friedensfürsten, den der Psalm 71 schildert, wendet sich die Kirche im nachfolgenden Psalm 85 und bittet ihn um Sieg, den sie vertrauensvoll erwartet: denn „alle Völker, die du nur immer gemacht hast, werden kommen und vor dir anbeten, Herr, und preisen deinen Namen" (V. 9). Die gleichen Gedanken kehren wieder in den Psalmen der dritten Nokturn: „Kommet, laßt uns frohlocken dem Herrn" (Ps 94, 1)[30], „denn in seiner Hand sind alle Grenzen der Erde" (V. 4), „wir sind das Volk seiner Weide und die Schafe seiner Herde" (V. 7), „wie Frohlockende sind alle, die in dir [d. h. der Kirche] wohnen" (Ps 86, 7), „Mensch um Mensch in ihr [d. h. der Kirche] geboren" (Ps 86, 5) zum neuen Leben, „bringt dem Herrn dar, ihr Länder der Heiden, bringt dem Herrn dar

[30] Dieser Invitatorialpsalm Venite exsultemus fällt vor der Matutin aus und wird an dieser Stelle gebetet. Amalar. (De ord. antiph. c. 21) bezeichnet dies als fränkischen Brauch: „Nostra regio in praesenti officio solita est ... omittere invitatorium."

liturgie.de

Preis und Ehre" (Ps 95, 7), „der Herr ist König, es juble die Erde" (Ps 96, 1), „denn ein Licht ist aufgegangen den Gerechten, denen, die aufrichtigen Herzens sind" (Ps 96, 11). Die nämlichen Ideen kleidet die Kirche in den Lektionen in die Worte des Propheten Isaias; so in der ersten Lektion: „Ich schließe mit euch einen ewigen Bund ..., siehe, Völker, die du nicht kanntest, wirst du (o neues Jerusalem) herbeirufen, Völker, die du nicht kanntest, werden zu dir laufen um des Herrn, deines Gottes, willen; denn er verherrlicht dich."[31] Wie eine Erklärung zur Antiphon „Hodie coelesti sponso iuncta est ecclesia" klingt es, wenn in der dritten Lektion die Kirche mit den Worten des Propheten ruft: „Ich freue mich und frohlocke im Herrn, denn er zog mir an die Kleider des Heiles ..., wie eine Braut mit ihrem Geschmeide geschmückt wird. Gott der Herr wird Gerechtigkeit und Leben wachsen lassen vor allen Völkern."[32] „Alle Völker schauen deinen Gerechten und alle Könige deinen Herrlichen."[33] Am großartigsten aber enthüllt die Kirche die Festidee des Epiphanientages in der herrlichen zweiten Lektion der ersten Nokturn (und in der Lektion der Messe), die gleichfalls dem Propheten Isaias entnommen ist. Isaias hat soeben die Befreiung Jerusalems und Judas durch Cyrus, den Typus des Messias, verkündet. Dann beginnt er plötzlich in wahrhaft poetischem Schwunge die Herrlichkeit des neuen Jerusalems, der Kirche, zu preisen. „Mach dich auf, werde licht, Jerusalem"[34], dein Licht, Christus der Herr, ist gekommen. Das ist der Gnadenvorzug der Kirche, des neuen Jerusalems, daß sie im Lichte der Gnade wandelt, während alles rings im Dunkel ist: „Siehe, Finsternis bedeckt die Erde und Dunkel die Völker, aber über dir geht der Herr auf, und seine Herrlichkeit erscheint in dir."[35] Das größte Glück des neuen Jerusalems ist, daß in dem Lichte, das ihm aufgegangen ist, alle Heidenvölker erleuchtet werden sollen — „es wandeln die Völker in deinem Lichte"[36]. In dramatischer Weise fordert der Prophet Jerusalem, die Kirche, auf, die Augen ringsum zu erheben und hinzublicken auf die große Versammlung, die sich um seine Mauern geschart: es kommen die Völker vom Westen, es kommen die arabischen Stämme des Ostens, die ganze Welt eilt nach Jerusalem, um dem Herrn als Gott und König zu huldigen (alle opfern Gold und Weihrauch[37]). Der prophetische Blick des Isaias sah gewiß auch unter denen, die Gold und Weihrauch darbrachten, die Magier. Allein das prophetische Schauen dringt weiter in ungeahnte Fernen. Es sieht hinter dem Bilde der Magier, gleichsam mit ihm verschwommen, die ungezählte Menge jener, die durch die Jahrhunderte, vielleicht durch die Jahrtausende der Kirche hindurch das Licht, das über Jerusalem aufgegangen ist, verehren werden, von ihm selbst durchleuchtet werden, Licht im Herrn werden, um endlich des Lichtes der Unsterblichkeit teilhaft zu werden, das die menschliche Natur unseres Heilandes genießt (nova nos immortalitatis suae luce reparavit. Praef.). Im Evangelium des Meßformulars führt uns die Kirche die „primitiae gentium", die Magier, vor Augen. Schon im Introitus bricht die Freude hervor, daß ein neuer König und ein neues Reich auf diese Welt gekommen[38]; welcher Art dieses Reich sein wird, verkündet der im Introitus verwendete Psalm 71, welcher die Segnungen des mächtigen Friedensfürsten preist.

---

[31] Is 55, 3 5.
[32] Is 61, 10—11. [33] Is 62, 2. [34] Is 60, 1. [35] Is 60, 2.
[36] Is 60, 3. [37] Is 60, 6. [38] Vgl. Mal 3.

liturgie.de

c) Es ist eine in der Väterzeit wiederholt vorgetragene Anschauung, daß Christus durch seine Taufe im Jordan alle Gewässer der Erde geheiligt habe. In Erinnerung daran fand in der Kirche zu Jerusalem alljährlich, wie Antonius von Piacenza um 570 in seinem Itinerar[39] berichtet, eine feierliche Wasserweihe statt, welche aus dem Gebrauche der Kirche von Jerusalem auch in andere Kirchen übergegangen ist und im Orient allgemeine Verbreitung fand. Eine Wasserweihe zu Epiphanie war aber im Abendlande — mit Ausnahme von Unteritalien — während des Mittelalters unbekannt. Die ersten Formulare für eine solche Wasserweihe an Epiphanie fand Franz[40] in einem St. Gallener Codex des 15. Jahrhunderts und in einem Prager Rituale aus dem Jahre 1520. Es sind diese Formulare nahezu identisch mit der „benedictio maior salis et aquae", ebenso diente diese Weihe als Grundlage für jenes Formular, welches sich in dem 1537 erschienenen „Sacerdotale romanum" befindet, wobei aber offenkundig die griechische Vorlage der Wasserweihe nachgeahmt wurde. Das äußert sich besonders in der feierlichen Eintauchung des Kreuzes in das Wasser, womit angedeutet werden sollte, daß im Kreuze Christi jene typische Erzählung des Alten Testamentes[41] ihre Erfüllung gefunden, nach welcher Moses ein Holz in das Wasser warf und dieses hierauf genußfähig wurde. Im allgemeinen behielt man aber in Deutschland, wo seit dem 16. Jahrhundert die Epiphanie-Wasserweihe sich immer mehr verbreitete, die ältere, der „benedictio maior salis et aquae" gleichgestaltete Formel bei. Die zweite Formel des „Sacerdotale romanum" bevorzugte man erst seit dem 18. Jahrhundert, bis dieselbe durch Dekret der Ritenkongregation vom 6. Dezember 1890 verboten und durch eine neue ersetzt wurde, welche mit den alten bei dieser Gelegenheit gebrauchten Formularen nichts Gemeinsames aufweist als den Psalm 28 und die Allerheiligenlitanei. — An Epiphanie kann ferner die Weihe von Gold, Weihrauch und Myrrhen vollzogen werden, zu welcher Weihe offenkundig der evangelische Bericht über die Opfergaben der Magier Anlaß bot. Der Weihrauch, der hier gesegnet wird, ist zunächst nur für das Volk bestimmt, das sich desselben bei der Räucherung in den Häusern, Ställen usw. bedienen kann. Dieses Räuchern bürgerte sich namentlich für die Zeit von Weihnachten bis Epiphanie ein, da die zwölf sog. Rauchnächte, die zwischen diesen beiden Tagen liegen, „als gefahrvoll galten wegen der herumziehenden Dämonen, wegen der Perchta und deren Genossinnen"[42]. Doch tritt erst am Ausgang des Mittelalters die Weihrauchweihe an Epiphanie hervor; eben damals wurde es auch üblich, Myrrhen und Gold zu weihen[43]. „Weihrauch, Gold und Myrrhen sollten ein Talisman werden in allen Fährnissen des Lebens." Darum bittet auch die Kirche, es mögen diejenigen, welche im Vertrauen auf die göttliche Hilfe dieses Gold usw. in ihren Wohnstätten, Häusern oder überhaupt bei sich haben, von allen Gefahren der Seele und des Leibes befreit werden. Eine Weihe der Kreide, womit die Namen der heiligen Drei Könige an die Türen der Häuser geschrieben werden, vorzunehmen, ist erst in neuerer Zeit üblich geworden. Das Formular enthält die Bitte, daß alle, welche mit dieser Kreide die Namen der hll. Kaspar, Melchior und Balthasar schreiben — die einzige Stelle, wo in der offiziellen Liturgie diese Namen erwähnt werden —, Gesundheit des Körpers und

[39] c. 11; vgl. Franz, Die Geschichte der kirchl. Benediktionen I 71.
[40] Ebd. 195. [41] Ex 15, 25.
[42] Franz, Die Geschichte der kirchl. Benediktionen I 423. [43] Ebd. I 430.

liturgie.de

Schutz der Seele erlangen. — Die Segnung der Häuser mittelst Aspersion und Räucherung ist gleichfalls jüngeren Datums. In dem schönen römischen Formular offenbart die Kirche ihre Festesfreude ob der gnadenreichen Erinnerungen, die sich an Epiphanie knüpfen, in dem Gesang des Magnifikat. Dann folgt die Segnung des Hauses, eingeleitet durch das Responsorium „Illuminare", gleichsam um anzudeuten, daß von dem Gnadenlichte, welches über der Kirche ausgegossen ist, ein Strahl auch in das zu segnende Haus eindringen soll. Die eigentliche Benediktion des Hauses erfolgt in einem überaus herzlichen Gebete, das uns die Sitte der Häuserweihe an Epiphanie doppelt wert machen soll. Es bittet in diesem Gebete die Kirche, es möge in dem Hause infolge der Segnung herrschen: Gesundheit, Keuschheit, die Kraft der Selbstüberwindung (victoriae virtus), Demut, Güte, Sanftmut, Erfüllung des Gesetzes, dankbare Gesinnung gegen Gott (gratiarum actio). — Ein Brauch, der in unsern deutschen Kathedralen fast gänzlich unbekannt ist, obwohl durch das Caeremoniale episcoporum[44] vorgeschrieben, ist die Verkündigung der beweglichen Feste an Epiphanie. Nach dem Evangelium besteigt der Archidiakon, ein Kanonikus oder sonstiger Priester mit weißem Pluviale angetan den Ambo oder begibt sich an den Ort, wo gewöhnlich das Evangelium gesungen wird, und verkündet mit Septuagesima beginnend bis zum ersten Adventsonntag das Datum der beweglichen Feste in einer an die Melodie des Exsultet erinnernden Sangesweise. Wenn die vorausgehende Rubrik sagt, es geschehe diese Verkündigung „ex vetusto ecclesiae sanctae instituto", so wird dies durch die geschichtlichen Tatsachen durchaus bestätigt. Denn Eusebius[45] weiß schon von Briefen des Dionysius von Alexandrien († 265), worin derselbe den Ostertermin bekannt machte; daß dies in der Kirche von Alexandrien an Epiphanie geschah, beweisen auch die von Cureton 1848 herausgegebenen Festbriefe des hl. Athanasius, und auch Cassian[46] berichtet, daß zu seiner Zeit der Ostertermin in Ägypten durch diese Festbriefe nicht bloß in den Städten, sondern auch in den einzelnen Klöstern verkündet wurde. Im Abendlande finden sich Spuren dieser Festverkündigung bei Ambrosius[47]; deutlich tritt dieselbe uns entgegen im ersten Kanon der Synoden von Orleans (541) und von Auxerre (578). Im Mittelalter erwähnen die Festverkündigung in Italien Beroldus[48], Durandus[49], ebenso ist sie nachweisbar in der Kirche von Aquileja und Ravenna[50].

