THEOLOGISCHE BIBLIOTHEK

HANDBUCH DER KATHOLISCHEN LITURGIK

VON

DR. LUDWIG EISENHOFER

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

ZWEI BÄNDE

FREIBURG IM BREISGAU 1933
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

ZWEITER BAND

SPEZIELLE LITURGIK

FREIBURG IM BREISGAU 1933
HERDER & CO. G.M.B.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG

liturgie.de

Imprimatur

Friburgi Brisgoviae die 1 Aprilis 1933.

Rösch, Vic. Gen.



1993/1252
CAA 018-2

Alle Rechte vorbehalten.

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

liturgie.de

Inhalt.

Spezielle Liturgik.

Erster Teil.

Das heilige Meßopfer.

Erstes Hauptstück.

Der Ritus der heiligen Messe im allgemeinen.

Seite

§ 1. Die Stellung der heiligen Messe in der Liturgie. Namen der Opferfeier 1
§ 2. Rituelle Verschiedenheit der heiligen Messe 7
§ 3. Verschiedenheit der Messen nach den Formularien. — Die Votivmessen 11
§ 4. Zahl, Zeit und Ort der Meßfeier 20

Zweites Hauptstück.

Abriß der Geschichte der Meßliturgie.

§ 5. Der Ritus der heiligen Messe in nachapostolischer Zeit 27
§ 6. Der Ritus der heiligen Messe im 3. und 4. Jahrhundert 33
§ 7. Die heutigen griechischen und orientalischen Liturgien 41
§ 8. Die gallikanische, spanische und keltische Messe. Mozarabische und ambrosianische Liturgie 50
§ 9. Die römische Messe im Mittelalter 59

Drittes Hauptstück.

Die Katechumenenmesse.

§ 10. Vorbemerkungen 66
§ 11. Vorbereitung auf die heilige Messe 68
§ 12. Beginn der Messe. — Stufengebet. — Inzensation des Altares . . . 72
§ 13. Introitus. — Kyrie. — Gloria in excelsis. — Kollekte 83
§ 14. Die Schriftlesung (Epistel) 98
§ 15. Die Schriftlesung (Fortsetzung). Die Gesänge zwischen den Lesungen (Graduale, Traktus, Alleluja, Sequenz) 104
§ 16. Die Schriftlesung (Fortsetzung). Evangelium. — Predigt. — Kredo . 114

Viertes Hauptstück.

Die Messe der Gläubigen.

§ 17. Die Oblation (Opfermaterial. — Darbringung der Opfergaben. — Offertorialgesang) 127
§ 18. Die Oblation (Fortsetzung). Die Oblationsgebete 139
§ 19. Die Oblation (Fortsetzung). Inzensation. Händewaschung. Sekret . . 147

liturgie.de

Seite
§ 20. Das eucharistische Gebet (Präfation und Kanon im allgemeinen) . . 151
§ 21. Das eucharistische Gebet (Fortsetzung). Präfation und Sanktus . . . 154
§ 22. Das eucharistische Gebet (Fortsetzung). Kanon 164
§ 23. Das eucharistische Gebet (Fortsetzung). Die Kanongebete bis zur Wandlung einschließlich 172
§ 24. Das eucharistische Gebet (Fortsetzung). Die Kanongebete nach der Wandlung 185
§ 25. Die heilige Kommunion (Das Paternoster mit Embolismus als Vorbereitungsgebet.) 195
§ 26. Die heilige Kommunion (Fortsetzung). Vorbereitende Zeremonien (Brotbrechung, Vermischung, Friedenskuß, Agnus Dei, Benedictiones episcopales) 199
§ 27. Die heilige Kommunion (Fortsetzung). Kommuniongebete, Ablution, Kommuniongesang (Communio) 208
§ 28. Schluß der Messe (Entlassungsformeln, Placeat, Segen, Letztes Evangelium, Rezeß) 219

Zweiter Teil.

Die Liturgie der heiligen Sakramente.

Erstes Hauptstück.

Das heilige Sakrament der Taufe.

§ 29. Der Spender der Taufe 228
§ 30. Zeit und Ort der Taufe 230
§ 31. Die Taufpaten 237
§ 32. Die Taufnamen 240
§ 33. Die Taufvorbereitung in altchristlicher Zeit 244
§ 34. Der römische Skrutinienritus und die Entstehung des römischen Ordo baptismi 250
§ 35. Der Taufakt mit den unmittelbar vorangehenden und nachfolgenden Riten 256
§ 36. Erklärung des jetzigen römischen Ordo baptismi 266

Zweites Hauptstück.

Das heilige Sakrament der Firmung.

§ 37. Spender und Empfänger der heiligen Firmung. Die Firmpaten . . 280
§ 38. Zeit und Ort der Spendung der heiligen Firmung 287
§ 39. Entstehung des römischen Firmungsritus 289
§ 40. Erklärung des jetzigen römischen Firmungsritus 293

Drittes Hauptstück.

Das allerheiligste Sakrament des Altares.

§ 41. Spender und Empfänger der heiligen Kommunion 297
§ 42. Die Häufigkeit des Kommunionempfanges 305
§ 43. Die Entstehung des jetzigen römischen Kommunionritus 310
§ 44. Erklärung des jetzigen römischen Kommunionritus 320
§ 45. Die Exposition des allerheiligsten Sakramentes. Das Vierzigstündige Gebet 324

liturgie.de

Viertes Hauptstück.

Das heilige Sakrament der Buße.

Seite

§ 46. Der Spender des heiligen Bußsakramentes 329
§ 47. Beichttermine. Ort der Spendung des heiligen Bußsakramentes . . 331
§ 48. Die Buße im Altertum und Mittelalter. Die mit der Absolution verbundenen Riten 333
§ 49. Erklärung des jetzigen Ritus des heiligen Bußsakramentes 342

Fünftes Hauptstück.

Das heilige Sakrament der Letzten Ölung.

§ 50. Spender und Empfänger der Letzten Ölung. Zeit und Ort der Spendung 344
§ 51. Der Ritus der Letzten Ölung in seiner historischen Entwicklung . . 348
§ 52. Erklärung des jetzigen Ritus der Letzten Ölung 352

Sechstes Hauptstück.

Das heilige Sakrament des Ordo.

§ 53. Spender und Empfänger des heiligen Sakramentes des Ordo . . . 355
§ 54. Ordinationszeiten. Ort der Spendung 359
§ 55. Das geschichtliche Hervortreten der einzelnen Weihegrade 362
§ 56. Die Entstehung des Ritus der Ordination 372
§ 57. Erklärung des jetzigen Ritus der Ordination 387

Siebtes Hauptstück.

Das heilige Sakrament der Ehe.

§ 58. Zeit und Ort der feierlichen Eheschließung 406
§ 59. Entstehung des Ritus der Eheschließung 408
§ 60. Erklärung des jetzigen Ritus der Eheschließung. — Die Benedictio mulieris post partum 417

Dritter Teil.

Von den heiligen Sakramentalien.

Erstes Hauptstück.

Personalbenediktionen.

§ 61. Die Jungfrauenweihe 423
§ 62. Die Benediktion eines Abtes oder einer Äbtissin 427
§ 63. Die Commendatio animae 429
§ 64. Die Exequien 434

Zweites Hauptstück.

Realbenediktionen.

§ 65. Der Wettersegen 447
§ 66. Die Konsekration der Kirchen. Entwicklung des Kirchweihritus im allgemeinen 448

liturgie.de

Seite

§ 67. Die Konsekration der Kirchen. Erklärung des jetzigen Ritus der Grundsteinlegung und Konsekration einer Kirche 451
§ 68. Die Benediktion der Zömeterien 468
§ 69. Die Glockenweihe 471

Drittes Hauptstück.

Die Exorzismen.

§ 70. Der Exorzismus der Besessenen 475

Vierter Teil.

Das Breviergebet.

Erstes Hauptstück.

Name, Bedeutung und Geschichte des kirchlichen Stundengebetes.

§ 71. Name und Bedeutung des Stundengebetes 481
§ 72. Geschichte des Stundengebetes. — Von den Anfängen bis zur allgemeinen Durchführung der römischen Offiziumsordnung 482
§ 73. Geschichte des Stundengebetes (Fortsetzung). Das Stundengebet im Mittelalter. Breviarium secundum consuetudinem Romanae curiae . 492
§ 74. Geschichte des Stundengebetes (Fortsetzung). Das Brevier Pius' V. Neuere Reformen 495

Zweites Hauptstück.

Die einzelnen liturgischen Gebetsstunden.

§ 75. Die Vigilien 500
§ 76. Die Vigilien (Fortsetzung) 507
§ 77. Die Laudes 517
§ 78. Die Kleinen Horen 527
§ 79. Die Vesper 537
§ 80. Das Kompletorium 545
§ 81. Zusatzoffizien zum kanonischen Stundengebet. — Officium defunctorum. — Officium parvum B. M. V. 555

Namenregister zum ganzen Werk 561
Sachregister 572

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

Leroquais	= V. Leroquais, Les sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques publiques de France. 4 Bde. Paris 1924.
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

SPEZIELLE LITURGIK.

Erster Teil.

Das heilige Meßopfer[1].

Erstes Hauptstück.

Der Ritus der heiligen Messe im allgemeinen.

§ 1. Die Stellung der heiligen Messe in der Liturgie. — Name der Opferfeier.

1. Zentrale Stellung der Messe in der katholischen Liturgie. — Als Fundament und Zentrum der gesamten gottesdienstlichen Tätigkeit der Kirche erscheint das heilige Meßopfer, die unblutige Erneuerung des einmal blutiger Weise Gott dem Herrn dargebrachten Kreuzesopfers, dessen sühnende und sündentilgende Kraft auf diese Weise durch alle Jahrhunderte den Gläubigen zuteil wird. Aus ihm quillt die Heiligung der Sakramente, schöpft das Gebet der Kirche, auf dem die Wirkung der Sakramentalien beruht, seine Wirksamkeit, empfängt Lob, Dank und Bitte des Stundengebetes seine Verklärung durch die Vereinigung mit den unendlichen Verdiensten Jesu Christi. Darum hat die Kirche seit ältester Zeit vielfach die Spendung der heiligen Sakramente und Sakramentalien mit der Meßliturgie auch äußerlich in Verbindung gebracht. Für die höheren Weihen ist es strenges Gebot, daß sie nur innerhalb der Messe erteilt werden; bei Abschluß der Ehe wünscht die Kirche dringend, daß die Brautleute auch den nur innerhalb der Messe zu erteilenden Brautsegen empfangen. Kerzen-, Aschen-

[1] Literatur: Kössing, Liturgische Vorlesungen über die heilige Messe (Liturgische Erklärung der heiligen Messe[3]), Regensburg 1869; Nik. Gihr, Das heilige Meßopfer[13], Freiburg 1912; Adrian Fortescue, The Mass[2], London 1913; P. Hüls, Liturgik des heiligen Meßopfers, Münster 1915; I. Merk, Die heilige Messe in ihrer Feier, Stuttgart 1921; Pierre Batiffol, Leçons sur la Messe, Paris 1923; Jean de Puniet, La liturgie de la Messe, Avignon 1928; Joh. Brinktrine, Die heilige Messe, Paderborn 1931. — Übersetzungen des römischen Missale: Schott, Meßbuch, in seinen verschiedenen Ausgaben, seit 1884, Freiburg; Urban Bomm, Volksmeßbuch für die Sonn- und Feiertage, Einsiedeln 1927, 2. Aufl. hrsg. von der Abtei Maria Laach, 1928. Der erbaulichen Erklärung der Meßformulare dienen Frz. Reck, Das Missale als Betrachtungsbuch, Freiburg 1919; Pius Parsch, Jahr des Heiles, Klosterneuburger Liturgiekalender, Klosterneuburg 1932 (seit 1923).

liturgie.de

und Palmweihe sind innigst mit der Messe verbunden, die feierliche Weihe des Krankenöls am Gründonnerstag in den Kanon eingegliedert. Ebenso werden von den Personalbenediktionen die Weihe eines Königs, einer Königin, eines Abtes oder einer Äbtissin, die „benedictio et consecratio virginum" innerhalb der heiligen Messe vollzogen. Darum kann Kardinal Bona[2] schreiben: „Haec maiorum nostrorum religio fuit, ut omnes sacrae et ecclesiasticae functiones, sacramentorum administrationes, et quaecumque benedictiones intra Missarum solemnia peragerentur. Omnium enim ultima perfectio et consummatio Eucharistia est, a qua vim energeticam et sanctitatem accipiunt." Im Mittelpunkt des Stundengebetes steht die heilige Messe. Ganz allgemein hat die Kirche vorgeschrieben, daß Matutin und Laudes vor der heiligen Messe vom einzelnen Priester gebetet sein müßten, und genau geregelt, in welchen Fällen die Meßfeier nach der Terz, nach der Sext oder Non des Chorgebetes zu beginnen habe. Deutlich sagt die Meßkollekte, welche in allen Horen erscheint, daß die Kirche ihr Gebet durch die Vereinigung mit dem Opfer Christi zu einem besonders fruchtbaren gestalten will, und daß der einzelne Liturge die Mängel seines Betens durch gläubige, vertrauensvolle Vereinigung mit dem eucharistischen Opfer beheben soll. — Durch das heilige Meßopfer wird auch das Kirchenjahr aus einer historischen Erinnerung an die Heilstatsachen in gewissem Sinne zu einem realen Gedächtnis derselben. Die heilige Messe ist die unblutige Erneuerung des Kreuzesopfers. Die Erinnerung daran ist eine reale bei jeder heiligen Messe im Laufe des Kirchenjahres, sooft im Akte der Konsekration das Opfer auf Golgatha seine unblutige Darstellung findet. Das Leben des Heilands war ein Opferleben, dem vom ersten Augenblick seines irdischen Daseins der Opfertod am Kreuze vor Augen schwebte, wie denn auch der Apostel[3] auf ihn die Worte des Psalmisten anwendet: „Opfer und Gaben hast du nicht gewollt, einen Leib aber hast du mir bereitet... Da sprach ich: Siehe, ich komme ... zu vollbringen, Gott, deinen Willen!" Dieser Opferwille, der Jesus von Anfang an beherrschte, den er noch jetzt im Himmel seinem Vater aufopfert, ist auch das einigende Band, das all seine Leiden und seine Taten mit seinem Lebensopfer am Kreuze verbindet. Wenn zu Weihnachten im eucharistischen Opferakt das neutestamentliche Opfer vollzogen wird, dann gedenkt der Glaube, daß der nämliche Erlöser, der blutend am Kreuze hing, einst von seiner Mutter in die Krippe gebettet, schon damals das blutige Lebensopfer am Kreuze voraussah und seinen Leidenswillen dem Vater bekundete. Glorreich ging der Herr am Ostermorgen aus dem Grabe hervor, und von jubelnden Engelscharen umgeben zog er am Tage seiner Himmelfahrt an den Ort der ihm gebührenden Herrlichkeit ein, um seinem Vater seine Wunden zum Heile des Menschengeschlechtes zu zeigen. In diesem verklärten Leibe, den

[2] Rer. liturg. II, 14, 5. [3] Hebr. 10, 3 ff.

liturgie.de

er in der Auferstehung empfangen und in der Himmelfahrt zur Rechten des Vaters gesetzt, wird der Heiland gegenwärtig im Opfer des Altares, mit der gleichen menschlichen Seele, die dem Vater beständig ihren Opferwillen und ihre Opferliebe beteuert. Das heilige Pfingstfest erinnert, daß die Fülle des Heiligen Geistes, die damals auf die Apostel und die Kirche überströmte, vom Herrn am Kreuze uns erworben wurde. — Die Heiligenfeste des Kirchenjahres stehen in innigster Beziehung zum Opfer des Altares: aus ihm haben die Seligen die Gnaden empfangen, insbesondere jenen heroischen Opfergeist, der sie zur Vollkommenheit geführt.

2. Namen für die Opferfeier. — Der Name „Opfer" (sacrificium, oblatio), welcher für das Zentralgeheimnis des neutestamentlichen Kultes allein angebracht erscheint, ist auch im christlichen Altertum wiederholt dafür bezeugt (a). In den gewöhnlichen Sprachgebrauch ist er jedoch nicht übergegangen. Am nächsten kommt der Bedeutung des Meßopfers das nachweisbar von den Griechen schon im 8. Jahrhundert und bis zur Stunde gebrauchte Wort λειτουργία. Im übrigen treten für die Opferfeier schon frühzeitig Bezeichnungen auf, die, wie „dominicum" (b), das Geheimnis lediglich andeuten oder nur eine Seite des Ritus berühren, wie „fractio panis", zuweilen an eine bloße Äußerlichkeit, wie „collecta", „synaxis" erinnern (c). — Auf einen äußern Ritus, die Entlassung der Katechumenen vor Beginn der eigentlichen Opferfeier und die Entlassung der Gläubigen am Schluß derselben, geht die seit dem 6. und 7. Jahrhundert gebräuchlich gewordene Bezeichnung Missa (= dimissio) zurück. Der Name „Messe", wenn auch von einem äußern Ritus genommen, ruft doch den Gedanken an den geheimnisvollen Charakter des neutestamentlichen Opfers wach, da in ihm die Erinnerung fortlebt, daß einst zu diesem erhabensten Kultgeheimnis nur den Getauften der Zutritt gestattet war. Im Mittelalter liebte man Missa mit „Emporsendung" des Opfers und der Opfergebete unter Außerachtlassung des historischen Ursprungs des Wortes zu erklären (d).

a) Die für das neutestamentliche Opfer geeignetsten Namen „sacrificium" und „oblatio" werden von Tertullian und Cyprian gebraucht. Tertullian[4] will der christlichen Frau nicht gestatten, auszugehen, außer wenn ein Kranker besucht werden muß, das Opfer dargebracht (sacrificium offertur) oder das Wort Gottes verkündet wird (Dei sermo administratur); er spricht von den Opfergebeten (sacrificium orationis[5]), von der Teilnahme am Opfer (participatio sacrificii[6]). Auch Cyprian gebraucht gewöhnlich sacrificium. So redet er von den Opfern, welche für die Martyrer dargebracht werden[7], von dem zur Morgenstunde gefeierten Opfer (sacrificia matutina[8]), nennt das neutestamentliche Opfer göttliches Opfer (sacrificia divina[9]) und geht sogar tiefer in das Wesen dieses Opfers ein, wenn er

[4] De cultu feminarum II, 11. [5] De orat. c. 18.
[6] De orat. c. 19. [7] Ep. 39, 3. [8] Ep. 63, 15.
[9] De dominica orat. c. 4.

liturgie.de

schreibt[10]: „Das Leiden des Herrn ist das Opfer, das wir darbringen." Neben sacrificium wird vereinzelt das Wort oblatio[11] gebraucht, wobei man wahrscheinlich die dem eigentlichen Opferakt vorangehende Darbringung der Opfergaben seitens des Volkes im Auge hatte. Entsprechend dem lateinischen oblatio gebrauchen die Apostolischen Konstitutionen[12] προσφορά. Der Zusatz τῆς εὐχαριστίας zeigt deutlich, daß es sich um den eigentlichen Opferakt handelt. Letzterer wird in der gleichen Quelle[13], wie schon in der Didache[14], θυσία genannt.

b) Die Bezeichnung „dominica solemnia" bringt Tertullian. In der Schrift „De fuga in persecutione"[15] frägt er: „Wo sollen wir zusammenkommen (collegimus), quomodo dominica solemnia celebrabimus?" „Solemnia" nennt die Opferfeier Cyprian[16]: „Ubi vero solemnibus adinpletis calicem diaconus offerre praesentibus coepit." Der gleiche Schriftsteller[17] gebraucht für die Opferfeier auch den Ausdruck „dominicum": „Numquid ergo dominicum post coenam celebrare debemus?"

c) Der hl. Paulus[18] hebt nur das Opfermahl hervor, wenn er die Ungehörigkeiten beim Gottesdienst der korinthischen Gemeinde tadelt: „Bei euren Zusammenkünften heißt es nicht, des Herrn Abendmahl (dominicam coenam) zu feiern." Die Apostelgeschichte[19] benennt das eucharistische Opfer nach einem äußern Ritus, dem Brotbrechen, einfach κλάσις τοῦ ἄρτου: „Sie verharrten aber in der Lehre der Apostel, in der Gemeinschaft des Brotbrechens und im Gebete." Das Opfer wurde innerhalb eines großen Dankgebetes, der εὐχαριστία, vollzogen. An sich wäre es naheliegend gewesen, das Wort „Eucharistia" als Bezeichnung des Meßopfers zu verwenden. Tatsächlich aber wird dieser Name mit Vorliebe für die Opferspeise gewählt, so bereits von Ignatius[20], der an die Smyrnäer von den Irrlehrern schreibt: „Von der Eucharistie und dem Gebete halten sie sich ferne, weil sie nicht bekennen, daß die Eucharistie das Fleisch unseres Erlösers Jesus Christus ist, das für unsere Sünden gelitten hat und das der Vater in seiner Güte wieder auferweckt hat." Justin der Martyrer[21] sagt: „Diese Speise heißt bei uns Eucharistie." Ebenso verwendet das Wort in dieser Bedeutung Tertullian und Cyprian. Ersterer schreibt: „Eucharistiae sacramentum ... sumimus"[22], letzterer: „Eucharistiam eius cotidie ad cibum salutis accipimus"[23]. Eucharistia im Sinne von Opferfeier gebraucht aber an einer Stelle Ignatius[24]: „Nur jene Eucharistie gelte als die gesetzmäßige, welche unter dem Bischof vollzogen wird oder durch den von ihm Beauftragten." Auch in der Ägyptischen Kirchenordnung[25] findet sich Eucharistia in dieser Bedeutung, wenn es nach der Entlassungsformel heißt: „Post haec absoluta est eucharistia." — Von dem ganz äußerlichen Moment des sich Versammelns zur gottesdienstlichen Feier ist die Bezeichnung σύναξις, „collecta", hergenommen. Mit dem Worte collecta wird zunächst die gottesdienstliche Versammlung überhaupt bezeichnet, ohne Rücksicht auf ihren eucharistischen Charakter, weshalb auch die Unterscheidung zwischen der Versammlung und der Opferfeier gelegentlich betont wird. So sagt in den Akten der abitinischen

---

10 Ep. 63, 17. 11 Cypr. Ep. 1, 2.
12 II, 57, 15. 13 AK II, 57, 21. 14 c. 14. 15 c. 14.
16 De lapsis c. 25. 17 Ep. 63, 16. 18 1 Kor. 11, 20.
19 2, 42. 20 Ad Smyrn. 7, 1. 21 Apol. I, 66.
22 De cor. mil. c. 3. 23 De Dom. orat. c. 18. 24 Ad Smyrn. 8, 1.
25 Funk II 102.

liturgie.de

Martyrer die Christin Victoria: „In collecta fui et Dominicum cum fratribus celebravi.“ [26] Auch das griechische σύναξις, welches unverändert in die gottesdienstliche Sprache der Lateiner überging, ist in gleichem Sinne zu bewerten. Darum wird vom hl. Benedikt [27] mit „synaxis“ auch das kanonische Stundengebet bezeichnet; die Vesper heißt bei ihm „vespertina synaxis“. Hingegen dient bei Cyrill von Jerusalem [28] und Johannes Chrysostomus [29] synaxis offenkundig zur Bezeichnung des Opfers.

d) Auch Missa, die jetzt im lateinischen Ritus allein gebräuchliche Bezeichnung, knüpft an einen äußern Akt, die Entlassung der Katechumenen oder des Volkes, an; sie ist demnach synekdochisch (pars pro toto) zu fassen. Die Entlassung der Katechumenen und der Gläubigen war nach den Apostolischen Konstitutionen mit größerer Feierlichkeit umgeben (Ektenie des Diakons, Segensgebet des Bischofs). Ob auch im Abendlande die Katechumenen in so feierlicher Weise entlassen wurden, kann nicht mehr festgestellt werden. Sicherlich war aber die Entlassung der Gläubigen mit einem Segensgebet verbunden, das auch gegenwärtig in der „oratio super populum“ in den Messen der Fastenzeit noch fortlebt. Während dieses Gebetes mußten die Gläubigen in gebeugter Haltung verharren, woran noch jetzt der Ruf des Diakons erinnert: „Humiliate capita vestra Deo.“ So mochte diese Entlassung immerhin größeren Eindruck beim Volke hervorgebracht haben, als es bei der jetzigen kurzen Entlassungsformel der Fall ist. Erfahrungsgemäß aber nimmt das Volk seine Bezeichnungen liturgischer Dinge weniger von dem Wesen der Sache, als vielmehr von den mehr in die Augen fallenden Äußerlichkeiten [30]. — Das Wort „missa“ [31] ist demnach gleichbedeutend mit „dimissio“. Die spätere Latinität hat vielfach an Stelle der Endung io das gedehnte a, z. B. „collecta“ statt „collectio“, „ascensa“ statt „ascensio“, „confessa“ statt „confessio“. Mit missa ward zunächst der Entlassungsakt selbst bezeichnet. In dieser Verwendung begegnet missa bei Augustinus [32]: „Ecce post sermonem fit missa catechumenis.“ Isidor von Sevilla († 636) [33] schreibt: „Missa tempore sacrificii est, quando catechumeni foras mittuntur, clamante levita: Si quis catechumenus remansit, exeat foras et inde missa.“ In dieser Bedeutung von Entlassung erhielt sich missa noch lange. Der Diakon Florus († 860) [34] unterscheidet deutlich zwischen einer Entlassung der Katechumenen, die vor dem eucharistischen Teile des Gottesdienstes stattfand (ante actionem sacramentorum), und jener der Gläubigen, die nach der Konsekration und Kommunion (post confectionem et participationem) erfolgte. Hinkmar von Rheims († 882) [35] gebraucht missa noch im Sinne von Entlassung, wenn er sagt, daß einige bis zur Entlassung der Katechumenen (usque ad missam catechumenorum) in der Kirche bleiben müssen. Missa bedeutet also hier den wahrscheinlich unter Gebeten vollzogenen Entlassungsritus. Es ist darum leicht erklärlich, daß Cassian († 435) [36] und der hl. Benedikt [37] für den Gebetsabschluß der einzelnen Horen die Bezeichnung „missae“ wählen konnten. Spuren, daß missa für die Opferfeier gebraucht wurde,

---

[26] Ruinart 417.
[27] Reg. c. 17. [28] Cat. 14, 24. [29] Hom. 11 de statuis.
[30] Vgl. Lichtmeß, Aschermittwoch, Gründonnerstag (Tag der Büßenden).
[31] Odilo Rottmanner, Über neuere und ältere Deutungen des Wortes missa: Theol. Quartalschr. (Tübingen) 71 (1889) 531 ff.
[32] Sermo 49, 8. [33] Etym. VI, 19. [34] PL 119, 72.
[35] PL 126, 380. [36] De inst. coenob. III, 8. [37] Reg. c. 17.

liturgie.de

wollte man schon für das 4. Jahrhundert entdecken. Doch ist dies wenig wahrscheinlich. Wenn z. B. der hl. Ambrosius[38] sagt: „Ego tamen mansi in munere, missam facere coepi", so kann hier das Wort missa ganz gut, wenn auch nicht allein, von der Entlassung der Katechumenen verstanden werden. Auch die Peregrinatio, die vielfach hier zitiert wird, gebraucht missa fast durchweg im Sinne von Entlassungsfeier. Zur Bezeichnung der Opferfeier dient der Peregrinatio[39] sacramenta oder oblatio. An einer einzigen Stelle[40], deren richtige Überlieferung vorausgesetzt, scheint sie missa in dem uns geläufigen Sinn zu nehmen: „Missa autem, quae fit sabbato ad Anastase, ante solem fit, hoc est oblatio, ut ea hora, qua incipit sol procedere, et missa in Anastase facta sit." Sicherlich vollzog sich die Wandlung des Sprachgebrauches vom 5. bis 6. Jahrhundert. Während das Konzil von Agde (506)[41] noch von „matutinae vel vespertinae missae" spricht, indem es die Synekdoche auf das Stundengebet ausdehnt, will Caesarius von Arles († 543)[42] diese Bezeichnung missa nur mehr auf das Opfer angewendet wissen: „Non tunc fiunt missae, quando divinae lectiones in ecclesia recitantur, sed quando munera offeruntur et corpus vel sanguis Domini consecratur." Bei Gregor von Tours († 593)[43] und Gregor d. Gr.[44] hat missa schon die uns geläufige Bedeutung. — Die richtige Erklärung des Wortes missa ging im Mittelalter nicht gänzlich verloren und wird von den Liturgikern regelmäßig erwähnt. Doch zeigt sich schon bei Pseudo-Alkuin[45] eine andere, aus der Bedeutung des heiligen Opfers herübergenommene Erklärung. Missa, sagt letzterer, besage soviel als „transmissa" oder „transmissio", weil das Volk, das auf seine Verdienste nicht vertraut, aber gleichwohl seine Bitten und Opfer Gott dem Allmächtigen darzubringen wünscht, sie durch die Vermittlung und das Gebet des Priesters (per ministerium et orationem sacerdotis) zu Gott emporsendet (ad Deum transmittit). Dieser Erklärung schließt sich fast wörtlich Innozenz III.[46] an, fügt aber weiter hinzu: „Das Opfer, d. h. die Opfergabe (sacrificium id est hostia), wird von uns missa genannt, weil sie uns zuerst vom Vater gesendet wurde (transmissa), um bei uns zu sein, dann von uns dem Vater, damit sie für uns bei ihm Fürbitte einlege." Zuerst sei die Opfergabe uns vom Vater geschickt durch die Inkarnation, hierauf dem Vater für uns durch die Passion. Im Sakramente wird sie uns vom Vater geschickt durch die Konsekration (per sanctificationem), dem Vater von uns durch die Darbietung (per oblationem). Im wesentlichen kehrt diese Erklärung auch bei Thomas von Aquin[47] wieder: „Propter hoc etiam missa nominatur quia per angelum sacerdos preces ad Deum mittit, sicut populus per sacerdotem, vel quia Christus est hostia nobis missa a Deo: unde et in fine missae diaconus populum licentiat dicens: ‚Ite, Missa est', scilicet hostia ad Deum per angelum, ut scilicet sit Deo accepta." Ähnlich auch Durandus[48]. — Schon im früheren Mittelalter wurde missa ferner im Sinne von höherem Festtag gebraucht und von einer „Missa S. Martini", „S. Galli" usw. gesprochen. Der Grund für diese Bezeichnung liegt darin, daß den eigentlichen Mittel- und Glanzpunkt eines jeden kirchlichen Festes die Feier der heiligen Messe bil-

[38] Ep. 20, n. 4—5.
[39] c. 26 27. [40] c. 27, 8. [41] can. 30. [42] Hom. 12.
[43] De gloria martyr. I, 87; Hist. Franc. VIII, 7.
[44] Hom. 8 in die nat. Domini. [45] De div. off. c. 40.
[46] De sacro alt. myst. VI, c. 12. [47] S. Th. III, q. 83, art. 4 ad 9.
[48] VI, c. 1, n. 49.

liturgie.de

det. Da an den Festen, besonders an den Kirchweihfesten (Kirmeß), viel Volk zur gottesdienstlichen Feier zusammenströmte, so wurden an diesen Tagen auch größere Märkte gehalten, auf welche man dann gleichfalls den Namen Messe übertrug (z. B. Veitsmesse, Michelimesse usw.), ein Ausdruck, der noch heute für die deutschen Jahrmärkte gebraucht wird.

§ 2. Rituelle Verschiedenheit der heiligen Messe.

Die äußere Feier des heiligen Opfers, das sich in seinem Wesen immer gleich bleibt, hat im Laufe der Zeit eine verschiedene rituelle Ausgestaltung erfahren, so daß es nach gegenwärtiger Übung in dieser Hinsicht verschiedene Arten von Messen gibt. Die feierlichste und älteste Form der Messe ist die Missa solemnis des Bischofs, das Pontifikalamt (a), bei welchem dem Bischof außer Diakon und Subdiakon noch zwei aus der Zahl der Kanoniker genommene Diaconi assistentes und die erste Dignität im Kapitel als Presbyter assistens zur Seite stehen. — Dem Alter ihrer Entstehung nach reiht sich an das Pontifikalamt die Missa cantata (b), das einfache Amt, für welche Gesang des Priesters und des Chores vorgeschrieben ist. Der Priester hat dabei auch die Lesestücke vorzutragen; nur wenn ein Lektor zugegen ist, übernimmt dieser die Lesung der Epistel. — Als jüngere rituelle Entwicklungsform erscheint die Missa solemnis, das sog. levitierte Hochamt (c), für welche außer dem Chorgesang die Assistenz von Diakon und Subdiakon und die Verwendung von Weihrauch verlangt ist. — Noch früher als die Missa solemnis hat die Missa privata oder lecta (d) ihre Ausbildung erfahren. Bei dieser liest der Priester die sonst vom Chore gesungenen Teile der Messe und die von den Leviten vorgetragenen biblischen Lesestücke.

a) In ältester Zeit, als das Christentum fast ausschließlich Stadtreligion war, pflegte der Bischof an den Sonntagen allein, umgeben von seinen Priestern und Diakonen, die heilige Messe zu feiern[1]. Von den Apostolischen Konstitutionen[2] und Pseudo-Dionysius[3] ist diese Teilnahme der Priester bei der Messe des Bischofs bezeugt. Die Apostolischen Konstitutionen[4] erwähnen auch, daß der Bischof vor dem großen eucharistischen Gebet mit den Priestern stille betet (καθ' ἑαυτόν); das eucharistische Gebet spricht jedoch, wie auch aus Pseudo-Dionysius und aus den Homilien des Narsai[5] hervorgeht, der Bischof oder der die Liturgie feiernde Priester allein. Noch gegenwärtig sprechen bei den schismatischen Griechen die Priester alle Gebete mit dem Bischof, ausgenommen die Einsetzungsworte; in den slawischen Kirchen und bei den Unierten werden auch diese von den Priestern gebetet. Das gleiche tun die Maroniten und die unierten Kopten. In der abendländischen Kirche war aber die Assistenz der Priester schon frühzeitig zu einer eigentlichen Mitfeier des heiligen Opfers (concelebratio) geworden. Der Liber Pontificalis[6] erwähnt die Teilnahme der Priester an der Messe des

[1] De Puniet, Concélébration liturgique: DAL III 2470 ff.
[2] VIII, 12. [3] De eccl. hierarch. c. 3. [4] VIII, 12.
[5] H. Connolly, The liturgical homilies of Narsai, Cambridge 1909, 4.
[6] Duchesne I 139.

liturgie.de

Papstes und der Ordo romanus I[7], wie auch der Ordo von St-Amand[8], beschreiben genauer die Rolle, welche dabei den Priestern zufällt. Danach mußte an den Festtagen ein jeder Kardinalpriester ein Korporale in seinen Händen tragen, auf welches der Archidiakon zwei bis drei Hostien legte. Wenn der Papst an den Altar getreten ist, umstehen sie ihn zur Rechten und zur Linken und sprechen mit ihm den Kanon (simul cum illo canonem dicunt) und konsekrieren so den Leib und das Blut des Herrn (simul consecrant corpus et sanguinem Domini), aber die Kreuzzeichen macht nur der Papst allein. Eine solche Konzelebration erwähnt für die römische Kirche noch Amalar[9] im 9. Jahrhundert: „Mos est Romanae ecclesiae, ut in confectione immolationis Christi adsint presbyteri et simul cum pontifice verbis et manibus conficiant." Auch Innozenz III.[10] kennt die Konzelebration und nimmt zur Frage Stellung, wie es sich mit der Konsekration verhalte, wenn zufällig ein Konzelebrant dem andern im Aussprechen der Konsekrationsworte zuvorkomme, indem er bemerkt: „Omnium intentio debet ferri ad idem instans consecrationis". Bei dem hohen Ansehen, dessen sich die römischen Ordines außerhalb Roms erfreuten, ist es nicht zu verwundern, wenn die Konzelebration auch hier zur Einführung gelangte, zumal Ordo romanus I[11] ausdrücklich bemerkt: „Episcopi, qui civitatibus praesident, ut summus pontifex, ita omnia peragant." Ein Elfenbeindiptychon aus dem 9. Jahrhundert, von dem die eine Hälfte im Fitzwilliam-Museum zu Cambridge, die andere in der Stadtbibliothek zu Frankfurt a. M. aufbewahrt ist, stellt eine Konzelebration dar, wie dies deutlich aus der Gebetsgeste der den Bischof umgebenden Priester erkenntlich ist[12]. Noch im 18. Jahrhundert war es in Orléans üblich, daß die Priester mit dem Bischof die Meßgebete mit Ausnahme der Konsekrationsworte, die allein dem Bischof zufielen, sprachen[13]. Als eine Erinnerung an die alte Konzelebration muß es angesehen werden, wenn nach dem Caeremoniale episcoporum dem feierlichen Pontifikalamt die Kanoniker „parati", d. h. mit der Planeta oder andern ihrem Ordo zustehenden Gewändern bekleidet, anzuwohnen haben. Nach gegenwärtiger Übung beschränkt sich diese Assistenz auf die bereits genannten Personen. In der Kirche von Lyon aber, die sich rühmt, alte römische Gepflogenheiten mit besonderer Treue zu bewahren, bestand die Assistenz noch im 18. Jahrhundert aus sechs assistierenden Priestern, sieben Diakonen und ebensovielen Subdiakonen und Akolythen[14].— Außer dieser zahlreichen Beteiligung des Klerus, die noch jetzt den Zweck hat, die höhere hierarchische Stellung des Bischofs in die Erscheinung treten zu lassen, weisen noch verschiedene andere Eigentümlichkeiten auf das höhere Alter der feierlichen bischöflichen Messe hin. Wie in alter Zeit, so befindet sich auch jetzt noch der Bischof während des ersten Teiles der Messe nicht am Altar (Stufengebet und Inzensation ausgenommen), sondern an seiner Kathedra. Dort hört er sitzend, wie es einst auch die ganze gottesdienstliche Versammlung tat, die Lesung der Epistel durch den Subdiakon an. Erst während des Gesanges des Graduale liest er, einem erst im zweiten Jahrtausend aufgekommenen Brauche folgend, Epistel, Graduale und Evangelium.

[7] n. 48. [8] Duchesne, Origines 466.
[9] De eccl. off. I, 12. [10] De sacr. alt. myst. IV, 25.
[11] n. 22. [12] Abgebildet in DAL III 2476.
[13] Moléon, Voyages liturgiques de France, 1718, 197.
[14] Ebd. 47 72.

liturgie.de

Die Händewaschung, die der Bischof zu Beginn des Offertoriums vornimmt und die gegenwärtig nur symbolischen Charakter trägt, ist jene, die sich in alter Zeit nach Empfangnahme der Opfergaben aus Gründen der Reinlichkeit von selbst empfahl. Daß sieben Kerzen während des Pontifikalamtes am Altare brennen, ist wenigstens indirekt beeinflußt von der Sitte, daß in alter Zeit dem Papste und später auch dem Bischof sieben Akolythen mit brennenden Kerzen vorangingen. Vom letzten Evangelium, das erst während des Mittelalters aufkam und bis auf Pius V. vielfach von den Priestern auf dem Gang vom Altar zur Sakristei gesprochen wurde, spricht der Bischof auch nur die Anfangsworte am Altar, das übrige auf dem Wege von diesem an den bischöflichen Thron. Der Kuß des Evangelienbuches, den zu Beginn der Messe Ordo romanus I und II vorschreiben, kehrt im Pontifikalritus wieder. Wenn noch gegenwärtig der Subdiakon beim Pontifikalamt weder zum Sanktus noch zum Agnus Dei zum Altar hinansteigen darf, so erinnert dies daran, daß in alter Zeit nur der Diakon allein dieses Recht besaß. Wahrscheinlich darf auch in der Adoration des Allerheiligsten, die der Bischof unmittelbar nach seinem Einzug in die Kirche zu halten hat, eine Erinnerung an die Begrüßung und Anbetung der „Sancta", welche dem Papste nach den ältesten römischen Ordines bei seinem Einzug gezeigt wurden, erblickt werden.

b) In größeren Städten, wie in Rom, konnte sich unmöglich die ganze christliche Bevölkerung an der Messe des Papstes oder des Bischofs beteiligen. Darum bestanden in Rom eigene Kirchen, die sog. Titelkirchen, in welchen die Priester für die Gläubigen den Gottesdienst hielten. Das Zeremonial mußte hier natürlich dementsprechend einfach gehalten werden, insbesondere war hier an eine Assistenz von Diakonen und Subdiakonen nicht zu denken, die in Rom nur für den Gottesdienst des Papstes oder seines Stellvertreters bestimmt waren. Nur niedere Kleriker standen hier zur Verfügung. Die äußere Form der in solchen Titelkirchen gehaltenen Messe entspricht darum am meisten unserer heutigen Missa cantata, d. h. einem Amt ohne Leviten, die sich demnach als die älteste Form der Messe nach dem Pontifikalamt darstellt. Da es aber für die älteste Zeit gänzlich ausgeschlossen ist, daß der zelebrierende Priester auch die Lesestücke selbst vortrug, so mußte diese Aufgabe ein Lektor übernehmen. Bei der ersten Messe, die ein neugeweihter Priester in seiner Titelkirche feierte, las nach Angabe des Ordo von St-Amand[15] der an diesem Tag ihm beigegebene „paranimfa presbyter" das Evangelium vom Ambo aus, was als eine Ausnahme hervorgehoben ist. Wer das Graduale sang, wird nicht gesagt. Das Sanctus konnte in seinen einfachen Melodien vom Volke gesungen werden, das gleiche gilt vom Gloria. Die Wechselgesänge, Introitus, Offertorium, Communio, ebenso anfangs auch das Agnus Dei waren wahrscheinlich zunächst nur eine Eigentümlichkeit der päpstlichen oder bischöflichen Messe. Die Missa cantata wird auch die äußere Form der Messe gewesen sein, in welcher diese zuerst in den Landkirchen gefeiert wurde.

c) Eine jüngere Entwicklungsform des Meßritus stellt das sog. „levitierte Hochamt", die Missa solemnis, dar. Von einer Missa solemnis konnte erst die Rede sein, als ein zahlreicher Klerus an Stifts- und Klosterkirchen zur Verfügung stand. Man wird wohl nicht fehlgehen, wenn

[15] Duchesne, Origines 483.

liturgie.de

man die Entstehung dieser Meßform in das 9.—10. Jahrhundert verlegt. Amalar legt seiner Meßerklärung noch die päpstliche bzw. bischöfliche Messe zu Grunde. Wenn er auch vielfach die Bezeichnung „sacerdos" statt „episcopus" verwendet, so gebraucht er ersteres doch nur als Abwechslung für episcopus, wobei noch die Erinnerung nachklingen mag, daß in alter Zeit das Wort sacerdos gerne, wenn nicht ausschließlich, für episcopus gebraucht wurde. Pseudo-Alkuin (10. Jahrhundert) erklärt indes bereits die Messe, bei welcher neben dem Priester ein Diakon und Subdiakon fungieren. Das Beispiel einer solchen Missa solemnis mochte man in Rom gesehen haben. Ordo romanus I[16], ebenso der Ordo von St-Amand[17], gestatten nämlich, daß bei Verhinderung des Papstes, die Messe zu halten, ein Bischof oder auch ein Presbyter seine Stelle vertrete. Der Dienst des Diakons und der Subdiakone wurde dadurch nicht berührt. Immerhin handelt es sich hier nicht um eine für gewöhnlich dem Priester zustehende Assistenz, er hatte nur dann darauf Anspruch, wenn er als Vertreter des Papstes den feierlichen Stationsgottesdienst hielt. Der Ordo von St-Amand sieht auch den Fall vor, daß in Ermangelung eines Diakons ein Priester das Evangelium vom Ambo aus verkündet.

d) Die jetzt am häufigsten gebrauchte Form der Messe ist die der Privatmesse. Der Name kann sich nur auf den äußern Ritus beziehen, insoferne man darunter eine Messe versteht, bei welcher der Priester ohne Leviten und Sänger fungiert und die Gebete nicht im Gesangeston spricht, sondern einfach rezitiert. Denn die heilige Messe ist niemals ein privater, sondern der höchste und vollkommenste öffentliche Akt der Gottesverehrung, wenn er sich auch in den einfachsten äußern Formen vollzieht. Die Frage, wann solche Privatmessen entstanden, ist nicht gelöst und wird auch bei dem vorhandenen Quellenmaterial nicht restlos zu lösen sein. Immerhin kann gesagt werden, daß vom 6. Jahrhundert an die Privatmessen immer mehr in Übung kamen und im 8. Jahrhundert schon weiteste Verbreitung gefunden haben. Eine Privatmesse war auch im christlichen Altertum möglich. Tertullian[18] gibt auf die Frage: „Wie sollen wir denn [in der Verfolgung] Versammlung halten, wie die Herrenfeier (dominica solemnia) begehen?", die Antwort: „Auch in drei Personen magst du die Kirche erblicken (sit tibi et in tribus ecclesia)." Es besteht wohl kein Zweifel, daß der Kirchenschriftsteller von Karthago dabei auch an die eucharistische Feier dachte. Gewiß wird zur Zeit der Verfolgung das hl. Opfer nicht selten vor nur ganz wenigen Gläubigen und in den einfachsten Formen gehalten worden sein. Eine ständige Einrichtung aber war damals die Privatmesse sicherlich nicht. Aus der Zeit der Väter[19] sind noch mehrere Zeugnisse dafür erhalten, daß die heilige Messe auch in Privathäusern gefeiert wurde. Gregor von Nazianz[20] sagt, daß er die Messe in seinem Gemache gefeiert habe; Paulinus[21] berichtet in seiner Biographie des hl. Ambrosius, daß von diesem das heilige Opfer im Hause einer vornehmen Dame in Trastevere dargebracht wurde; Augustinus[22] erzählt, daß von ihm einer seiner Presbyter in das Haus eines gewissen Hesperius gesandt wurde, um dort die Messe zu

[16] n. 22. [17] Duchesne, Origines 470.
[18] De fuga in persecutione c. 14.
[19] Gesammelt bei Bona, Rer. liturg. I, c. 14.
[20] Oratio 19 in laud. patr.
[21] c. 15. [22] De civit. Dei XXII, 8.

liturgie.de

feiern; Gregor d. Gr.[23] gibt Johannes von Syrakus die Erlaubnis, im Hause des Venantius die Meßfeier zu vollziehen. Doch alle diese Zeugnisse verraten nicht, daß man es dabei mit einer Privatmesse in unserem Sinne zu tun habe. Dasselbe gilt von den Messen „pro infirmis in domo", „in contentione", „contra obloquentes" u. a., welche das Leonianum enthält. Wohl erscheint als Ort der Zelebration ein Privathaus, allein die Messe konnte doch nach demselben oder einem ähnlichen Ritus gefeiert werden, wie in den römischen Titelkirchen, also unter Heranziehung eines Lektors, während der Priester die Gebete, Präfation und Kanon im Gesangston vortrug. Auch das Vorhandensein mehrerer Altäre in einer Kirche, die namentlich seit der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts immer zahlreicher werden[24], setzen nicht unbedingt eine Privatmesse in unserem Sinne voraus, da an denselben auch eine Missa cantata gehalten werden konnte. Sicherlich aber trugen die Vermehrung der Priester in den Klöstern und die Errichtung von Kapiteln für Weltpriester, denen die Möglichkeit häufiger Zelebration geboten werden mußte, sehr viel zur Einführung der Privatmesse bei. Dazu kam, daß viele Priester in privaten Anliegen für die Gläubigen die heilige Messe feiern mußten, ferner auch die Verpflichtung, welche die Gebetsverbrüderungen auferlegten. Nach dem Verbrüderungsdekret, welches die Synode von Attigny (762) erließ, verpflichteten sich die anwesenden Bischöfe und Äbte, für jeden Verstorbenen aus ihrer Reihe 100 Messen und ebensoviele Psalter singen zu lassen. In dem gleichen Fall sollten auch die Priester 100 Messen lesen[25]. Am Ende des 8. Jahrhunderts verfügt Angilbert von Centula[26] (St Riquier), daß außer den beiden Konventmessen an den verschiedenen Altären mindestens 30 Messen gelesen werden sollten. Für das 8. Jahrhundert ist darum die Existenz einer Privatmesse in unserem Sinne außer allen Zweifel gestellt. In der folgenden Karolingerzeit pflegten manche Priester zwei- bis dreimal zu zelebrieren, was nur in Form der Privatmesse möglich war. Auch das Aufkommen der Meßstipendien, durch deren Spende die einzelnen Gläubigen sich einen besondern Anteil an den Früchten der eigens in ihren Anliegen und in ihrem Auftrag gefeierten Messen sichern wollten, hat zur Einführung der Privatmessen wesentlich beigetragen. Wohl wegen des Umstandes, daß im Orient die Meßstipendien lange Zeit unbekannt waren, hat in den Riten des Ostens die Privatmesse keine Verbreitung gefunden. Erst in neuerer Zeit kam sie unter dem Einfluß des Abendlandes bei den Unierten auf.

§ 3. Verschiedenheit der Messen nach den Formularien. Die Votivmessen.

1. Entstehung der Meßformularien. — Die Auswahl der Gebete und Gesänge bei der Messe richtet sich, nachdem das Kirchenjahr eine gewisse Ausgestaltung erfahren hatte, ganz von selbst nach dem Charakter der Festzeiten. Bei dieser Auswahl ließ man sich zunächst von historischen Erwägungen leiten. Wenn die Zeiten des Leidens, des Todes und der Auferstehung des Herrn

[23] Ep. V, 43.
[24] Jos. Braun, Der christl. Altar I 371 ff.
[25] Adalb. Ebner, Die klösterl. Gebetsverbrüderungen, Regensburg 1890, 52.
[26] PL 174, 1250.

liturgie.de

sich jährten, wenn man am 40. Tage nach Ostern der Himmelfahrt, am 50. der Geistessendung gedachte, oder wenn man die Erscheinung des Herrn im Fleische beging, so lag es nahe, daß die Gläubigen bei ihrer gottesdienstlichen Versammlung davon auch in der Schriftlesung vernehmen und jene Psalmen hören wollten, welche am leichtesten der Feier angepaßt werden konnten. Diese Erscheinung tritt ebenso im Osten wie im Abendlande auf. Während jedoch der Orient einen Einfluß des Kirchenjahres nur auf Lesungen und Gesänge der Messe zuließ, wußte sich im Abendland dieser Einfluß auch auf die Gebete der Messe zu erstrecken, im gallikanischen Ritus waren nicht einmal die die Konsekration umgebenden Gebete davon ausgenommen, der römische ließ wenigstens den Kanon während des ganzen Jahres nahezu unverändert. Zur Zeit der Entstehung der ältesten Sakramentarien waren schon längst besondere Meßformularien für die einzelnen Tage des Kirchenjahres ausgebildet. Bereits im 4. Jahrhundert tritt die Erscheinung hervor, daß gewisse Psalmen stets am gleichen Festtage gesungen wurden, wie auch die Anfänge einer geregelten gottesdienstlichen Lesung in diese Zeit zurückzuversetzen sind. — Ein eigentümlicher Brauch, der im 11. Jahrhundert zuerst auftritt und sich bis ins 17. erhielt, ist die sog. „Missa sicca", d. h. die Gewohnheit, nur die veränderlichen Teile der Messe zu beten und Opferung, Wandlung und Kommunion auszulassen.

Eine eingehende Beschreibung der Missa sicca[1] bietet Burchard von Straßburg († 1506)[2]. An den Tagen der Quadragesima und an andern, für welche zwei Meßformulare vorhanden sind, eines vom Feste und das andere vom Sonntag oder der Ferie, legt der Priester nach dem Johannesevangelium das Meßgewand ab und begibt sich an die Epistelseite, wo er den Introitus der zweiten Messe, das Gloria in excelsis, wenn er es in der ersten Messe nicht gebetet hat, die Kollekte, Epistel, Graduale, Traktus, das Evangelium, den Offertorialvers, die Communio und die Postcommunio spricht. Bei der auf einem Schiffe gehaltenen Missa sicca muß der Priester auch noch das Stufengebet, Kyrie, Präfation und Sanctus, Pater noster, Agnus Dei, Ite missa est und das Johannesevangelium sprechen. Wie bei der Schiffsmesse wird es nach Burchard auch gehalten bei der für einen Kranken in der Kirche oder an einem andern geeigneten Ort gehaltenen Missa sicca. Im Unterschied von der Missa sicca in der Kirche, ist der Priester bei der Schiffsmesse mit allen priesterlichen Gewändern bekleidet. Auch Durandus[3] kennt diese feierliche und einfache Form der Missa sicca. Da man übrigens die Leere eines solchen Ritus gegenüber der wirklichen eucharistischen Messe wohl empfand, suchte man instinktiv nach einem Ersatz der fehlenden Kernstücke der Messe und zeigte an Stelle der Elevation den Gläubigen Reliquien oder sogar das heiligste Sakrament im Ziborium[4]. Letzteres verbietet Burchard ausdrücklich „propter periculum ostensionis". Die Missa sicca wurde auch in Fällen gehalten, in denen die Feier einer wirklichen Messe nicht

[1] Johannes Pinsk, Die Missa sicca: JLW IV (1924) 90 ff.
[2] Wickham Legg, Tracts 173.
[3] IV, c. 1, n. 23. [4] Pinsk a. a. O. 102.

liturgie.de

möglich war, z. B. bei Begräbnissen oder bei Trauungen am Nachmittag oder wenn man bei Wallfahrten erst am Nachmittag an das Ziel gelangte, namentlich aber auf Schiffen. Die Missa sicca darf nicht zurückgeführt werden auf die Gewinnsucht pflichtvergessener Priester, wenn sich zuweilen auch Mißbräuche eingeschlichen haben konnten. Nachdem der Grundsatz, täglich nur eine Messe zu gestatten, sich durchgesetzt hatte, mochte man es schmerzlich empfunden haben, an Tagen, für welche mehrere Meßformulare vorgesehen waren, nur mehr eine Messe feiern zu dürfen und beispielshalber das Meßformular eines hochverehrten Heiligen außer acht lassen zu müssen. Ein Vorbild hatte man für die Missa sicca in dem Ritus der Krankenkommunion, bei welchem an Stelle der wirklichen Messe, die einstmals im Krankenzimmer gehalten wurde, nur mehr vor der aus der Kirche in Brotsgestalt gebrachten Eucharistie gleichfalls die Meßgebete gesprochen wurden. Da der Kranke nur unter der Gestalt des Brotes kommunizierte, konnte man von einer „trockenen" Messe, Missa sicca, sprechen. Ein Vorbild bot auch die Palmweihe, welche noch gänzlich die Form einer solchen trockenen Messe erhalten hat. Zum ersten Male findet sich die Missa sicca erwähnt bei Beleth († 1165) und bei Petrus Cantor († 1197), noch im Zusammenhang mit der eucharistischen Messe. Im 13. Jahrhundert ist sie davon schon gelöst. Im weiteren Verlauf wuchs die Beliebtheit der Missa sicca, bei welcher das Volk vielfach Gelegenheit hatte, seine Andacht zu betätigen. Auf dem Konzil von Trient erhoben sich bereits Stimmen dagegen, doch entschloß sich die Synode zu keinem Verbot. Ein solches erging später von verschiedenen Bischöfen und Synoden Flanderns und wurde auch durch französische Ritualien des 17. Jahrhunderts ausgesprochen. Die eucharistischen Segensandachten, die in nachtridentinischer Zeit aufkamen, entzogen der Missa sicca vollends den Boden im Volke.

2. Votivmessen. — Wenn ein außergewöhnlicher Anlaß zur Meßfeier vorlag, mochte er in allgemeinen Anliegen der Kirche oder in den besondern Bedürfnissen der Gläubigen bestanden haben, so war es ganz natürlich, diesen Anlaß auch in der Auswahl der Gebete und Gesänge zu berücksichtigen. So entstanden die Votivmessen (votum = Wunsch), die das jetzige Römische Missale in großer Auswahl bietet (a). Eine besondere Art sind die Wochenvotivmessen (b), welche seit der Karolingerzeit zu Ehren einzelner Geheimnisse des Glaubens, der allerseligsten Jungfrau, der heiligen Engel und Apostel an Tagen genommen werden können, an denen die Messe des Sonntags wiederholt werden müßte. Ganz besonders mußte sich der Wunsch nach Darbringung des heiligen Opfers äußern, wenn ein Glied der Kirche aus diesem Leben geschieden war, aber auch der Wunsch, der Fürbitte für den Verstorbenen in ganz besonderer Weise in den Gebeten und Gesängen der Messe Ausdruck zu verleihen. Die Requiemsmessen (c) sind darum die ältesten Votivmessen, wenn auch ihre Formulare erst mit den Sakramentarien allmählich hervortreten. Das gilt sowohl für die Requiemsmessen im allgemeinen als auch für ihre besonderen Arten, am 3., 7., 30. Tage nach dem Tode und am Tage des Jahresgedächtnisses. Mit der Meßfeier am Siebten und Dreißigsten hängen auch die beim Volke mancherorts beliebten sog.

liturgie.de

Gregorianischen Messen (d) zusammen. — Die Kirche hat ins einzelnste gehende Vorschriften über die Votivmessen erlassen, an welchen Tagen sie gestattet sind, welche Farbe der Paramente zu wählen, wie der Tagesmesse zu gedenken ist usw. Sie geht dabei von dem Grundsatze aus, daß die Feier des Kirchenjahres, in welchem der großen Erlösungstatsachen und der hervorragendsten Früchte der Erlösung, der allerseligsten Jungfrau und der Heiligen gedacht wird, nicht in den Hintergrund gedrängt werden darf. Darum die Bestimmung, daß Votivmessen, die sog. Privatvotivmessen, die auf private Veranlassung hin, auf den frommen Wunsch einzelner und in ihren Anliegen, nur an Semiduplexfesten, an Simplexfesten und an den gewöhnlichen Ferien (mit Ausnahme der privilegierten) genommen werden dürfen, gleichviel, ob sie in ihrer äußern Feier als stille Messen, als Missae cantatae oder Missae solemnes gehalten werden. Diesen Privatvotivmessen stehen die feierlichen Votivmessen (Missae votivae solemnes) gegenüber. Wenn auch diese Messen zum mindesten als Missae cantatae gefeiert werden müssen, so kommt doch die geforderte äußere Feierlichkeit erst in zweiter Linie in Betracht. Als erstes wird bestimmt, daß sie nur aus schwerwiegenden Gründen und in einem öffentlichen Anliegen der Kirche (pro re gravi et publica simul causa), auf Anordnung oder mit Zustimmung des Ordinarius, die für jeden einzelnen Fall einzuholen ist, und unter größerer Beteiligung des Volkes zelebriert werden dürfen. Da ihre Veranlassung stets bedeutungsvoll ist, so ist damit auch die Gefahr in den Hintergrund gerückt, daß die regelmäßige Feier des Kirchenjahres Schaden leide. Sie können darum an allen Tagen, mit Ausnahme der Feste und Sonntage erster Klasse, der Vigil von Weihnachten und Pfingsten, der Feste zweiter Klasse, der privilegierten Ferien und des Allerseelentages genommen werden. Es ist selbstverständliche Pflicht des Priesters, die vom Bischof angeordnete Missa votiva solemnis zu halten. Zu einer Missa votiva privata besteht nur dann eine rechtliche Verpflichtung, wenn der Stipendiengeber eine solche verlangt hat. Im übrigen muß der Grundsatz festgehalten werden, daß die Messe mit dem Offizium übereinstimme, so daß es also nicht ganz im Belieben des Priesters steht, Votivmessen nach eigener Wahl zu lesen. Auch an jenen Tagen, an welchen der Ritus eine solche gestattet, muß irgend ein vernünftiger Grund bestehen, von der allgemeinen Regel abzugehen. Als solcher genügt aber auch eine besondere Andacht zu irgend einem Heiligen oder einem Glaubensgeheimnis, oder wenn ein Stipendium gegeben ist zu irgend einem Zwecke, für den ein besonderes Votivmeßformular vorhanden ist, z. B. für einen Kranken, Sterbenden oder einen Verstorbenen. In solchen Fällen empfiehlt es sich sogar, das Votivmeßformular zu nehmen, weil diese Messen eigens diese Anliegen berücksichtigen, durch die besondere Auswahl der Lesungen, Gesänge und Gebete die Andacht erhöhen und darum ex opere operantis eine erhöhte impetratorische Wirkung im Gefolge haben.

liturgie.de

a) Das Aufkommen der Votivmessen[5] hängt zusammen mit der privaten Darbringung der heiligen Messe, bei welcher Gelegenheit gegeben war, daß der Priester ein ihm empfohlenes Anliegen in den Vordergrund rückte und Erhörung durch die Kraft des Opfers erflehte. Zweifelhaft bleibt, ob man sich bei solchen Anlässen eigener, zu diesen Zwecken verfaßter Gebete oder der gewöhnlich gebrauchten bediente. Votivmeßformulare finden sich schon im Leonianum. Unter den Oktobermessen kommt ein Formular „de siccitate temporis"[6] vor, ebenso drei Messen „super defunctos"[7]. Reicher ist die Entwicklung der Votivmeßformulare schon im Gelasianum, welches deren 60 aufweist, während das von Alkuin bearbeitete Gregorianum nur 44 kennt. Das spätere Mittelalter hat sich in der Komposition solcher Formulare außerordentlich fruchtbar erwiesen. Die innige Andacht, welche das Mittelalter zum Leiden des Herrn hegte, die sich ganz besonders auch in der frommen Verehrung der Wundmale des Herrn und der Leidenswerkzeuge äußerte, kam in den seit dem 14. Jahrhundert immer häufiger auftretenden Passionsmessen zum Ausdruck. Unter diesen erfreute sich die Messe „Humiliavit", deren Abfassung man sogar dem hl. Johannes dem Evangelisten zuschrieb, sowie die Messen zu den Leiden und Freuden Mariens ganz besonderer Beliebtheit. Weit verbreitet war im 15. Jahrhundert die Messe zu den Vierzehn Nothelfern, die Messe von den Vierundzwanzig Ältesten der Apokalypse, mit der sich allerdings auch abergläubische Meinungen verbanden. Zahlreich sind die Votivmessen gegen Krankheiten, die meist zu Ehren bestimmter Heiliger gelesen wurden, wie die Messe vom hl. Sebastian gegen Epidemien jeglicher Art, die Messe zu Ehren des hl. Rochus gegen die Pest, zu Ehren des hl. Sigismund gegen das Fieber. Das Vertrauen zu übernatürlicher Hilfe war um so mehr gerechtfertigt, je weniger die ärztliche Wissenschaft und eine vernünftige Hygiene im Mittelalter entwickelt war. Kulturhistorisch interessant sind die Messen gegen feindliche Einfälle, gegen Husiten und Türken, in welchen sich die Leiden spiegeln, denen das Volk in jenen bewegten Zeiten ausgesetzt war. An die Zeiten des Faustrechts und mangelhafter Rechtspflege mahnen die Messen gegen ungerechte Richter, die fehlende Sicherheit des Eigentums kommt zum Ausdruck in den „Missae pro furto", in welchen um die Ergreifung des Diebes und die Wiedergewinnung der gestohlenen Sache gefleht wird.

b) Unter den Votivmessen verdienen die sog. Wochenvotivmessen eine besondere Beachtung. Noch weit ins frühe Mittelalter hinein, bevor die Heiligenfeste sich mehrten, mußte die Messe des vorausgegangenen Sonntags häufig an Werktagen genommen werden. Um Abwechslung zu bieten, kam man auf den Ausweg, für jeden der sechs Wochentage, aber auch für den Sonntag, ein eigenes Meßformular zu schaffen und den Priestern zu gestatten, sich dessen statt des Sonntagsformulars zu bedienen. Nach Angabe des Mikrologus[8] hätte schon Alkuin auf Wunsch des hl. Bonifatius solche Wochenmessen verfaßt. Doch ist das, was über den Anteil des hl. Bonifatius

[5] Ad. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter 115 ff.