2. Lichtmeß. — Den Abschluß der Weihnachtszeit (Änderung der marianischen Antiphon) bildet das Fest Mariä Lichtmeß (Purificatio B. M. V., Hypapante = Begegnung mit Simeon), welches am vierzigsten Tage nach der Geburt des Heilands, an welchem er im Tempel dargebracht wurde, am 2. Februar gefeiert wird. Das Fest reicht in Jerusalem bis ins 4. Jahrhundert zurück, seine allgemeine Verbreitung fand es hauptsächlich im 6. Jahrhundert (a). Im Offizium und in der Messe trägt die Liturgie des Lichtmeßtages keineswegs den ausgesprochenen Charakter eines Marienfestes. Zwar werden die Psalmen genommen wie an den Festen der allerseligsten Jungfrau, wird Maria, wie es der

[44] II, c. 15, n. 3. Vgl. Cabrol, Art. „Annonce de Fêtes": DAL I 2230.
[45] H. e. VII, 20. [46] Coll. 10, 2. [47] Expos. ev. sec. Lucam 4, 76.
[48] Ed. Magistretti 80. [49] VI, c. 16, n. 17. [50] Cabrol I 2237.

liturgie.de

Festanlaß von selbst mit sich bringt, in der Postkommunio und in den Gesängen erwähnt, im übrigen erscheint das Fest mehr als ein Fest des Herrn, welches seine Grundidee schon im Invitatorium ausdrückt: „Siehe, es kommt zu seinem Tempel der Herrscher, der Herr, freu dich und frohlocke; Sion, eil entgegen deinem Gotte" (occurrens Deo tuo = ὑπαπαντή). Den gleichen Gedanken kehrt der als Introitus und Gradualpsalm verwendete Vers 10 des Psalmes 47 hervor: „Wir haben empfangen, o Gott, deine Barmherzigkeit im Innern deines Tempels." Diese Ankunft des Herrn, welche Malachias vorausgesagt, wie die Epistel lehrt, schildert in ihrer Erfüllung das Evangelium, mit ihr beschäftigen sich auch ausschließlich die Responsorien. — Bei der Prozession am Lichtmeßtage, die ursprünglich mit der Feier des Tages nichts zu tun hatte und an die Stelle einer heidnischen Sühneprozession getreten ist (b), wurden schon im 8. Jahrhundert brennende Kerzen getragen. Seit dem 10. Jahrhundert empfingen diese Kerzen die kirchliche Weihe (c) und wurden dadurch zum hochgeschätzten kirchlichen Sakramentale (d). — Die Weihe der Blasiuskerzen und der Blasiussegen, welche viele Kirchen kennen, hängen mit der Kerzenweihe an Mariä Lichtmeß nicht zusammen. Sie gingen hervor aus dem Vertrauen, das man dem hl. Blasius als Helfer in den mannigfachsten Nöten im Mittelalter entgegenbrachte (e).

a) Die Erinnerung an die Darbringung des Herrn im Tempel und an seine Begegnung mit Simeon und Anna mußte, wenn einmal die Geburt des Herrn an einem bestimmten Tage begangen wurde, am 40. Tage[51] nach dieser Geburtstagsfeier sich von selbst nahelegen und zu einer besondern Festesfeier Purificatio B. M. V. (bei den Griechen ὑπαπαντή, ὑπάντησις = occursus Domini, wegen der Begegnung des Herrn mit dem greisen Simeon, bei uns Mariä Lichtmeß genannt) führen. Die ersten Spuren dieses Festes reichen bis ins 4. Jahrhundert zurück. In der Kirche zu Jerusalem wurde die Darstellung Jesu im Tempel nach der Peregrinatio am 14. Februar als Quadragesima de Epiphania gefeiert, weil in Jerusalem an Epiphanie die Geburt Jesu gefeiert wurde. Wie aus demselben Berichte hervorgeht, galt damals in Jerusalem „Purificatio" als eines der höchsten Feste, das man mit gleicher Festesfreude beging wie Ostern (aguntur omnia cum summa laetitia ac si per pascha), mit einer Prozession nach der Anastasis, mit Predigt über den evangelischen Bericht der Darstellung des Herrn und Feier der heiligen Messe. Von Jerusalem aus verbreitete sich dieses Fest über die ganze Welt, was schon Severus, der monophysitische Patriarch von Antiochien (512—518), bezeugt[52]; jedoch wurde es nach allgemeiner Einführung des Weihnachtsfestes nicht mehr am 14., sondern am 2. Februar begangen. In Konstantinopel muß das Fest nicht allzulange vor 518 Eingang gefunden haben, denn sonst hätte nicht der genannte Severus, der in diesem Jahre von dem Stuhl zu Antiochien vertrieben wurde, behaupten können, daß eben erst Konstantinopel diese Festesfeier von andern Kirchen übernommen habe. Damit lassen sich die bei den byzantinischen Schriftstellern befindlichen, einander widerspre-

[51] Lv 12, 2 ff. Lk 2, 22 ff.
[52] Vgl. De Santi in Rassegna Greg. VIII (1909) 263.

liturgie.de

chenden Angaben wohl vereinen. Nach einigen[53] soll nämlich Kaiser Justin (518—527), nach andern[54] Kaiser Justinian (527—565) die Festesfeier angeordnet haben. Das Fest, das vielleicht zuerst nur in einigen Kirchen Konstantinopels gefeiert wurde, dehnte Justin auf die ganze Stadt oder auch auf das Reich aus, und diesem Befehle gab Kaiser Justinian, bewogen durch schwere Heimsuchungen seines Volkes, neuen Nachdruck. In Rom fand das Fest schon im 6.—7. Jahrhundert Eingang[55].

b) Die Prozession an diesem Tage, wenn auch erst für den Pontifikat des Papstes Sergius († 701)[56] ausdrücklich bezeugt, ist in Wirklichkeit viel älter. Sie trat an die Stelle des heidnisch-römischen „amburbale", einer Sühneprozession, die alle fünf Jahre zur Lustration des römischen Stadtgebietes im Februar gehalten wurde, hatte also anfänglich mit dem Feste Mariä Lichtmeß nichts zu tun. Auch jetzt noch findet die Prozession am 2. Februar statt, wenngleich das Fest (z. B. wegen Okkurrenz mit Septuagesima) auf einen andern Tag verlegt werden muß. Auf das Amburbale führt die Prozession zurück Beleth[57], Innozenz III[58] und ein von De Bruyne[59] veröffentlichter Sermo des 10. Jahrhunderts aus Corbie, in welchem es heißt: „Amburbale dicebant ab ambitu urbis. Circuibant enim civitates suas lustrantes eas sacris quibusdam suis, sicut mos erat gentilitatis, et hoc pro pace petenda faciebant in quinto anno. Quam sollempnitatem singulis annis transtulimus in honorem beate Mariae quarto nonas Februarii." Für den Lustrations- und Bußcharakter dieser Prozession spricht ferner, daß nach dem Ordo von St-Amand[60] bei derselben Papst und Kardinäle schwarze Paramente trugen und nach Ordo romanus XI[61] und Ordo romanus XII[62] der Papst ohne Fußbekleidung einherschreiten mußte, wie auch noch gegenwärtig violette Paramente getragen werden.

c) Daß bei dieser Prozession Kerzen getragen wurden, welche der Papst an die Teilnehmer austeilte, bezeugt Beda[63], ebenso auch der Ordo von St-Amand. Eine Weihe der Kerzen wird aber weder von Beda noch von einem der frühmittelalterlichen Liturgiker, Rabanus, Walafried, Amalar, erwähnt. Die ältesten Weihegebete[64] stammen aus dem 10. Jahrhundert, so z. B. die im Römischen Missale an erster Stelle befindlichen Gebete „Domine sancte ..., qui omnia ex nihilo creasti"[65] und „Omnipotens sempiterne Deus, qui hodierna die"[66], während die andern Gebete: „Domine Iesu Christe lux vera"; „Omnipotens sempiterne Deus, qui per Moysen"; „Domine Iesu Christe, qui hodierna die"[67], dem 11. Jahrhundert angehören. Etwas später ist der Gesang des „Nunc dimittis" mit der Antiphon „Lumen ad revelationem gentium" bei der Kerzenweihe eingeführt worden. Die Antiphon „Exsurge" vor Beginn der Prozession findet sich schon im Ordo von St-Amand[68], die Ora-

---

[53] Niceph., Hist. eccl. XVII, 28. [54] Theophan., Chronogr. ad a. 534.
[55] Rev. bén. XXVIII (1911) 301; Gel 165. [56] Duchesne, LP I 376.
[57] Explic. div. off. c. 82. [58] Sermo 12: PL 217, 510.
[59] L'origine des processions de la Chandeleur et des Rogations, Rev. bén. XXX (1922) 15.
[60] Duchesne, Origines 485. [61] n. 29. [62] n. 11—12.
[63] De rat. temp. c. 12.
[64] Vgl. Franz, Die kirchl. Benediktionen I 445.
[65] Clm. 17027 (aus Schäftlarn); Franz, Die kirchl. Benediktionen I 445.
[66] C. S. G. 338; Franz, Die kirchl. Benediktionen I 446.
[67] Hittorp, Ordo rom. vulg. 23—24. [68] Duchesne, Origines 485.

liturgie.de

tion „Exaudi" mit der Überschrift „Oratio ad collectam ad S. Hadrianum" bereits im Gregorianum[69]. Im erstgenannten Ordo trifft man auch die Prozessionsgesänge „Responsum accepit" und „Adorna thalamum"[70]. Die Kerzenweihe vollzogen nach dem elften römischen Ordo[71] die Kardinäle[72] in Sta Martina. Vor der Türe dieser Kirche sitzend, verteilte hierauf der Papst die Kerzen und begab sich dann nach Sant' Adriano, von wo aus die Prozession ihren Anfang nahm.

d) Die erste und älteste Oration der Kerzenweihe fleht, es möge der Herr die Kerze segnen „zum Gebrauche der Menschen, für die Gesundheit des Leibes und der Seele, zu Wasser und zu Land". Gerade auf diesem Gebete, dem im Mittelalter auch andere, den apotropäischen Charakter noch mehr hervorkehrende Orationen nachgebildet wurden, beruht die hohe Wertschätzung der Lichtmeßkerze, deren sie sich besonders bei unsern Vätern erfreute. „Daher sorgte man dafür, daß jedes Haus an Mariä Lichtmeß seine Kerze erhielt. Wenn Gewitter heraufzogen, wenn Epidemien das Leben bedrohten, wenn Frauen in Geburtsnöten lagen, wenn der Priester einem Kranken die letzte Wegzehrung reichte, wenn dämonische Gewalten das Glück und den Frieden des Hauses zu gefährden schienen, wurde die Lichtmeßkerze angezündet in der Hoffnung, daß sie die Worte der Weihe, die der Priester gesprochen, wahr mache.... Die Lichtmeßkerze bildete im Hause der Gläubigen einen wertvollen Besitz, einen Schutz in Wettergefahr und einen Trost in der Sterbestunde."[73] Die übrigen Orationen erflehen für die Gläubigen Gnaden, die auf der symbolischen Bedeutung der Kerze beruhen. So bittet die zweite Oration, daß wir von dem Feuer der göttlichen Liebe durchglüht und einst dem Herrn im Tempel der Glorie dargestellt werden; die dritte, daß unsere Herzen erleuchtet werden von dem Lichte des Heiligen Geistes, daß wir, befreit von der Blindheit des Lasters, erkennen mögen, was zu unserem Heile ist, damit wir durch das Dunkel dieser Welt zum unvergänglichen Lichte gelangen usw. Ähnliche Gedanken entwickeln auch die beiden folgenden Orationen. An die Weihe reiht sich die erhebende Zeremonie der Austeilung der Kerzen und die Prozession. Letztere bringt Durandus[74] sinnig in Vergleich mit dem Einzug der klugen Jungfrauen in den Himmel. Wie jene und ihre Führerin, die allerseligste Jungfrau, sollen auch wir Lichter tragen, d. h. das Licht der Keuschheit und der guten Werke (ut per hoc prudentes virgines imitemur, quarum beata virgo est caput, ut accensa in nobis lampade castitatis et bonorum operum cum eis in templum gloriae ad verum sponsum ingredi mereamur). Die Darreichung der Lichter durch den Bischof bzw. Priester würde demnach bedeuten, daß wir alle Anteil haben am Lichte der Gnade in Christus, der für alle, wie die bei der Austeilung der Kerzen gesungene Antiphon sagt, Licht zur Erleuchtung der Heiden und zur Verherrlichung seines Volkes geworden ist. Den von Durandus ausgesprochenen Gedanken drücken auch die während der Prozession vorgetragenen Gesänge aus, die den denkwürdigen Augenblick besingen, da der Heiland, von seiner Mutter getragen, zum ersten Mal im Hause seines

---

[69] Muratori II 22.

[70] Diese Antiphon ist wörtlich den griechischen Menäen (Men. Febr., Venedig 1880, 12) entnommen.

[71] n. 29.

[72] „Minor presbyterorum cardinalium", sagt OR XII, n. 10.