[6] S. 142.

[7] S. 145. — Unter den Messen auf das Fest der heiligen Apostel Petrus und Paulus haben einige vor der Präfation die Überschrift: „Post infirmitatem." Es sind dies jedoch nicht Votivmessen zur Danksagung nach überstandener Krankheit. Über die Bedeutung des „Post infirmitatem" s. Kunibert Mohlberg, Bulletin Du Cange, Paris 1927, 1—5.

[8] c. 60.

liturgie.de

gesagt wird, chronologisch unmöglich, da Bonifatius schon im Jahre 755 starb. Alkuin hat lediglich den Mönchen von St. Vedastus[9] und von Fulda[10] eine Anzahl von Meßformularien gesandt, die er nach seiner Angabe dem Missale von Tours entnommen hat. Eine Verteilung auf die einzelnen Wochentage findet sich bei Alkuin noch nicht, wohl aber in dem zu Unrecht Alkuin zugeschriebenen Liber sacramentorum[11], in welchem schon für den Sonntag die Messe „de Trinitate", für den Freitag die Messe „de cruce" und für den Samstag zwei Marienmessen verzeichnet sind. Der Mikrologus[12] sagt, daß zu seiner Zeit einzelne am Sonntag die „Missa de Trinitate", am Montag „de Sapientia", am Dienstag „de Spiritu Sancto", am Mittwoch „de caritate", am Donnerstag „de Angelis", am Freitag „de cruce", am Samstag „de sancta Maria" nehmen. Über die beiden letzten Messen sagt er, daß dieser Brauch beinahe überall eingehalten werde, nicht auf Grund einer gesetzlichen Verordnung, sondern aus Andacht (paene usquequaque servatur non tam ex auctoritate, quam ex devotione). Durandus[13] gibt die gleiche Verteilung der Wochenmessen an, erwähnt aber zugleich eine andere. Überhaupt weisen die Wochenmessen bis auf Pius V. eine große Verschiedenheit auf, die erst durch diesen Papst in seinem Missale beseitigt wurde. Das Pianische Missale gestattet am Montag, wenn nicht die Requiemsmesse trifft, die Messe zu Ehren der heiligsten Dreifaltigkeit zu nehmen. Für den Dienstag bestimmt Pius V. die Messe zu Ehren der heiligen Engel, für den Mittwoch die Messe zu Ehren der heiligen Apostel. Für den Donnerstag ist die Messe vom heiligsten Altarsakrament verzeichnet, die sich schon seit dem 13. Jahrhundert vielfach für diesen Tag unter den Votivmessen findet. Der Freitag hat eine Messe zu Ehren des Leidens des Herrn und eine zweite „de cruce", der Samstag eine nach den Festzeiten verschiedene Messe zu Ehren der allerseligsten Jungfrau. Das Missale Benedikts XV. bietet für den Mittwoch größere Abwechslung. Es kann jetzt an diesem Tage auch die Messe zu Ehren des hl. Joseph, zu Ehren der heiligen Apostel Petrus und Paulus, die Messe zu Ehren aller Apostel oder eines Apostels, der im Missale kein eigenes Formular hat, z. B. Philippus, Jakobus der Jüngere, Simon, Judas Thaddäus, ebenso des Patrons der Diözese usw. genommen werden. Außer diesen Wochenvotivmessen weist das Missale Pius' V. noch eine Reihe anderer Votivmessen auf, so für die Wahl des Papstes, für den Jahrestag der Wahl und der Konsekration des Bischofs, für die Beseitigung eines Schismas, „pro quacumque necessitate", für die Nachlassung der Sünden, um eine gute Sterbestunde, gegen die Heiden, eine Messe zur Kriegszeit, für die Erlangung des Friedens, eine Messe zur Zeit einer ansteckenden Krankheit, für die Kranken, die Reisenden, schließlich die Brautmesse. Das Missale Benedikts XV. führt diese Messen in etwas anderer Reihenfolge auf und hat zudem die Messe am Tage bzw. Jahrestage der Wahl und Krönung des Papstes, ferner Messen für die Verbreitung des Glaubens und für die Erflehung der Gnade des Heiligen Geistes hinzugefügt. — Die Gründe, warum man einzelnen Tagen eine bestimmte Votivmesse zuwies, liegen für den Donnerstag und Freitag nahe. Am Donnerstag gedenkt man der an diesem Tage vollzogenen Einsetzung des heiligsten Sakraments, für den Freitag, an dem der Heiland litt und am Kreuze starb, eignet sich ganz natürlich die Messe vom Leiden und vom Kreuze. Die Messe am Montag

[9] Ep. 224. [10] Ep. 186.
[11] PL 101, 445 ff. [12] c. 60. [13] IV, c. 1, n. 28.

liturgie.de

zu Ehren der heiligsten Dreifaltigkeit war ursprünglich als Votivmesse für den Sonntag bestimmt. Schon Mikrologus[14] aber empfand es als ungehörig, jeden Sonntag das gleiche Votivformular zu Ehren der heiligsten Dreieinigkeit zu wählen, nachdem einmal eigene Sonntagsmeßformulare vorhanden waren, welche ebenso die Verehrung der Trinität nahelegen (quae non minus nobis intimant honorem sanctae Trinitatis). So kam es, daß die Dreifaltigkeitsmesse vom Sonntag auf den Montag verlegt wurde. Ehedem war für den Montag die Messe zu Ehren der heiligen Engel angesetzt, weil nach Ansicht des Mittelalters die guten Engel nach ihrer Erschaffung am Sonntag am Montag zur Gnade erhoben und innerlich befestigt wurden. Die Requiemsmesse am Montag erklärt der hl. Petrus Damiani (1072)[15] mit der Ansicht, daß sich die Armen Seelen am Sonntag der Ruhe von ihren Peinen erfreuen und erst am Montag in ihre Qualen zurückkehren, weshalb sie dann besonderer Fürbitte bedürfen. Auch Durandus[16] und andere bringen die gleiche Erklärung, die wahrscheinlich eine Fortbildung der schon im christlichen Altertum und im Mittelalter bezeugten Legende von der Sonntagsruhe der Verdammten ist[17]. Noch jetzt gilt im gewissen Sinne der Montag als Allerseelentag, da an diesem Tage außerhalb der Quadragesima und der österlichen Zeit, wenn keine Vigil oder kein nachzuholender Sonntag trifft, in den privaten Ferialmessen an vorletzter Stelle unter den Orationen die Kollekte „Fidelium Deus" genommen werden muß. Welche Gründe dazu führten, dem Mittwoch eine Messe zu Ehren der heiligen Apostel zuzuweisen, ist nicht ersichtlich. Wenn Benedikt XV. für diesen Tag die Votivmesse zu Ehren des hl. Joseph gestattete, so wurde er hierzu durch den in neuerer Zeit eingebürgerten Brauch veranlaßt, den Mittwoch der Verehrung des Nährvaters Jesu zu weihen. Die Gründe, welche die Samstagsvotivmesse zu Ehren der allerseligsten Jungfrau einführen ließen, gibt schon Durandus[18] nach älteren Quellen an. Maria habe am Samstag, während die Apostel flohen und an der Auferstehung verzweifelten, den Glauben an die kommende Auferstehung ihres Sohnes bewahrt. Der Sonntag sei ferner der Tag der Ruhe und bedeute das ewige Leben. Der Samstag aber sei die Türe und der Eingang zum Sonntag, Maria die Pforte zum Himmelreich, welches durch den Sonntag gesinnbildet werde.

c) Die ältesten und zugleich am häufigsten vorkommenden Votivmessen sind die Requiemsmessen[19]. Cyprian[20] kennt bereits die Darbringung des heiligen Opfers nach dem Verscheiden, wenn er bestimmt, daß für die Seelenruhe eines Klerikers, welcher eine Vormundschaft übernommen habe, das Opfer nicht gefeiert werden dürfe. Schon früher erwähnt Tertullian[21] die Feier der Messe am Jahresgedächtnis. Neben diesen beiden Tagen wurden in der altchristlichen Kirche auch noch andere zur Darbringung des Opfers für die Verstorbenen bestimmt, in der lateinischen Kirche der dritte,

[14] c. 60. [15] PL 145, 427. [16] IV, c. 1, n 29.

[17] Seb. Merkle, Die Sabbatruhe in der Hölle: Röm. Quartalschr. 1895, 489 ff.; C. Weyman in der Tüb. Theol. Quartalschr. 1894, 699.

[18] IV, c. 1, n. 29; vgl. L. Gougaud, Dévotions et pratiques ascétiques du moyen âge, Paris 1925, 65 ff.

[19] Literatur: Jos. Merk, Die meßliturgische Totenehrung in der römischen Kirche, Stuttgart 1926; Emil Freistedt, Altchristliche Totengedächtnistage, Münster 1928; rubrizistisch: Frz. Rindfleisch, Die Requiemsmessen[2], Regensburg 1901.

[20] Ep. 1, 2.

[21] De corona mil. c. 3; vgl. auch De monogamia c. 10.

liturgie.de

siebte und dreißigste Tag nach dem Verscheiden, für welche sich noch im jetzigen Missale Romanum, wie schon im Gelasianum, eigene Meßformulare finden, in der griechischen Kirche der dritte, neunte und vierzigste Tag. Der hl. Ambrosius[22] kennt bereits die Feier des Dritten und Dreißigsten, aber auch die Feier des Siebten und Vierzigsten. Letzteres war der Brauch der Kirche von Mailand. Etwa zur gleichen Zeit eifert der hl. Augustinus[23] gegen die Feier des Neunten. Die Juden hatten in der römischen Periode eine Trauer von 3, 7 und 30 Tagen, die Feier der Endtermine dieser Perioden fand auch in der abendländischen Kirche Aufnahme; zudem empfahl sie sich als Endtermin einer Woche oder eines Monats. Die Begehung des neunten Tages erscheint schon im vorchristlichen Rom als die Herübernahme der griechischen Enneade, mußte aber im Christentum der siebentägigen Trauerperiode weichen. Nur in den Exequialriten für einen verstorbenen Papst, bei welchen neun Tage nacheinander die feierliche Requiemsmesse gehalten wird, hat sich die neuntägige Trauerperiode bis zur Stunde erhalten; ebenso auch in der griechischen Kirche, welche den neunten und dazu den vierzigsten Tag dem Totengedächtnis geweiht hat. Der vierzigste Tag war im Bereiche der antiochenischen Liturgie als Gedächtnistag der Verstorbenen schon in den Apostolischen Konstitutionen[24] bezeugt, wo er als heimischer, aus der babylonischen Astralreligion hervorgegangener Brauch neben der griechischen Enneade sich behaupten konnte[25]. Nach orientalisch-astrologischer Anschauung macht nämlich der Mond sowohl bei Bildung als auch bei Auflösung des menschlichen Körpers am dritten, siebten und vierzigsten Tage seinen Einfluß ganz besonders geltend. Von Antiochien gelangte die Feier des auf griechischen Brauch zurückgehenden Neunten und die in altorientalischen Anschauungen wurzelnde Begehung des Vierzigsten in die byzantinische Kirche, die für die religiösen Gebräuche der Griechen maßgebend wurde. Die traditionellen Trauertage suchte man in christlicher Zeit durch Hinweise auf die Heilige Schrift tiefer zu begründen. Die Feier des Dritten erinnerte an die Auferstehung des Herrn[26], der Siebte, im Alten Testament der Tag der Ruhe, an die Ruhe, in welche die Verstorbenen eingehen sollen[27]. Ferner las man von der Bestattung Jakobs in der Genesis[28]: „Sie feierten das Leichenbegängnis mit großer und heftiger Klage und brachten sieben Tage damit zu." Jesus Sirach[29] sagt: „Die Totentrauer dauert sieben Tage." Der Dreißigste war geheiligt durch die Erinnerung an Moses, von dem es heißt: „Die Söhne Israels beweinten ihn in den Ebenen Moabs 30 Tage."[30] Der vierzigste Tag als Tag des Totengedächtnisses war aus der Bibel nicht zu belegen. Denn die Stelle Gn 50, 2, auf welche sich Ambrosius[31] beruft, handelt nicht von einer 40 Tage dauernden Totenklage, sondern nur von der Zeit, welche die ägyptischen Ärzte für die Einbalsamierung Jakobs benötigten. Ebensowenig konnte man biblische Belege für den Neunten anführen. Wenn Durandus[32] die Begehung dieses Tages damit erklärt, daß der Verstorbene den neun Chören der Engel beigesellt werden solle, oder den Vierzigsten damit, daß der Heiland 40 Stun-

[22] De obitu Theodosii. [23] Quaest. in Hept. I, 172. [24] VIII, 42.
[25] F. Cumont, La triple commémoration des morts: Acad. des inscriptions et belles-lettres 1918, 285. [26] AK VIII, 42.
[27] Ambrosius, De fide resurrectionis: PL 16, 1313.
[28] 50, 10. [29] 22, 13. [30] Dt. 34, 8.
[31] De obitu Theodosii c. 3. [32] VIII, c. 35, n. 7 9.

liturgie.de

den im Grabe gelegen habe, so kann er sich bei diesen Erklärungen nicht auf die Tradition des Altertums stützen. Daß die Kirche lebhaft wünscht, daß diese alten Gedenktage der Verstorbenen auch fernerhin beobachtet werden, zeigt die im Missale Benedikts XV. gegebene Erlaubnis, die Messen am Dritten, Siebten und Dreißigsten, ferner auch am Jahrestage nicht bloß wie bisher als Missa cantata, sondern auch als Missa lecta zu halten.

d) Der Dritte, Siebte und Dreißigste müssen als Endpunkte einer fortlaufenden Trauerzeit von 3, 7 oder 30 Tagen aufgefaßt werden, während welcher man in altchristlicher Zeit des Verstorbenen durch die tägliche Darbringung des heiligen Meßopfers gedachte, wie noch jetzt in dem Novemdiale nach dem Tode des Papstes. Aus dieser Gepflogenheit heraus sind die sog. Gregorianischen Messen[33] entstanden, die darin bestehen, daß für einen Verstorbenen 30 Tage (= Meßtricenar) oder 7 Tage (= Meßseptenar) hintereinander die heilige Messe dargebracht wird. Der gregorianische Meßseptenar lebt noch in modifizierter Form fort in den sog. Passionsmessen. Von den Messen dieses Septenars wurden nämlich im Mittelalter sechs als Messen zu Ehren des Leidens des Herrn und nur die siebte als Requiemsmesse gelesen. Seit dem 15. Jahrhundert fiel die Requiemsmesse fort, so daß nur mehr die Passionsmessen erhalten geblieben sind. Die Gregorianischen Messen (für 30 Tage) sind nicht verboten, ebensowenig die Passionsmessen. Wer Stipendien für solche Gregorianische bzw. Passionsmessen entgegennimmt, ist verpflichtet, 30 oder 6 Tage hintereinander für den Verstorbenen die heilige Messe aufzuopfern. Eigener Meßformulare, wie solche früher vorhanden waren, darf man sich nicht mehr bedienen[34]. Den Namen „gregorianisch" tragen diese Messen nicht etwa deshalb, weil sie Gregor d. Gr. eingeführt hat, sondern aus dem Grunde, weil ihre große Beliebtheit auf zwei Erzählungen in den Dialogen Gregors d. Gr. zurückgeht, somit zuletzt in der großen Autorität wurzelt, deren sich dieser Papst im Mittelalter erfreute. Gregor d. Gr. hatte als Strafe für einen Mönch Justus, in dessen Nachlaß gegen die Ordensregel drei Goldstücke gefunden worden waren, verordnet, daß für den pflichtvergessenen Mönch kein Psalter gebetet, keine Totenmesse gelesen, kein Dritter, Siebter und Dreißigster gehalten werden dürfe. Am dreißigsten Tage nach dem Tode des Justus erbarmte sich Gregor des Mönches und ließ nun 30 Tage (in continuo) für ihn das heilige Opfer darbringen. Nach der dreißigsten Opferfeier, so erzählt Gregor[35] weiter, erschien Justus seinem leiblichen Bruder Copiosus und sagte, daß er nunmehr nach langer Pein zur Vereinigung mit Gott gelangt sei. Gregor erblickte also in der Feier von 30 Totenmessen einen schon herrschenden Brauch, dessen Trost er zur Strafe dem Verstorbenen nicht zukommen ließ. Die Beliebtheit des Meßseptenars ist gleichfalls einer Erzählung dieses Papstes[36] zuzuschreiben. Ein Priester Johannes wollte einmal in einem öffentlichen Bade dem Badediener zwei Eulogien (duas oblationum coronas) schenken. Dieser verweigerte die Annahme mit der Begründung, er sei der frühere Besitzer des Bades, der jetzt nach seinem Tode wegen seiner Sünden hier Buße tun müsse. Wolle der Priester ihm eine Gefälligkeit erweisen, so möge er für ihn eine ganze Woche lang die heilige Messe

[33] K. Eberle, Der Tricenar des hl. Gregor, Regensburg 1890; Ad. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter 244 ff.

[34] S. R. C. 16. Okt. 1628 n. 477.

[35] Dial. IV, 55. [36] Ebd.

liturgie.de

darbringen. Dies tat Johannes, und als er nach einer Woche wiederkehrte, war der Badediener verschwunden, die Arme Seele war von ihrer Strafe erlöst.

§ 4. Zahl, Zeit und Ort der Meßfeier.

1. Zahl der Meßfeier. — Die ältesten Nachrichten berichten nur von einer wöchentlichen Feier der heiligen Messe am Sonntag. Doch schon im ausgehenden 4. Jahrhundert war die Gewohnheit, an allen Tagen die Opferfeier zu begehen, in der ganzen Kirche, wenn auch nicht ausschließlich, verbreitet. Nach dem kirchlichen Gesetzbuch[1] kann die heilige Messe an allen Tagen gefeiert werden, ausgenommen jene, an welchen es der Ritus, welchem der Priester angehört, verbietet, d. h. im römischen Ritus am Karfreitag (a), im ambrosianischen an den Freitagen der Quadragesima. — Im 5. Jahrhundert wird bereits auch einer mehrmaligen Meßfeier an einem und demselben Tage Erwähnung getan; es ist aber nicht deutlich gesagt, ob für jede Messe ein verschiedener Priester beigezogen wurde, was in kleineren Kirchen wohl wenig wahrscheinlich war. Die mehrmalige Zelebration seitens eines und desselben Priesters erfreute sich im 9. Jahrhundert großer Beliebtheit. Doch beginnen vereinzelt schon in diesem, besonders seit dem 11. Jahrhundert, wahrscheinlich wegen der mitunterlaufenden Mißbräuche, kirchliche Verbote dagegen aufzutreten. Zunächst wurde dem Priester noch erlaubt drei Messen an einem Tage zu lesen, bald aber wurde die einmalige tägliche Zelebration als Regel vorgeschrieben. Da aber die kirchlichen Vorschriften immer noch bei gegebener Notwendigkeit eine zweite Messe (Bination) nicht ausschlossen, diese Notwendigkeit aber von den Kanonisten bald in weiterem, bald in engerem Sinn umschrieben wurde, dauerte es noch Jahrhunderte, bis sich der heute geltende Grundsatz durchsetzte[2], daß jeder Priester — mit Ausnahme von Weihnachten und Allerseelen, an welchen Tagen drei heilige Messen gelesen werden dürfen — nur einmal im Tage zur Opferfeier an den Altar treten darf. Im übrigen ist es nur auf Grund eines päpstlichen Indultes gestattet, mehrere Messen an einem Tage zu lesen. Der Diözesanbischof kann die zweimalige Zelebration (Bination) für einen gebotenen Festtag gestatten, wenn ohne eine solche Erlaubnis ein größerer Teil des Volkes keine Gelegenheit hätte, dem Gottesdienst beizuwohnen[3]. Um jede Gefahr zu beseitigen, daß das Heiligste zu habsüchtigen Zwecken mißbraucht werde, ist es bei mehrmaliger Zelebration, mit Ausnahme jener am Weihnachtstage, dem Priester verboten, mehr als ein Stipendium anzunehmen[4]. Priester, welche sich dagegen verfehlen, müssen vom Bischof zeitweise von der Meßfeier suspendiert werden[5] (b). — Die Kirche will, daß die heilige Messe von den einzelnen Priestern nicht zu häufig, anderseits auch nicht zu selten gefeiert werde. Darum bestimmt das kirch-

[1] can. 820. [2] CIC can. 806. [3] CIC can. 806.
[4] CIC can. 824, § 2. [5] CIC can. 2321.

liturgie.de

liche Gesetzbuch[6] im Anschluß an das Tridentinum[7], daß alle Priester mehrmals im Jahre (pluries per annum) — abgesehen von besondern Verpflichtungen, wie sie z. B. für die Seelsorgsgeistlichen bestehen — die heilige Messe lesen und daß der Bischof oder Ordensvorstand (superior religiosus) Sorge trage, daß dies wenigstens an den Sonntagen und vorgeschriebenen Festen geschehe. Übrigens wird der Priester, der die lebendige Glaubensüberzeugung hat, daß durch jede einzelne Opferfeier Gott eine absolut wohlgefällige Anbetung dargebracht wird und den Gläubigen, der ganzen Menschheit und namentlich auch den Seelen im Reinigungsorte reiche Früchte mannigfachster Art zugewendet werden, der sodann an sich selbst erfahren hat, daß die tägliche Opferfeier der tragende Mittelpunkt eines echt priesterlichen Lebens ist, jeden Tag mit Freuden an den Altar treten.

a) Die Apostelgeschichte[8] berichtet von den ersten Gläubigen zu Jerusalem: „Täglich verharrten sie einmütig im Tempel, und in den einzelnen Häusern das Brot brechend, nahmen sie Speise mit Freude und in Einfalt des Herzens." Aus dieser Stelle auf eine tägliche Opferfeier im Urchristentum schließen zu wollen, ginge zu weit. Es kann das „täglich" sich auch lediglich beziehen auf den Besuch des Tempels, und das Brotbrechen nur auf die Agape, die ja mit dem Brotbrechungsritus eingeleitet wurde. Die noch im 1. Jahrhundert geschriebene Didache[9] kennt nur die Opferfeier am Sonntag, ebenso Justin der Martyrer[10]. Aus Tertullian[11] erhellt, daß zu seiner Zeit in Afrika der Stationsgottesdienst am Mittwoch und Freitag bereits mit dem eucharistischen Opfer verbunden war, und Cyprian[12] erwähnt schon eine tägliche Meßfeier, wenn er von den Priestern spricht, die täglich das göttliche Opfer (sacrificia Dei) feiern. Mag auch hier das Wort „täglich", wie nicht selten in der gewöhnlichen Umgangssprache, nicht im strengsten Sinne des Wortes genommen werden müssen, so bedeutet es zum mindesten eine sehr häufige Zelebration. Die Bräuche waren hierin in den Kirchen des Altertums verschieden. Augustinus[13] bezeugt: „An einigen Orten vergeht kein Tag ohne Opferfeier, an einigen wird nur am Samstag und Sonntag, wieder an andern nur am Sonntag das Opfer dargebracht." Unter jenen Kirchen, welche die tägliche Meßfeier hatten, versteht Augustinus vor allem die Kirchen Afrikas. Nach dem Berichte des Kirchenhistorikers Sokrates hielt man im 5. Jahrhundert in Rom und Alexandrien nur am Sonntag die Opferfeier, doch muß um diese Zeit wenigstens in Rom eine mehrfache Feier der heiligen Messe in der Woche schon üblich gewesen sein. Zu Beginn dieses Jahrhunderts verbietet nämlich Innozenz I.[14] die Meßfeier am Freitag und Samstag als der apostolischen Tradition zuwider, sagt jedoch nichts von der Messe am Mittwoch und an den andern Tagen. Wahrscheinlich hat noch im gleichen Jahrhundert die tägliche Messe in Rom Eingang gefunden. Germain Morin[15] glaubt, daß dort, wenigstens in der Fastenzeit, die tägliche Messe (mit Ausnahme des Donnerstags und Samstags) schon auf die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts zurückgeht, woraus ein Schluß auf die übrige Zeit des Jahres gezogen werden kann. Denn der Grund, warum

[6] can. 805. [7] Sess. 23, De ref. c. 14.
[8] 2, 46. [9] c. 14. [10] Apol. I, 67. [11] De orat. c. 19.
[12] Ep. 57, 3. [13] Ep. 54 ad Ianuarium.
[14] Ep. 25 ad Decent. [15] Rb 28 (1911) 324 ff.

liturgie.de

Innozenz I. die Messe am Freitag und Samstag nicht für statthaft hielt, war, weil an diesen beiden Tagen die Apostel gefastet hätten. Wenn sich nun in der Quadragesima, in welcher an allen Tagen gefastet werden mußte, eine tägliche Messe vorfindet, so wird dies um so mehr an den übrigen Tagen des Jahres der Fall gewesen sein, an denen eine solche Verpflichtung nicht bestand. In Konstantinopel war es Sitte, am Samstag und Sonntag das Meßopfer darzubringen. Im römischen Ritus ist gegenwärtig die Meßfeier nur am Karfreitag gänzlich untersagt. Thomas von Aquin[16] schreibt: „In die quo ipsa passio dominica recolitur prout realiter gesta est, non celebratur consecratio huius sacramenti." Gewissen Beschränkungen ist die Zelebration auch am Gründonnerstag und Karsamstag unterworfen. Generell ist an diesen beiden Tagen jede Missa privata verboten[17]. Die Messe, die an diesen Tagen in Kathedral- und Kollegiatkirchen[18] sowie in Pfarrkirchen[19] gehalten wird, muß als Missa solemnis gefeiert werden. In Pfarrkirchen kann es eine Missa cantata oder mit jährlich einzuholender Erlaubnis des Bischofs auch eine Missa lecta[20] sein. Wenn am Gründonnerstag (nicht aber am Karsamstag) ein Festum de praecepto trifft, so können mehrere Messen vor der Missa solemnis gelesen werden[21]. — Die ambrosianische Liturgie kennt keine Messen an den Freitagen der Quadragesima. Im orientalischen Ritus, auch der Unierten, wird in der Fastenzeit nur am Samstag und Sonntag die eigentliche Liturgie gefeiert, sonst nur eine Missa praesanctificatorum. In neuerer Zeit sind einige Ausnahmen gestattet worden. Das Patriarchalkonzil der Melchiten erlaubt 1835, daß in armen Landkirchen, in denen das allerheiligste Sakrament nicht würdig aufbewahrt werden kann, an allen Tagen der Quadragesima eine Messe gehalten werde. Schon früher gestattete Benedikt XIV.[22] den Italogräken neben der Missa praesanctificatorum, die am Hauptaltar der Pfarrkirche gehalten werden muß, Messen an den Nebenaltären oder in andern Kirchen.

b) Es fehlt im christlichen Altertum nicht an Zeugnissen, daß an einem Tage mehrmals die heilige Messe gefeiert wurde. Aus Augustinus[23] ersieht man, daß in Afrika am Gründonnerstag zwei Meßfeiern stattfanden, die eine am Morgen von Priestern, welche noch keine Speise zu sich genommen hatten, die andere am Abend nach der Mahlzeit, weil Christus die heilige Eucharistie nach dem Paschamahle eingesetzt habe. Leo d. Gr.[24] bezeugt den römischen Brauch, an Festtagen, wenn das Volk so zahlreich herbeiströmte, daß die Kirche die Menge nicht faßte, das heilige Opfer sooft zu wiederholen, als die Kirche sich von neuem mit Gläubigen fülle. Es ist in beiden Fällen nicht gesagt, und für Rom auch nicht wahrscheinlich, daß ein und derselbe Priester die Messe wiederholte. War aber an kleineren Orten nur ein Priester vorhanden, so wird man nach dem römischen Vorbild auch dort gerne zu diesem Mittel gegriffen haben, um dem Volke die Teilnahme am Gottesdienst zu ermöglichen. Schon zu Gregors d. Gr.[25] Zeit zelebrierte der Papst dreimal an Weihnachten, und diese Übung wurde mit den römischen Sakramentarien auch anderwärts verbreitet. Was an einem

---

[16] S. Th. III, q. 83, a. 2 ad 2. [17] S. R. C. 20. März 1762, n. 2465.
[18] Caer. ep. II, c. 23. [19] S. R. C. 10. Dez. 1703, n. 2133.
[20] S. R. C. 28. Juli 1821, n. 2616.
[21] S. R. C. 12. September 1716, n. 2240.
[22] Bull. Benedicti XIV I, n. 57. [23] Ep. 54, 6 ad Januar.
[24] Ep. 9, 2 ad Dioscor. [25] Hom. 8 in Ev.

liturgie.de

Tage möglich war, das konnte auch an andern getan werden. Das Aufkommen der Privatmessen, welche in besonderer Meinung gelesen werden mußten, hatte sicherlich der mehrmaligen Zelebration an einem und demselben Tage Vorschub geleistet. Das 12. Konzil von Toledo (681) tadelt jene Priester, welche mehrmals zelebrierten, aber nur einmal die heilige Kommunion empfingen. Es verwarf nicht die mehrmalige Zelebration, sondern nur die Unsitte, nicht jedesmal zu kommunizieren. Papst Leo III. soll nach einer wenig wahrscheinlichen Angabe der „Gemma animae“ [26] zuweilen sieben- bis neunmal an den Altar getreten sein. Von Walafried Strabo [27] weiß man, daß zu seiner Zeit einige Priester grundsätzlich nur für einmalige tägliche Zelebration waren, wie auch der hl. Bonifatius täglich nur einmal die heilige Messe las. Andere hingegen feierten an einem Tage zwei- bis dreimal, ja sooft ihnen beliebte, die heilige Messe, mit Berufung darauf, daß es auch in Rom [28] gebräuchlich sei, an Weihnachten und an den Festen einiger Heiliger (z. B. Johannes' des Täufers) zwei- bis dreimal das Opfer darzubringen. Die mehrmalige Zelebration an einem Tage wuchs sich allmählich zu einem Mißbrauch aus, gegen den schon im 10. Jahrhundert reformbeflissene Oberhirten, wie die Erzbischöfe Dunstan von Canterbury und Oswald von York, einschritten und nur mehr die dreimalige Meßfeier an einem Tage erlaubten [29]. Das gleiche wurde 1022 von der Reformsynode von Seligenstadt [30] verfügt. Die weitere Entwicklung führte dahin, lediglich die einmalige Meßfeier zu erlauben. Die in ihrer vorliegenden Form dem 9. Jahrhundert angehörenden „Excerptiones e dictis et canonibus Ss. Patrum“ des Egbert von York († 767) erklären, es genüge für den Priester täglich eine Messe, weil Christus nur einmal litt und damit die ganze Welt erlöst habe. Die gleiche Begründung macht sich Papst Alexander II.[31] († 1073) zu eigen, wenn er außer im Falle der Notwendigkeit nur die einmalige tägliche Meßfeier als Regel aufstellt, ebenso auch Innozenz III.[32] Beide Bestimmungen, welche in das Corpus iuris canonici Aufnahme fanden, trugen sehr viel dazu bei, die einmalige Zelebration durchzuführen. Die Notwendigkeit aber, die eine zweite Messe erlaubt machte, wurde von Liturgikern und Kanonisten sehr verschieden umgrenzt. Der Liturgiker und Kanonist Durandus [33] gibt z. B. als Gründe für die Erlaubnis einer zweiten Messe an: die causa necessitatis, wenn ein Todesfall eintrete; die causa honestatis, wenn eine angesehene Persönlichkeit eine Messe zu hören wünsche; die causa utilitatis, wenn für Pilger, Gäste, Brautleute zu zelebrieren sei, ferner wenn die Kirche so arm ist, daß sie keinen eigenen Priester unterhalten könne, wenn zwei Feste zusammentreffen oder auf einen Jejuniumstag ein Fest fällt. Diese laxe Interpretation hatte zur Folge, daß sich die mißbräuchliche Bination jahrhundertelang fortschleppte und noch die Synoden des 15. Jahrhunderts dagegen auftreten mußten. Erst der neueren Zeit war es beschieden, unter der Einwirkung der tridentinischen Dekrete, die jede Art von avaritia bei der Meßfeier verboten, und durch das energische Auftreten Benedikts XIV.[34] diesem Mißbrauch ein Ende zu bereiten.

---

[26] I, 114. [27] De exord. et incr. c. 21.
[28] Vgl. Amalar, De eccl. off. III, 22.
[29] Batiffol, Leçons sur la Messe 58.
[30] c. 5. [31] can. 53, dist. 1 de consecr.
[32] c. 3 De celebrat. Missae. [33] IV, c. 1, n. 25.
[34] Bull. Benedicti XIV II, n. 3.

liturgie.de

2. Zeit der Meßfeier. — Das heilige Opfer wurde vom Heiland am Abend eingesetzt. Damit war aber nicht die Anordnung gegeben, stets zu dieser Zeit die Opferfeier zu begehen. Denn schon für die älteste Zeit darf die Meßfeier am Morgen als Regel angesehen werden. Im 6. Jahrhundert galt die dritte Stunde (Terz = 9 Uhr) als Zeit für die Darbringung der Messe. Noch im 9. Jahrhundert und bis tief ins Mittelalter hinein wurde die Messe an den Fasttagen nach der Non (= 3 Uhr nachmittags) gefeiert, an gewöhnlichen Ferien wurde schon im 12. Jahrhundert die Messe nach der Sext (= 12 Uhr mittags) gelesen. Non und Sext wurden damals zu der ihrem Namen entsprechenden Stunde gebetet. Später gewöhnte man sich daran, unter Terz, Sext, Non nur das für die betreffende Stunde angesetzte kirchliche Offizium zu verstehen, gleichviel zu welcher Zeit es gebetet wurde, weshalb man diese Horen in den Vormittag hineinrücken konnte. Damit wurde auch die Messe, die ehedem an Fasttagen nachmittags gefeiert wurde, in den Vormittag verlegt. Die Bestimmung, die Messe zu den angegebenen Gebetstunden zu halten, bezog sich aber nur auf die öffentliche Messe, näherhin auf die Konventmesse in Kapitels- und Klosterkirchen. Die Privatmessen hingegen wurden ohne Rücksicht auf die Gebetsstunde des Morgens gefeiert. Nach den gegenwärtigen Vorschriften kann die Messe eine Stunde vor der Morgenröte als frühestem und eine Stunde nach Mittag als spätestem Termin begonnen werden[35]. Als Zeit der Morgenröte gilt jene, zu welcher man nach Landessitte zur Arbeit aufzustehen pflegt[36]. Auch die Konventmesse muß jetzt am Vormittag gehalten werden. Die Erinnerung daran, daß sie ehedem auch nachmittags gefeiert wurde, lebt noch darin fort, daß sie an bestimmten Tagen nur nach den einst zur Nachmittagszeit gehaltenen Offizien gelesen werden darf. Während sie an Sonntagen, an Duplex- und Semiduplexfesten sowie innerhalb der Oktaven nach der Terz angesetzt ist, wird sie im Advent und in der Fastenzeit, an den Quatembern, an den mit Fasten verbundenen Vigilien nach der Non, an Simplexfesten und an den gewöhnlichen Ferien nach der Sext gehalten. Die innige Verbindung zwischen Messe und Stundengebet zeigt sich noch gegenwärtig beim Pontifikalamt, vor welchem der Bischof die Terz zu intonieren hat. Während er die Paramente nimmt, singen die Kanoniker die Terz, welche der Bischof mit der Tagesoration beschließt.

Wenn in der älteren Zeit die eucharistische Feier mit dem Liebesmahl, der Agape, verbunden war, so war ihre natürliche Zeit der Abend[37], an dem nach antiker und jüdischer Sitte, welcher sich auch der Herr beim letzten Abendmahl anschloß, die Hauptmahlzeit gehalten wurde. Als die Agape ganz verschwand oder doch vom Opfer losgelöst wurde, bestand kein Hindernis, die Opferfeier in der Morgenfrühe abzuhalten, was schon zur Zeit Ter-

[35] CIC can. 821, § 1.
[36] S. R. C. 2. Nov. 1634, n. 614.
[37] Fr. Zimmermann, Die Abendmesse in Geschichte u. Gegenwart, Wien 1914.

liturgie.de

tullians und Cyprians der Fall gewesen ist. Tertullian[38] sagt, daß man das Sakrament der Eucharistie „antelucanis coetibus" empfange; Cyprian[39] redet von „sacrificia matutina". Bald darauf wird auch die Zeit für die Darbringung der Messe näher bestimmt. Nach dem Papstbuch[40] hätte der Papst Telesphorus († 138) angeordnet, daß nur an Weihnachten die Opferfeier in der Nacht, zu den übrigen Zeiten aber nicht vor der dritten Stunde gehalten werden dürfe, weil zu dieser Zeit der Herr gekreuzigt worden[41] und der Heilige Geist auf die Apostel herabgekommen sei. Amalar[42] erwähnt für die Zelebration der heiligen Messe Terz, Sext und Non und bringt diese Zeiten in Beziehung zur Kreuzigung des Herrn: zur Zeit der Terz sei der Herr gekreuzigt worden durch die Zungen der Juden, zur Sext durch die Hände der Heiden und zur Non habe er am Kreuze seinen Geist ausgehaucht. Honorius von Augustodunum[43] sagt in der „Gemma animae", daß die Messe an Festen zur Terz, an den „dies privati" (d. h. den gewöhnlichen Ferien) zur Sext und in der Quadragesima und an Fasttagen zur Non gefeiert werde. Was Honorius mit „privati dies" bezeichnet, das nennen Beleth[44] und Durandus[45] „dies profesti". Die Beziehung dieser Stunden der Meßfeier auf die Kreuzigung des Herrn kehrt bei allen mittelalterlichen Liturgikern wieder. Durandus erwähnt noch eine andere Auffassung, nach welcher die Messe nach der Terz zur Erinnerung an das Leiden und die Himmelfahrt, nach der Sext zur Erinnerung an den Tod, nach der Non zum Gedächtnis des Begräbnisses des Herrn gefeiert werde, und fügt noch hinzu: „in mane, in memoriam forte resurrectionis". Die Messe am Morgen, von der Durandus spricht, ist die Missa matutinalis, die gemäß alten Mönchsgewohnheiten nach den Laudes gesungen zu werden pflegte, im Unterschied zur Missa maior, die an Festtagen nach der Terz gehalten wurde. Die Einhaltung dieser kanonischen Stunden für die Feier der Messe war natürlich nur bei der Konventmesse möglich. Schon zu Amalars Zeiten wurden die Privatmessen auch außerhalb dieser Stunden gehalten. Man scheint dies aber als Neuerung empfunden zu haben, denn Amalar[46] sieht sich genötigt, diesen Brauch zu verteidigen. Er schreibt, daß jene, die vor der Terz oder nach der Non die Messe feiern müßten, dies aus Liebe zu Gott täten, damit kein Tag ohne ihr Opfer vorübergehe; er habe selbst Papst Leo gesehen, wie er sich schon am frühen Morgen (diluculo) zur Meßfeier anschickte, er wisse aber nicht, ob dies auf Grund einer Notwendigkeit oder allein aus seiner (apostolischen) Gewalt geschehen sei. Durandus[47], der Amalar ausschreibt, bemerkt dazu richtig: „vel de peculiari Missa intelligendum est". Die Zelebration um Mitternacht an Weihnachten und, wie es im Mittelalter gebräuchlich war, am späten Abend an der Oster- und Pfingstvigil waren Ausnahmen, die aus der Geschichte dieser Tage erklärt werden müssen. — Die Angleichung der Darbringung der Messe an die Horen des Breviers ist gegenwärtig nur noch für die Konventmesse genauer geregelt. Für die andern Messen gilt lediglich die Bestimmung, daß vom zelebrierenden Priester vorher Matutin und Laudes gebetet sein müssen[48].

---

[38] De corona mil. c. 3. [39] Ep. 63, 15.
[40] Duchesne LP I 129. [41] Mk 15, 25.
[42] De eccl. off. III, 42; vgl. auch Micrologus c. 58.
[43] I, 113. [44] Explic. div. off. c. 50.
[45] IV, c. 1, n. 20. [46] De eccl. off. III, 42.
[47] IV, c. 1, n. 20. [48] Rit. celebr. I, 1.

liturgie.de

3. Ort der Meßfeier. — Wenn auch als Ort der Meßfeier seit dem frühesten Altertum die Stätte der gewöhnlichen Zusammenkunft der Christen, die Kirche, bezeugt ist, so lassen sich doch von dieser Regel schon frühzeitig Ausnahmen feststellen. Diese Ausnahmen, die anfänglich durch Notlagen erklärt werden können, führten jedoch zu Mißbräuchen, gegen die bereits frühmittelalterliche Synoden einschritten. Mit besonderem Nachdruck wandte sich das Konzil von Trient gegen die Zelebration außerhalb des Gotteshauses. Auf den tridentinischen Beschlüssen beruht auch das gegenwärtige kirchliche Recht bezüglich des Ortes der Zelebration. Die Messe darf nur in einer Kirche oder in einem konsekrierten oder benedizierten Oratorium publicum, in einem gesetzmäßig errichteten Oratorium semipublicum [49] oder in einem vom Apostolischen Stuhl genehmigten Oratorium privatum gehalten werden [50]. Im letzteren ist die Messe an den höheren Festen verboten, auch darf dort täglich nur eine Privatmesse stattfinden (a). Jene, die sich von Rechts wegen, wie z. B. Kardinäle und Bischöfe, oder durch Indult des Apostolischen Stuhles des Privilegiums des Tragaltars erfreuen, können an jedem anständigen und geeigneten Ort, nicht aber auf dem Meere, die heilige Messe feiern [51]. Der Ordinarius loci kann aus einer gerechten und vernünftigen Ursache bei außergewöhnlichen Umständen (in aliquo extraordinario casu) im Einzelfall (per modum actus) die Zelebration auch außerhalb einer Kirche oder eines Oratoriums an einem geziemenden Orte erlauben (b) [52].

a) Der Ort der Feier der heiligen Geheimnisse war, sobald es zur Gründung eigener Christengemeinden gekommen war, das Haus der Kirche, sei es, daß dieses noch in privatem Besitze war oder bereits öffentlicher Besitz der Kirche geworden war. Es fehlt nicht an Nachrichten, daß auch in Gefängnissen, in Privathäusern das heilige Opfer dargebracht wurde, allein diese Fälle bildeten meist Ausnahmen, so bei Verfolgungen, Krankheit oder bei einer andern Notwendigkeit. Dionysius von Alexandrien († 265) [53] sagt, daß in den Zeiten der Verfolgung das Feld, die Einöde, ein Schiff, ein Stall, das Gefängnis als Ort für die Feier des heiligen Opfers dienen mußte. Im Lager Konstantins d. Gr.[54] befand sich stets ein Zelt, in welchem der Gottesdienst abgehalten werden konnte. Besonders häufig war die Messe in Privathäusern, wenn es galt, einem Kranken die Wegzehrung zu bereiten. Gerade aus diesem Grunde mochte die schon vom Konzil von Laodizea (4. Jahrh.) [55] verbotene Zelebration in Privathäusern weniger anstößig erschienen sein. Das 2. Konzil von Karthago (387—390) [56], ebenso Augustin [57] halten eine Messe in Privathäusern mit Erlaubnis des Bischofs für angängig. Die Meßfeier außerhalb der Kirche nahm schon im 8. Jahrhundert einen ziemlichen Umfang an. Eine Synode von Paris (829) führt sogar darüber Klage, daß Priester selbst in Gärten das heilige Opfer darbrachten. Konzilien, wie die erwähnte Pariser Synode und die Synode von Aachen (816), und Bischöfe, so

---

[49] CIC can. 1193. [50] CIC can. 1195. [51] CIC can. 822, § 2 3.
[52] CIC can. 822, § 4. [53] Eusebius h. e. VII, 22.
[54] Eusebius, Vita Constant. II, 12 14
[55] can. 58. [56] can. 9. [57] De civ. Dei XX, 8.

liturgie.de

Jonas[58] und Theodulph von Orléans[59], schritten gegen solche Mißbräuche ein, die jedoch nur allmählich beseitigt werden konnten, da man immer noch zu viele Ausnahmen zuließ. Als solchen Ausnahmefall führte die Synode von Tribur (895)[60] die Reise an, Hinkmar von Reims[61] das Fehlen konsekrierter Kirchen oder Altäre. Freilich war stets gefordert, daß man sich eines altare portatile bediene. Allein des Privilegs des Tragaltars erfreuten sich nicht bloß die Bischöfe, sondern in späterer Zeit auch die Mendikanten, Dominikaner und Franziskaner, und auf Grund der communicatio privilegiorum auch andere Regularen. Zudem stand es den Bischöfen frei, selbst an andern Orten als in den Kirchen die Zelebration zu gestatten. Gegen Ausgang des Mittelalters hatte die Meßfeier außerhalb der Kirchen einen so großen Umfang angenommen, daß das Tridentinum[62], um jeder Unehrerbietigkeit zu begegnen, verfügte, daß die Bischöfe „nicht dulden dürfen, daß in Privathäusern und überhaupt außerhalb der Kirchen und der eigens zum Gottesdienst geweihten Oratorien, die von den Ordinarien zu bezeichnen und zu untersuchen sind, dieses heilige Opfer, sei es von Welt- oder Ordensgeistlichen, gefeiert werde".

b) Auch bei jenen, die das Privileg eines altare portatile besitzen, ist Voraussetzung für die Erlaubtheit der Zelebration, daß diese an einem geziemenden und geeigneten Ort stattfindet[63]. Die Zelebration zu See ist nur kraft eines Apostolischen Indultes gestattet. Vorausgesetzt wird, daß das Meer ruhig ist, daß womöglich ein zweiter Priester assistiert und der Raum, in welchem die Messe stattfindet, nicht ungeziemend ist, was der Fall wäre, wenn in einer gewöhnlichen Kabine zelebriert würde[64].

Zweites Hauptstück.

Abriß der Geschichte der Meßliturgie.

§ 5. Der Ritus der heiligen Messe in nachapostolischer Zeit.

1. Die ältesten Spuren der Meßliturgie. — „Tut dies zu meinem Andenken", sprach der Heiland[1] nach Einsetzung des heiligen Meßopfers zu seinen heiligen Aposteln. Wie die Apostel im einzelnen in der Beobachtung eines bestimmten Ritus dieses Gebot des Herrn erfüllten, läßt sich nicht mehr feststellen. Auch aus unmittelbar nachapostolischer Zeit kommt keine eingehendere Nachricht. Erst Justin der Martyrer bringt in seiner ersten Apologie (geschrieben etwa 150 zu Rom) eine kurze Beschreibung der christlichen Opferliturgie, die nach ihm folgende Bestandteile aufweist: 1) Alt- und neutestamentliche Lesung. 2) Predigt. 3) Allgemeines Kirchengebet (oratio fidelium). 4) Friedenskuß. 5) Herbeibringung von Brot und Wein. 6) Eucharistisches (Dank-) Gebet

[58] De inst. laic. c. 11. [59] Capitulare n. 11.
[60] can. 30 Dist. I De consecrat. [61] Capit. III, 3.
[62] Sess. 22 De sacrif. Missae. Decret. de observ. et evit. in celebrat. Missae.
[63] CIC can. 822 § 3. [64] S. C. de Prop. Fide 1. März 1902.
[1] Lk 22, 19; 1 Kor 11, 24.

liturgie.de

des Bischofs, innerhalb dessen die Konsekration erfolgt, entsprechend unserer Präfation mit Kanon. 7) Amen des Volkes. 8) Austeilung der Eucharistie, welche den Abwesenden durch die Diakone überbracht wird (a). Im ersten Teile der von Justin beschriebenen Liturgie tritt unverkennbar der synagogale Gottesdienst (b), bestehend in Gebet und Lesungen, uns entgegen. Es ist aber auch große Wahrscheinlichkeit gegeben, daß selbst das eucharistische Gebet (Präfation und Kanon) durch spezifisch christliche, den Opfercharakter der heiligen Messe betonende Abänderungen (z. B. Einsetzungsbericht, Anamnese) jüdischer Gebetsformularien, speziell jüdischer Mahlzeitgebete, entstand (c), was um so leichter möglich war, als in ältester Zeit das heilige Opfer in enger Verbindung mit den Liebesmahlen, den sog. Agapen (d), stand. Die Gebete, welche die Didache (c. 9 u. 10) bringt, waren aller Wahrscheinlichkeit nach solch christliche Mahlzeitgebete, die als Einleitung der Konsekration aufgefaßt werden können. Ein Bruchstück eines eucharistischen Gebetes, das teilweise auch in der Markusliturgie wiederkehrt, darf in dem Fragment eines Gebetes, welches Clemens von Rom[2] erhalten hat, erblickt werden.

a) Den Verlauf des eucharistischen Gottesdienstes hat Justin der Martyrer in wenigen, aber gleichwohl charakteristischen Strichen gezeichnet. „Wir aber führen den, der gläubig geworden ist und uns beigetreten ist", sagt Justin in seiner ersten Apologie[3], „nachdem wir ihn so (wie oben gezeigt wurde) getauft haben, zu den Brüdern, wie sie sich nennen, wo dieselben versammelt sind, um gemeinschaftliche Gebete sowohl für uns selbst als für den Erleuchteten (Getauften) und alle andern Menschen auf der ganzen Welt mit Inbrunst darzubringen, damit wir gewürdigt werden, nach Erkenntnis der Wahrheit auch in den Werken als gute Bürger und als Beobachter der Gebote erfunden zu werden, um so das ewige Heil zu erlangen. Wenn wir das Gebet beendet haben, grüßen wir uns einander mit einem Kusse. Dann wird dem Vorsteher (προεστώς = antistes) der Brüder Brot und ein Becher mit Wasser vermischten Weines gebracht, und dieser nimmt es, sendet Lob und Preis empor zum Vater aller Dinge durch den Namen des Sohnes und des Heiligen Geistes und setzt die Danksagung (εὐχαριστία) dafür, daß wir dieser Gaben von ihm gewürdigt werden, noch lange fort. Hat er dann die Bitten und die Danksagung vollendet, so stimmt das ganze Volk ein, indem es spricht: Amen. Das Amen bedeutet aber in der hebräischen Sprache so viel als: ‚Es geschehe.' Nachdem aber der Vorsteher die Danksagung vollendet und das ganze Volk eingestimmt hat, reichen die Diakone, wie sie bei uns heißen, jedem der Anwesenden von dem Brot und dem mit Wasser vermischten Wein, über welche die Danksagung gesprochen (τοῦ εὐχαριστηθέντος ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος), zum Genusse dar, und den Abwesenden bringen sie davon." Eine Ergänzung der Beschreibung der gottesdienstlichen Feier in Kapitel 65 bietet Justin weiter unten (c. 67): „An dem sog. Sonntag (τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένῃ ἡμέρᾳ) findet eine Zusammenkunft von allen, die in den Städten oder auf dem Lande weilen, statt, und es werden die Denkwürdigkeiten der Apostel oder die Schriften der Propheten vorgelesen, solange es die Zeit erlaubt. Wenn dann der Vorlesende aufgehört hat, hält der Vor-

[2] c. 59—61. [3] c. 65.

liturgie.de

steher eine Anrede, in welcher er mahnt und auffordert, diesen schönen Lehren und Beispielen nachzufolgen. Hierauf stehen wir alle mitsammen auf und senden Gebete zum Himmel empor und, wie wir oben gesagt haben, sobald wir mit dem Gebete zu Ende sind, wird Brot, Wein und Wasser gebracht, und der Vorsteher sendet gleichfalls Gebete und Danksagungen empor, so gut er es vermag, und das Volk stimmt ein, indem es das Amen spricht, und nun geschieht die Ausspendung der eucharistierten Gaben, und den Abwesenden wird es durch die Diakone zugeschickt."

b) Der erste Teil des von Justin beschriebenen Gottesdienstes trägt unverkennbar das Gepräge des jüdischen Synagogalgottesdienstes[4], der aus Lesungen der Thora (Paraschen) und der Propheten (Haphtaren) und einem längeren Gebet, dem Schemone Esre und dem Sch'ma, die noch heute als Bestandteile des jüdischen Gottesdienstes erscheinen, besteht. Dazu kam noch ein Midrasch oder Erklärung des Schrifttextes. Dieser synagogale Gottesdienst wurde selbst in Jerusalem neben dem Tempelgottesdienst gefeiert, außerhalb Jerusalems, wo es weder Tempel noch Opfer gab, bewegte sich der Gottesdienst der Juden ohnehin in diesen Formen, die durch die Mischnah schon für das apostolische Zeitalter gesichert sind. Auch die Apostel, die an nichts weniger als an eine Trennung von ihren Volksgenossen, den Juden, dachten, behielten diese Formen des synagogalen Lesungs- und Gebetsgottesdienstes bei, anfänglich, indem sie die Synagogen besuchten, nach ihrer Ausstoßung aber in gesonderten religiösen Versammlungen. Durch diese Loslösung von der Synagoge waren der Entwicklung einer spezifisch christlichen Liturgie die Wege geebnet: neben den alttestamentlichen Schriften werden auch bald die Schriften des Neuen Testaments herangezogen worden sein und der Inhalt der Gebete wird eine ausschließlich christliche Färbung angenommen haben. Die knappen Notizen bei Justin zeigen mit genügender Deutlichkeit, daß um die Mitte des 2. Jahrhunderts diese Entwicklung bereits zum Abschluß gelangt ist.

c) Die älteste Form des eucharistischen Gebets glaubte man, wenn auch mit Unrecht, in den Gebeten zu finden, welche die Didache in ihrem 9. und 10. Kapitel bietet. Der Text dieser Formulare lautet: „Was die Danksagung (Eucharistie) betrifft, so danket also: Wir danken dir, unser Vater, für den heiligen Weinstock Davids, deines Dieners, den du uns kundgemacht hast durch Jesus, deinen Diener; dir sei die Ehre in Ewigkeit! Bezüglich des gebrochenen Brotes: Wir danken dir, unser Vater, für das Leben und die Erkenntnis, die du uns kundgetan hast durch Jesus, deinen Diener; dir sei die Ehre in Ewigkeit! So wie dieses gebrochene Brot zerstreut war auf den Hügeln und zusammengebracht eins wurde, so möge auch deine Kirche von den Enden der Erde zusammengebracht werden in dein Reich; denn dein ist die Ehre und die Macht durch Jesus Christus in Ewigkeit. Niemand aber esse oder trinke von eurer Eucharistie außer denen, die getauft sind auf den Namen des Herrn; denn darüber sagte der Herr: Gebet das Heilige nicht den Hunden."[5] „Nach dem Mahle aber (μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι) danket also: Wir danken dir, heiliger Vater, für deinen heiligen Namen, dem du eine Wohnung bereitet hast in unserem Herzen, und für die Erkenntnis, den Glauben und die Unsterblichkeit, die du uns kundgetan hast durch Jesus, deinen Diener; dir sei die Ehre in Ewigkeit! Du, allmächtiger Herrscher,

[4] A. Baumstark, Vom geschichtl. Werden der Liturgie, Freiburg 1923, 13 ff.
[5] c. 9.

liturgie.de

hast alles geschaffen um deines Namens willen, Speise und Trank gabst du den Menschen zum Genusse, damit sie dir danken, uns aber spendest du geistige Speise und Trank und ewiges Leben durch deinen Diener. Vor allem danken wir dir, daß du mächtig bist; dein sei die Ehre in Ewigkeit! Gedenke, o Herr, deiner heiligen Kirche, sie zu erlösen von allem Übel, und vereinige sie von allen vier Winden her geheiligt in dein Reich, das du ihr bereitet hast; denn dein ist die Macht und die Herrlichkeit in Ewigkeit. Es komme die Gnade, und es gehe vorüber diese Welt. Hosanna dem Gotte Davids! Ist jemand heilig, so trete er herzu. Ist er es nicht, so tue er Buße. Maran atha! Amen. Den Propheten aber überlasset zu danken, soviel sie wollen (ὅσα θέλουσιν)."[6] Diese Gebete der Didache sind, wie Ed. von der Goltz nachgewiesen hat[7], eine christliche Nachbildung jüdischer Mahlzeitgebete, wie sie noch jetzt in jüdischen Gebetbüchern, besonders für das Sabbatmahl, zu finden sind. Ihre Grundform geht schon in die vorchristliche Zeit zurück. Der Ritus dieser jüdischen Mahlzeiten bestand nach Von der Goltz darin, daß zu Beginn der Mahlzeit der Hausvater den Brotsegen spricht, das Brot bricht, ein Stückchen des gebrochenen Brotes bis zum Schluß der Mahlzeit reserviert und das übrige unter die Tischgenossen verteilt. Hierauf betet er den Weinsegen, wobei ein Becher Wein, der „Becher des Elias", für den Schluß der Mahlzeit aufbewahrt wird. Zuweilen wurde auch der Weinsegen vor dem Brotsegen gesprochen, wie bei jener Form der Mahlzeitgebete, welche der Didache vorlag. Dann folgte die Mahlzeit, und hernach ein längeres Gebet, das zugleich den Charakter des Dankes und der Bitte trägt. Zum Abschluß wird der reservierte Becher und das reservierte Brot den Tischgenossen zum Genusse gereicht. Es ist überaus naheliegend, daß die Christen, wenn sie zum Brotbrechen in den Häusern zusammenkamen, sich des einfacheren Zeremoniells der Sabbatmahlzeiten bedienten, nicht jenes der Paschamahlzeit, das nach jüdischer Gewohnheit, von der auch die heiligen Apostel nicht abwichen, nur einmal des Jahres beobachtet wurde. Die Anordnung der Gebete der Didache entspricht genau diesem jüdischen Mahlzeitritus. Insbesondere erscheint das Dankgebet am Schluß als ein Dankgebet nach einer wirklichen Mahlzeit, denn für eine sakramentale erscheinen die einleitenden Worte: „Nachdem ihr euch gesättigt habt", durchaus unpassend. Der Verfasser der Didache bot demnach den christlichen Kreisen, für welche er schrieb, ein Formular für Mahlzeitgebete, wie sich ähnliche bei den Juden ihrer Zeit vorfanden. War mit einem solchen Mahle auch die Opferfeier verbunden, was der hl. Paulus im 1. Korintherbrief voraussetzt, so konnten an das Dankgebet am Schluß leicht die Gedanken vom Opfer, vom Gedächtnis des Todes Jesu usw. anknüpfen. Wenn dann beim jüdischen Paschamahl und andern Feiertagsmahlzeiten eine entsprechende Haggada, d. h. eine Erzählung von den Großtaten Gottes am Volke Israel, üblich war,

[6] Ebd.