[73] Franz, Die kirchl. Benediktionen I 456. [74] VII, c. 7, n. 16.

liturgie.de

Vaters, im Tempel zu Jerusalem, erschien. Dieser Tempel aber ist ein Abbild des himmlischen Tempels, in welchen wir alle, nachdem uns Jesus und Maria dahin vorausgegangen, durch das Licht der Gnade erleuchtet und erwärmt, zu gelangen hoffen.

e) Am 3. Februar findet in vielen Kirchen der Blasiussegen gegen Halsleiden statt. Mit zwei in Form eines Andreaskreuzes zusammengebundenen Kerzen wird der Hals der Gläubigen berührt, wobei nach dem römischen Rituale[75] der Priester zu sprechen hat: „Durch die Fürsprache des heiligen Bischofs und Martyrers Blasius befreie dich Gott von Halskrankheit und jedem andern Übel [et a quolibet alio malo]. In nomine Patris etc." Das Vertrauen, welches man dem hl. Blasius bei dieser Art von Krankheiten entgegenbringt, beruht auf der auch in das römische Brevier übergegangenen Erzählung, daß der hl. Blasius, Bischof von Sebaste, einen Knaben, der an einer Fischgräte zu ersticken drohte, vom Tode rettete. Die Verwendung von Kerzen bei dieser Segnung gründet auf der mittelalterlichen Sitte, diesem Heiligen Kerzen zu opfern. Zu diesem Kerzenopfer gelangte man durch die Angabe einer mittelalterlichen Legende[76], die berichtet, der hl. Blasius habe einer Frau, die ihm täglich im Kerker Speise und eine Kerze brachte, verheißen, daß, wenn sie zu seinem Gedächtnis an seinem Sterbetage alljährlich eine Kerze opfern würde, Gott sie von Krankheiten verschonen und ihr Wohlergehen verleihen werde. Darum wurde es, sagt Beleth, allgemeine Gewohnheit, daß, wenn einer an Zahnweh litt oder sonst irgend einen körperlichen Schmerz hatte, oder wenn die Tiere erkrankten, man zu Ehren des hl. Blasius Kerzen opferte. Speziell bei den Griechen galt schon im 6. Jahrhundert der hl. Blasius als Patron bei Halsleiden[77], den man im Mittelalter auch bei uns in Deutschland in solchen Fällen anrief, wie ein Gebet zu Ehren dieses Heiligen in einer Münchener Handschrift des 12. oder 13. Jahrhunderts zeigt, auf welches Franz[78] aufmerksam macht. Der kirchliche Blasiussegen aber kam wohl erst im 16. Jahrhundert auf, die jetzige im römischen Rituale zur Weihe der Blasiuskerzen gebrauchte Formel geht nicht über das 17. Jahrhundert zurück[79].

Viertes Hauptstück.

Die Ausgestaltung des kirchlichen Festkalenders.

§ 64. Die Entwicklung des kirchlichen Festkalenders im allgemeinen.

1. Ausgestaltung des Kalendariums. — Am Ende des 4. und zu Beginn des 5. Jahrhunderts war der Ausbau des kirchlichen Festkalenders insoweit vollendet, als bereits der wichtigsten Ereignisse im Werke der Erlösung durch kirchliche Festfeier gedacht wurde. Die Feste der Heiligen jedoch standen noch im Hintergrund[1]. Seit dem

[75] App. n. 7. [76] Beleth, Explic. div. off. c. 82.
[77] Acta SS. Februarii I 339, 3. Febr.
[78] Die kirchlichen Benediktionen I 459. [79] Ebd.
[1] E. Lucius u. G. Anrich, Die Anfänge des Heiligenkultes in der christlichen Kirche, Tübingen 1904; Hipp. Delehaye, Les origines du culte des martyrs, Brüssel 1912; P. Dörfler, Die Anfänge der Heiligenverehrung nach den römischen Inschriften und Bildwerken, München 1913.

liturgie.de

3. Jahrhundert begann infolge der großen Verfolgungen unter Decius und Valerian der Kult der Martyrer immer mehr aufzublühen, um in der Zeit nach Konstantin in der Begeisterung ob des Sieges der Kirche zur größten Entfaltung zu gelangen. Dieser Martyrerkult trug anfänglich ganz und gar lokalen Charakter, war an die Einzelkirche und hier an das Grab des Heiligen gebunden. Die römische Kirche verehrte nur die römischen Martyrer und diese lediglich an ihren Gräbern in den Cömeterien oder später, nach Übertragung der Heiligenleiber, in den Kirchen der Stadt, in welchen die heiligen Überreste ruhten. Ebenso verehrte die Kirche von Alexandrien nur die alexandrinischen, die Kirche von Karthago nur die karthagischen Martyrer usw. Mit dem Aufhören der Verfolgung aber begann eine neue Klasse von Heiligen allmählich in den Vordergrund zu treten, denen man gemeinhin den Namen confessores, Bekenner, beilegte. Diese Bezeichnung war schon lange üblich, wurde aber nur angewendet auf solche Christen, welche in der Verfolgung für Christus in irgend einer Weise gelitten, durch Einkerkerung, Vermögensverluste, Erduldung der Folter u. dgl., die aber nicht wie die Martyrer ihr Bekenntnis für Christus mit dem Tode besiegelt hatten. Jetzt übertrug man den Namen confessor auf solche, welche das christliche Tugendideal in ihrem Leben in hervorragender Weise zum Ausdruck brachten, besonders auf die Aszeten. Die Wertschätzung, die man ihnen zu ihren Lebzeiten erzeigte, entwickelte sich nach ihrem Tode zur nämlichen Verehrung, die man bislang nur den Martyrern entgegengebracht hatte. So wurde schon frühzeitig einer der Hauptförderer des aszetischen Lebens im Abendland als Heiliger verehrt, der hl. Martin von Tours, dessen Kult alsbald nach seinem Tode begann. Daß man aber in der Feier der Konfessorenfeste eine Neuerung erblickte, geht aus Sulpicius Severus († um 425)[2] hervor, der die Verehrung des hl. Martin mit den Worten rechtfertigen zu müssen glaubt: „Licet ei ratio temporis non potuerit praestare martyrium." In der römischen Kirche war es der heilige Papst Silvester, dessen Verehrung schon frühzeitig in der Kirche aufgekommen sein muß, da bereits Papst Symmachus († 514) ihm und dem hl. Martin zu Ehren eine Kirche in Rom erbaute. Aber auch die Verehrung der confessores trug anfänglich noch lokalen Charakter. Ein allgemeines Kalendarium der abendländischen Kirche wurde erst angebahnt mit der Verbreitung der römischen Sakramentarien im 8. und 9. Jahrhundert. Damit kamen die Heiligen der römischen Kirche in die Kalendarien anderer Kirchen und bildeten einen gemeinsamen Grundstock. Daneben wurden die Feste der Diözesan- und Klosterheiligen weiter gefeiert, neue Feste des Herrn, besonders in spätmittelalterlicher Zeit die Leidensfeste, und zahlreiche Marienfeste entstanden. Die Verschiedenheit im Kalendarium war darum eine sehr große[3], bis mit dem

[2] Ep. 2 de obitu S. Martini.

[3] Zahlreiche mittelalterliche Kalendarien bei H. Grotefend, Handb. d. historischen Chronologie[2] 1891—92.

liturgie.de

Brevier Pius' V. das römische Kalendarium allgemein verbindlich wurde. Die einzelnen Diözesen besitzen daneben ein vom Apostolischen Stuhl gebilligtes Diözesankalendarium, welches das Kirchweihfest der Kathedrale (und das Kollektivkirchweihfest aller Kirchen der Diözese), das Titularfest der Kathedrale und die Feste der Hauptpatrone der Diözese, Provinz, Nation, der Bischofsstadt, die „patroni minus principales" enthält. Von den Heiligen finden Aufnahme in das Diözesankalendarium die, die in der Diözese geboren wurden, dort lebten oder starben, oder deren Leib (auch eine „reliquia insignis") in der Diözese aufbewahrt wird. Schließlich sind einzureihen Feste der Heiligen, die zur Diözese eine besondere Beziehung haben[4].

2. Oktaven und Vigilien. — Seit dem 4. Jahrhundert wird bei größeren Festen eine Nachfeier, Oktave, erwähnt, die ihren Abschluß am achten Tage, dem Oktavtag, findet. Da zuerst Oktaven bei der Einweihung der Kirchen zu Jerusalem und Tyrus erscheinen, die unter Konstantin d. Gr. geweiht wurden[5] und hier offenkundig das alttestamentliche Vorbild[6] für die Dauer der Nachfeier maßgebend war, so ist die Annahme berechtigt, daß die Feier der Oktaven auf Überlieferungen des Judentums zurückgeht, wie denn auch das Laubhüttenfest sieben Tage lang gefeiert und am achten Tage beschlossen wurde. Wenn zuerst bei den Tauffesten Ostern, Pfingsten und im Orient bei Epiphanie Oktaven erscheinen, so mag hier vor allem das Bestreben mitgewirkt haben, für die Neugetauften Gelegenheit zur Belehrung und innern Sammlung zu schaffen. Heiligenfeste durch Oktaven auszuzeichnen wird erst langsam seit dem 7. Jahrhundert üblich. Zu den ältesten zählen die Oktaven der heiligen Apostel Petrus und Paulus, des hl. Laurentius und der hl. Agnes. Jedoch wurden nicht alle Tage der Oktav gefeiert, sondern lediglich der achte Tag begangen, woran noch jetzt das Fest „S. Agnetis secundo" am 28. Januar, der Oktavtag des Agnesfestes (21. Januar) erinnert. Im 11. Jahrhundert gab es nur wenige Oktaven von Heiligenfesten, denn der Micrologus[7] bemerkt ausdrücklich „iuxta Romanam autoritatem nullorum sanctorum octavas observare debemus", außer es bestehe hierfür eine alte Überlieferung. Auch bei jenen Oktaven, die wir feiern, sagt er weiter, tun wir ihrer in keiner Weise an den dazwischen liegenden Tagen Erwähnung (nullam quotidianam mentionem per interiacentes dies agimus). Wie aus den letzten Worten geschlossen werden darf, fing man wahrscheinlich schon damals an, auch die Tage innerhalb der Oktave in vereinzelten Fällen zu feiern. Seit dem 12./13. Jahrhundert nehmen die Oktaven an Zahl zu, es kommt auch die Übung auf, alle Tage einer Oktav zu feiern. Besonders war es der Orden der Minderen Brüder, welcher die letztere Art, die Oktaven zu feiern, begünstigte. Die Zahl der Oktaven, die im Mittelalter zu beträchtlicher Höhe angewachsen war, erfuhr im

[4] S. R. C. 12. Dez. 1912, n. 4300.
[5] Eusebius, Vita Constant. III, 30.
[6] 2 Chron. 7, 9; 29, 17.
[7] c. 44.

liturgie.de

Brevier Pius' V. eine bedeutende Verminderung. Pius X. brachte in neuester Zeit die alte Weise, die Oktaven nur durch Wiederholung der Festfeier am Oktavtag zu begehen, wieder zu Ehren, indem er einer Reihe von Festen nur eine octava simplex gab, mit der sich ursprünglich selbst das Weihnachtsfest begnügen mußte. — Unter Vigil versteht man gegenwärtig den einzelnen höheren Festen vorangehenden und ihm zur Vorbereitung dienenden Tag. Vigil bedeutete ehedem das nächtliche Stundengebet. Da die Teilnahme an diesem für das Volk zu beschwerlich war, feierte man bei Anbruch der Nacht an höheren Festtagen eine Art Vorvigil, die eigentliche Vigil für den Klerus erst um die Mitternachtsstunde. Auf diese Vorvigil ging dann der Name Vigil ausschließlich über. Noch im 12. Jahrhundert bestimmt der Ordo Bernhardi[8], daß diese Vigil, wenn sie neun Lektionen enthielt, nach dem Kompletorium, wenn drei, vor demselben gebetet werde. Vigilmessen werden schon im Lektionar von Würzburg erwähnt. Man feierte diese am Vormittag, und dies war wohl der Grund, warum man später das erste nächtliche Offizium des Festtages zum Offizium des Vortages, d. h. der später sog. Vigil, bestimmte.

3. Klassifikation der Feste. — An hohen Festen feierte man ein doppeltes (duplex) nächtliches Stundengebet, das eine von der Vigil zu Beginn der Nacht, das andere vom Feste um Mitternacht. Wenn auch diese Einrichtung verschwand, so blieb doch die Bezeichnung „duplex" (sc. officium) und wurde nunmehr auch zur Rangbezeichnung von Festen gebraucht, an denen niemals ein doppeltes Offizium stattgefunden hatte. Der Ausdruck „festum duplum" findet zur Bezeichnung eines höheren Festes schon im Ordo Bernhardi[9] Verwendung, wiewohl hier und auch anderwärts dafür gerne „festum novem lectionum", oder, in monastischen Consuetudines, „duodecim lectionum" gebraucht wird. Im Ordinarium[10] des Dominikanerordens, das der Ordensgeneral Humbert im Jahre 1267 approbierte, ist schon unterschieden zwischen einem „festum simplex", „semiduplex", „duplex", „totum duplex" (etwa unserem „duplex primae classis" entsprechend). Bei Durandus erscheinen „maiora duplicia festa", „minora duplicia[11] festa", „festa semiduplicia". Zu letzteren rechnet er die Apostelfeste, Kreuzesfeste, woraus ersichtlich ist, daß damals die Rangbezeichnung „semiduplex" keineswegs das gleiche besagen wollte wie gegenwärtig. In ihrer gegenwärtigen Bedeutung wurden diese Rangbezeichnungen erst durch Pius V. fixiert.