[7] Tischgebete und Abendmahlsgebete in der altchristl. Kirche (Gebhardt u. Harnack, Texte u. Unters. n. F. XIV, 2 b), Leipzig 1905. A. Baumstark (Die Messe im Morgenland 21) schreibt: „daß [diese Texte] zum Gebrauch bei einer wirklichen Sättigungsmahlzeit bestimmt sind, liegt bei diesem ihrem Vorbild, wie angesichts ihres Inhalts derartig auf der Hand, daß es niemals hätte in Zweifel gezogen werden sollen". Frz. X. Funk (Patr. apost. I 20) und Wilpert (Fractio panis 96) halten sie für Kommuniongebete, Franz Wieland (Mensa und Confessio, München 1906, 11) und Gerhard Rauschen (Florileg. patrist. VII 10) für den ältesten Meßkanon.

liturgie.de

so mochte es um so weniger auffallen, wenn in diesem Dankgebet der Bericht von der Einsetzung des heiligsten Sakramentes eine Stelle fand. Möglicherweise hat schon das Wort des hl. Paulus: „Ihr sollt den Tod des Herrn verkünden, bis er wiederkommt“ [8], diesen Bericht und nicht bloß die reale Verkündigung des Todes des Herrn durch das heilige Opfer im Auge. Die Tatsache, daß in der ganzen Kirche die Konsekration und damit der Opfervollzug innerhalb eines Dankgebets vollzogen wird, und daß so zur Bezeichnung des heiligsten Altarssakramentes der Name „Danksagung“ (Eucharistie) in Aufnahme kommen konnte, erklärt sich am ungezwungensten aus der Annahme, daß das konsekratorische Gebet ein Dankgebet nach der Mahlzeit zur Grundlage hatte. Darauf deutet auch die Tatsache hin, daß das unten zu erwähnende konsekratorische Gebet im Euchologium des Serapion von Thmuis Teile des Danksagungsgebets der Didache enthält. Daß die Didache (c. 9 10) nur den Ritus der Mahlzeit ordnen wollte, ergibt sich auch aus der Erwägung, daß erst c. 14 und 15 von der Opferfeier unter Anführung der klassischen Stelle aus Malachias (1, 11 14) und von der Aufstellung der hierzu benötigten Bischöfe (χειροτονήσατε οὖν) die Rede ist. Die Opferfeier war auf den Sonntag beschränkt, für den Gebrauch der Mahlzeitgebete sind keine besondern Tage angegeben. Eine Schwierigkeit für diese Auffassung der eucharistischen Gebete der Didache [9] scheint in den Worten zu liegen: „Niemand esse oder trinke von eurer Eucharistie außer jene, die getauft sind im Namen Jesu. Darüber hat nämlich der Herr gesagt: Gebet das Heilige nicht den Hunden.“ Hier scheint in der Tat unter dem „Heiligen“ der Leib und das Blut des Herrn verstanden zu sein. Es kann aber dieser Zusatz auch gemacht worden sein für den Fall, daß an das Mahl sich die wirkliche Opferfeier anschloß. Auch die Worte: „Wer heilig ist, trete hinzu usw.“, legen eine an das Mahl sich anschließende Opferfeier nahe. Mit den Worten: „In betreff der Eucharistie (Danksagung) danket also“, kann unter „Eucharistie“ das Mahlzeitgebet überhaupt verstanden werden, was schon Paulus andeutet [10]. So erklärt es sich auch, daß in späteren griechischen Mahlzeitgebeten das Gebet der Didache wiederkehrt. Nach der Trennung von Mahlzeit und eucharistischer Opferfeier behielt man die Mahlzeitgebete, die aus ihrer Verbindung mit dem Opfer eucharistische Gedanken bewahrt hatten, bei, wie denn auch bei den gegenwärtigen offiziellen Tischgebeten der römischen Kirche eine Erinnerung an die Eucharistie nachklingt.

d) Jenes Mahl, welches der eucharistischen Opferfeier im Urchristentum voranging, pflegt man Agape [11], Liebesmahl, zu nennen. Der Name erscheint zuerst im Judasbrief [12]: „Sie [die schlechten Christen] sind bei euren Liebesmahlen (ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν) Schandflecken, da sie prassen ohne Scheu, sich selber mästend.“ Der gleiche Ausdruck kommt vor bei Ignatius von Antiochien [13]: „Ohne den Bischof ist es nicht erlaubt, zu taufen oder die Agape zu feiern.“ Die Sache selbst erscheint schon in der Apostel-

[8] 1 Kor 11, 26. [9] c. 10. [10] 1 Tim 4, 4—6.

[11] Über die umfangreiche Literatur vgl. H. Leclercq, Art. „Agape“: DAL I 845 ff., u. Th. Zahn in der Protest. Realenzyklopädie I 234 ff.; ferner: I. F. Keating, The Agape and the Eucharist in the early Church, London 1901; P. Batiffol, L'Agape. Etudes d'histoire et de théologie positive, Paris 1902 (6. Aufl. 1920); V. Ermoni, L'Agape dans l'Eglise primitive, Paris 1906; Ephräm Baumgartner, Eucharistie u. Agape im Urchristentum, Solothurn 1909; J. M. Hanssens, L'Agape et l'Eucharistie: Ephem. liturg. XLI (1927) 525 ff.

[12] V. 12. [13] Ad Smyrn. c. 8.

liturgie.de

geschichte[14]: „Täglich verharrten sie einmütig im Tempel, und je nach den Häusern das Brot brechend, nahmen sie Speise mit Freude und in Einfalt des Herzens." Hier ist von einem Mahle die Rede. Wenn das Brotbrechen eigens erwähnt wird, so findet dies seine Begründung darin, daß gerade das Brotbrechen bei den jüdischen Sabbatmahlen, wie oben gezeigt, rituell geordnet war, und unter der Voraussetzung, daß ein Teil des gebrochenen Brotes für die an das Mahl sich anschließende eucharistische Opferfeier Verwendung finden konnte, wurde ihm eine besondere Bedeutung verliehen, die dieses Brotbrechen von dem jüdischen wesentlich unterschied. Die Verbindung von Mahl und Opferfeier erhielt sich auch in jenen Gemeinden, deren Grundstock Judenchristen bildeten, denen die Idee eines Sabbatmahles durchaus nichts Fremdes war. Sicherlich kennt Paulus[15] diese Verbindung, die er nicht tadelt; nur Ungehörigkeiten will er von den Zusammenkünften der Christen ferngehalten wissen, darum betont er, was beim christlichen Gottesdienst die Hauptsache ist: das Abendmahl des Herrn zu feiern. Ignatius von Antiochien kennt noch die Agape in Verbindung mit der Opferfeier, wenn er sagt, daß ohne den Bischof die Agape nicht gefeiert werden dürfe. Durch die Gleichstellung der Agape mit der Taufe zeigt er an, daß es sich bei ersterer nicht um ein gewöhnliches Mahl, sondern um ein Mahl in engster Verbindung mit der Eucharistie handelt. Synekdochisch wählt er zur Bezeichnung der ganzen Feier nur den ersten Teil derselben, das Liebesmahl. Die Verbindung von Agape und Opfer war nur möglich, wenn es sich um kleinere Gemeinden handelte. Bei dem Anwachsen der Zahl der Christen mußte sich ein solches Gemeindemahl von selbst verbieten, oder es mußte doch, wenn man sich nicht leichthin von alten Gewohnheiten trennen wollte, für eine Trennung von Agape und Messe Sorge getragen werden. Dies scheint bereits der Brief des jüngeren Plinius[16] an Kaiser Trajan vorauszusetzen. Wenn Plinius berichtet, daß die Christen sich vor Tagesanbruch versammelten, um Christus zu preisen, daß sie hernach auseinandergingen und wieder zusammenkämen „ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium", so kann „promiscuus cibus" nicht von der heiligen Eucharistie verstanden werden, um so weniger, als die Christen diese Zusammenkünfte zu Mahlzeiten sofort auf Befehl des Statthalters aufgaben, wozu sie sich nicht verstanden haben würden, wenn darunter die Feier des heiligen Opfers, das auf Befehl des Herrn gehalten werden mußte, zu begreifen wäre. Viel mochte zur Beseitigung der Liebesmahle beigetragen haben das Anwachsen des heidenchristlichen Elements, dem die rituell geordnete jüdische Mahlzeit fremd erscheinen mußte. Bei Justin dem Martyrer ist die Verbindung von Agape und Opfer schon völlig gelöst. Bei Tertullian[17] ist unter Agape ein Mahl verstanden, das vorzüglich für die Armen bestimmt war, das aber zugleich durch das Gebet eine religiöse Umrahmung aufwies. Den Charakter einer Armenspeisung trägt die Agape auch in den Apostolischen Konstitutionen[18] und bei Augustin[19]. Schließlich wurde Agape gleichbedeutend mit Almosen gebraucht. Mit den Agapen haben die an den Gräbern, zuweilen auch an den Gräbern der heiligen Martyrer, gehaltenen Gastmähler nichts zu tun; sie sind vielmehr eine Herübernahme des heidnischen Gebrauchs der Parentalia, d. h. Gastmähler, welche die Hinterbliebenen am Grabe ver-

[14] 2, 46; vgl. auch 2, 42.
[15] 1 Kor 11. [16] Ep. X, 96. [17] Apolog. c. 39.
[18] II, 28. [19] Contra Faustum Manich. XX, 20.

liturgie.de

einigten, wobei den Verstorbenen Speise und Getränke gewidmet wurden in der Voraussetzung, daß sie dessen noch bedürften. Diese Gastmähler erhielten sich auch bei den aus dem Heidentum übergetretenen Christen und waren mit manchen Mißbräuchen verbunden, weshalb Ambrosius[20] und Augustinus[21] mit Verboten gegen dieselben vorgingen.

§ 6. Der Ritus der heiligen Messe im 3. und 4. Jahrhundert.

Die Beschreibung der Liturgie durch Justin den Martyrer ist für lange Zeit die einzige, aus welcher ein verhältnismäßig vollständiges Bild der Meßliturgie gewonnen werden kann. Zahlreiche Väterstellen berühren zwar das Gebiet der Liturgie, allein es dauert bis ins 3. und 4. Jahrhundert, ehe die Quellen eine zusammenhängende Beschreibung der Meßfeier bringen. Dann aber erscheinen bereits verschiedene Gruppen der Liturgie, entsprechend der kirchlichen Einflußsphäre der einzelnen Patriarchate, von welchen Antiochien durch die Liturgie der Apostolischen Konstitutionen vertreten ist. Der Gang dieser Liturgie, die auch Klementinische Liturgie genannt wird, weil der Kompilator dieses Sammelwerkes dessen Überlieferung auf Klemens von Rom zurückführt, ist folgender: 1. Schriftlesung aus dem Alten und Neuen Testament; 2. Predigt; 3. Gebet für die Katechumenen, Energumenen, Photizomenen und Büßer und Entlassung derselben; 4. Allgemeines Kirchengebet für alle Stände (Oratio fidelium); 5. Friedenskuß; 6. Händewaschung; 7. Darbringung der Opfergaben (= Offertorium); 8. Eucharistisches Gebet (Präfation, Sanktus, Einsetzungsworte, Anamnese, Epiklese, Memento); 9. Kommunion; 10. Danksagung; 11. Entlassungsgebete. Eine Beschreibung der Liturgie von Jerusalem bietet Cyrill von Jerusalem († 386). Sie beginnt mit der Händewaschung und dem Friedenskuß, geht dann sofort über zur Beschreibung des eucharistischen Gebetes mit Sanktus, Epiklese, allgemeinem Fürbittgebet, Anrufung der Heiligen und Gedenken der Verstorbenen. Im Gegensatz zu den Apostolischen Konstitutionen bietet Cyrill keine Texte, sondern nur eine Inhaltsangabe der Gebete. An das eucharistische Gebet reiht sich bei Cyrill das Vaterunser, welches die Apostolischen Konstitutionen nicht kennen. Nach dem Vaterunser folgt die Überleitung zur Kommunion mit dem Rufe des Priesters: „Das Heilige den Heiligen!" und der Antwort des Volkes: „Einer ist heilig, einer der Herr, Jesus Christus!" Während die Kommunion ausgeteilt wird, singt ein Sänger den Vers 9 des Ps 33: „Kommet und sehet, daß gütig ist der Herr." Am Schlusse erwähnt Cyrill ein nicht näher beschriebenes Gebet (a).

Einen Einblick in die in Ägypten unter dem Einfluß des Patriarchats Alexandrien herrschende Meßliturgie gewähren die dem 4. Jahrhundert angehörenden Meßgebete im Euchologium des Serapion von Thmuis († um 362), des Freundes des hl. Athanasius. Dem gleichen Jahrhundert, vielleicht schon dem 3., gehören

[20] Augustin., Confess. VI, 2. [21] Ep. 22 29.

liturgie.de

an die liturgischen Fragmente des Papyrus von Dêr Balyzeh, ebenso die jüngst von Michel Andrieu veröffentlichten Papyrusfragmente der Markusliturgie (b).

Aus dem Abendland hat sich in der sog. Ägyptischen Kirchenordnung (Hippolyts) ein eucharistisches Gebet der römischen Kirche aus dem Anfang des 3. Jahrhunderts erhalten, aus dem Ende des 4. stammt ein größeres Bruchstück des römischen Meßkanons, überliefert in der pseudo-ambrosianischen Schrift „De sacramentis" (c).

a) Zweimal wird in den Apostolischen Konstitutionen des christlichen Gottesdienstes Erwähnung getan, zuerst in etwas summarischer Weise im 2. Buche (c. 57), dann ausführlich im 8. Buche. Baumstark[22] erblickt in dieser Liturgie lediglich ein „Idealformular". Sicherlich aber hat sich der Verfasser an die zu seiner Zeit übliche Struktur des Gottesdienstes gehalten und ist auch in dem Wortlaut der Gebete, um die Fiktion eines apostolischen Ursprungs aufrechterhalten zu können, nicht allzu weit von den gebräuchlichen Gebeten abgewichen. Die große Ausdehnung dieser Gebete macht es allerdings zweifelhaft, ob sie jemals vollständig in ihrer ganzen Länge im praktischen Gebrauch gewesen sind. Die Liturgie der Apostolischen Konstitutionen beginnt mit der alt- und neutestamentlichen Schriftlesung. Die Lesung der Evangelien muß stehend und unter tiefstem Stillschweigen angehört werden. Nach Beendigung der Lesungen ergreifen die anwesenden Priester, zuletzt der Bischof, das Wort, um Worte der Ermahnung an die versammelte Gemeinde zu richten. Der Bischof begrüßt dabei die Gläubigen mit dem paulinischen Gruß[23]: „Die Gnade unseres Herrn Jesu Christi und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen", worauf das Volk antwortet: „Und mit deinem Geiste." Nach der Homilie beginnt die Entlassung aller jener, welche dem heiligen Meßopfer nicht beiwohnen durften, d. h. der Katechumenen, Energumenen, Photizomenen (Taufkandidaten), schließlich der Büßer. Die Entlassung erfolgt unter einem Ritus, der bei allen genannten Kategorien der gleiche ist, nur daß selbstverständlich verschiedene Gebete gebraucht werden. Der Diakon fordert zunächst die zu entlassende Klasse zum Gebete auf, spricht hierauf ein längeres, litaneiartiges Gebet, auf dessen einzelne Invokationen die Gläubigen, insbesondere die Kinder, mit Kyrie eleison antworten. Nach Beendigung der Litanei mahnt der Diakon die zu Entlassenden, ihr Haupt zu beugen, und während sie in gebeugter Stellung verharren, spricht der Bischof über sie das Schlußgebet, wonach sie sich auf den Ruf des Diakons: „Gehet, ihr Katechumenen (Energumenen, Photizomenen usw.), in Frieden", aus der Versammlung entfernen.

Damit sind die Entlassungen beendet. Die Gemeinde der Gläubigen ist jetzt unter sich, und es beginnt nunmehr ihr Gebet, das Gebet der Gläubigen, die Oratio fidelium, bei welchem sich das Volk auf den Ruf des Diakons: „Alle, die wir gläubig sind, laßt uns die Kniee beugen", auf die Kniee niederwirft. Die Komposition der Oratio fidelium ist wie jene der Entlassungsgebete: zuerst eine Reihe litaneiförmiger Anrufungen des Diakons, wobei das Volk mit Kyrie eleison antwortet, am Schlusse ein alle Bitten zusammenfassendes größeres Gebet des Bischofs. Die Anrufungen des

[22] Die Messe im Morgenland 28. [23] 2 Kor 13, 13.

liturgie.de

Diakons enthalten Fürbitten für alle Anliegen der Christenheit: „Lasset uns beten für den Frieden und die Ruhe der Welt..., für die heilige, katholische und apostolische Kirche..., für diese Parochie (Diözese)..., für den Episkopat auf der ganzen Erde..., für unsere Presbyter..., für die gesamte Diakonie und den Dienst (ὑπηρεσία) in Christus..., für die Lektoren, Sänger, Jungfrauen, Witwen und Waisen..., für die in der Ehe und Kindererzeugung Lebenden..., für die Eunuchen..., für die in züchtiger Enthaltsamkeit Lebenden..., für jene, die den Armen Almosen spenden..., für jene, welche Opfer und Erstlinge darbringen..., für die auf dem Meere und auf Reisen Befindlichen..., für die in den Bergwerken, im Exil, im Kerker und in Banden um deines Namens willen Befindlichen..., für die in harter Sklaverei Schmachtenden..., für jene, die uns um deines Namens willen verfolgen..., für jene, die draußen [außerhalb der Kirche] sind, und die Irrenden..., für die Unmündigen der Kirche..., lasset uns gegenseitig füreinander beten..., für jede christliche Seele." Die Litanei wird durch den Diakon beschlossen mit dem Ruf: „Rette und richte uns auf, o Herr, durch deine Barmherzigkeit. Erheben wir uns." Die Gemeinde erhebt sich, und der Bischof spricht ein majestätisch schönes Schlußgebet. Das Gebet der Gläubigen kennt schon Justin, die Entlassungen werden von ihm nicht erwähnt.

Der zweite Teil des Gottesdienstes, in welchem sich die heiligen Geheimnisse vollziehen, wird eingeleitet durch den Friedenskuß, der nach der Beschreibung des 2. Buches der Apostolischen Konstitutionen der Litanei des Diakons vorausgeht. Eingeleitet wird die Zeremonie des Friedenskusses durch den Gruß des Bischofs: „Der Friede Gottes sei mit euch allen", und die Antwort des Volkes: „Und mit deinem Geiste." Wenn der Diakon gerufen: „Küsset einander mit heiligem Kusse", so küßt der Klerus den Bischof, die Männer küssen die Männer, die Frauen die Frauen. Nunmehr übernimmt ein Diakon die Aufsicht über die Kinder, die in der Nähe des Priesterraumes sich befinden, die übrigen Diakonen gehen in der Kirche umher und tragen Sorge, daß bei den Männern und Frauen keinerlei Unruhe und Störung des Gottesdienstes entsteht. Diakone halten an der Türe der Männer, Subdiakone an der Türe der Frauen Aufsicht, damit niemand hinausgehe und die Türe während der Zeit des Opfers nicht geöffnet werde. Ein Subdiakon wäscht den Priestern die Hände, und ein Diakon gebietet, daß alle, die sich noch unbefugterweise in der gottesdienstlichen Versammlung befinden, dieselbe verlassen. Unterdessen haben Diakone dem Bischof die Opfergaben zum Altar gebracht, die Priester sich zur Rechten und Linken des Bischofs gruppiert, „wie Schüler um den Lehrer", zwei Diakone an beiden Seiten des Altars fächeln mit Fächern aus zarten Häutchen, Pfauenfedern oder Leinwand und verscheuchen die Insekten, damit sie nicht in die Kelche eindringen. Der Bischof verrichtet mit den Priestern ein stilles Gebet und beginnt, indem er auf seine Stirne das Zeichen des heiligen Kreuzes macht, das große eucharistische Gebet mit den Worten: „Die Gnade des allmächtigen Gottes und die Liebe unseres Herrn Jesus Christus und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen", und alle antworten: „Und mit deinem Geiste." Sodann: „Aufwärts den Sinn" — „Wir haben ihn zum Herrn erhoben"; „Laßt uns dem Herrn danken" — „Billig und recht ist es." Dann fährt der Bischof fort: „Wahrhaft würdig und recht ist es..." Er beginnt mit einem Preise des geheimnisvollen Wesens Gottes, der unsichtbaren Schöpfung der Engelwelt, der sichtbaren Schöpfung,

liturgie.de

zählt die Wohltaten Gottes am israelitischen Volke auf und leitet über zum Sanktus, welches das ganze Volk mit ihm spricht. Nun nimmt der Bischof das eucharistische Gebet wieder auf: „Denn wahrhaft heilig bist du und allheilig, der Höchste und Allerhöchste in Ewigkeit; heilig ist auch dein eingeborener Sohn, unser Herr und Gott, Jesus Christus." Mit der Erwähnung des Heilandes geht der Bischof über zum Lobpreis der Erlösung und zum Einsetzungsbericht, woran sofort die Anamnese sich reiht: „Eingedenk nun seines Leidens und Todes und der Auferstehung von den Toten und der Rückkehr in den Himmel und seiner künftigen zweiten Ankunft..., bringen wir dir, dem König und Herrn, nach seiner Anordnung dieses Brot und diesen Kelch dar ... und bitten dich, daß du wohlgefällig herabschauest auf diese vor dir liegenden Gaben, du, o Gott, der du nichts bedarfst, und sie wohlgefällig aufnehmest zur Ehre deines Christus." Hierauf folgt sofort die Epiklese: „Wir bitten dich, daß du herabsendest deinen Heiligen Geist über dieses Opfer, den Zeugen der Leiden des Herrn Jesus, damit derselbe erscheinen mache (ἀποφήνῃ) dieses Brot als den Leib deines Christus und diesen Kelch als das Blut deines Christus, damit die dasselbe Genießenden gestärkt werden zur Frömmigkeit, daß sie Verzeihung der Sünden erlangen, vom Teufel und seinem Irrtum befreit, mit dem Heiligen Geiste erfüllt, deines Christus würdig werden und das ewige Leben erlangen, da du ihnen versöhnt bist, allmächtiger Gott." Daran schließt sich ein längeres Fürbittgebet. Sodann fleht der Bischof für die Kirche im allgemeinen, für sich, für das Presbyterium, die Diakonie, den gesamten Klerus, für alle, die dem Herrn wohlgefielen von Anfang an, für die Patriarchen, Propheten, Apostel, Martyrer, Bekenner, Bischöfe usw., für das Volk, für die Stadt, für die Feinde, für die Katechumenen, für das Gedeihen der Feldfrüchte, für die endliche Beharrlichkeit. Das eucharistische Gebet schließt mit einer Doxologie, auf welche das Volk mit Amen antwortet. In einer längeren Litanei wiederholt jetzt der Diakon die Bitten, die der Bischof soeben vorgetragen hat. Das Paternoster erwähnen die Apostolischen Konstitutionen nicht, jedoch schon Cyrill von Jerusalem. Wie bei letzterem, so leitet auch in der Liturgie der Apostolischen Konstitutionen der Ruf: „Das Heilige den Heiligen!" mit entsprechender Antwort des Volkes zur Kommunion über. Beim Darreichen des konsekrierten Brotes spricht der Bischof: „Leib Christi", der Diakon bei Spendung des Kelches: „Blut Christi, Kelch des Lebens"; der Empfänger antwortet jedesmal mit Amen. Während alle nach ihrer hierarchischen Stellung kommunizieren, trägt ein Sänger den Ps 33 vor, den man, wie aus Cyrill von Jerusalem ersichtlich ist, wegen des V. 9: „Gustate et videte, quoniam suavis est Dominus", wählte. Nach der Kommunion folgt ein Danksagungsgebet, vom Diakon eingeleitet und vom Bischof gesprochen. Den Abschluß der Meßliturgie bildet ein Segensgebet, ähnlich der Oratio super populum in den Ferialmessen der Fastenzeit. Der Diakon fordert die Gemeinde auf: „Neiget euch Gott durch Christus und empfanget den Segen", worauf der Bischof ein Segensgebet spricht. Zum Schluß ruft der Diakon: „Gehet auseinander in Frieden."

b) Die Liturgie der Apostolischen Konstitutionen galt bis in die neueste Zeit als das älteste vollständig erhaltene liturgische Formular. Durch die Veröffentlichung Wobbermins (1898)[24] wurde das Euchologium des

[24] Texte u. Unters., hrsg. von Gebhardt u. Harnack, n. F. II, 3b.

liturgie.de

Serapion von Thmuis[25] bekannt, welches den alexandrinischen Typus der Liturgie vertritt. Mit der alexandrinischen Markusliturgie zeigt die Anaphora (eucharistisches Gebet) des Serapion von Thmuis, wie De Puniet[26] zeigt, auffallende Verwandtschaft. Dieser Anaphora geht eine Reihe von Gebeten voraus, welche im ersten Teil des Gottesdienstes, der Katechumenenmesse, Verwendung fanden, nämlich ein Gebet vor und nach der Predigt, ein Gebet für die Katechumenen, abschließend mit einer Segnung derselben, an dritter Stelle ein Gebet für die allgemeinen Anliegen der Kirche mit Fürbitten für die Obrigkeit, für Freie und Sklaven, Männer und Frauen, Greise und Kinder, Arme und Reiche, für Reisende, Kranke, Betrübte, Gefangene, Arme, Kranke, ferner eine Segnung der Laien, ein mit Segnung verbundenes Gebet für die Kranken, ein Gebet für das Gedeihen der Feldfrüchte, ein Gebet für den Bischof und den Klerus, die Eheleute und Kinder. Den Abschluß bildet eine εὐχὴ γονυκλισίας, welche um Nachlassung der Sünden und Förderung des innern Lebens fleht, jedenfalls ein Gebet bei Entlassung der Büßer. In der Reihenfolge dieser Gebete scheint eine Verschiebung stattgefunden zu haben, da die Bitten für die allgemeinen Anliegen der Kirche, wie die Apostolischen Konstitutionen zeigen, erst nach der Entlassung der Büßer in der Oratio fidelium vorgetragen wurden. Das daran sich reihende eucharistische Gebet, überschrieben mit εὐχὴ προσφόρου Σαραπίωνος ἐπισκόπου, welches mit den Worten beginnt[27]: „Würdig und recht ist es, dich, den ungeschaffenen Vater des eingeborenen Jesus, zu loben, zu besingen, zu preisen", ist in seinem ersten Teil ein Lobpreis Gottes des Dreieinen und eine Bitte um Erkenntnis Gottes und um wahre Heiligung: „Wir bitten dich, mache uns zu lebendigen Menschen, gib uns den Geist des Lichtes, damit wir dich, den wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesus Christus, erkennen, gib uns den Heiligen Geist, damit wir aussprechen und erklären können deine unaussprechlichen Geheimnisse." Nach dem Sanktus leitet dieses eucharistische Gebet in folgender Weise zur Konsekration über: „Voll ist der Himmel, voll ist auch die Erde deines erhabenen Ruhmes, Herr der Heerscharen. Erfülle auch dieses Opfer mit deiner Kraft und mit deiner Mitteilung (μετάληψις); denn dir haben wir dieses lebendige Opfer, die unblutige Gabe, dargebracht. Dir haben wir dieses Brot, das Abbild (ὁμοίωμα) des Leibes des Eingeborenen, dargebracht. Dieses Brot ist das Abbild des heiligen Leibes; denn der Herr Jesus nahm in der Nacht, in der er verraten wurde, das Brot, brach es und gab es seinen Jüngern, sprechend: Nehmet und esset, dieses ist mein Leib, der für euch gebrochen wird[28] zur Vergebung der Sünden. Deshalb haben auch wir, indem wir das Abbild des Todes vollziehen, das Brot geopfert und bitten: Durch dieses Opfer versöhne dich mit uns allen und sei gnädig, Gott der Wahrheit! Und wie dieses Brot zerstreut war auf den Bergen und zusammengebracht eins wurde, so sammle auch deine heilige Kirche[29] aus jeglichem Volk und jeglichem Land und jeder Stadt und jedem Dorf und Haus und schaffe eine lebendige katholische Kirche. Wir haben aber auch den Kelch dargebracht, das Abbild des Blutes; denn der Herr Jesus „nahm nach dem Mahle den Kelch und sprach zu seinen Jüngern: Nehmet, trinket, das ist der Neue Bund, der

[25] Text bei Funk II 158 ff.
[26] Report of the nineteenth Eucharist Congress, London 1909, 399.
[27] Übersetzung nach Gerh. Rauschen, Eucharistie u. Bußsakrament 100 ff.
[28] 1 Kor. 11, 23. [29] Didache c. 9.

liturgie.de

mein Blut ist, das für euch vergossen wird zur Vergebung der Sünden[30]. Deshalb haben auch wir den Kelch dargebracht, indem wir das Abbild des Blutes vollziehen." Eine Anamnese fehlt, das Gebet bringt vielmehr sofort eine an den Logos gerichtete Anrufung: „Kommen möge, Gott der Wahrheit, dein heiliges Wort [Logos] auf dieses Brot, damit das Brot der Leib des Wortes werde, und auf diesen Kelch, damit der Kelch das Blut der Wahrheit werde. Und mache, daß alle, die daran teilnehmen, Heilmittel des Lebens empfangen zur Genesung von aller Krankheit und zur Förderung in allem Fortschritt und in der Tugend, nicht aber zum Gerichte, Gott der Wahrheit, noch zur Schmach und Schande. Denn dich, den Ungeschaffenen, riefen wir an, durch den Eingeborenen im Heiligen Geist: Erbarmen finde dieses Volk! Möge es des Gedeihens gewürdigt werden, mögen Engel gesandt werden, beizustehen dem Volke zur Überwindung des Bösen und zur Befestigung der Gemeinde. Wir bitten aber auch für alle Entschlafenen, deren Gedächtnis wir zugleich begehen (Verlesung der Namen; hierauf:) Heilige diese Seelen, denn du kennst sie alle. Heilige alle, die im Herrn entschlafen sind, zähle sie zu allen deinen heiligen Mächten und gib ihnen eine Stätte und Wohnung in deinem Reiche. Nimm auch den Dank des Volkes an und segne die, welche die Gaben und Danksagungen dargebracht haben, und schenke Gesundheit und Vollkraft, Frohsinn und Fortschreiten der Seele und des Leibes diesem ganzen Volke durch deinen Eingeborenen Jesus Christus im Heiligen Geiste, wie es war und ist und sein wird von Geschlecht zu Geschlecht in alle Ewigkeit. Amen."