§ 65. Feste des Herrn.

1. Kirchweihfeste. — Zu den ältesten Festen des Herrn gehört das Kirchweihfest (anniversarium dedicationis ecclesiae). An ihm wird

[8] Ausg. Fischer 14. [9] Ebd. 33 90.

[10] Theissing, Ordinarium iuxta ritum sacri ordinis Praedicatorum, Rom 1921, 69 ff.

[11] VII, c. 1, n. 31—33.

liturgie.de

Gott feierlich Dank abgestattet, daß er im katholischen Gotteshaus in so gnadenvoller Weise zugegen ist, die Bitten der Gläubigen an dieser Stätte besonders gerne erhört (cuncti se impetrasse laetentur), im heiligen Meßopfer während des Jahres unzählige Male unblutigerweise sich opfert und in den heiligen Sakramenten Versöhnung und Heilung vermittelt. Die Kirche hatte das Vorbild für die Feier des Jahresgedächtnisses der Kirchweihe und selbst für deren Oktav bereits im Alten Bunde[1] vorgefunden. Kirchweihfeiern sind schon frühzeitig (s. u.) in der Kirche erwähnt und manche Feste des Herrn, der allerseligsten Jungfrau, der Engel und Apostel sind ursprünglich Gedächtnistage von Kirchenkonsekrationen gewesen. Das „Anniversarium dedicationis", das in Deutschland schon die Synode von Mainz (813) als gebotenen Festtag zu feiern befahl, wurde bis in die Neuzeit herab an dem wirklichen Konsekrationstag gehalten. Da aber infolge der Häufung der Kirchweihfeiern namentlich wegen der mit ihnen verbundenen weltlichen Lustbarkeiten sich verschiedene Mißstände einschlichen, so wurden schon durch einzelne Provinzialsynoden des 16. Jahrhunderts sämtliche Kirchweihtage einer Provinz auf einen einzigen Tag verlegt. Dies ist auch noch gegenwärtig gestattet, nur darf als Tag des Anniversariums dieser Kollektivkirchweihe nicht jener des Anniversarium dedicationis der Kathedralkirche genommen werden. Das Kirchweihfest der Kathedrale ist von der ganzen Diözese, auch von den Regularen, zu feiern. Es soll auf diese Weise die hohe Bedeutung der Kathedrale (s. o. S. 320 376) hervorgehoben werden. Weil die Laterankirche „omnium Ecclesiarum mater et caput"[2] ist und die Peterskirche und Paulsbasilika wegen der in ihnen ruhenden Leiber der Apostel allen Gläubigen ganz besonders teuer sind, so wird auch die Kirchweihe der Laterankirche (9. November) und der Peters- und Paulskirche (18. November) allgemein in der Kirche begangen. — In dem schönen Officium in dedicatione ecclesiae kommt der Gedanke zur Darstellung, daß Christus mit der Kirche der Gläubigen, deren Abbild das materielle Gotteshaus ist, in gnadenvoller Verbindung steht, und das, was er an den Gläubigen wirkt, zum größten Teil im Gotteshaus durch Vermittlung der Priester tut. Die symbolische Auffassung des Gotteshauses spricht sich schon im Invitatorium aus: „Dem Hause des Herrn ziemt Heiligkeit, laßt uns seinen Bräutigam (den Bräutigam der Kirche) in ihm anbeten." Im Evangelium der Messe leitet die Erzählung von der Einkehr des Heilands im Hause des Zachäus an, dankbar des Herrn zu gedenken, der in seiner Kirche und deren Gotteshäusern und so oft dort auch in unsern Herzen einkehrt, um die Kirche umzugestalten zu dem neuen Jerusalem, wo Tod und Trauer verschwunden sind, wo das, was jetzt schon in der katholischen Kirche

[1] 3 Kg 8, 65. 1 Makk 4, 59.

[2] Rubr. ad norm. Bullae „Divino afflatu" tit. IX, n. 3.

liturgie.de

auf Erden begonnen hat, seine ewige Dauer erlangen wird: „Siehe das Gezelt Gottes unter den Menschen!“[3]

2. Kleinere Feste des Herrn[4]. — Das älteste Kreuzesfest (Exaltatio S. Crucis, Kreuzerhöhung) am 14. September ist in seinem Ursprung ein Kirchweihfest, das Anniversarium der Einweihung (335) der von Konstantin d. Gr. an der Stätte des Leidens und der Auferstehung des Herrn errichteten gottesdienstlichen Bauten. Die Peregrinatio[5] berichtet ausdrücklich, daß die Kirchweihfeier der Basiliken auf Golgotha und über dem heiligen Grabe an diesem Tage gefeiert werde, weil an ihm das Kreuz des Herrn gefunden wurde. Der Name „Exaltatio S. Crucis“ rührt davon her, daß im griechischen Ritus an diesem Tage das Kreuz gegen die vier Himmelsrichtungen feierlich erhoben wird, „wie einst Bischof Maximus die von Helena gefundene Kreuzreliquie auf dem Ambo aufrichtete und dem Volke zeigte“[6]. Die Wiedergewinnung des heiligen Kreuzes durch Kaiser Heraklius, der dasselbe 629 den Persern abnahm, verlieh der Kreuzverehrung auf der ganzen Welt neuen Aufschwung. Im 7. Jahrhundert, schon vor Papst Sergius I. († 701)[7], wahrscheinlich als Rom unter byzantinischer Herrschaft stand, kam das Fest auch in das römische Kalendarium[8]. In Gallien kannte man das Fest „Exaltatio crucis“ nicht, an dessen Stelle feierte man bereits im 7./8. Jahrhundert ein eigenes Kreuzesfest am 3. Mai[9], das in Gallien dem Gelasianum eingefügt wurde, da es dem Gregorianum noch unbekannt ist. Das gallikanische Fest kam in nachkarolingischer Zeit auch in das römische Festverzeichnis, das seitdem zwei Kreuzesfeste aufweist, das eine Kreuzauffindung am 3. Mai, das andere Kreuzerhöhung am 14. September, letzteres jetzt dem Gedächtnis der Wiedergewinnung des Kreuzes unter Kaiser Heraklius geweiht. — Das Fest der Verklärung Christi (Transfiguratio Domini) feiert die römische Kirche gleich den Griechen am 6. August. Schon an der Wende vom 5. zum 6. Jahrhundert kam die Feier des Verklärungsfestes am 6. August aus dem griechischen Ritus in die nestorianische Kirche des Sassanidenreiches, im 8. Jahrhundert ist es bei den Westsyrern als „Fest des Berges Tabor“ bekannt[10]. Wahrscheinlich ist auch das Fest der Verklärung Christi ursprünglich ein Anniversarium gewesen, nämlich der Kirchweihe der drei altchristlichen Basiliken auf dem Tabor[11]. Im Abendlande ist das Fest im Mittelalter mehrfach in Spanien und Gallien bezeugt[12]. Im Jahre 1457

[3] Offb 21, 3.

[4] Fredericus Holweck, Calendarium liturgicum festorum Dei et Dei matris Mariae, Philadelphia 1925. [5] c. 48.

[6] Maximilianus Princeps Saxoniae, Praelect. de liturgiis orientalibus I, Freiburg 1908, 126.

[7] Duchesne, LP I 374. [8] Gel 198.

[9] Sacr. Gallic.: Muratori II 865; vgl. auch Duchesne, Origines 281.

[10] A. Baumstark, Festbrevier u. Kirchenjahr der syrischen Jakobiten, Paderborn 1910, 261.

[11] So Baumstark a. a. O. 261. [12] Martène III 587.

liturgie.de

wurde es von Papst Calixt III. zur dankbaren Erinnerung an den Sieg, welchen die christlichen Heere unter Johann Hunyadi und dem hl. Johann Capistran über die Türken erfochten, auf die ganze Kirche ausgedehnt. Weil das Fest zugleich Titularfest der Laterankirche ist, wurde es durch Pius X. zum Range eines duplex secundae classis erhoben. — Das Fest des kostbaren Blutes (Festum Pretiosissimi Sanguinis) fand erst durch ein aus Gaeta erlassenes Dekret Pius' IX. Aufnahme in das allgemeine Kalendarium. Pius X. wies dem Feste den 1. Juli als Datum an; vordem wurde es am ersten Sonntag im Juli begangen. — Das Christ-Königs-Fest (Festum D. N. Iesu Christi regis) ist durch Pius XI. 1925 für den letzten Sonntag im Oktober eingesetzt worden.

§ 66. Die Feste der allerseligsten Jungfrau. Die Feste des hl. Joseph und der hll. Joachim und Anna.

1. Mariä Verkündigung. Mariä Geburt. — Der tiefste Grund für die in der Kirche allzeit vorhandene und infolge der christologischen Streitigkeiten noch erhöhten Marienverehrung liegt in der Gottesmutterschaft der allerseligsten Jungfrau, durch welche sie in eine besondere, jede andere hoch überragende Beziehung zu Gott dem Dreieinigen getreten ist. Daraus erklärt sich die Tatsache, daß gerade jene Marienfeste, welche zugleich „festa Domini" sind und an welchen Maria vor allem als Mutter Gottes erscheint, zu den ältesten Marienfesten gehören[1]. Das gilt von dem Feste der Purificatio am 2. Februar, das, wie oben gezeigt wurde, seinen Charakter als Fest des Herrn noch in der jetzigen Liturgie behauptet und das auch im Datum von einem Feste des Herrn, dem Weihnachtsfeste, abhängig ist. Das gleiche ist zu sagen von dem Feste Mariä Verkündigung, das zuweilen sogar „Annuntiatio Domini"[2], „Annuntiatio Christi" oder auch „Conceptio Christi" hieß[3]. Die Entstehung dieses Festes fällt in die Zeit vom 6. bis 7. Jahrhundert. Für den Orient wird seine Feier zum ersten Mal sicher bezeugt durch den 52. Kanon des Trullanum, das aber eine bereits länger bestehende Feier des Festes voraussetzt. Für Rom ist Mariä Verkündigung noch nicht im Evangelienverzeichnis von Würzburg (7. Jahrh.) bezeugt, wohl aber in der Vita Sergii († 701) des Liber pontificalis[4]. Gelasianum und Hadrianisches Gregorianum kennen gleichfalls dieses Fest, das wahrscheinlich unter byzantinischem Einfluß nach Rom kam. In Spanien aber, wo man selbst für das Fest Mariä Verkündigung keine Ausnahme von der Regel machen wollte, daß Heiligenfeste in der Quadragesima nicht gefeiert werden dürfen, beging man das Geheimnis der Verkündigung des Erlösers am 18. De-

[1] Für die Geschichte der Marienfeste vgl. Holweck, Fasti Mariani, Freiburg 1892; Ders., Calendarium liturgicum, Philadelphia 1925.
[2] Duchesne, LP I, 376. [3] Kellner, Heortologie 175.
[4] Duchesne, LP I 376.

liturgie.de

zember, wie die zehnte Synode von Toledo (656) ausdrücklich bestimmte, in Mailand wählte man zu dieser Gedächtnisfeier den vierten Adventsonntag. Längere Zeit herrschte so im Abendlande diese doppelte Übung, bis der siegreich vordringende römische Ritus die Feier des 25. März allenthalben verbreitete. Das spanische bzw. altgallikanische Fest Mariä Verkündigung am 18. Dezember wurde als „Exspectatio partus" im Jahre 1727 von Benedikt XIII. in die „festa pro aliquibus locis" des römischen Breviers eingereiht. — Für das 7. Jahrhundert ist durch zwei Homilien des Andreas von Kreta[5] das Fest Mariä Geburt am 8. September (die Gründe für die Wahl dieses Tages lassen sich nicht mehr erkennen) gesichert. Zur Zeit des Papstes Sergius' I. († 701) war dieses Fest schon längere Zeit in Rom eingebürgert, wohin es aus dem Orient[6] kam. Gelasianum und Gregorianum bieten bereits ein Meßformular für diesen Tag. Die Oktav des Festes geht, wie Durandus erzählt[7], auf Papst Innozenz IV. (1243—1254) zurück. Als nämlich nach dem Tode Gregors IX. wegen der Umtriebe Friedrichs II. längere Zeit keine Einigung unter den Kardinälen erzielt werden konnte, gelobten sie, im Falle einer glücklichen Papstwahl das Fest Mariä Geburt künftighin durch eine Oktav zu verherrlichen. Da der aus der Wahl hervorgegangene Cölestin IV. nur wenige Tage regierte, konnte erst Innozenz IV. das Gelübde einlösen.

2. Unbefleckte Empfängnis. — Wie durch das Datum des 25. Dezember das Fest Mariä Verkündigung, so ist durch den 8. September das Datum des Festes der Unbefleckten Empfängnis[8] bestimmt. Die ersten Spuren dieser Feier sind im Orient zu suchen. Der um die Mitte des 8. Jahrhunderts lebende Bischof Johannes von Euböa bringt in der Aufzählung der Feste ein Fest Mariä Empfängnis[9], von dem er jedoch bemerkt, daß es noch nicht in der gesamten Kirche gefeiert werde; etwa ein Jahrhundert später hielt der Bischof Georg von Nikomedien[10] eine Predigt auf die „Empfängnis der hl. Anna", d. h. auf die passive Empfängnis Mariens; aus dem Inhalt dieser Predigt läßt sich schließen, daß das Fest im Orient bereits allenthalben, wenn auch noch nicht seit allzu langer Zeit, eingeführt war. Ein zu Beginn des 11. Jahrhunderts zu Konstantinopel entstandener Kirchenkalender verzeichnet am 9. Dezember ein Fest der „Empfängnis der hl. Anna, der Mutter der Gottesgebärerin", welches Kaiser Manuel Komnenus sogar zu einem bürgerlichen Feiertage machte. Im Abendlande tritt dieses Fest zuerst da auf, wo byzantinischer Einfluß sich geltend macht, also vor allem in Unteritalien; ein in Marmortafeln eingemeißelter Kalender

[5] Migne, PG 97, 806 ff.

[6] Der Versikel „Nativitas tua, Genitrix Maria etc." ist die wörtliche Übersetzung der griechischen Antiphon: Ἡ γέννησίς σου. Vgl. Menaea Sept., Venedig 1880, 53.

[7] Rationale VII, c. 28, n. 3.

[8] Über dieses Fest vgl. besonders Kellner, Heortologie 181 ff.

[9] Migne, PG 96, 1449. [10] Ebd. 100, 1353.

liturgie.de

der Kirche von Neapel aus dem 9. Jahrhundert verzeichnet es unter dem 9. Dezember [11]. In Unteritalien lernten dieses Fest die Normannen kennen und brachten es in die nach ihnen genannte Normandie. Von der Normandie, die längere Zeit mit England unter der Herrschaft der normannischen Könige vereinigt war, kam das Fest nach England, wo es allerdings (zuerst nachweisbar im Jahre 1128) zunächst nur in englischen Klöstern begangen wurde, bis sich im 13. Jahrhundert, zuerst auf der Diözesansynode von Exeter 1287, auch der Weltklerus der Feier anschloß. In England entstand auch der Traktat „De conceptione S. Mariae", in welchem sich zum ersten Mal die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis, wie sie jetzt von der Kirche formuliert ist, ausgesprochen findet. Als Verfasser dieses Traktates muß Eadmer († 1124) [12], ein Schüler und Freund des hl. Anselm von Canterbury († 1109), angesehen werden; es ist bezeichnend, daß auch letzterer Umstand wieder auf die Normandie als auf die abendländische Heimat des Festes hinweist. Denn Anselm war vor seiner Erhebung auf den erzbischöflichen Stuhl von Canterbury Mönch und Abt des Klosters Bec in der Normandie. Auf dem Kontinent aber erstanden dem Feste und der ihm zu Grunde liegenden Festidee viele Gegner, unter welchen, als es im Jahre 1140 in der Kirche von Lyon seinen Eingang feiern sollte, sich besonders der hl. Bernhard hervortat. Doch ließ sich die weitere Entwicklung nicht mehr aufhalten, und als es das Generalkapitel der Franziskaner zu Pisa (1263) für den ganzen Orden annahm, fand es im 13. und 14. Jahrhundert immer weitere Verbreitung (1318 war das Fest bereits in Mainz bekannt, in Trier fand es zwischen 1338 und 1343 Eingang). Trotzdem der hl. Thomas von Aquin und mit ihm der Dominikanerorden die Lehre von der „Immaculata Conceptio" zurückwies, beging man doch am päpstlichen Hofe zu Avignon das Fest des 8. Dezember. Hätte das Konzil zu Basel, das sich in seiner 36. Sitzung für diese Lehre aussprach, sein Ansehen in der Kirche nicht durch seine schismatische Stellung zum römischen Papst verscherzt, so wäre das Fest vielleicht schon früher in der ganzen Kirche eingeführt worden. Einen großen Fortschritt bedeutete es, als Sixtus IV., der aus dem Franziskanerorden hervorgegangen war, 1477 das Fest in den Kalender der römischen Kirche als „Conceptio Immaculatae" einreihte. Seit der Einführung des von Pius V. reformierten Römischen Missale und Breviers wurde es auch von der ganzen katholischen Kirche begangen. Spätere Päpste gewährten dem Feste Rangerhöhungen und setzten auch die weltliche Feier desselben durch. Zu ihrem vollen Glanze gelangte aber die Festfeier erst, nachdem Pius IX.

[11] Daß man bei der Einführung des Festes im Abendlande statt des 9. Dezember den 8. wählte, kommt nach Kellner (Heortologie 186) „vermutlich daher, daß im römischen Kalender VI. Id. Dec. in der Schreibweise dem Geburtsdatum VI. Id. Sept. analog ist, während der 9. Dezember V. Id. Dec. heißt".

[12] Thurston et Slater, Eadmeri Mon. Cant. Tract. de conceptione S. Mariae, Freiburg 1904.

liturgie.de

1854 die unbefleckte Empfängnis der allerseligsten Jungfrau als katholisches Dogma erklärt hatte.

3. Mariä Himmelfahrt. — Ein Festtag der allerseligsten Jungfrau am 15. August erscheint schon in einem Lektionar aus Jerusalem, dessen Kalendarium aus Festen des 4.—6. Jahrhunderts ungefähr 535 kompiliert wurde[13]. Nach der armenischen Tradition hat schon der Apostel Armeniens, Gregor der Erleuchter, zu Beginn des 4. Jahrhunderts dieses Fest an Stelle der heidnischen Feier zu Ehren der Göttin Anahit, der Göttin der Fruchtbarkeit, eingeführt[14]. Bei den Griechen feierte man gleichfalls das Fest des 15. August Ende des 4. oder Anfang des 5. Jahrhunderts, wie eine im Jahre 429 an diesem Tage gehaltene Marienpredigt des Proklus von Konstantinopel[15] bezeugt. Ohne Zweifel ist das Fest des 15. August das älteste Marienfest, das keinerlei Beziehung zu einem Feste des Herrn aufweist. Der Festtag hatte aber noch nicht den Heimgang oder die Aufnahme Mariens in den Himmel zum Gegenstand. Im Lektionar von Jerusalem führt er die Bezeichnung „Tag der Gottesgebärerin Maria". Später tritt als Festgegenstand die „dormitio" immer deutlicher hervor. Für Rom ist das Fest des 15. August zuerst durch das Evangelienverzeichnis von Würzburg[16], jedoch nur unter der Bezeichnung „Natale sanctae Mariae" bezeugt. Die „Vita Sergii" († 701)[17] führt es als „dormitio" an, das Gelasianum[18] unter dem Namen „Assumptio" und gedenkt in der Sekret der Aufnahme in den Himmel; das Hadrianische Gregorianum[19] bringt die Gebete des heutigen Missale Romanum und, gleichfalls in der Seekret, eine Erwähnung des Heimgangs Mariens. Nach dem Bericht des byzantinischen Geschichtsschreibers Nicephorus († 1341)[20] hat Kaiser Mauritius († 602) die Feier der κοίμησις für den ganzen Umfang seines Reiches angeordnet.

Eine besondere Eigentümlichkeit des Festes Mariä Himmelfahrt ist in der deutschen Kirche die Kräuterweihe, auch Würzweihe genannt, deren liturgische Gestaltung schon im 9. oder 10. Jahrhundert vollendet ist[21]. Diese Kräuterweihe ist möglicherweise ein Hinweis darauf, daß das Fest der Assumptio an die Stelle eines älteren Naturfestes getreten ist. Denn syrische und arabische Bearbeitungen des Transitus Mariae erzählen, daß die Apostel ein Fest Mariens, den Tag ihres Ausgangs aus der Welt, auf den 15. August angeordnet hätten, als die Zeit, um welche Trauben und Früchte reifen, um Schaden durch Unwetter ferne zu halten[22]. Syrische Kalendarien nennen den 15. August wiederholt „Obitus Dei parae pro vitibus"[23]. Das Volk bringt nach uralter Gewohnheit meist wohlriechende Blumen oder Kräuter lose oder in Bündeln (Wischen) zur Weihe. Unter diesen Kräutern bevorzugt

[13] F. C. Conybeare, Rituale Armenorum, Oxford 1905, 511.
[14] Holweck, Calendarium 265. [15] PG 65, 679 ff.
[16] Rev. bén. XXVIII (1911) 313. [17] Duchesne, LP I 376. [18] S. 193.
[19] Ausg. Lietzmann 88. [20] H. e. XVII, 28.
[21] Franz, Die kirchl. Benediktionen I 398 ff.
[22] Lucius Anrich, Die Anfänge des Heiligenkultes, Tübingen 1904, 489.
[23] Nilles, Kalendarium I² 249 480.

liturgie.de

man meist diejenigen, die man mit der Mutter Gottes in besondere Beziehung zu bringen seit alters gewohnt ist, z. B. Frauenschühlein, Marienkerzen usw., auch andere, denen der Volksglaube besondere Heilkräfte zuschreibt. Man wird nicht fehlgehen, wenn man die Einführung der Kräuterweihe damit in Zusammenhang bringt, daß die Kirche durch Einsetzung einer besondern Benediktion verschiedenen abergläubischen Gebräuchen beim Sammeln und wohl auch manchem abergläubischen, jedoch beim Volke beliebten Pflanzensegen entgegenwirken wollte. Die kirchlich geweihten Kräuter fanden und finden beim Volke den mannigfachsten Gebrauch. „Sie wurden im Hause zum Schutz gegen Feuer und Blitz aufbewahrt; man steckte sie auf Saatfelder, legte sie hinter die Krippen der Viehställe, verbrannte sie bei Gewittern im Herdfeuer und trug sie bei sich als Schutzmittel gegen Gefahr.“ [24] Die jetzige Weiheformel im Appendix des Römischen Rituale trägt diesen Bedürfnissen im weitgehendsten Maße Rechnung. Der als Einleitung gebetete Psalm 64 gedenkt des Segens, den der Herr über die Erde ausströmen läßt: „Du segnest den Lauf des Jahres mit deiner Güte, und deine Felder werden voll des Überflusses. Es werden fett die Triften der Wüste, und mit Jubel gürten sich die Hügel; es kleiden sich die Widder und Schafe, und die Täler haben Überfluß an Korn.“ [25] Schon in der ersten und ältesten [26] Oration fleht die Kirche, Gott möge die den Kräutern innewohnende natürliche Kraft vermehren durch die Kraft der Segnung, damit durch ihre Anwendung Mensch und Tier von Krankheit und Widerwärtigkeit befreit bleiben (ad usum hominibus et iumentis in nomine tuo applicatae omnium morborum et adversitatum efficiantur praesidium). Besonders kräftig kommt der apotropäische Charakter der Gebete zum Ausdruck in dem zweiten, neueren Gebet, in welchem als Zweck der Segnung angegeben wird übernatürliche Hilfe für Mensch und Vieh, gegen Krankheit, Seuchen, Geschwüre, „maleficia“ und „incantationes“, gegen den Biß giftiger Tiere, gegen teuflischen Trug, an welchem Orte sie man nur immer verwendet (in quocumque loco positum vel portatum aut habitum aliquid ex eis fuerit). Die dritte Oration endlich gedenkt des Festgeheimnisses Mariä Himmelfahrt. Wie Maria an diesem Tage in den Himmel eingegangen ist und uns durch ihre Fürbitte die Gnade der Frucht ihres Leibes Jesus Christus mitteilt, so mögen auch wir durch den Schutz dieser kirchlichen Segnung zum ewigen Leben geführt werden.

4. Kleinere Marienfeste. — Die fromme Betrachtung des Anteils, den Maria an der durch das Leiden des Herrn erkauften Erlösung der Menschheit hatte, war es, welche im Mittelalter zur Einführung eines besondern Festes zu Ehren der mit Jesus leidenden Gottesmutter, des Festes der Sieben Schmerzen (Festum septem dolorum B. M. V.) führte. Das Fest wurde zum ersten Mal in Deutschland auf der im Jahre 1413 zu Köln gehaltenen Provinzialsynode eingeführt, jedoch zunächst für den Freitag nach dem dritten Sonntag nach Ostern; 1727 wurde es durch Benedikt XIII. für die ganze Kirche vorgeschrieben und als Tag hierfür der Freitag nach dem Passionssonntag fixiert. — Die Andacht zur Schmerzensmutter fand besonders

[24] Franz, Die kirchl. Benediktionen I 407.
[25] Ps 64, 12—14. [26] 10. Jahrhundert. Clm. 3851.

liturgie.de

liebevolle Pflege im Orden der Serviten, die 1668 als eine besondere Vergünstigung ein eigenes Fest der Sieben Schmerzen für den dritten Sonntag im September (seit Pius X. 15. September) zugestanden erhielten. Im Jahre 1814 dehnte Pius VII. die Feier des Schmerzensfestes im September auf die ganze Kirche aus. Es war gerade jenes Jahr, in welchem der Papst nach langer Gefangenschaft die Befreiung erhielt, die er vor allem der Fürbitte der allerseligsten Jungfrau zuschrieb.