Aus der ägyptischen Kirche haben sich noch einige liturgische Fragmente auf Papyrus erhalten, die aus dem Kloster Dêr Balyzeh in Oberägypten stammen[31]. Die Papyrusfragmente rühren aus dem 7. oder 8. Jahrhundert her, ihr Inhalt aber geht, wie der der Serapionssammlung, auf das 3. oder 4. Jahrhundert zurück. Sie enthalten Teile des Fürbittgebets, des eucharistischen Gebets und das Symbolum in der einfachen Fassung der alexandrinischen Kirche. In den Fragmenten des eucharistischen Gebets findet sich das Sanktus mit einer Einleitung, die fast wörtlich mit jener der Serapionssammlung und der Markusliturgie übereinstimmt. Daran reihen sich die Bitte um Konsekration und die Einsetzungsworte: „Erfülle auch uns mit deiner Herrlichkeit, welche bei dir ist, und sende den Heiligen Geist auf diese Geschöpfe herab und mache das Brot zum Leibe unseres Herrn und Heilandes Jesus Christus, den Kelch aber zum Blute des Neuen Testaments. Denn unser Herr Jesus Christus nahm in der Nacht, in welcher er verraten wurde, Brot, segnete es, brach es und gab es seinen Jüngern und Aposteln, indem er sprach: Dies ist mein Leib, der für euch zur Vergebung der Sünden hingegeben wird. Ebenso nach dem Mahle ergriff er den Kelch, segnete ihn und trank, und gab ihnen denselben, indem er sprach: Dies ist mein Blut, das für euch vergossen wird zur Vergebung der Sünden. Tuet dies zu meinem Gedächtnis. So oft ihr nämlich dieses Brot essen und diesen Kelch trinken werdet, verkündet ihr meinen Tod und bekennet meine Auferstehung. Deinen Tod verkünden wir und deine Auferstehung bekennen wir und bitten..."

---

[30] 1 Kor 11, 25; Mt 26, 27 ff.

[31] Sie befinden sich in der Bodleiana zu Oxford, hrsg. und mit Kommentar versehen von De Puniet, Report of the nineteenth Eucharist Congress, London 1909, 367 ff. (Abdruck in DAL II 1881 ff.).

liturgie.de

Der gleichen Zeit (3.—4. Jahrh.) entstammen Fragmente des großen eucharistischen Gebets, welche Michel Andrieu und Paul Collomp[32] nach einem in der Straßburger Universitätsbibliothek aufbewahrten Papyrus veröffentlicht haben. Es sind Bruchstücke des großen Interzessionsgebets, das in der Markusliturgie seine Stelle zwischen dem Beginn der Präfation und dem Sanktus hat. Da auf die Markusliturgie, die erst aus verhältnismäßig später Überlieferung bekannt ist, schon frühzeitig die Jakobusliturgie und die byzantinischen Liturgien des hl. Basilius und des hl. Chrysostomus im Sinne einer Interpolation und Erweiterung Einfluß gewonnen hatten, sind diese Fragmente von um so größerer Bedeutung, weil sie eine einfache Form der Markusliturgie erkennen lassen, welche, wie die Herausgeber mit Recht annehmen, schon zur Zeit des hl. Athanasius in Umlauf war.

c) Durch die Untersuchungen von H. Connolly[33] und Ed. Schwartz[34] ist festgestellt worden, daß in der von Achelis so genannten Ägyptischen Kirchenordnung[35] die Schrift des Hippolyt von Rom († 235) „Apostolische Überlieferung (Ἀποστολικὴ παράδοσις)" erhalten ist, welche sich über die Ordinationen, über Eucharistie und Taufe verbreitet und den ältesten liturgischen Text darstellt, der aus der römischen Kirche auf unsere Zeit gekommen ist. Die Beschreibung der Opferfeier schließt sich hier unmittelbar an die Weihe des Bischofs an. Zu Anfang der Gläubigenmesse wird der Friedenskuß gegeben, die Diakone bringen die Opfergaben, über welche der Bischof und die Priester die Hand ausstrecken. Dann beginnt sofort (mit der Einleitung: „Dominus cum omnibus vobis", „Sursum corda vestra", „Gratias agamus Domino") das vom Bischof gesprochene eucharistische Gebet: „Wir sagen dir Dank, o Herr, durch deinen geliebten Sohn Jesus Christus, den du uns in den letzten Tagen gesandt hast als Heiland und Erlöser, als Boten deines Ratschlusses. Dieser ist das Wort, das aus dir ist, durch das du alles gemacht hast durch deinen Willen. Und du hast ihn vom Himmel in den Schoß der Jungfrau gesandt. Er ist Fleisch geworden und wurde in ihrem Leibe getragen. Und er wurde geoffenbart als dein Sohn vom Heiligen Geist, damit er erfülle deinen Willen und damit er dir ein Volk schaffe, indem er seine Hände [am Kreuze] ausstreckte. Er litt, um jene zu befreien, welche leiden und an dich glauben. Freiwillig gab er sich hin zum Leiden, um den Tod zu vernichten und die Fesseln des Satans zu brechen und die Unterwelt zu zermalmen und die Heiligen herauszuführen und ein [neues] Gesetz zu geben und seine Auferstehung zu offenbaren. Er nahm also Brot, dankte und sprach: Nehmet und esset, dies ist mein Leib, der für euch gebrochen wird. Und ebenso nahm er auch den Kelch und sprach: Dies ist mein Blut, welches für euch vergossen wird. Wenn ihr dieses tut, sollt ihr es zu meinem Gedächtnis tun. Demnach uns erinnernd an seinen Tod und seine Auferstehung, opfern wir dir dieses Brot und diesen Kelch, indem wir dir Dank sagen, weil du uns würdig gemacht

---

[32] Fragments sur Papyrus de l'anaphore de saint Marc: Revue des sciences relig. VIII (1928) 489 ff.

[33] Th. socalled Egyptian Church Order, Cambridge 1906.

[34] Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen, Straßburg 1910.

[35] Lateinische Version nach der äthiopischen Übersetzung, hrsg. von J. Ludolf (Commentarius ad suam historiam aethiopicam, Frankfurt 1691, 323 ff.) und unter Benützung der von F. Hauler veröffentlichten Didascaliae apostolorum fragmenta Veronensia latina (Leipzig 1900) von Funk (II 96 ff.).

liturgie.de

hast, daß wir vor dir stehen und als Priester dir dienen. Flehentlich bitten wir dich, du mögest deinen Heiligen Geist über die Opfergaben dieser Kirche herabsenden und zugleich allen, die davon genießen, gewähren, daß es ihnen nütze zur Heiligkeit, daß sie erfüllt werden vom Heiligen Geiste, und zur Befestigung im wahren Glauben, damit sie dich verherrlichen und dich loben in deinem Sohne Jesus Christus, in welchem dir sei Lob und Macht in deiner heiligen Kirche für jetzt und immer und in die Ewigkeiten der Ewigkeiten. Amen." Es folgt in der Ägyptischen Kirchenordnung ein Gebet zur Weihe des Öles, an welches sich Vorbereitungsgebete auf die heilige Kommunion anschließen. Der Bischof betet: „Laß uns wiederum zum allmächtigen Gott, dem Vater unseres Herrn und Erlösers Jesus Christus flehen, daß er uns verleihe, zum Segen dieses Sakrament zu empfangen, daß es keinen von uns schuldbar mache, daß es alle würdig darstelle, welche dieses heilige Sakrament des Leibes und Blutes Christi, unseres allmächtigen Herrn und Gottes, empfangen und genießen." Der Diakon spricht hierauf ein Gebet, gleichen Inhalts wie das vom Bischof gesprochene, daran reiht er ein anderes, während die Gläubigen auf seine Aufforderung hin in gebeugter Stellung verharren. Dann ruft der Diakon: „Laßt uns aufblicken!" und der Bischof spricht: „Das Heilige den Heiligen!" Das Volk antwortet: „Einer ist der heilige Vater, einer der heilige Sohn, einer ist der Heilige Geist." Hierauf beginnen sie den Lobgesang, und es tritt das Volk ein, um das Heilmittel der Seele, durch das die Sünden nachgelassen werden, zu empfangen. Es folgen ein Dankgebet und ein mit Handauflegung verbundenes Segensgebet. Mit den Worten des Diakons: „Gehet in Frieden", wird die Gemeinde entlassen. — Es ist schwer, zu sagen, ob die Beschreibung der Liturgie, wie sie in der Ägyptischen Kirchenordnung vorliegt, in allen Einzelheiten von Hippolyt stammt. Außerliturgische Texte pflegen die orientalischen Quellen ziemlich getreu zu überliefern, liturgische Texte jedoch, welche für die Praxis bestimmt waren, konnten leichter Veränderungen erfahren. Sicher gehen jene Teile, in welchen eine Übereinstimmung mit den von Hauler veröffentlichten lateinischen Fragmenten aus dem 4. Jahrhundert festzustellen ist, auf Hippolyt zurück. Hingegen könnte man geneigt sein, die Vorbereitungsgebete auf die heilige Kommunion, bei welchen der Diakon sosehr in den Vordergrund tritt, einer späteren Entwicklung der Liturgie zuzuweisen. Schon Funk hat auf die Berührung mit der äthiopischen Liturgie hingewiesen. Das eucharistische Gebet kann auf die Zeit Hippolyts zurückgeführt werden, auch das Gebet für die Weihe des Öles, vor welchem sich eine merkwürdige, auf die Sitte des Improvisierens der Gebete hinweisende Stelle findet, wodurch allein schon ein hohes Alter verbürgt ist. Bemerkenswert ist das Fehlen des Sanktus und des Paternoster.

In der gegen Ende des 4. oder zu Beginn des 5. Jahrhunderts entstandenen pseudo-ambrosianischen Schrift „De sacramentis"[36] finden sich die ersten bedeutenderen wörtlichen Zitate aus dem römischen Meßkanon, näherhin Zitate aus den Gebeten „Quam oblationem", dem Einsetzungsbericht, der Anamnese „Unde et memores", den Gebeten „Supra quae" und „Supplices te rogamus". Der Verfasser fragt: „Vis scire, quia verbis coelestibus consecratur?" und gibt darauf die Antwort: „Accipe, quae sunt verba. Dicit sacerdos: Fac nobis, inquit, hanc oblationem adscriptam, ratam, rationabilem, quod figura est corporis et sanguinis Iesu Christi. Qui

[36] IV, 5—6.

liturgie.de

pridie quam pateretur, in sanctis manibus suis accepit panem, respexit in coelum ad te, sancte Pater, omnipotens aeterne Deus, gratias agens, benedixit, fregit, fractumque apostolis suis et discipulis suis tradidit, dicens: Accipite et edite ex hoc omnes: hoc est enim corpus meum quod pro multis confringetur. Similiter etiam calicem, postquam coenatum est, pridie quam pateretur, accepit, respexit in coelum ad te, sancte Pater, omnipotens aeterne Deus, gratias agens, benedixit, apostolis suis et discipulis suis tradidit, dicens: Accipite et bibite ex hoc omnes: hic est enim sanguis meus. Et sacerdos dicit: Ergo memores gloriosissimae eius passionis et ab inferis resurrectionis et in coelum ascensionis offerimus tibi hanc immaculatam hostiam, hunc panem sanctum et calicem vitae aeternae; et petimus et precamur, ut hanc oblationem suscipias in sublimi altari tuo per manus angelorum tuorum, sicut suscipere dignatus es munera pueri tui iusti Abel et sacrificium patriarchae nostri Abrahae et quod tibi obtulit summus sacerdos Melchisedech." Letzteren Ausdruck bezeugt für den Kanon auch der Verfasser der Quaestiones Veteris et Novi Testamenti im 4. Jahrhundert: „Similiter et Spiritus sanctus quasi antistes sacerdos appellatus [der Verfasser identifiziert den Heiligen Geist mit Melchisedech] est excelsi Dei, non summus, sicut nostri in oblatione praesumunt."

§ 7. Die heutigen griechischen und orientalischen Liturgien.

1. Die Liturgie von Konstantinopel[37]. — Von sämtlichen orientalischen Liturgien hat die Liturgie von Konstantinopel die weiteste Verbreitung gefunden und auch andere, anfänglich von ihr unabhängige griechische Liturgien beeinflußt. Die byzantinische Liturgie baut sich auf dem Schema der Liturgie der Apostolischen Konstitutionen auf, wiewohl dies durch die Fülle der Zeremonien, die im Laufe des Mittelalters Eingang fanden, vielfach verwischt erscheint. Unter den neuen Bestandteilen nimmt die sog. Proskomidie die erste Stelle ein. Die Proskomidie ist die feierliche Zurüstung der Opfergaben, die zu Beginn der Meßliturgie unter bestimmten symbolischen Handlungen und Gebeten den Opfergedanken zum Ausdruck bringt. Die ersten Anfänge dieser Proskomidie gehen in das frühe Mittelalter zurück, ihre vollständige Ausbildung erlangte sie aber erst im 15. Jahrhundert[38]. Eine weitere Eigentümlichkeit der griechischen Messe ist die Enarxis, d. h. jener Teil, welcher zwischen der Proskomidie und der Schriftlesung liegt. Die Enarxis ging hervor aus dem kirchlichen Morgenoffizium, mit welchem man regelmäßig die Meß-

[37] Literatur: A. Baumstark, Die Messe im Morgenland, Kempten 1906. De Meester , Art. „Grecques (Liturgies)": DAL VI 1591 ff. Das praktische Moment betonen: Cyrill Charon, Les saintes et divines liturgies de nos saints Pères Jean Chrysostome, Basile le Grand et Gregoire le Grand, Paris 1903, und Maximilianus Princeps Saxoniae, Praelectiones de liturgiis orientalibus, 2 Bde., Freiburg 1908 und 1913. — Übersetzungen: A. v. Maltzew, Die göttlichen Liturgien unserer hl. Väter Johannes Chrysost., Basilius d. Gr. u. Gregorios Dialogos[4], Berlin 1901; Remigius Storf, Griechische Liturgien (Bibl. der Kirchenväter), Kempten 1912.

[38] Brightman 539 ff.

liturgie.de

liturgie in Verbindung setzte[39]. Sie schließt ab mit dem sog. Kleinen Eingang, bei welchem das Evangelienbuch in feierlicher Prozession vom Altarraum in den Laienraum und von hier wieder zurück an den Altar gebracht wird. Zu Beginn der Messe der Gläubigen findet der sog. Große Eingang[40] statt, die feierlichste Zeremonie der griechischen Messe. Er besteht in der Prozession mit den in der Proskomidie zubereiteten Opfergaben vom Rüsttisch (Prothesis) durch die Kirche zum Altar. Eigentümlich ist der Liturgie von Konstantinopel ferner die Beimischung warmen Wassers in den konsekrierten Wein. — Die griechische Messe wird an den meisten Tagen in der Form der Chrysostomusliturgie[41], an einigen wenigen Tagen nach jener der Basiliusliturgie[42] gehalten. Beide Liturgien stellen das dar, was man in der römischen Messe Ordinarium Missae nennt. Während jedoch die römische Messe dem Kirchenjahr oder dem besondern Opferanlaß in den Gebeten, bei den Orationen, Präfationen, in einigen Fällen sogar im Kanon Einfluß gestattet, bleiben in der griechischen Liturgie die vom Priester oder Diakon zu sprechenden Gebete während des ganzen Jahres unverändert. Auch an jenen Tagen, an welchen die Basiliusliturgie zu gebrauchen ist, geschieht dies nicht aus Rücksicht auf das Kirchenjahr, sondern beruht lediglich auf altem Herkommen. Hingegen wirkt sich das Kirchenjahr auch in der griechischen Liturgie in der Auswahl der Perikopen und namentlich in den reichhaltigen und zahlreichen Meßgesängen aus. — Neben diesen beiden Ordinarien der griechischen Messe existiert noch ein solches für die Präsanktifikatenliturgie, die eigentümlicherweise den Namen des hl. Gregor d. Gr. trägt.

Um die griechische Liturgie zu verstehen, ist eine Vorstellung vom Innern einer griechischen Kirche unerläßlich. Als hauptsächlichstes Merkmal erscheint die strenge Scheidung von Priester- und Laienraum durch die hohe Bilderwand, die Ikonostase (εἰκονόστασις, εἰκονοστάσιον), hinter welcher, dem Volke gänzlich unsichtbar, ein großer Teil der Meßliturgie vollzogen wird. Den Namen Bilderwand trägt die mit dem Lettner der abendländischen mittelalterlichen Kirchen zu vergleichende Ikonostase deshalb, weil sie mit zahlreichen, oft kostbar verzierten Bildern geschmückt ist, von welchen wenigstens zwei, das Bild des Erlösers an ihrer rechten, das Bild der allerseligsten Jungfrau an ihrer linken Seite (vom Schiff der Kirche aus gesehen), notwendig für die Liturgie gefordert sind. Die Ikonostase ist von drei Türöffnungen durchbrochen, welche in den Altarraum führen. In der Mitte ist die „königliche Türe", gewöhnlich „heilige Türen" genannt. Sie besteht aus zwei Türflügeln, welche jedoch den oberen Teil der Türöffnung frei lassen, dieser wird dann bei bestimmten Teilen der Messe durch einen Vorhang geschlossen. „Königlich" wird diese Türe genannt, weil durch sie der König der Könige unter den Gestalten von Brot und Wein zu den Gläubigen bei der heiligen Kommunion getragen wird. Durch die

[39] Baumstark, Die Messe im Morgenland 79.
[40] Pseudo-Dionys., Hierarch. eccl. c. 3.
[41] Siehe Bd. I, S. 116: De Meester, La divine liturgie de St. Jean Chrysostome², Paris 1920.
[42] Siehe Bd. I, S. 116.

liturgie.de

„königliche Türe" dürfen nur die höheren Liturgen (Bischof, Priester, Diakon) den Altarraum betreten. Die andern Kirchendiener benützen die beiden rechts und links der „königlichen Türe" angebrachten Türöffnungen, die lediglich mit einem Vorhang verschlossen sind. Die griechische Kirche hat gewöhnlich drei Apsiden. In der mittleren befindet sich der Stuhl des Bischofs, auch wenn die Kirche keine Kathedrale ist. In der Nordapsis der orientierten Kirche ist die Prothesis (Kredenztisch), wo die Zeremonien der Proskomidie vollzogen werden, in der Südapsis befindet sich das Diakonikum, etwa unserer Sakristei entsprechend, doch nicht wie diese gegen die Kirche zu abgeschlossen. In der Mitte des Heiligtums steht der Altar, aus Mauerwerk hergestellt, sehr häufig aber nur aus einem einfachen quadratischen hölzernen Tisch bestehend. Der Altar wird zunächst mit einem Linnentuch, dem Katasarka, bedeckt, auf dieses kommt ein zweites Linnentuch, das Endyton, zu liegen. Die dritte Decke, welche den Altar bedeckt, ist das Ileton (εἰλητόν), ehedem aus Leinwand, jetzt gewöhnlich aus Seide. Während der Liturgie ist ferner auf dem Altar das ursprünglich linnene, jetzt seidene Antiminsion ausgebreitet, welches die Stelle des lateinischen Altare portatile und zugleich jene des Korporale vertritt. Auf dem Antiminsion sind eine Darstellung des Begräbnisses Jesu und Szenen aus der Leidensgeschichte aufgedruckt, auf seiner Rückseite in einem kleinen Säckchen Heiligenreliquien aufgenäht. Einst wurde es nur verwendet, wenn der Altar nicht konsekriert war, jetzt gebraucht man es bei jeder Messe. Zuweilen erhebt sich über dem griechischen Altar ein von Säulen getragener, dem Ciborium ähnlicher Aufbau, meist begnügt man sich aber mit dem einfachen Altartisch. Auf dem Altar liegt ein Kreuz (ohne Crucifixus) und das Evangelienbuch. Hinter dem Altar steht ein Kruzifix, neben dem mitunter Kerzen brennen.

Zur Feier des heiligen Opfers ist außer dem Priester stets auch ein Diakon erforderlich. Wenn Priester und Diakon in die Kirche kommen, machen sie drei Verbeugungen nach Osten, begrüßen dann mit einem Kusse und Gebet das Bild des Erlösers und der allerseligsten Jungfrau an den heiligen Türen, worauf sie in den Altarraum treten, den Altar und das darauf liegende Evangelienbuch küssen und hierauf die Paramente anlegen. Dann begeben sie sich zur Prothesis, um hier die Proskomidie, die Zurüstung der Opfergaben, zu beginnen. Gewöhnlich werden im griechischen Ritus fünf gesäuerte Brote verwendet. Unter diesen fünf Broten ist eines von größerer Gestalt, welches die Bezeichnung „Lamm" führt, in dessen Mitte das „Siegel" (σφραγίς) aufgedrückt ist, das die Buchstaben IC XC NI KA („Jesus Christus siegt") aufweist. Von den andern Broten ist das erste zu Ehren der Gottesmutter, das zweite zu Ehren der Heiligen, das dritte zum Gedächtnis der Kirche und der Lebenden, das vierte zum Gedächtnis der Verstorbenen bestimmt. Aus dem größeren Brote wird mittelst einer kleinen Lanze (ἡ ἁγία λόγχη) der mittlere, mit dem „Siegel" bezeichnete Teil herausgestochen und mit der Lanze auf den schüsselartigen, auf einem niederen Fuße ruhenden Diskos gelegt, der unserer Patene entspricht. Dieses Herausstechen wird „Schlachten des Lammes" genannt und weist zum voraus auf die Bestimmung des Brotes hin, in der Konsekration in den von einer Lanze durchstochenen Leib des Herrn verwandelt zu werden, worauf auch die bei diesem Ritus gebrauchten Worte deuten. Zugleich macht der Priester in die rechte und linke Seite, in den

liturgie.de

oberen und unteren Teil des „Siegels" Einschnitte, so daß das Brot nur lose zusammenhält. Wenn der Priester zum zweiten Male in die rechte Seite des „Lammes" sticht, spricht er die Worte: „Einer der Soldaten öffnete mit einer Lanze seine Seite, und sofort floß Blut und Wasser heraus." Im gleichen Augenblick gießt der Diakon Wein und Wasser in den Kelch. Hierauf nimmt der Priester mittelst der heiligen Lanze aus dem der Gottesmutter geweihten Brote ein Stückchen und legt es zur Rechten des „Lammes". Aus dem zweiten der kleineren Brote nimmt er neun Partikelchen zu Ehren der neun Klassen der Heiligen und legt sie in drei Reihen in der Nähe der der Gottesmutter geweihten Partikel auf den Diskos. Aus dem dritten der kleineren Brote schneidet der Priester eine größere Partikel für die Kirche und legt sie vor den unteren Teil des „Lammes"; dann gedenkt er der Lebenden — die Unierten haben hier vor allem des Papstes zu gedenken —, und für jedes Gedenken legt er eine Brotpartikel auf den Diskos. Das letzte der kleineren Brote verwendet er in ähnlicher Weise für das Gedächtnis der Verstorbenen. Die Nichtunierten pflegen nur das „Lamm" zu konsekrieren, bei den Unierten hingegen muß sich die Konsekration auf sämtliche Partikel auf dem Diskos erstrecken. Nicht selten wird bei den Griechen nur ein Brot verwendet, aus welchem dann sämtliche zum Gedächtnis der Heiligen, der Lebenden und Verstorbenen bestimmten Partikel geschnitten werden müssen. An die Anordnung der Partikel auf dem Diskos reiht sich die Verhüllung der Opfergaben. Damit die Partikel auf dem Diskos nicht in Unordnung geraten, stellt man auf den Diskos den Asteriskos (zwei im rechten Winkel sich kreuzende, plattgedrückte Bügel oder Reifen). Zur Verhüllung dienen drei Tücher: eines, welches den Diskos zu verhüllen hat, δισκοκάλυμμα genannt, ein zweites, welches ähnlich der lateinischen Palla auf den Kelch gelegt wird, und ein drittes, der Aer (ἀήρ), mit welchem Diskos und Kelch zugleich bedeckt werden. Alle drei Velen, auch der Diskos, werden zuvor beräuchert. Hierauf beräuchert der Priester den Rüsttisch und spricht dann im Hinblick auf die daselbst liegenden Opfergaben ein vorläufiges Darbringungsgebet (εὐχὴ τῆς προθέσεως) und das Gebet der Entlassung (ἀπόλυσις), welches auf das Kirchenjahr Rücksicht nimmt.

Die Ἀπόλυσις bezeichnet das Ende der Proskomidie. Den Übergang zur Enarxis bildet die Inzensation. Unter Abbetung des Psalms 50 beräuchert der Diakon den Rüsttisch, hierauf den Altar und den ganzen Kirchenraum. Aus dem Schiff der Kirche in den Altarraum zurückgekehrt, beräuchert er nochmals den Altar und begibt sich dann an seinen gewöhnlichen Platz vor den „heiligen Türen". Mit der Beräucherung der Kirche schließt die Vorbereitung ab. In alter Zeit begann auch sofort die Messe mit der Schriftlesung, woran man an einzelnen Tagen noch im 9. Jahrhundert festhielt. Nach dem 7. Jahrhundert aber wurde zwischen der Proskomidie und der Schriftleitung die Enarxis eingeführt, die aus dem Morgenoffizium, den Laudes (ὄρθρος), hervorgegangen ist[43]. Die Enarxis beginnt mit einer vom Diakon vorgetragenen Litanei (Ektenie), in welcher er um Frieden für die ganze Welt, für die Kirche, für die Hierarchie, für Reisende und Kranke usw. bittet. Auf die einzelnen Invokationen antwortet das Volk (der Chor) mit Kyrie eleison. An diese Litanei reiht sich der Antiphonengesang. Es werden drei Psalmen (tatsächlich nur einige Verse aus ihnen) antiphonisch, d. h. im Wechselgesang zweier Chöre, vorgetragen, wobei nach

[43] De Meester im DAL VI 1616.

liturgie.de

jedem Vers ein Refrain eingeschaltet wird. Nach jedem der drei Psalmen spricht der Priester ein Gebet (εὐχὴ ἀντιφώνου), in welchem er Gottes Segen auf die in der Kirche Versammelten und auf ihr Gebet herabruft. Wie der erste Psalm, so wird auch der zweite und dritte durch eine Ektenie des Diakons eingeleitet; ursprünglich wurde hier die längere Anfangslitanei wiederholt, jetzt vertreten dieselbe lediglich drei Invokationen. Psalmen und Refrain sind nach den einzelnen Festen und Tagen des Kirchenjahres verschieden. An gewöhnlichen Tagen werden die Psalmen 91, 92, 94 verwendet, an Sonntagen die Psalmen 102 und 145. An dritter Stelle werden außerdem an Sonntagen die acht Seligkeiten gesungen. Am Schluß des zweiten Psalmes wird stets der Hymnus Μονογενής vorgetragen: „Eingeborener Sohn und Wort Gottes, der du unsterblich bist, um unseres Heiles willen es auf dich genommen hast, Fleisch zu werden aus der heiligen Gottesgebärerin und steten Jungfrau Maria. Ohne Veränderung zu erfahren, wurdest du Mensch, wurdest gekreuzigt, Christus Gott, hast vernichtet den Tod durch den Tod, der du bist einer aus der heiligen Dreifaltigkeit, zugleich verherrlicht mit dem Vater und dem Heiligen Geiste, rette uns!" Dieser gefeierte Hymnus wurde auf Befehl des Kaisers Justinian († 565) in den Kirchen gesungen und fand wahrscheinlich schon im 7. oder 8. Jahrhundert Aufnahme in die Vormesse, wie er auch zu Beginn anderer Offizien gesungen wurde.

Mit dem dritten der antiphonisch gesungenen Psalmen hat die Enarxis ihren Abschluß gefunden. Wie bei Justin dem Martyrer und den Apostolischen Konstitutionen, folgt jetzt die Schriftlesung, als deren Beginn der sog. Kleine Eingang (ἡ μικρὰ εἴσοδος) anzusehen ist. Nachdem die „heiligen Türen" geöffnet sind, nimmt der Priester das Evangelienbuch vom Altar, gibt es dem Diakon, der es in Begleitung des Priesters und unter Vorantragung von Leuchtern durch die nördliche Türe der Ikonostase in den Laienraum hinausträgt. Vor der mittleren Türe machen sie halt; der Priester spricht das Eingangsgebet, küßt das Buch und zieht dann mit dem Diakon durch die „heiligen Türen" in den Altarraum. Unter dem Eingangsgebet des Priesters singt der Chor den Eingangsgesang (Isodikon), an welchen sich unmittelbar das Troparion und das Kontakion schließen, Gesänge, in welchen das Kirchenjahr entsprechenden Ausdruck findet. Nach dem letzten Troparion beginnt der Chor mit großer Feierlichkeit das Trisagion („Heiliger Gott, starker Gott, heiliger, unsterblicher Gott, erbarme dich unser"). Während desselben verrichtet der Priester das Trisagiongebet, worauf er und der Diakon das Trisagion wiederholen. Der Kleine Eingang darf als symbolische Umwertung des ursprünglichen Einzuges des Bischofs und Priesters angesehen werden. Nicht bloß diese, sondern mit ihnen der durch das Evangelienbuch symbolisierte Christus feiert seinen Einzug in das Gotteshaus.

In der Schriftlesung trifft die heutige griechische Liturgie zusammen mit der von den Apostolischen Konstitutionen beschriebenen Ordnung des Gottesdienstes. Noch im 7. Jahrhundert hatte die byzantinische Messe zwei Lektionen[44]. Die erste ist verschwunden, nur der nachfolgende Gesang, das sog. Prokimenon, ist geblieben, das gleichfalls unter dem Einfluß des Kirchenjahres steht. In der Liturgie der Apostolischen Konstitutionen folgt auf die Verlesung des Evangeliums die Predigt und die Entlassung jener, die nicht dem eucharistischen Gottesdienst beiwohnen durften. Nur die

[44] Brightman 527.

liturgie.de

Entlassung der Katechumenen hat sich in der byzantinischen Messe noch bis heute erhalten, obwohl sie bereits im 7. Jahrhundert schon längst bloße Form geworden war. Sie geschieht mit den Worten: „Alle, die ihr Katechumenen seid, gehet fort!" Voraus geht eine Ektenie des Diakons und ein dabei gesprochenes Gebet des Priesters. An die Stelle der Entlassung der übrigen Klassen ist, wie es scheint, jene Ektenie getreten, welche unmittelbar nach dem Evangelium gesprochen wird.