Das Fest der Heimsuchung Mariens (Visitatio B. M. V.) ist der Erinnerung an den durch das Evangelium bezeugten Besuch der allerseligsten Jungfrau bei ihrer Base Elisabeth geweiht. Was dieses Fest dem Katholiken so überaus wert macht, ist nicht nur das Gedächtnis der bei dieser Gelegenheit im Mutterleib erfolgten Heiligung Johannes' des Täufers, sondern vor allem der Gedanke an die glänzende Erfüllung der Weissagung der Gottesmutter: „Siehe, von nun an werden mich selig preisen alle Geschlechter“ [27], und das frohe Bewußtsein, sich in der unzählbaren Schar der Verehrer Mariens zu wissen. Was die Wahl des 2. Juli zu diesem Feste veranlaßt hat, ist nicht mehr ersichtlich. Vielleicht war aber in das Abendland infolge der häufigen Berührung mit dem Orient anläßlich der Kreuzzüge die Kunde gedrungen von einem Feste, welches die Griechen zu Ehren der allerseligsten Jungfrau am 2. Juli begingen, welches aber nicht die Heimsuchung zum Gegenstande hatte, sondern die Niederlegung des Gewandes Mariens in der Kirche der Vorstadt Blachernä in Konstantinopel [28]. Auf Antrag des hl. Bonaventura wurde das Fest durch das Generalkapitel vom Jahre 1263 für den ganzen Orden der Mindern Brüder eingeführt. Seine Anfänge in der allgemeinen Kirche gehen auf die großen kirchlichen Bewegungen des 14. und 15. Jahrhunderts zurück. Der Erzbischof von Prag Johann von Jenstein († 1400) verfaßte ein (jetzt nicht mehr gebräuchliches) Offizium zu Ehren der Heimsuchung Mariens [29] und bemühte sich bei Urban VI. um die allgemeine Einführung des Festes in der Christenheit, um durch die Fürbitte der Gottesmutter die Beilegung des eingetretenen großen Schismas zu erlangen. Doch erst der Nachfolger Urbans VI., Bonifaz IX., führte das Fest ein, seine Anordnung wurde aber nur in jenem Teil der Kirche befolgt, der sich zu seiner Obedienz bekannte. Auch das Konzil von Basel ordnete in seiner 43. Sitzung am 1. Juli 1441 unter Hinweis auf die schismatischen Bestrebungen in der Kirche, deren Hauptherd es allerdings selbst war, die Feier des Festes an, das schon ziemlich allgemein verbreitet war, als durch Pius V. die Einheit des Heiligenkalenders und damit die allgemeine Annahme des Festes erzielt wurde. Nach seiner Rückkehr von Gaeta erhob es Pius IX. zum Range eines duplex 2. classis.

---

[27] Lk 1, 48. [28] Kellner, Heortologie 201.
[29] Dreves, Analecta hymnica XLVIII 421—451.

liturgie.de

Das Fest der heiligen Jungfrau vom Berge Karmel (Festum B. M. V. de monte Carmelo) am 16. Juli, ursprünglich Ordensfest der Karmeliten, das zwischen 1376 und 1386 eingeführt wurde zum Dank für die Approbation ihrer Regel durch Honorius III. Als Festdatum wurde der 16. Juli gewählt, an welchem nach der Ordenstradition 1251 die allerseligste Jungfrau an Simon Stock das heilige Skapulier verlieh. Seit 1726 ist es für die ganze Kirche vorgeschrieben. — Das Muttergottesfest des 5. August ist, wie schon sein Name „Dedicatio B. M. V. ad nives" sagt, ursprünglich das Fest einer Kirchenkonsekration, und zwar ist es die Erinnerung an die Einweihung der ersten Marienkirche, S. Maria Maggiore in Rom, welche zuerst, weil vom Papst Liberius (352—366) erbaut, „basilica Liberiana" hieß, im folgenden Jahrhundert aber, offenkundig um die Gottesmutter wegen der Beeinträchtigung ihrer Ehre durch die Irrlehre des Nestorius besonders zu ehren, von Sixtus III. (432—440) zu Ehren Mariens geweiht wurde. Den Namen „ad nives" hat dieses Fest erhalten wegen des angeblichen Schneewunders. Diese Legende geht auf die dem Mittelalter nicht mehr verständliche Sitte des Blütenstreuens an Dedikationsfesten zurück[30]. — Das am 12. September gefeierte Fest Mariä Namen entstammt der Diözese Cuenca in Spanien, für welche es 1513 von Rom aus gestattet wurde. Von Innozenz XI. wurde es zum Andenken an die Befreiung Wiens von der Türkengefahr 1683 für die ganze Kirche vorgeschrieben. — Das „Festum B. M. V. de Mercede" am 24. September erinnert an eine der schönsten Blüten der christlichen Caritas im Mittelalter, an die Stiftung des Ordens der Merzedarier, die sich durch Gelübde verpflichteten, nötigenfalls unter Hingabe der eigenen Freiheit, an der Befreiung der Christensklaven aus der türkischen Gefangenschaft zu arbeiten. Das Fest wurde erst unter Innozenz XII. (1691—1700) allgemein, nachdem es vorher nur die Merzedarier gefeiert hatten. — Das Rosenkranzfest (Solemnitas Ss. Rosarii B. M. V.) am 7. Oktober ist ein Dankfest für die Wohltaten und Gnaden, die durch das Rosenkranzgebet im Laufe der Zeit der Kirche zuteil wurden, sei es nun Befreiung von äußern oder innern Feinden, sei es die Erhebung und Tröstung, die so viele Seelen in dem andächtigen, mit Betrachtung verbundenen Rosenkranzgebet gefunden haben. Die Einführung[31] des Rosenkranzgebetes wurde vielfach dem hl. Dominikus zugeschrieben, was aber sicherlich von der jetzigen Form des Rosenkranzgebetes nicht gesagt werden kann. Dagegen war sein Orden der Hauptverbreiter dieser Andacht, speziell der Dominikaner Alanus de Rupe († 1475), der im Jahre 1470 die erste Rosenkranz-

[30] Hartmann Grisar, Das Missale im Lichte römischer Stadtgeschichte, Freiburg 1925, 114.

[31] Vgl. Schmitz, Das Rosenkranzgebet im 15. und im Anfang des 16. Jahrhunderts, Freiburg 1903; Holzapfel, St. Dominikus und der Rosenkranz, München 1903; Esser, Beitrag zur Geschichte des Rosenkranzes: Katholik 1897 (II) 346 ff.; Schütz, Die Geschichte des Rosenkranzes, Paderborn 1909.

liturgie.de

bruderschaft in Douai gründete. Die Rosenkranzbruderschaften, welche überall durch die Bemühungen der Mitglieder des Dominikanerordens eingeführt wurden, erfreuten sich überaus großer Beliebtheit; dem vereinten Gebet dieser Bruderschaften schrieb man auch den Sieg der christlichen Waffen über die Türken in der Seeschlacht bei Lepanto zu, weshalb Pius V., der aus dem Dominikanerorden hervorgegangen war, zunächst für den 7. Oktober, den Jahrestag der Schlacht, ein „Festum B. M. V. de Victoria" anordnete. Erst Gregor XIII. führte 1573 das eigentliche Rosenkranzfest für den ersten Sonntag im Oktober ein, aber nur für Kirchen, wo sich ein Rosenkranzaltar oder eine Rosenkranzkapelle befand. Die andern Kirchen feierten noch das Fest „S. Maria de Victoria" bis zum Jahre 1716. In diesem Jahre dehnte Klemens XI. († 1721) das Rosenkranzfest auf die ganze Kirche aus, zum Danke wegen des Sieges, den Prinz Eugen am 5. August 1716 bei Peterwardein erfocht. Leo XIII. hat nicht nur dem Rosenkranzfeste ein neues Offizium gegeben, sondern auch durch seine Rundschreiben den Eifer für das Rosenkranzgebet neu belebt. — Die Idee, welche dem Feste „Praesentatio B. M. V." am 21. November zu Grunde liegt, geht auf den Bericht des apokryphen „Evangelium Iacobi" (c. 7) zurück, wonach Maria im Alter von drei Jahren von ihren Eltern in den Tempel gebracht wurde, um hier unter den Tempeljungfrauen erzogen zu werden. Für dieses Fest, welches schon unter Kaiser Manuel Komnenus 1166 ein bürgerlicher Feiertag war und um 1200 auch in einem ungarischen Kalendarium[32] erscheint, wußte ein französischer Adeliger, Philipp de Maizières, der es bei seinem Aufenthalt im Orient kennen gelernt hatte, den Papst Gregor XI. († 1378) zu gewinnen, der auch wirklich die Festfeier für die in Avignon befindliche päpstliche Kurie anordnete[33]. Sixtus IV. führte das Fest in das römische Brevier ein, Pius V. strich es aus dem Festverzeichnis, weil der Inhalt des Festes auf dem Berichte eines apokryphen Evangeliums beruhte. Doch Sixtus V. fügte es aufs neue dem allgemeinen Kalendarium ein.

5. Josephsfeste. — Joachim und Anna. — Wegen der persönlichen Beziehung, in welcher der hl. Joseph, Joachim und Anna zur allerseligsten Jungfrau stehen, sollen im Anschluß an die Feste Mariens die ihrem jungfräulichen Gemahl und ihren Eltern geweihten Feste sofort an dieser Stelle erwähnt werden. — Obwohl der Nährvater Jesu vom Heiligen Geiste selbst als ein Gerechter gepriesen wird, dachte man im christlichen Altertum noch nicht an ein Fest des hl. Joseph[34], wie denn auch später die liturgische Verehrung des hl. Joseph nur ganz langsam sich entwickelte. Die ersten Spuren einer Verehrung des Heiligen im Abendlande begegnen uns in zwei aus Reichenau stammenden, zwischen 827 und 842 entstandenen Exemplaren des „Mar-

[32] M. Zalan, Das früheste Vorkommen des Festes Praesentatio B. M. V. im Abendlande: Ephem. liturg. XLI (1927) 188 ff.

[33] Kellner, Heortologie 200.

[34] J. Seitz, Die Verehrung des hl. Joseph, Freiburg 1908.

liturgie.de

tyrologium Hieronymianum", wo sich beim 19. März die Angabe findet: „XIV Kal. April. Bethlehem sancti Ioseph nutritoris Domini."[35] Dieses Datum, an welchem man im Abendlande stets festhielt, wurde wohl deshalb gewählt, weil sich schon seit langem in diesem Martyrologium unter dem 20. März ein anderer Joseph aus Antiochien, der nicht näher mehr bekannt ist, verzeichnet findet. Im Orient begegnet uns ein Josephsfest im 10. Jahrhundert in einem Synaxarium des Johanneskosters auf Patmos[36], im 12. Jahrhundert kennt man es in Konstantinopel[37], zur gleichen Zeit auch in den von Byzanz beeinflußten Kirchen Kalabriens. Dieses griechische Josephsfest wurde jedoch am Sonntag nach der Geburt des Herrn gefeiert. Im Abendlande aber, wo die erste liturgische Erwähnung des hl. Joseph in den Reichenauer Martyrologien zunächst keine größere Ausdehnung seines Kultes im Gefolge hatte, wurde durch die Berührung mit dem Orient zur Zeit der Kreuzzüge, ferner durch das Interesse, welches die Theologen, von Rupert von Deutz († 1135) und dem hl. Bernhard von Clairvaux angefangen[38], der Person des hl. Joseph entgegenbrachten, der Einführung eines besondern Josephsfestes vorgearbeitet. Von Bedeutung war es auch, daß verschiedene Orden das neue Fest adoptierten, so im Jahre 1324 der Orden der Serviten, im Jahre 1399 die Franziskaner; die Karmeliter, die sich nachmals mit ganz besonderem Eifer der Verehrung des hl. Joseph annahmen, hatten sein Fest bereits im 14. Jahrhundert; um die gleiche Zeit nahmen es auch die Augustiner an. Die Mühe, welche der berühmte Kanzler der Universität Paris, Gerson, aufwandte, das Konzil von Konstanz zur Einführung eines Josephsfestes zu bewegen, war zunächst nicht von Erfolg begleitet. Doch gewann die Andacht zum hl. Joseph, welche von den großen Bußpredigern des 15. Jahrhunderts, von den hll. Vinzenz Ferrer († 1419) und Bernhardin von Siena († 1444), von Bernhardin von Feltre († 1494) und Bernhardin von Busto († 1500), gefördert wurde, immer mehr an Ausdehnung und Popularität, besonders in Frankreich, Italien und Spanien. Papst Sixtus IV. (1471—1484), der aus dem Franziskanerorden hervorgegangen war, folgte nur seiner Ordenstradition, als er das Fest des hl. Joseph in das Kalendarium der römischen Kirche, allerdings nur als festum simplex, aufnahm. Seit dieser Zeit fand das Josephsfest immer mehr in andere Kirchen Eingang, bis es endlich infolge der Brevierreform Pius' V. allgemein wurde. Schon unmittelbar im Anschluß an die Reform Pius' V. suchte man das Fest des hl. Joseph zu einem festum de praecepto zu machen. Doch wurde dieses Ziel erst unter Gregor XV. im Jahre 1621 erreicht. Klemens X. (1670—1676) erhob das Fest des hl. Joseph zu dem Range eins duplex 2. classis, Pius IX. reihte es unter die Feste erster Klasse ein. Nach der Einnahme Roms durch die Pie-

[35] Seitz a. a. O. 104.

[36] Delehaye, Synaxarium eccl. Constantinop. Propyl. ad Acta SS. Nov. 1902, X; Seitz a. a. O. 87.

[37] Ebd. [38] Vgl. ebd. 128 ff.

liturgie.de

montesen erklärte Pius IX. den hl. Joseph zum Schutzpatron der ganzen Kirche. Schon am 10. September 1847 hatte er ein besonderes Schutzfest des hl. Joseph, das am dritten Sonntag nach Ostern gefeiert werden sollte, für die ganze Kirche angeordnet. Jetzt wird das Fest mit Oktav auf Anordnung Pius' X. am Mittwoch nach dem zweiten Sonntag nach Ostern begangen. — Wie der jungfräuliche Gemahl der allerseligsten Jungfrau, so erhielten auch ihre Eltern, Joachim und Anna, deren Namen durch das apokryphe Jakobusevangelium überliefert sind, eine kirchliche Festfeier. Die Verehrung der hl. Anna reicht in der orientalischen Kirche bis ins 6. Jahrhundert zurück; 550 ließ Kaiser Justinian ihr zu Ehren eine Kirche zu Konstantinopel erbauen. Wie bei andern Festen, so war es auch hier der mit den Kreuzzügen einsetzende Einfluß des Orients, welcher weitere Kreise des christlichen Abendlandes mit der Verehrung der hl. Anna bekannt machte. Schon im 13. Jahrhundert findet sich in einzelnen Kalendarien das Fest der hl. Anna verzeichnet, im 14. Jahrhundert gewinnt ihre Verehrung in allen Ländern immer mehr an Ausdehnung[39]. Als eigentliche Blütezeit des Kultes dieser Heiligen muß jedoch das 15. Jahrhundert angesehen werden. Sixtus IV. (1471—1484) genehmigte die Verehrung der hl. Anna, ihr Fest fand aber nur im Anhang des Breviers einen Platz und wurde bei der Brevierreform unter Pius V. ganz unterdrückt und nur den Franziskanern gestattet. Über diese Streichung des Festes zeigte man sich besonders in Neapel, wo der Kult der hl. Anna infolge des byzantinischen Einflusses schon in einem Kalendarium des 9. Jahrhunderts nachweisbar ist, sehr unzufrieden, weshalb Gregor XIII. 1584 ihr Fest wieder gestattete und für den 26. Juli fixierte. — Spuren einer Verehrung des hl. Joachim finden sich in einem aus den Kreisen des Minoritenordens stammenden Missale des 14. Jahrhunderts[40]. In Neapel besaß man bereits vor Pius V. ein Joachimsfest, das dieser Papst zum größten Leidwesen der Neapolitaner beseitigte. Das römische Kalendarium erhielt durch Gregor XV. 1623 das Fest des hl. Joachim für den 20. März, Klemens XII. (1730—1740) verlegte dasselbe auf den Sonntag nach dem Feste Mariä Himmelfahrt, Pius X. auf den 16. August.

§ 67. Die Feste der heiligen Engel und des hl. Johannes des Täufers. Die Apostelfeste. Das Fest Allerheiligen und der Tag Allerseelen.

1. Engelfeste. — Schon Konstantin d. Gr.[1] erbaute zu Ehren des hl. Michael beim Vorgebirge Hestiä am Bosporus eine Michaelskirche, das später so berühmt gewordene Michaelion, woraus auf einen

[39] B. Kleinschmidt, Zur Verehrung der hl. Mutter Anna: Theol. u. Glaube XVIII (1928) 302 303 304; Ders., Die hl. Anna. Ihre Verehrung in Geschichte, Kunst und Volkstum. Düsseldorf 1930.

[40] Ebner, Quellen 103.

[1] Sozomenus h. e. II, 3.

liturgie.de

schon länger bestehenden Kult der heiligen Engel, speziell des heiligen Erzengels Michael, geschlossen werden darf. Die Erbauung einer Kirche war aber gerade bei Engelsfesten, wo keine weitere lokale Memoria vorhanden war, maßgebend für den Beginn einer liturgischen Verehrung, d. h. das Dedikationsfest der betreffenden Kirche wurde von selbst zum Festtag des heiligen Erzengels, was in gleicher Weise für den Orient wie für das Abendland gilt. So ist z. B. das byzantinische Michaelsfest des 8. November eine Erinnerung an die Einweihung der Kirche St. Michael in den Thermen des Arkadius zu Konstantinopel[2]; im Abendlande gilt das gleiche von dem Feste „Apparitio S. Michaelis archangeli" am 8. Mai, welches das Jahresgedächtnis der Konsekration des berühmten Heiligtums des hl. Michael auf dem Monte Gargano in Apulien ist, ebenso ist das Michaelsfest des 29. September (Dedicatio S. Michaelis archangeli) die Erinnerung an die Einweihung einer römischen Michaelskirche. Das Leonianum bietet am 30. September fünf Meßformulare für die in der sechs Miglien von Rom an der Via Salaria liegenden Michaelskirche zu feiernden Messen unter der Überschrift „Natalis S. Angeli in Salaria"; das Gelasianum und das Gregorianum haben ein Meßformular für den 29. September. Duchesne[3] bezieht auch dieses Datum auf die Einweihung der Michaelskirche an der Via Salaria. Dafür spreche, daß ein gregorianisches Sakramentar aus der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts, das zu den ältesten und wichtigsten Handschriften dieser Gruppe zählt, den Beisatz „in via Salaria" bietet. — Benedikt XV. hat 1921 dem Kalendarium der allgemeinen Kirche die Feste der heiligen Erzengel Gabriel (24. März) und Raphael (24. Oktober) eingefügt, die seit dem 14. Jahrhundert häufig in den Missalien auftreten. Vereinzelt erscheinen die Feste dieser beiden Erzengel schon früher, wenn auch unter anderem Datum: das Fest des hl. Gabriel in einem noch dem 10. Jahrhundert angehörenden Missale aus Florenz[4], das Fest des hl. Raphael in einem Sakramentar des 11. Jahrhunderts aus Ivrea[5]. — Ein Fest der heiligen Schutzengel war dem Mittelalter fremd. Es tritt erst im 16. Jahrhundert in Spanien und in Frankreich auf[6]. Da im Brevier Pius' V. das Fest beseitigt war, so wandte sich schon 1582 die Diözese Valencia an den päpstlichen Stuhl um Genehmigung ihres Offiziums zu Ehren der heiligen Engel, welche auch erteilt wurde[7]. Im Jahre 1608 erlaubte Paul V. die Feier des Schutzengelfestes in der Kirche, Klemens IX. fixierte 1667 seine Feier auf den ersten Sonntag im September, Klemens X. führte es für die ganze Kirche mit dem Datum des 2. Oktober ein.

2. Johannesfeste. — Johannes der Täufer war vom Herrn[8] selbst als der größte der vom Weibe Geborenen bezeichnet worden, war

[2] Duchesne, Origines 282.
[3] Ebd. [4] Ebner, Quellen 28. [5] Ebd. 52.
[6] Kellner, Heortologie 246. [7] Bäumer, Gesch. des Breviers 466.
[8] Mt 11, 11.

liturgie.de

sein Vorläufer, durfte den Gottessohn in den Fluten des Jordan taufen. Diese innige Beziehung zum Erlöser kam auch schon frühzeitig in der Festfeier aller Kirchen zum Ausdruck. Im Abendlande hat der gegenwärtige römische Ritus zwei Johannesfeste. Das eine ist das Fest der Geburt am 24. Juni (Nativitas S. Ioannis Baptistae), das andere die Erinnerung an seinen Tod am 29. August (Decollatio S. Ioannis Baptistae). Das Datum des ersten Festes war durch das Datum des Geburtsfestes des Heilandes bestimmt, kann also nicht vor Einführung des Weihnachtsfestes in Aufnahme gekommen sein[9]. Schon der hl. Augustin kannte das Fest, und zwar, wie er ausdrücklich hervorhebt, als ein bereits länger bestehendes[10]; unter Bezugnahme auf das Wort[11], durch welches der Täufer sein Verhältnis zum Heiland klarstellte (Er muß wachsen, ich aber muß abnehmen), sagt der gleiche Heilige[12]: „Natus est hodie Ioannes, ab hodierno die minuuntur dies, natus est Christus VIII Kal. Ian., ab illo die crescunt dies." Für die römische Kirche ist die Festfeier durch das Leonianum bezeugt, das für diesen Tag und seine Vigil sogar drei Messen bietet. Bald darauf erscheint im Martyrologium Hieronymianum und im Gelasianum unter dem 29. August ein zweites Johannesfest, die Decollatio, welche das Gelasianum „Passio S. Ioannis Baptistae" nennt. Es stammt aus der orientalischen Überlieferung[13] und ist in Gallien zum ersten Male im 5. Jahrhundert im Festkalender des Polemius Silvius erwähnt. Für Rom ist das Fest bezeugt durch das Würzburger Evangelienverzeichnis[14], fehlt jedoch im Gregorianum.

3. Apostelfeste. — „Aufgebaut auf der Grundfeste der Apostel"[15] ist die heilige katholische Kirche, die sich ganz besonders an den Festtagen der Apostel, vorzüglich aber an den Festen des in seinen Nachfolgern fortlebenden hl. Petrus, der seine Herde jederzeit stärkt und jeglichen Irrtum von ihr abwendet, ihres apostolischen Fundamentes mit dankbarer Freude erinnert. Der erste und höchste Apostel-tag ist das Fest der heiligen Apostelfürsten Petrus und Paulus am 29. Juni. Das Fest des 29. Juni ist eines der ältesten kirchlichen Feste, das schon im 4. Jahrhundert durch den Chronographen bezeugt ist. Während die übrigen Heiligenfeste in altchristlicher Zeit meist nur eine lokale Bedeutung beanspruchen konnten, verbreitete sich dieses Fest des 29. Juni bald auch in andere Kirchen des Erdkreises; man feierte es schon zur Zeit des hl. Ambrosius in Mailand, zur Zeit des hl. Augustin, von dem allein fünf Sermones auf dieses Fest erhalten sind, in Nordafrika. Das Datum des 29. Juni beruht jedenfalls auf

[9] Daß man den 24. Juni, nicht, wie man erwarten sollte, den 25. Juni als Festtag wählte, hängt mit der Ausdrucksweise des römischen Kalenders zusammen: Dem VIII. Kal. Ian. (25. Dezember) entspricht VIII. Kal. Iul. (24. Juni).

[10] Sermo 292, 1. [11] Jo 3, 30. [12] Sermo 287.

[13] Duchesne, Origines 276. [14] Rev. bén. XXVIII (1911) 314.