Mit der Entlassung der Katechumenen ist der erste Teil der heiligen Messe beendet, es beginnt jetzt die Messe der Gläubigen. Wie bei Justin und den Apostolischen Konstitutionen wird dieser zweite Teil eröffnet mit dem gemeinsamen Gebet der Gläubigen (Oratio fidelium), welches die griechische Messe in der Gestalt einer Ektenie des Diakons bietet, während welcher der Priester ein stilles Gebet spricht, in dem das ehemalige Schlußgebet nach der Ektenie zu erblicken ist. Eine Erinnerung an das Gebet der „Gläubigen" liegt schon in der ersten Invokation: „Wir alle, die wir gläubig sind, laßt uns in Frieden den Herrn anflehen!" Es wird jedoch außer dieser Einleitung nur eine Invokation vom Diakon gesprochen, hierauf das Gebet unterbrochen durch die Zeremonie des Großen Eingangs (ἡ μεγάλη εἴσοδος). Der Große Eingang ist die feierliche Übertragung der in der Proskomidie zubereiteten Opfergaben an den Altar, wobei der Priester den Kelch, der Diakon den Diskos trägt. Sie gehen durch die nördliche Türe der Ikonostase, unter Vorantragung von Leuchtern, in den Laienraum hinaus und durch die mittlere Türe an den Altar zurück, wo sie die Opfergaben niederlegen. In großen Kirchen nimmt an dieser Prozession der gesamte Klerus teil. Die Verehrung, welche hier den Opfergaben dargebracht wird, bezieht sich im voraus auf den Leib und das Blut des Herrn, in welches sie verwandelt werden sollen. Dies ergibt sich aus dem Psalm 23 („Attollite portas"), der ehedem bei dieser Prozession gesungen wurde, namentlich aber aus dem Gesang des Cherubikon, das unter der Regierung Justins II. († 578) Eingang in die Meßliturgie gefunden hat. Es lautet: „Wir stellen die Cherubim mystisch vor und singen der lebendigmachenden Dreieinigkeit den dreimal heiligen Hymnus. Wir wollen alle Sorgen des Lebens ablegen als solche, die den König des All erwarten, der unsichtbar von der Leibwache der himmlischen Heerschar geleitet wird. Alleluja." Wenn die Gaben auf dem Altar niedergestellt sind, wird an den „heiligen Türen" der Vorhang vorgezogen, so daß bis nach der Kommunion der Altar den Gläubigen unsichtbar bleibt. Dann nimmt der Diakon die Ektenie, das Gebet der Gläubigen, wieder auf mit den Worten: „Laßt uns unser Gebet zum Herrn vollenden!" An diese Ektenie reiht sich der Friedenskuß, der bei Justin und den Apostolischen Konstitutionen seine Stelle vor der Herbeibringung der Opfergaben hat. Die Zeremonie des Friedenskusses besteht darin, daß der Priester die Opfergaben, der Diakon aber das Kreuzchen an seiner Stola küßt. Nur im Pontifikalritus findet ein wirklicher Friedenskuß unter dem Klerus statt. Hierauf ruft der Diakon: „Die Türen, die Türen!", eine Erinnerung an die altchristliche Sitte, während des Gottesdienstes die Türen wohl zu bewachen. Auch die Apostolischen Konstitutionen geben die Anweisung, auf die Türen zu achten und sie während des Gottesdienstes nicht zu öffnen, selbst wenn ein Gläubiger Einlaß begehren sollte. Nach dem Friedenskuß und dieser Formel folgt das von Petrus Fullo 471 in die Messe eingeführte nizäno-konstantinopolitanische Glau-

liturgie.de

bensbekenntnis, das nicht wie bei uns gesungen, sondern vom Volke, d. h. einem Kleriker, gesprochen wird. Während der Rezitation des Symbolums bewegt der Priester beständig den Aer über den Opfergaben. Die Messe ist jetzt bis zum großen eucharistischen Gebet vorgeschritten. Die Einleitung dazu, die sich im wesentlichen mit der aus dem römischen Ritus bekannten deckt, wird im Gesangston vorgetragen. Auf die Worte: „Laßt uns dem Herrn Dank sagen", antwortet der Chor mit einem längeren Gesang: „Es ist billig und gerecht, anzubeten den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist, die wesensgleiche und unteilbare Dreieinigkeit." Das Ende dieser Antwort wartet der Priester nicht ab, sondern beginnt sofort still den ersten Teil des eucharistischen Gebets: „Billig und gerecht ist es, dich zu besingen, dich zu loben, dir zu danken und dich an jedem Orte deiner Herrlichkeit anzubeten" usw. Gegen Ende erwähnt er, gleichwie in der römischen Präfation, die Engelscharen und singt dann laut: „Diese singen, schreien, rufen und sprechen den Siegeshymnus", worauf der Chor das Sanktus und Benediktus singt. Der Priester aber betet während dieses Gesanges des Chores eine kurze Überleitung zu den Einsetzungsworten, welche entgegen der römischen Übung gesungen und vom Volke (Chor) mit Amen beantwortet werden. Nach den Einsetzungsworten betet der Priester still die Anamnese, welche mit dem „Unde et memores" der römischen Messe fast gleichlautend ist. Nur bei den Worten: τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν προσφέρομεν (= „de tuis donis ac datis") erhebt sich die Stimme des Priesters zum Gesangston, der Chor antwortet darauf mit einem Responsorium: „Dich loben wir" usw. An die Anamnese reiht sich die Epiklese, d. i. die Herabrufung des Heiligen Geistes über die Gläubigen und die „vorliegenden Gaben", über letztere mit den Worten: „Und mache [himmlischer Vater, durch den Heiligen Geist] dieses Brot zum kostbaren Leib deines Christus, und was in diesem Kelche ist, zum kostbaren Blute deines Christus, sie durch deinen Heiligen Geist verwandelnd." Zu Beginn der Epiklese legt der Diakon das Rhipidion nieder, einen kleinen Stab mit einem Engelskopf und ausgebreiteten Flügeln an der Spitze, mit welchem er von Beginn des eucharistischen Gebets an über die Opfergaben gefächelt hatte. Das Rhipidion ist offenbar eine Nachbildung des schon von den Apostolischen Konstitutionen erwähnten Fächers, mit dem die Mücken abgewehrt werden sollten. Nach der Epiklese beginnt in der griechischen Messe das Gedächtnis der Verstorbenen, dann der Lebenden. Das Opfer wird Gott zuerst dargeboten für Maria, die Patriarchen, Propheten, Apostel und Martyrer usw., offenbar nur als Dankopfer für all das Große, das Gott an ihnen und durch sie auch an uns getan hat. Bei der Erwähnung der allerseligsten Jungfrau, welche in lauter Stimme zu geschehen hat, singt der Chor einen nach dem Kirchenjahr verschiedenen Lobgesang auf die Gottesmutter. Es folgt das Gedenken der Verstorbenen; während desselben geht der Diakon räuchernd um den Altar und gedenkt dabei der Verstorbenen, so vieler er will. Beim Gedächtnis der Lebenden wird gebetet für die ganze Welt, besonders für den Metropoliten, den Bischof usw. Den Schluß des eucharistischen Gebets, das nach der Konsekration wegen des Wechsels zwischen stillem und lautem Gebet und Chorgesang einen viel dramatischeren Charakter trägt als der römische Kanon, bildet wie in diesem eine an die Trinität gerichtete Doxologie. Die Apostolischen Konstitutionen lassen auf das eucharistische Gebet eine Ektenie des Diakons folgen; eine solche

liturgie.de

schließt sich auch in der griechischen Liturgie der Schlußdoxologie an. Hierauf wird das Vaterunser vom Volke (oder einem Kleriker) gesprochen und vom Zelebranten mit einer trinitarischen Doxologie geschlossen. Das folgende Inklinationsgebet, so genannt, weil zu Beginn desselben der Diakon die Gläubigen auffordert, das Haupt zu verneigen, stellt sich als ein allgemeines Segensgebet dar, dessen ursprünglicher Zweck wohl darin bestanden haben mag, den nicht kommunizierenden Gläubigen einen Ersatz für die heilige Kommunion zu bieten. Auf diese nimmt jedoch bereits das die Elevation einleitende Gebet Rücksicht. Bei der Elevation zeigt der Priester dem Volke das konsekrierte Brot unter dem Rufe: „Das Heilige den Heiligen!" worauf das Volk antwortet: „Einer ist heilig" usw. Nunmehr folgt die Brotbrechung und Vermischung. Der Priester teilt das „Lamm" in vier Teile, die er in Kreuzesform auf den Diskos legt, nimmt die mit den Buchstaben IC gezeichnete Partikel und senkt sie in den Kelch. Darauf wird vom Diakon warmes Wasser in den Kelch gegossen. Diese Beimischung der „Wärme" (ζέσις), welche seit dem 6. Jahrhundert dem byzantinischen Ritus eigentümlich ist, gilt, wie aus der bei der Beimengung gesprochenen Formel erhellt, als Symbol der durch den Heiligen Geist gewirkten Wärme des Glaubens, welche die Kommunikanten beseelen soll. Nach diesen Vorbereitungen kommunizieren Priester und Diakon von der zweiten, mit XC bezeichneten Partikel; beide trinken hierauf aus dem Kelche, in welchem noch so viel vom konsekrierten Wein bleiben muß, daß die beiden letzten Partikel, NI und KA, und die übrigen auf dem Diskos angeordneten Brotstückchen, welche für die Kommunion des Volkes in den Kelch gelegt werden müssen, angefeuchtet werden können. Während der die Kommunion vorbereitenden Akte singt der Chor das Koinonikon, das etwa dem abendländischen Agnus Dei entspricht, das ehemals gleichfalls während der Brotbrechung gesungen wurde. Im Unterschied vom Agnus Dei ist jedoch das Koinonikon nach dem Kirchenjahr verschieden. — Die Kommunion der Laien soll jene der Liturgen abschließen. Der Diakon geht bis an die „heiligen Türen", zeigt dem Volke den Kelch und ruft dabei: „Mit Ehrfurcht, Glauben und Liebe tretet hinzu!" Der Chor antwortet: „Amen, Amen! Gepriesen sei, der da kommt im Namen des Herrn. Gott der Herr leuchtet uns!" Diese Zeremonie findet immer statt, auch wenn keine Kommunikanten da sind, um daran zu erinnern, daß das Volk die Pflicht habe, zu kommunizieren. Bei der Kommunion der Gläubigen, die im griechischen Ritus stehend kommunizieren, nimmt der Priester mit einem Löffel ein Stückchen des mit dem heiligen Blute angefeuchteten konsekrierten Brotes und gibt es den Gläubigen in den Mund. Während der Kommunion singt der Chor: „Deines mystischen Mahles, Sohn Gottes, mache mich heute teilhaft. Denn nicht deinen Feinden werde ich dein Geheimnis verraten, nicht wie Judas einen Kuß dir geben, sondern wie der Räuber will ich dir bekennen: Gedenke meiner, Herr, in deinem Reiche!" Am Schluß der Kommunion singt der Chor das gleichfalls vom Kirchenjahr bestimmte Apolytikion. Die feierliche Danksagung findet in der Form einer ganz kurzen, vom Diakon gesprochenen Ektenie statt; hierauf ist die Entlassung mit der vom Priester gesprochenen Formel: „Laßt uns im Frieden gehen, im Namen des Herrn", und einem vom Priester außerhalb des Altarraumes vor dem Bildnis des Erlösers oder hinter dem Ambo (daher εὐχὴ ὀπισθάμβωνος) gesprochenen allgemeinen Gebet für die Anliegen der

liturgie.de

Kirche. Den Abschluß der Meßfeier bildet die Erteilung des Segens durch den Priester im Laienraum und die Austeilung des Antidoron, d. h. der als Ersatz für die Kommunion geweihten Brotstückchen, den abendländischen Eulogien vergleichbar. Während der Austeilung des Antidoron genießt der Diakon das, was von den konsekrierten Gestalten übrig geblieben ist.

2. Die übrigen orientalischen Liturgien. — In den sonstigen orientalischen Liturgien zeigt sich in mannigfacher Weise die Einwirkung von Konstantinopel, besonders in der mit der byzantinischen Messe im wesentlichen identischen armenischen Liturgie, in welcher sich auch römische Einflüsse im Laufe des Mittelalters geltend machten (z. B. Kredo nach dem Evangelium, am Schluß Johannesevangelium), eine Folge der zur Zeit der Kreuzzüge einsetzenden Unionsbestrebungen. Selbst die griechische Jakobusliturgie weist deutlich auf eine Beeinflussung durch Konstantinopel hin. Es erscheint hier, wie in der armenischen Messe, der Hymnus Monogenes, ferner das Cherubikon beim Großen Eingang; das Gebet der Gläubigen ist hier nicht bloß durch den Großen Eingang, sondern auch durch das Symbolum und den Friedenskuß in zwei Teile geschieden. Innerhalb des eucharistischen Gebetes ist ein langes Interzessionsgebet, welches mit Ave Maria schließt. — Im Bereich des alexandrinischen Ritus haben die koptische und die abessinische Messe am besten die alte Form beibehalten, welche in der im 13. Jahrhundert aus dem Gebrauch verschwundenen griechischen Markusliturgie bereits unverkennbare byzantinische Züge aufweist (Monogenes, Cherubikon). Doch hat auch sie noch mit der koptischen und abessinischen Messe die für den alexandrinischen Typus charakteristische Stellung der Fürbittgebete im ersten Teile des eucharistischen Gebets (vor dem Sanktus) gemeinsam. Hingegen fehlt der Markusliturgie die dem koptischen und abessinischen Ritus eigentümliche, unter Kreuzesform vollzogene Befeuchtung der Hostie mit dem konsekrierten Wein nach dem eucharistischen Gebet. Kopten und Abessinier haben auch außer dem Evangelium Lesungen aus den Paulinischen und Katholischen Briefen und aus der Apokalypse. Einen monophysitischen Einschlag weist bei ihnen in der Messe das Trisagion auf, welches die Zusätze enthält: „der aus der Jungfrau geboren wurde ..., der unsertwegen gekreuzigt wurde ..., der unsertwegen von den Toten auferstand und in den Himmel fuhr", während die gleichfalls monophysitischen Jakobiten nur der Kreuzigung Erwähnung tun. — Auf den ostsyrischen Ritus, den die Nestorianer und die unierten Chaldäer befolgen, konnte in späterer Zeit von Byzanz aus kein Einfluß mehr ausgeübt werden. Darum fehlen auch die dem byzantinischen Ritus eigentümlichen Zeremonien des Großen und Kleinen Eingangs, der Hymnus Monogenes, das Cherubikon, selbst das Trisagion. An Stelle des Großen Eingangs trifft man bei den Nestorianern nur die feierliche Niederlegung der

liturgie.de

Opfergaben auf den Altar, wobei die Antiphon gesungen wird: „Der Leib Christi und sein kostbares Blut sind auf dem Altar", gleich als hätte man es mit den konsekrierten Gaben zu tun. Bei den Chaldäern fällt diese Antiphon weg. Eigentümlicherweise sagt der Diakon schon bei der Eingießung des Weines in den Kelch vor der Messe: „Das kostbare Blut unseres Erlösers wird gegossen in diesen Kelch." Eine Besonderheit des nestorianischen Ritus ist das Kneten und Backen der gesäuerten Opferbrote, das einen Teil der Vormesse ausmacht. Die Chaldäer hingegen bedienen sich ungesäuerter Brote. — Der westsyrische Meßritus der Jakobiten und unierten Syrer geht in seinem Ursprung auf die von Antiochien überkommene ältere Jakobusliturgie zurück. Er ist außerordentlich umfangreich, auch in der gekürzten Gestalt, welcher die Unierten folgen. Insbesondere weisen die nach der Konsekration gesprochenen Fürbittgebete einen beträchtlichen Umfang auf. Wie der nestorianische, hat auch der westsyrische Ritus neben dem Evangelium Lesungen aus dem Alten Testament, dem Gesetz und den Propheten, aus der Apostelgeschichte und den Paulinischen Briefen. Die Unierten lesen jedoch nur Epistel und Evangelium.

§ 8. Die gallikanische, spanische und keltische Messe. — Mozarabische und ambrosianische Liturgie.

1. a) Gallikanische Messe. — Für die gallikanische Liturgie, deren Grundformen auch in Spanien und bei den Kelten beobachtet wurden, läßt sich aus der Expositio brevis antiquae liturgiae gallicanae[45], die vielfach dem Bischof Germanus von Paris († 576)[46] zugeschrieben wird, tatsächlich aber ein Jahrhundert später anzusetzen ist[47], ein ziemlich vollständiges Bild gewinnen. Die von Germanus nicht gebotenen Gebetstexte können aus dem Missale Gothicum leicht ergänzt werden. Die Messe beginnt zunächst mit der Antiphona ad praelegendum, einem Antiphonalgesang, der etwa dem römischen Introitus entspricht und wie dieser die Bestimmung hat, den Eintritt der Liturgen feierlicher zu gestalten. Die Messe wird eingeleitet durch die Aufforderung des Diakons, das Stillschweigen zu beobachten, und durch den Segenswunsch: „Dominus sit semper vobiscum", worauf das Aius, d. h. das Trisagion, vom Bischof angestimmt wird, welches das Volk lateinisch und griechisch singt. Drei Knaben singen das Kyrie eleison, auf welches die Prophetia, das Canticum Zachariae: „Benedictus Dominus Deus Israel", folgt. Die sich anreihende Schriftlesung enthält Lesungen aus dem Alten Testament (Lectio prophetica) und aus den Episteln (Apostolus). In der Osterzeit wird die Apostelgeschichte und die Apokalypse, in der Fastenzeit (in Quinquagesima) die Historia Testa-

[45] Duchesne, Origines 192 ff.
[46] PL 72, 89 ff.
[47] A. Wilmart, Art. „Germain de Paris (Lettres attribuées à saint)": DAL VI 1049 ff.

liturgie.de

menti Veteris, d. h. der Oktateuch, gelesen, an den Festen der heiligen Bekenner und Martyrer werden deren Lebensbeschreibungen vorgetragen. Nach den zwei ersten Lesungen folgt das Canticum trium puerorum, an welches sich ein von Knaben gesungenes Responsorium reiht. Mit besonderer Feierlichkeit ist die Verkündigung des Evangeliums umgeben. Das Evangelienbuch wird in feierlicher Prozession zum Ambo gebracht; sieben Leuchter werden vorausgetragen, sowohl vor der Prozession als nach der Verkündigung des Evangeliums ertönt das Aius, das Trisagion. Zu Beginn der Verlesung des Evangeliums rufen alle Kleriker: „Gloria tibi, Domine!" Nach dem Evangelium werden Homiliae sanctorum gelesen, wenn nicht eine Predigt gehalten wird, die den Inhalt einer der vorausgegangenen Lesungen dem Volke erklärt. Die Stelle des bei Justin dem Martyrer erwähnten Gebetes der Gläubigen nimmt eine Litanei des Diakons ein, welche der Bischof mit einem Gebet abschließt. Hierauf erwähnt die Meßbeschreibung des Germanus die Entlassung der Katechumenen, jedoch in Ausdrücken, aus denen hervorgeht, daß diese Entlassung wegen der Kindertaufe schon zur bloßen Zeremonie herabgesunken ist. Von neuem wird Stillschweigen geboten, vielleicht auch, wie in der griechischen Liturgie, eine Aufforderung erteilt, auf die Türen zu achten. Dann folgt die feierliche Übertragung der Opfergaben zum Altar. Diese Prozession erinnert lebhaft an den Großen Eingang in der griechischen Liturgie. Wie bei diesem den eucharistischen Elementen große liturgische Ehrungen erwiesen werden, mit Rücksicht darauf, daß sie bald in den Leib und in das Blut des Herrn verwandelt werden sollen, so auch in der gallikanischen Liturgie. Die Meßbeschreibung nennt mit Rücksicht darauf die Opfergaben bereits Corpus Domini, Sanguis Christi. Das Brot wird in einem turmförmigen Gefäß getragen, der Wein in einem Kelche, außerdem wird noch die Patene erwähnt. Zur Einhüllung der Opfergaben dienen drei Vela: die palla linostima, ein Gewebe aus Leinwand und Wolle, die corporalis palla aus reiner Leinwand, ferner das coopertum sacramentorum aus Seide, mit Gold und Edelsteinen geschmückt. Als Prozessionsgesang dient der Sonus, welcher dem griechischen Cherubsgesang entspricht. Nachdem die Opfergaben auf den Altar gestellt sind, singt man ein zweites Gesangsstück, welches die Meßbeschreibung Laudes oder Alleluja nennt. Drei Alleluja beschließen auch das Cherubikon der griechischen Messe. Daran reihen sich die Verlesung der Diptycha der Verstorbenen, wobei die Hüllen von den Opfergaben genommen werden, und der Friedenskuß. Die Gebete bis zur Brotbrechung werden übergangen, nur das „Sursum corda" zu Beginn des eucharistischen Gebetes erwähnt. Auf den Brotbrechungsritus, während dessen der Klerus eine Antiphon singt, folgt als alleiniges Kommunion-gebet das Vaterunser. Hiernach findet die feierliche Segenserteilung statt, welcher die Meßerklärung eine ausdrückliche Beziehung

liturgie.de

auf die Kommunion gibt: „Ante communionem benedictio traditur, ut in vas benedictum benedictionis mysterium ingrediatur"; dabei wird die Bestimmung gegeben, daß die Bischöfe sich einer längeren, die Priester einer kürzeren Segensformel bedienen. Für die Priester genügt die einfache Formel: „Pax, fides et caritas et communicatio corporis et sanguinis Domini sit semper vobiscum." Die Kommunion wird nur flüchtig erwähnt, ohne daß ein Bild des Ritus geboten würde. Während der Kommunion wird als Kommunionlied das Trecanum, eine trinitarische Doxologie, gesungen.

Für die Meßgebete, die der Meßbeschreibung des Germanus fehlen, tritt ergänzend das etwa gleichzeitige Missale Gothicum ein. Es erscheint hier ein Gebet nach dem Benedictus zu Beginn der gallikanischen Messe (Collectio post prophetiam), eine Collectio post precem, mit welchem der Bischof die Ektenie des Diakons abschloß. Ein Gebet bei der Wegnahme der Velen nach der Prozession erwähnt die Meßbeschreibung nicht, ein solches ist aber in der Praefatio Missae und der darauf folgenden Collectio des Missale Gothicum zu erblicken. Ebensowenig gedenkt die Meßbeschreibung der vom Missale Gothicum gebotenen Gebete nach Verlesung der Diptychen (Collectio post nomina) und zum Friedenskuß (Collectio ad pacem), ferner auch nicht jener Gebete, welche in ihrer Gesamtheit dem großen eucharistischen Gebet entsprechen: der Immolatio oder Contestatio Missae, welche die Stelle der heutigen Präfation einnimmt, des Gebets Post Sanctus, welches dem Kanon vor der Wandlung, des Gebets Post Secreta, Post Pridie, das dem Kanon nach der Wandlung entspricht. Sehr häufig bietet dieses gallikanische Missale einleitende und abschließende Gebete zum Paternoster (Ante, Post orationem dominicam), ferner eine längere Formel für den Segen nach dem Vaterunser und Gebete nach der Kommunion.

b) Spanische Messe. — Ein annähernd vollkommenes Bild von der Feier der heiligen Messe in Spanien zu Beginn des 7. Jahrhunderts läßt sich aus Isidor von Sevilla († 636)[48] gewinnen. Wie nach der gallikanischen Meßbeschreibung, gebot auch in der spanischen Messe zu Beginn der Lesungen der Diakon Stillschweigen. Die Lesungen sind aus dem Alten Testament, den apostolischen Schriften und den Evangelien genommen. Die das Gebet der Gläubigen vertretende Litanei des Diakons[49] ist nicht nach der Homilie angesetzt, sondern schon vor den Lektionen. Der Prozession mit den Opfergaben gedenkt Isidor nicht ausdrücklich, jedoch erwähnt er den dabei vorgetragenen Gesang, den er Offer-

[48] De eccl. off. I, 9—18.

[49] Daß eine nach griechischem Muster verfaßte Litanei gemeint ist, geht aus den Worten hervor: „precibus (wie auch die gallikanische Meßbeschreibung die Litanei nennt), quas primum Graeci coeperunt componere, quibus Domino supplicaretur" (I, 9).

liturgie.de

torium nennt, wiewohl ihm auch der Name „Sonus" nicht fremd gewesen zu sein scheint[50]. Weiterhin zählt er eine Reihe von sieben Gebeten[51] auf, innerhalb welcher das Opfer vollzogen wird. Das erste wird von ihm Oratio admonitionis genannt und entspricht der Praefatio Missae des Missale Gothicum; die in letzterem folgende Collectio nennt er die Oratio invocationis. Die dritte und vierte der isidorischen Orationen sind die Collectio post nomina und die Collectio ad pacem. Die der römischen Präfation entsprechende Immolatio oder Contestatio des Missale Gothicum führt bei Isidor den Namen Illatio. Ein eigenes Gebet Post Sanctus erscheint bei Isidor nicht, wahrscheinlich bezieht er es in die Illatio mit ein. Hingegen begreift er unter dem Gebet Confirmatio sacramenti das alte gallikanische Gebet Post Secreta oder Post Pridie. Den Abschluß des siebten Gebets bildet nach Isidor das Paternoster. Auch erwähnt er das nizänische Symbolum, welches die 3. Synode von Toledo (589) in die spanische Messe eingeführt hatte, ohne näheres über seine Stellung anzugeben. Wahrscheinlich wurde es vor dem Paternoster gesprochen, von Isidor aber nicht an seinem richtigen Platze erwähnt, weil er nicht durch diesen neueingeführten Meßteil sein System der sieben Orationen stören wollte. Zum Schlusse gedenkt er auch der Benediktion nach dem Paternoster, ohne sich über deren Form näher zu verbreiten.

c) Keltische Messe[52]. — Der Verlauf der keltischen (irischen) Messe ist am besten aus dem Missale von Bobbio (Sacramentarium Gallicanum) und aus dem Stowe-Missale zu ersehen. In beiden Quellen aber erscheint sie nicht mehr in ihrer rein ursprünglichen Gestalt, sondern bereits mit römischen Elementen durchsetzt. Im Stowe-Missale trifft man das Gloria, den römischen Kanon, das Agnus Dei und eine größere Anzahl römischer Kollekten. Im Bobbio-Missale ist die Form der Messe, wie die Bezeichnung der Gebete Post nomina, Ad pacem, Oratio post Prophetiam ersehen läßt, bis zur Contestatio (Präfation) gallikanisch, sodann römisch. Im Stowe-Missale, das den römischen Kanon hat, ist aber gleichwohl in der Missa apostolorum das gallikanische Gebet Post Sanctus beibehalten. Das gleiche Missale kennt auch die von Germanus vorausgesetzte Zurüstung der Opfergaben vor der Messe, ferner die Litanei des Diakons, jedoch zwischen Epistel und Evangelium, die Verlesung der Diptychen, wenn das Velum von den Opfergaben genommen wird. Die Brotbrechung, während welcher ein Responsorium gesungen wird, findet vor dem Paternoster statt, ebenso erscheint der Segen nach dem Paternoster und eine Antiphon zur Kommunion, die dem Trecanum der

[50] Non aliter et nunc in sono tubae (vgl. Ps 46, 6) ... iubilemus in altum, in illo scilicet vero sacrificio, cuius sanguine salvatus est mundus" (I, 14).

[51] I, 15.

[52] Henry Jenner, Art. „Celtic Rite": CE III 493 ff.; L. Gougaud, Art. „Celtic (Liturgie)": DAL II 3005 ff.

liturgie.de

gallikanischen Meßerklärung entspricht. Eigentümlich ist der irischen Messe die Brechung des konsekrierten Brotes in eine größere Anzahl von Partikeln und deren Anordnung auf der Patene, die viel Ähnlichkeit mit jener in der griechischen Proskomidie aufweist. Je nach der größeren oder geringeren Bedeutung der Tage wird die Hostie in 7—66 Partikeln (an Ostern und Pfingsten) gebrochen und diese in Kreuzesform auf der Patene angeordnet. Eine solche Anordnung der Partikeln ist auch in Gallien zu beobachten, wo das Konzil von Tours (567) bestimmt, die Partikeln nicht in willkürlicher Weise (imaginario modo), sondern in Kreuzesform auf die Patene zu legen.