[15] Eph 2, 20.

liturgie.de

lokalrömischer Tradition[16]. — Da es altchristliche Gewohnheit war, den Todestag der heiligen Martyrer über ihrem Grabe zu feiern, eine doppelte Stationsfeier aber am 29. Juni wegen der weiten Entfernung, welche die beiden Apostelgräber trennte, zu beschwerlich war, so beging man das Fest des hl. Paulus tags darauf noch eigens in der Basilika des hl. Paulus außerhalb der Mauern. Dies ist der Ursprung des Festes Pauli Gedächtnis (Commemoratio S. Pauli) am 30. Juni. Bereits das Leonianum[17] und das Gelasianum[18] weisen eine besondere Messe zu Ehren des hl. Paulus auf. — Galt das Fest des 29. Juni zunächst der Verherrlichung des glorreichen Todes des heiligen Apostelfürsten Petrus, so haben zwei andere Feste vor allem die Übertragung des Primates, der höchsten Lehr-, Binde- und Lösungsgewalt, an den Apostel zum Gegenstand. Es sind dies die beiden Feste „Cathedra Petri“[19] am 18. Januar und 22. Februar. Daß Cathedra in dem angeführten Sinne aufzufassen ist, zeigt die in der jetzigen Liturgie gebrauchte Oration, welche klar und deutlich den Gegenstand des Festes hervorhebt: „Deus, qui beato Petro apostolo tuo collatis clavibus regni coelestis ligandi atque solvendi pontificium tradidisti.“ Das altrömische, schon in der „Depositio martyrum“ des römischen Chronographen vom Jahre 354 bezeugte Fest ist das Fest des 22. Februar, das jetzt im römischen Kalendarium den Titel trägt: Cathedra S. Petri Antiochiae. Es ist an die Stelle eines heidnisch-römischen Festes getreten. Am 13. Februar begann nämlich in Rom zur Erinnerung an verstorbene Verwandte das Fest der Parentalia, ein großes Totenfest, welches acht Tage hindurch dauerte. Im Anschluß daran beging man am 22. Februar ein Familienfest, bei welchem sich die Glieder der Familie wiederum zusammenfanden und den Tag in allerlei Kurzweil und Schmausereien hinbrachten. Dieses Fest der Verwandten, der „chari“, hieß „charistia“ oder „cara cognatio“ und fand wegen seines das Gemüt unmittelbar ansprechenden Inhalts auch außerhalb Roms weite Verbreitung. Da mit demselben verschiedentlich heidnische Gebräuche verbunden waren und auch Ausschreitungen vorkamen, suchte man dieser Feier ein christliches Fest an die Seite zu stellen und durch dasselbe dem sich breitmachenden Unfug entgegenzuwirken. So setzte man für den Tag der cara cognatio das Fest Cathedra Petri ein. Es war gerade jenes Fest zu dem genannten Zweck geeignet, weil die Festfeiern zu

[16] Nach Duchesne (Origines 283; LP I, S. CIV) wurde das Datum des 29. Juni gewählt mit Rücksicht auf die durch die valerianische Verfolgung veranlaßte Translation der Apostelleiber ad Catacumbas, welche der Chronograph für diesen Tag verzeichnet: „III. Kal. Iul. Petri in Catacumbas et Pauli Ostense Tusco et Basso coss.“ Tuscus und Bassus waren Konsuln im Jahre 258, also während der valerianischen Verfolgung. Vgl. jedoch J. P. Kirsch, Die „memoria apostolorum“ an der Appischen Straße und die liturgische Festfeier des 29. Juni: JLW III (1923) 39.

[17] S. 49. [18] S. 182.

[19] J. P. Kirsch, Die beiden Apostelfeste Petri Stuhlfeier und Pauli Bekehrung im Januar: JLW V (1925) 48 ff.

liturgie.de

Ehren des Apostelfürsten in Rom, wo die Erinnerung an ihn stets lebendig blieb, ungemein populär waren, weil ferner damit auch der Gedanke ausgedrückt werden sollte, daß Petrus stets in seinem Nachfolger fortlebt. Wie die einzelnen Bischöfe den Jahrestag ihres Amtsantritts feierlich zu begehen pflegten und pflegen, so sollte auch das Gedächtnis des Tages, an dem Petrus in Rom sein Oberhirtenamt zum ersten Mal ausübte, nicht der Vergessenheit anheimfallen. Da nun über diesen Tag keinerlei Tradition bestand, hinderte nichts, hierfür den Tag der cara cognatio zu bestimmen. Das zweite Fest Cathedra Petri am 18. Januar, mit dem gleichen Inhalt wie das römische Fest am 22. Februar, ist ganz unabhängig von der römischen Festfeier in den Ländern des gallikanischen Ritus entstanden, bezeugt vor allem durch das Sacramentarium Gallicanum[20]. Infolge der Vermengung gallikanischer und römischer Bräuche fand man nun zwei Feste der Cathedra vor, welcher Schwierigkeit der Kompilator des Martyrologium Hieronymianum dadurch zu begegnen suchte, daß er zu dem älteren Feste des 22. Februar die Worte „in Antiochia" setzte, wodurch nun das andere Fest des 18. Januar von selbst zur „Stuhlfeier Petri in Rom" wurde. Übrigens war man im Mittelalter weit entfernt von einer allgemeinen Feier beider Feste, die erst von Paul IV. am 6. Januar 1558 angeordnet wurde. — Ein viertes Fest zu Ehren des hl. Petrus begeht die Kirche am 1. August: Petri Kettenfeier (Petri ad vincula), jetzt ein Fest zur Erinnerung an die wunderbare Befreiung des hl. Petrus aus dem Kerker, ursprünglich aber das Anniversarium der Konsekration der Petersbasilika auf dem Esquilin, wo man die Kette verehrte, mit welcher der hl. Petrus gefesselt war[21]. Auch zu diesem Weihetage wählte man die von alters her feierlich begangenen Kalenden des August, eine Tradition, die noch gegenwärtig beim römischen Volke, das den ersten Tag des August „felice Agosto" zu nennen pflegt, nicht völlig verschwunden ist[22]. — Zu Beginn des 8. Jahrhunderts ist ein eigenes Fest Pauli Bekehrung (Conversio S. Pauli apostoli) auf gallikanischem Boden durch das Missale Gothicum[23] und durch das fränkische Gelasianum[24] für den 25. Januar bezeugt. Es war ein Parallelfest zu dem in Gallien acht Tage vorher gefeierten Fest der Cathedra Petri. Gleichwie dieses die Berufung Petri zum Oberhaupt der Kirche zum Gegenstand hatte, so jenes die Berufung Pauli zur Gnade und zum Apostel der Heiden. — Aus der Reihe der übrigen Apostelfeste sei noch das Fest der hll. Philippus und Jakobus am 1. Mai[25] hervorgehoben, das aus dem „Anniversarium dedicationis" der von Pelagius I. (556—561) begonnenen und unter Johannes III. (561—574) vollendeten römischen Apostelbasilika entstan-

[20] Muratori II 806.

[21] Grisar, Geschichte Roms und der Päpste I 173. Nach dieser Kette wurde die Kirche schon im 6. Jahrhundert genannt. Duchesne LP I 261.

[22] Duchesne, Origines 287. [23] Muratori II 562.

[24] Ausg. Mohlberg 25. [25] Gel 171

liturgie.de

den ist, ferner das Fest „S. Ioannis ante Portam Latinam" am 6. Mai, an welchem die Kirche gegenwärtig das schon von Tertullian bezeugte Ereignis begeht, daß der hl. Johannes der Evangelist zu Rom in einen Kessel siedenden Öles geworfen wurde. Wie Duchesne[26] annimmt, handelt es sich auch hier um die Jahresfeier der Konsekration der gleichnamigen Basilika in Rom. Das Fest des hl. Andreas (30. November) kennt bereits das Leonianum[27]. „Die Aufnahme der übrigen Apostelfeste erfolgte vom 9. Jahrhundert an nach und nach, bis sie alle vertreten waren."[28]

4. Allerheiligen. Allerseelen. — Der neutestamentliche Seher[29] schreibt: „Ich sah eine große Schar, die niemand zählen konnte, aus allen Nationen und Stämmen und Völkern und Sprachen. Sie standen vor dem Throne, vor dem Lamme, angetan mit weißen Kleidern, und hatten Palmen in ihren Händen." All dieser unzähligen Heiligen gedenkt die Kirche am 1. November, am Feste Allerheiligen. Die Idee, ein solches Fest zu feiern, ist uralt und reicht bis in die Zeit unmittelbar nach den großen Verfolgungen zurück, welche die Zahl der Martyrer ins ungemessene vermehrt hatten, so daß es unmöglich wurde, jedem einzelnen den gewohnten Kult zu erweisen. Somit war der Gedanke an ein Kollektivfest sämtlicher heiligen Martyrer gegeben. Wie eine Homilie des hl. Johannes Chrysostomus[30] beweist, feierte man ein solches Fest zu Ehren aller heiligen Martyrer bei den Griechen Antiochiens am Sonntag nach Pfingsten, bei den Syrern am Freitag nach Ostern[31]. Das älteste römische Lektionsverzeichnis[32] gibt dem Sonntag nach Pfingsten die Bezeichnung „Domi. in nat. sanctorum". Wahrscheinlich hat vom Orient her der Gedanke einer Festfeier zu Ehren aller Heiligen auch in die römische Kirche Eingang gefunden. Endlich bestand, wie Bickell[33] aus einem Liede des hl. Ephräm[34] dargetan, noch eine andere Tradition, welche ein Fest zum Gedächtnis aller Martyrer am 13. Mai beging. Im Abendlande tritt ein Festtag zu Ehren aller heiligen Martyrer erst auf im 7. Jahrhundert unter Papst Bonifaz IV. (608—615), der das ihm von Kaiser Phokas überlassene Pantheon in Rom am 13. Mai 609 oder 610 zu Ehren der allerseligsten Jungfrau und aller Martyrer konsekrierte.

In dem „Anniversarium dedicationis" dieser Kirche liegen die ersten Anfänge eines Allerheiligenfestes in der römischen Liturgie, bei welchem man allerdings, zunächst noch der alten Tradition folgend, nur der Martyrer, nicht der andern Arten der Heiligen gedachte. Wenn aber Gregor III. (731—741) in St. Peter ein Oratorium „zu Ehren

---

[26] Origines 288.
[27] S. 160. [28] Kellner, Heortologie 210. [29] Offb 7, 9.
[30] Ἐγκώμιον εἰς τοὺς ἁγίους πάντας ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ μαρτυρήσαντες: PG 50, 706.
[31] Bäumer, Geschichte des Breviers 190.
[32] Rev. bén. XXVII (1910) 58.
[33] Theologische Quartalschrift, Tübingen 1866, 467.
[34] Carmina Nisibena, Ausg. Bickell 23; Bäumer, Geschichte des Breviers 190.

liturgie.de

des Erlösers, seiner heiligen Mutter, aller Apostel, Martyrer und aller vollkommenen Gerechten, die auf dem ganzen Erdkreis entschlafen sind", einweihen konnte[35], so liegt in dieser Tatsache ein Beweis, daß die Idee, welche später das Allerheiligenfest schuf, hier bereits sich wirksam zeigte. Die Einführung desselben erfolgte aber erst etwa hundert Jahre später unter Papst Gregor IV. (827—844), der nach dem Berichte des Sigebert von Gembloux († 1112)[36] in Ludwig den Frommen drang, das Fest Allerheiligen, das man in Rom am 13. Mai beging, in seinem Reiche, also in Deutschland, Frankreich und dem nördlichen Spanien, einzuführen. Wie Beleth[37] meint, habe man das Fest vom Mai in den Herbst verlegt, weil der zu Beginn des Frühjahres sich geltend machende Mangel an Lebensmitteln die Verpflegung so vieler Pilger, welche zum Feste des 13. Mai nach Rom zusammenzuströmen pflegten, sehr schwierig machte. Die Oktav des Festes ist jüngeren Datums und geht zurück auf eine Anordnung des Papstes Sixtus IV. (1471—1484)[38]. — Schon die Heiden hatten, einem rein menschlichen Gefühle folgend, in den Parentalia ein Fest, bei welchem die Sippe ihrer Verstorbenen gedachte. Auch die Christen, welche auf Grund der Lehre von der „communio sanctorum" dieser Gedächtnisfeier eine viel tiefere Bedeutung beizumessen imstande waren und welche die christliche Liebe antrieb, ihren leidenden Brüdern im Reinigungsorte zu Hilfe zu kommen, pflegten ein solches Jahresgedächtnis ihrer Angehörigen schon seit den ältesten Zeiten zu feiern. Es beschränkte sich dieses Jahresgedächtnis aber nur auf den engen Kreis der Familie. Ein Gedächtnistag aller armen Seelen war der alten Kirche fremd. Das auf den 2. November festgesetzte Jahresgedächtnis erscheint im 10. Jahrhundert in Cluny, bereits vor dem hl. Odilo[39] und dem angeblich im Jahre 998[40] erlassenen sog. „Statutum Odilonis pro defunctis"[41]. Zwischen dem 11. und 13. Jahrhundert verbreitet sich die Feier des Allerseelentages immer mehr, auch beim Weltklerus. Rom[42] nahm sie erst im 14. Jahrhundert an.

---

35 Duchesne, LP I 194 204; Kellner, Heortologie 241.

36 Chron. ad annum 835.

37 Explic. div. off. c. 127.

38 Natal. Alex., Hist. eccl. 8, 23; Kellner, Heortologie 242.

39 Ringholz, Die Einführung des Allerseelentages durch den hl. Odilo von Cluny: Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und Zisterzienserorden II (1881) 236 ff.; Jos. Merk, Die meßliturgische Totenehrung, Stuttgart 1926, 108 ff.

40 Wahrscheinlicher erst etwa 1030, da Kaiser Heinrich II. bereits als gestorben angeführt wird. Vgl. E. Sackur, Die Cluniacenser in ihrer kirchlichen und allgemein geschichtlichen Wirksamkeit, Halle 1894, 231 475.

41 PL 142, 1038.

42 OR XIV, n. 101.

liturgie.de

Das Register zum Gesamtwerk findet man am Schluß des zweiten Bandes.

liturgie.de