2. Mozarabische Messe[53]. — Der spanische Ritus ist noch erhalten in der mozarabischen Messe, freilich mit verschiedenen Zusätzen aus dem südfranzösischen und römischen Ritus. So ist die Vorbereitung auf die Messe von Kardinal Ximenes zum großen Teile dem alten toletanischen Missale, welches im allgemeinen den römischen Ritus enthielt, entnommen. Bevor der Priester die Paramente, welche die gleichen sind wie die römischen, anlegt, wäscht er in der Sakristei die Hände und fleht dabei um die in der Händewaschung gesinnbildete innere Reinigung und um die Gnade zu tugendhaftem Lebenswandel. Dann betet er, vor den Paramenten kniend, vier Ave Maria und legt unter Gebeten, welche mit den römischen im wesentlichen gleichlauten, die heiligen Gewänder an. Am Altar angelangt, spricht er nochmals Ave Maria, dann: „Sancti Spiritus nobis assit gratia", den Psalm Judica und das mit dem römischen ähnlich lautende Confiteor, dem einige Versikel und die Anrufung der Gottesmutter („Ora pro nobis, sancta Dei Genitrix") vorausgehen. Nach dem Confiteor folgen wieder einige Versikel und die Oration „Aufer a nobis". Ist der Priester zum Altar hinangestiegen, bekreuzt er ihn und küßt die Stelle, die er mit dem Kreuze bezeichnet hat, unter den Worten: „Salve, sancta crux" usw., worauf vier durch Versikel eingeleitete Orationen folgen, in welchen das Kreuz verherrlicht und um reiche Früchte aus dem in der heiligen Messe sich erneuernden Kreuzesopfer gebetet wird. Dann breitet er das Korporale aus, und im Hinblick darauf, daß bald der König des Himmels und der Erde auf dem Korporale gegenwärtig werden wird, ruft er aus: „Attollite portas, principes, vestras ... et introibit rex gloriae." Nun wird in den Kelch Wein und Wasser gegossen. Bei Eingießung des Wassers wird die Formel gesprochen: „Misce, quaesumus, Domine, in calice isto, quod manavit ex latere tuo, ut fiat in remissionem peccatorum nostrorum, Amen." Dann folgt eine längere, auf die Symbolik der Vermischung des Wassers und des Weines Bezug nehmende Oration. Hierauf segnet der Priester die Hostie, legt sie auf die Patene, diese auf den Kelch, mit der Filiola (Palla) sie bedeckend. Über den Kelch mit der Patene und Hostie breitet er alsdann das Kelchvelum aus. Diese Herrichtung der Opfergaben, die nur zufälligerweise in den Quellen des gallikanischen Ritus nicht erwähnt wird, kennt die irische Liturgie; sie findet sich außerdem in den orientalischen Liturgien und in verschiedenen mittelalterlichen Missalien, und noch gegenwärtig im Ritus der Dominikaner. — In dem sog. Officium, einem vom Kirchenjahr

[53] H. Jenner, Art. „Mozarabic Rite": CE X 611 ff.

liturgie.de

beeinflußten Psalmvers mit Doxologie, welches der von Germanus erwähnten Antiphona ad praelegendum entspricht, berührt sich zum ersten Male die mozarabische Messe mit der älteren gallikanischen Liturgie. Die altgallikanische Meßbeschreibung kennt hierauf drei Gesänge, das Trisagion (Aius), das Kyrie und die Prophetia (= Benediktus). Das Aius ist gegenwärtig aus der mozarabischen Messe fast gänzlich verschwunden, nur am Ostertag wird es in einer erweiterten lateinischen Form gesungen (noch im 10. Jahrhundert auch griechisch). Das Kyrie ist ganz abgekommen, das Benedictus wird nur einmal im Jahre an der Dominica in adventu S. Ioannis Baptistae, gesungen. An seine Stelle ist jetzt das Gloria in excelsis aus der römischen Messe getreten. Nach dem Gloria betet der Priester an der Epistelseite eine Oration, welche äußerlich die Stelle der römischen Kollekte einnimmt, aber im Unterschied von dieser sich nicht auf das Tagesgeheimnis bezieht, sondern die Gedanken des vorausgegangenen Gloria irgendwie zum Ausdruck bringt.

In den Lesungen hat die mozarabische Messe den alten gallikanischen Brauch von drei Lektionen beibehalten. Die erste Lektion ist aus dem Alten Testament, mit Ausnahme der Osterzeit, in der an dieser Stelle die Apokalypse gelesen wird. In der Quadragesima und an Fasttagen sind hier zwei Lesungen vorgesehen, eine aus den Büchern Salomons, die andere aus dem Pentateuch oder einem andern historischen Buch. — Die zweite Lektion ist aus der Apostelgeschichte oder aus den apostolischen Briefen. Auch die bei Germanus erwähnten Gesänge zwischen den Lesungen finden, wenn auch umgestellt, in der mozarabischen Messe einen Platz. Nach der ersten Lesung folgt an bestimmten Tagen das Psallendum, nach der zweiten der Gesang der drei Jünglinge im Feuerofen. Die Preces, eine kurze Bußlitanei, welche an den Fastensonntagen nach dem Psallendum gebetet wird, erinnern an die in der Meßerklärung des Germanus erwähnte Litanei des Diakons nach dem Evangelium. Vor dem Evangelium, der dritten Lesung, ruft der Diakon aus: „Silentium facite", und betet dann ein längeres Gebet zur Vorbereitung auf die Verkündigung des Evangeliums. Vor der Oblation der Hostie und des Kelches spricht der Priester die Lauda, welche sich mit dem Sonus der gallikanischen Messe deckt. Dann opfert er die Hostie, hierauf den Kelch unter besondern Gebeten, spricht alsdann ein Darbringungsgebet über die gesamte Oblation und beendet die Oblationsgebete mit „In spiritu humilitatis" und „Veni sanctificator". Während der Opferung wird das unserem Offertorium entsprechende Sacrificium gesungen (= den gallikanischen Laudes). Daran reiht sich die Inzensation, eine dem Orate fratres entsprechende Formel: „Adiuvate me, fratres, in orationibus vestris", und die Händewaschung. Nach der Händewaschung bringt die mozarabische Liturgie eine Oration, genannt Missa, die Praefatio Missae im Missale Gothicum, welche in diesem eine feierliche Einleitung zur folgenden Collectio darstellt. Diese Collectio, genannt Alia (sc. oratio), ist aber in der mozarabischen Messe von der „Missa" getrennt durch ein Oremus, das dreimal Heilig und ein kurzes allgemeines Gebet (für die Kirche, die Gefangenen, Kranken und Reisenden). An Stelle der Verlesung der alten Diptycha folgt das feierliche Gedenken, d. h. die Erklärung, wer und für wen man opfere. Dann wird, mit Namensnennung, der heiligen Apostel und zahlreicher Heiliger gedacht, welche in Spanien besondere Verehrung genießen, und aller in Gott Ruhenden (omnium pausantium).

liturgie.de

Wegen dieses namentlichen Gedenkens führt in der mozarabischen Messe die sich anreihende, nach Tagen und Festen verschiedene Oration gleichfalls den altgallikanischen Namen Post nomina. Nach Art der morgenländischen und der gallikanischen Liturgie hat auch die mozarabische Messe den Friedenskuß vor dem großen eucharistischen Gebet. Daher folgt auf die Oratio post nomina die Oratio ad Pacem. Die Patene küssend, um anzudeuten, daß der wahre Friede vom Opfer komme (accipit pacem de patena), spricht der Priester die auch in vielen mittelalterlichen Missalien übliche Formel: „Habete osculum dilectionis et pacis, ut apti sitis sacrosanctis mysteriis Dei", und gibt dann den Friedenskuß dem Diakon oder Ministranten, und diese geben ihn dem Volke weiter. Eigenartig ist die daran sich reihende Einleitung zum großen eucharistischen Gebet. Der Priester singt: „Introibo ad altare Dei", ferner „Aures" und dann „Sursum corda", worauf beide Male mit „Habemus ad Dominum" geantwortet wird. An Stelle des „Gratias agamus" findet sich die längere Formel: „Deo ac Domino nostro Iesu Christo, Filio Dei, qui est in coelis, dignas laudes dignasque gratias referamus", worauf mit „Dignum et iustum est" geantwortet wird. Jetzt singt der Priester die in jeder Messe verschiedene Präfation, welche den Namen Illatio führt. Sie endet im Sanctus, worauf das Gebet Post Sanctus (vgl. Missale Gothicum) folgt, welches fast immer mit den Worten „Vere sanctus, vere benedictus Dominus noster Iesus Christus" beginnt und gewöhnlich mit „ipse Dominus ac redemptor aeternus" endet. Diese Worte sollten auf den Einsetzungbericht überleiten. Die Überleitung ist jedoch durch das seit dem 11. Jahrhundert eingeschobene Gebet: „Adesto, adesto, Iesu bone pontifex", unterbrochen. Das historische Referat über die Abendmahlsfeier weicht im einzelnen mehrfach vom römischen ab. Die mozarabischen Priester bedienen sich aber gewöhnlich der römischen Konsekrationsformel, welche im mozarabischen Missale von 1804 unter dem Texte abgedruckt ist. Die Elevation ist wie im römischen Ritus erst im Mittelalter eingeführt worden. Nach der Konsekration und Elevation wird die nach dem Kirchenjahr verschiedene Oration Post Pridie (Missale Gothicum) und unmittelbar darauf das kurze Schlußgebet des Kanons gebetet. Nach demselben nimmt der Priester die Hostie von der Patene, hält sie über den Kelch und singt: „Dominus sit semper vobiscum", und fordert darauf mit den Worten: „Fidem, quam corde credimus, ore autem dicamus", zur gemeinsamen Ablegung des Glaubensbekenntnisses auf. Während des Symbolums hält er die Hostie so hoch über dem Kelche empor, daß sie vom Volke gesehen werden kann. Darauf findet die Brechung der Hostie, zunächst in zwei Hälften, statt. Die eine Hälfte wird sodann in fünf, die andere in vier kleinere Partikeln gebrochen, die alle ihre eigenen Namen („Regnum", „Gloria" usw.) haben. Die Partikeln werden dann in Kreuzesform auf der Patene gruppiert[54]. Hierauf folgt das Memento für die Lebenden und die

[54] Sie liegen also:

1
6 2 7
3 8
4 9
5

und tragen folgende Namen: 1 = Corporatio (Incarnatio), 2 = Nativitas, 3 = Circumcisio, 4 = Apparitio (Epiphania), 5 = Passio, 6 = Mors, 7 = Resurrectio, 8 = Gloria, 9 = Regnum.

liturgie.de

Oratio ante orationem dominicam, nach dem Kirchenjahr verschieden. Letztere leitet zum Paternoster über, dessen einzelne Bitten mit Amen beantwortet werden. Das Paternoster schließt mit einem dem römischen Embolismus „Libera" ähnlichen Gebet. Die Partikel Regnum über dem Kelche haltend, ruft hierauf der Priester: „Vicit leo de tribu Iuda, radix David, Alleluia", und senkt sie unter den Worten „Sancta sanctis! Et coniunctio corporis" usw. in den Kelch. Es ertönt der Ruf: „Beuget euch zum Segen!" und unter einem Segensgebet wird die in allen gallikanischen Liturgien bekannte Benediktion gegeben. Auf diesen Segen folgen die Vorbereitungsgebete auf die heilige Kommunion. Die Partikel Gloria in den Händen, macht der Priester noch ein stilles Memento für die Verstorbenen, spricht eine schöne Begrüßung zu Ehren des am Altar gegenwärtigen Leibes und Blutes des Herrn, während der Chor das Responsorium Ad accedentes: „Gustate et videte" usw. — dem Trecanum der gallikanischen Messe entsprechend — singt. Eine Antiphon nach Art unserer Communio, die auch den gleichen Namen trägt, geht dem Danksagungsgebet (Postcommunio) voraus, worauf die Entlassung stattfindet, an Festtagen mit den Worten: „Solemnia completa sunt in nomine Domini nostri Iesu Christi; votum nostrum sit acceptum cum pace." Mit dem Segen des Priesters wird das Volk entlassen.

3. Ambrosianische Messe[55]. — Die ambrosianische Messe, obwohl fast vollständig der römischen angeglichen, weist auch noch in ihrer jetzigen Gestalt manche Züge auf, die an ihren gallikanischen Ursprung erinnern. Beim Einzug des Priesters kennt der altgallikanische Ritus einen Gesang, der in der ambrosianischen Messe als Ingressa erscheint. Wenn auch die Ingressa an Stelle des römischen Introitus steht, so ist sie doch insofern von ihm verschieden, als Psalm und Gloria Patri fehlen und keine Wiederholung stattfindet. Nach der Ingressa grüßt der Priester das Volk mit „Dominus vobiscum", welches dem an dieser Stelle bei Germanus erwähnten Gruß entspricht. Es folgt das Gloria und das Kyrie eleison. Das Kyrie hat sich allein von den bei Germanus erwähnten gallikanischen Gesängen erhalten. Das Aius ist gänzlich verschwunden; an Stelle des Benediktus, von dem sich eine Spur nur noch in der einige Male wiederkehrenden Überschrift Collectio post prophetiam findet, ist aus der römischen Messe das Gloria übernommen worden. An den Fastensonntagen spricht statt des Gloria der Diakon eine Litanei, deren einzelne Invokationen mit „Domine miserere" oder „Kyrie eleison" beantwortet werden. Auch diese Litanei ist aus dem gallikanischen und keltischen Meßordo bekannt. Nach dem Kyrie-Gesang — das Christe eleison wird im mailändischen Ritus nicht gesungen — spricht der Priester die unserer römischen Kollekte entsprechende Oratio super populum. — Die altgallikanische Messe kannte, einschließlich des Evangeliums, drei Lesungen. Auch die ambrosianische Messe hat noch gegenwärtig in der Fastenzeit und in der Zeit nach Pfingsten diese Zahl beibehalten. Zur Einleitung der Lesung wird das Volk mit „Dominus vobiscum" gegrüßt. Nach der ersten Lesung wird der Psalmellus (ein kurzer, auf die Tagesfeier bezüglicher Schriftvers), an gewissen Tagen, wie in der gallikanischen Liturgie, das Canticum trium puerorum gesungen. Auf die zweite Lektion folgt Hallelujah

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

liturgie.de

mit Vers und abschließendem Hallelujah. In der Fastenzeit, an Vigilien und Bittagen tritt an Stelle des Hallelujah der Cantus, unserem Traktus entsprechend. Nach dem Evangelium folgt „Dominus vobiscum", dann das dreimalige Kyrie eleison, vielleicht eine Erinnerung an eine einstmals an dieser Stelle gesprochene Litanei. Die Offertoriumsgebete tragen ähnlichen Charakter wie die römischen an sich, doch haben sich auch in diesem Teile der ambrosianischen Messe mehrere, nur aus dem alten gallikanischen Ritus zu erklärende Eigentümlichkeiten erhalten. Nach dem Evangelium singt man nämlich die Antiphona post Evangelium, in welcher der Sonus der gallikanischen Messe fortlebt; nach der im wesentlichen der römischen gleichgestalteten Opferung die Offerenda, in welcher ein Überrest der gallikanischen Laudes zu erblicken ist. Ein weiterer Archaismus des Mailänder Ritus ist die Formel: „Pacem habete — ℟ Ad te, Domine", nach der Antiphona ad Evangelium, die an den ehemals hier, jetzt nach römischem Ritus auch in Mailand vor der Kommunion erteilten Friedenskuß erinnert. Auch die sich anreihende, mit „Dominus vobiscum" eingeleitete Oratio super sindonem hat in der Praefatio Missae und der Collectio des Missale Gothicum eine Parallele. — Nach der Offerenda wird das Symbolum und dann nach vorausgegangenem „Dominus vobiscum" die unserer Sekret entsprechende Oratio super oblatam gebetet. Die folgende Präfation ist in jeder Messe eine andere. Der Kanon ist schon seit dem frühen Mittelalter mit einigen Abweichungen in den Heiligenverzeichnissen, im Einsetzungsbericht und in der abschließenden Doxologie, der römische. Eigentümlich ist die Stellung der Händewaschung, die unmittelbar vor dem „Qui pridie" erfolgt. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß auch in Mailand vor Einführung des römischen Kanons die seine Stelle vertretenden gallikanischen Gebete Post Sanctus und Post Pridie vorhanden waren. Noch im 9. Jahrhundert (Sakramentar von Biasca) leitete in der Messe des Karsamstags ein Gebet Post Sanctus, das mit den charakteristischen Worten „Vere sanctus" beginnt, vom Sanktus zu den Einsetzungsworten über. Einem Post Sanctus und einem Post Pridie begegnet man auch am Gründonnerstag. — Nach dem Kanon erfolgt die Brechung der heiligen Hostie und die Vermischung der beiden Gestalten, während das Confractorium gesungen wird. Danach wird das Paternoster mit dem Libera gebetet. Als Einleitung zum Friedenskuß, der seine jetzige Stellung in der ambrosianischen Liturgie dem Einfluß des römischen Ritus verdankt, dient wie in der römischen Messe das Gebet: „Domine Iesu Christe, qui dixisti." Friedensgebet und Friedenskuß fallen in der Requiemmesse aus; an ihrer Stelle wird dreimal das Agnus Dei gebetet, welches die andern Messen nicht kennen. Hierauf findet die Kommunion statt. Als Kommuniongesang erscheint wie in der gallikanischen Meßbeschreibung das Trecanum, in der ambrosianischen Messe das Transitorium. Zur Einleitung und zum Abschluß der Postcommunio wird „Dominus vobiscum" gesprochen, hernach das dreimalige Kyrie eleison, eine kurze Segensformel: „Benedicat et exaudiat nos Deus", und der Entlassungsruf des Diakons: „Procedamus in pace. Benedicamus Domino." Dann zeichnet der Priester auf den Altar das Zeichen des heiligen Kreuzes, küßt den Altar und erteilt den Segen, bei welchem er an Heiligenfesten auch der Verdienste der Heiligen gedenkt. Zuletzt wird, wie in der römischen Messe, das Johannesevangelium gesprochen.

liturgie.de

§ 9. Die römische Messe im Mittelalter.

1. Die Messe nach den ältesten römischen Ordines. — Der Verlauf der römischen Messe ist zum ersten Male vollständig in den ältesten römischen Ordines (Ordo Gerberts, Ordo romanus I, Ordo von St. Amand), mithin nach einer Entwicklungsform beschrieben, welche der Meßritus in Rom im 7.—8. Jahrhundert erreicht hat. Nicht jene Messe kommt in diesen Ordines zur Darstellung, welche an den gewöhnlichen Sonntagen und auch bei andern Gelegenheiten in den zahlreichen Titelkirchen der Stadt oder in den Zömeterialbasiliken außerhalb der Stadt gehalten wurde, sondern die Stationsmesse, welche der Papst, umgeben von den Bischöfen, Priestern und andern zahlreichen Klerikern und Gläubigen, an liturgisch besonders ausgezeichneten Tagen in einer der Kirchen Roms, wohin er sich von seinem Palast im Lateran in Prozession begab, zu halten pflegte (a). Der Meßritus ist hier bereits vollständig zu jener Entwicklung gediehen, in welcher er heute gehalten wird. Es findet sich Kyrie, Gloria und der Gesang des Agnus Dei, ferner die antiphonalen Gesänge (Introitus, Offertorium, Communio), ebenso der verkürzte Responsorialgesang des Graduale nach der einzigen Lesung vor dem Evangelium. Eingehend wird der Ritus der Entgegennahme der vom Volke dargebrachten Opfergaben beschrieben, ebenso der Ritus der Brotbrechung und der Kommunion. Außer einigen untergeordneten Formeln bieten die Ordines keinerlei Gebetstexte; dieser Mangel wird jedoch durch die Sakramentarien hinlänglich ergänzt (b).

a) Mit dem Worte Statio[56] wird im christlichen Sprachgebrauch die gottesdienstliche Versammlung der Gläubigen bezeichnet. In der Bedeutung „Versammlung" bei Tertullian[57] bezeugt, wird es für „gottesdienstliche Versammlung" schon in den Briefen Cyprians[58] gebraucht. Bezeichnete so Statio anfänglich den Gottesdienst überhaupt, so wurde hingegen vom 4. Jahrhundert ab in Rom nicht mehr der Gottesdienst der Priester in den Titelkirchen, sondern nur noch der vom Papst in den verschiedenen Kirchen der Stadt Rom und in den Zömeterialkirchen gehaltene Gottesdienst so genannt. Der Ort dieser Statio wurde den Gläubigen bei der vorhergehenden Stationsmesse nach der Kommunion des Papstes vom Archidiakon bekanntgegeben, wofür sich noch später eine Formel im Sacramentarium Gelasianum[59] findet. Da übrigens schon der Comes von Würzburg[60] regelmäßig für die einzelnen Tage den Ort der Statio angibt, muß schon um das Jahr 600 eine feststehende Ordnung der Stationskirchen bestanden haben, womit auch die Tradition übereinstimmt, welche Gregor d. Gr. die Ordnung des Stationswesens zuschreibt[61]. Nach dem 4. Jahrhundert bildete sich in Rom auch die feierliche Stationsprozession aus. Der Ursprung dieser Prozessionen geht wohl nicht auf eine Nachahmung der Gebräuche in Jerusalem zurück, wo nach dem Bericht der

[56] J. P. Kirsch, Die Stationskirchen des Missale Romanum, Freiburg 1926; ders., Die römischen Titelkirchen im Altertum, Paderborn 1918.
[57] Apolog. c. 3; Adv. Marcion. III, 18. [58] Ep. 44, 2; 49, 3.
[59] S. 161. [60] Rev. bénéd. XXVII (1910) 46 ff.
[61] Paulus Diac., Vita Greg. II, 18.

liturgie.de

Peregrinatio gleichfalls Prozessionen zu den berühmtesten Heiligtümern stattfanden. Kirsch[62] weist auf die im heidnischen Rom gebräuchlichen und beim Volke eingebürgerten feierlichen Umzüge hin, die, durch die Entwicklung der liturgischen Stationsfeier mit neuem Geist und neuem christlichen Inhalt erfüllt, von der Kirche eingeführt wurden, weil sie der hergebrachten religiösen Übung des Volkes entsprachen. Später kamen die der Stationsprozession vorausgehenden Collectae auf. Es versammelte sich das Volk in einer von der Stationskirche verschiedenen Kirche, welche Versammlung man collecta nannte. Solche collectae fanden übrigens nicht vor allen Stationsprozessionen statt, sondern zunächst nur an den großen Muttergottesfesten, wo als Ort der collecta die Kirche des hl. Hadrian auf dem Forum angegeben ist, dann an den einzelnen Tagen der Quadragesima. Von der collecta aus begab sich das Volk in Prozession und unter Litaneigesang in die Stationskirche. Gregor d. Gr. hat wahrscheinlich schon solche collectae gekannt[63]. Für die Tage der Quadragesima hat Mabillon[64] ein aus dem 11.—12. Jahrhundert stammendes Verzeichnis der collectae herausgegeben. Die Feier der collectae und der Stationsmessen erhielt sich bis ins 14. Jahrhundert. Erst von da an, als durch das Exil von Avignon der Papst, von der Ewigen Stadt ferngehalten, nicht mehr im Mittelpunkt des römischen gottesdienstlichen Lebens erschien, kamen sie in Abnahme.

b) Nach der Beschreibung des Ordo romanus I, welcher die Stationsmesse[65] am Ostertag schildert, begibt sich am frühen Morgen der gesamte Klerus Roms, die suburbikarischen Bischöfe und Priester und das Volk in die Stationskirche, um hier den Papst zu erwarten. Das Volk war gruppenweise nach den sieben kirchlichen Regionen Roms dorthin gezogen, jeder Gruppe wurde ein Kreuz vorangetragen, welches vor den Chorschranken aufgestellt wurde. Nur jene Region, welche nach dem wöchentlichen Turnus der Dienst beim Papste traf, begab sich unmittelbar in das Patriarchium des Lateran, um ihn in Prozession zur Stationskirche zu geleiten. An der Spitze des Zuges schritten zu Fuß die Akoluthen der diensttuenden Region und die Defensoren (Verwalter und Rechtsvertreter des kirchlichen Vermögens) sämtlicher Regionen Roms. Hernach kamen zu Pferd die Diakone der sieben Regionen Roms mit ihren Subdiakonen und die Defensoren der den Dienst versehenden Region. Nach ihnen ritt der Papst, dessen Pferd zwei Marstallbedienstete (stratores laici) zur Rechten und zur Linken führten. Dem Papste folgten zu Pferde die Hofwürdenträger, der Vicedominus, der Vestiarius, der Nomenculator und der Saccellarius. In der päpstlichen Prozession wurden ferner die eucharistischen Gefäße und die zu den gottesdienstlichen Lesungen benötigten Bücher mitgetragen. Da letztere häufig mit kostbaren Einbänden versehen waren, mußten sie jedesmal aus dem Schatze des Lateran entnommen werden. — An der Stationskirche stieg der Papst vom Pferde und wurde vom Vorsteher der Kirche, der ein Rauchfaß trug, empfangen. Hierauf begab er sich in das Sekretarium, einen Saal in der Nähe des Eingangs der Kirche, wo er, unterstützt von den Regionarsubdiakonen, die gottesdienstlichen Gewänder, zuletzt das Pallium anlegte. Die Diakone bekleideten sich unterdessen außerhalb des

[62] Die Stationskirchen 14.
[63] Ebd. 13. [64] Mus. Italic. II 545 ff.; PL 78, 1367 ff.
[65] Kirsch a. a. O. 34 ff.; Batiffol, Leçons sur la Messe 65 ff.; Duchesne, Origines 164.

liturgie.de

Sekretariums mit den liturgischen Gewändern. Einer von ihnen, der das Evangelium zu lesen hat, nimmt das Evangelienbuch aus seiner Umhüllung (parat Evangelium ... reserato sigillo) und trägt es an den Altar, auf welchen ein Subdiakon es ehrerbietig (honorifice) legt. Nachdem der Papst angezogen war, ging ein Subdiakon, der den Manipel des Papstes auf seinem linken Arme trug, vor das Sekretarium und rief: „Schola!", worauf man ihm antwortete: „Adsum." Weiterhin fragte er: „Quis psallet?" (nämlich die responsorialen Sologesänge). Dann nannte er den Namen des Solisten und jenes Subdiakons, welcher die Epistel zu lesen hatte, dem Papst und überreichte ihm den Manipel. Noch einmal trat er mit dem Rufe: „Accendite!" vor das Sekretarium, worauf die sieben Akoluthen die Kerzen auf ihren Leuchtern anzündeten. Der Ruf „Accendite" war zugleich für die Schola das Zeichen, mit dem Gesang des Introitus zu beginnen. Während dieses Gesanges bewegt sich die päpstliche Prozession vom Sekretarium an den Altar. Vor dem Papst gehen die sieben Akoluthen mit den Leuchtern und der Subdiakon mit dem Rauchfaß, dann folgt der Papst, den der Archidiakon an der Rechten, der zweite der Diakone an der Linken führt. Wenn die Prozession sich dem Altar nähert, treten zwei Akoluthen vor den Papst und zeigen ihm die Sancta, d. h. die von der letzten Meßfeier herrührende Eucharistie. Der Papst verehrt durch Verneigung des Hauptes die heiligen Gestalten (salutat sancta), beschaut sie und gibt Befehl, was davon nicht zur Vermischung im Kelche benötigt wird, an den Aufbewahrungsort des Allerheiligsten zu bringen (si fuerit superabundans, praecipiat, ut ponatur in conditorio). Der Papst zieht nun weiter gegen den Altar, die sieben Akoluthen stellen sich in zwei Reihen auf, vier auf der rechten, drei auf der linken Seite; zwischen ihnen und der Schola schreitet der Papst an den Altar, vor dem er sich verneigt. Nachdem er ein Kreuz auf seine Stirne gemacht, gibt er den Friedenskuß einem der Bischöfe, dem Archipresbyter und allen Diakonen. Auf den Leiter der Schola hinschauend, bedeutet er ihm, das Gloria Patri des Introitus anzustimmen, und bleibt bis zur Beendigung des Introitus an einem Faldistorium vor dem Altar knien. Darauf küßt er das auf dem Altar liegende Evangelienbuch und den Altar und geht dann zu seinem Sitze in der Apsis, wo er, nach Osten gewendet, stehen bleibt. Nach dem Introitus beginnt die Schola mit dem Kyriegesang, der so lange fortgesetzt wird, bis der Papst das Zeichen zum Aufhören gibt. Zum Volke gekehrt, stimmt er jetzt das Gloria an, um sich sofort wieder nach Osten zu wenden. Ebenso wendet er sich bei dem liturgischen Gruße „Pax vobis" zum Volke; die Kollekte jedoch spricht er wieder gegen Osten gewandt. Nunmehr folgt die Schriftlesung, die Bischöfe und die Priester haben sich unterdessen gesetzt. Ein Subdiakon besteigt den Ambo und liest von hier aus die Epistel; ihm folgt ein Sänger, um von der gleichen Stelle aus das Responsum (= Graduale), je nach der Zeit des Kirchenjahres auch das Alleluja oder den Traktus, vorzutragen. Viel zeremoniöser ist die Verkündigung des Evangeliums gestaltet. Der Diakon, dem diese Aufgabe obliegt, küßt den Fuß des Papstes, der ihm mit den Worten: „Dominus sit in corde tuo et in labiis tuis" usw., den Segen erteilt. Dann nimmt der Diakon das Evangeliar, nachdem er es zuvor geküßt, vom Altare und begibt sich zum Ambo, voraus zwei Akoluthen mit Leuchtern und zwei Subdiakone, von welchen einer das Rauchfaß trägt. Nachdem das Evangelium verlesen ist, gibt der Diakon das Evangelienbuch dem Subdiakon, der es auf seiner Planeta in Empfang nimmt,

liturgie.de

um es allen, die auf den Stufen des Presbyteriums sich befinden (per ordinem graduum, qui steterint) zum Kusse zu reichen, worauf es in seine capsa gelegt wird. Diese wird versiegelt und am Schluß des Gottesdienstes wieder in den Lateran zurückgebracht. Der Papst aber ruft nach dem Evangelium dem Diakon zu: „Pax tibi." Mit „Dominus vobiscum" und „Oremus" leitet der Papst zur Opferung über. Der Diakon, welcher das Evangelium gelesen, ist unterdessen an den Altar getreten, wo er mit Hilfe eines zweiten Diakons das damals die ganze mensa des Altares deckende Korporale ausbreitet. Der Papst, gestützt zur Rechten vom Vorstand (primicerius) der Notare, zur Linken vom Vorstand der Defensoren, geht an die Schranken, welche den Klerus vom Volke trennen, um hier die Opfergaben entgegenzunehmen. Zunächst begibt er sich zu den Männern, die auf der südlichen Seite der Basilika ihren Platz haben, um hier, im Senatorium der Kirche, die Oblationen der Aristokratie in Empfang zu nehmen. Jeder im Senatorium opfert ein Brot und ein Kännchen Wein. Das Weinkännchen reicht der Papst dem Archidiakon, der es in einen von einem Regionarsubdiakon gehaltenen Kelch gießt. Ist dieser gefüllt, so wird sein Inhalt in ein größeres, von einem Akoluthen gehaltenes Gefäß (scyphus) geschüttet. Die geopferten Brote übergibt der Papst dem Regionardiakon, dieser händigt sie einem Subdiakon ein, welcher sie in ein von zwei Akoluthen gehaltenes Tuch (sindon) legt. Der Papst empfängt nur die Gaben der Aristokratie, die des übrigen Volkes nimmt der Hebdomadarbischof, den der Wochendienst trifft, entgegen. Während dieser Bischof seines Amtes beim Volke waltet, empfängt der Papst vor der Confessio die Opfergaben des Primicerius und Secundicerius der Notare und jene des Primicerius der Defensoren und begibt sich dann auf die Frauenseite, wo er, im Matroneum, in gleicher Weise wie bei den Männern die Oblationen entgegennimmt. Nach dieser Opferung kehrt der Papst an seine Kathedra zurück und wäscht die Hände. Der Archidiakon aber begibt sich an den Altar, wo ihm die Regionarsubdiakone die Opferbrote des Volkes einhändigen, die er auf den Altar legt. Dann gießt er in den von einem Regionarsubdiakon gehaltenen Kelch durch einen Seiher den vom Papst und den Diakonen geopferten Wein. Ein Subdiakon empfängt von dem Vorstand der Schola (archiparaphonista) ein Kännchen mit Wasser und reicht es dem Archidiakon, der es unter Kreuzeszeichnung in den Kelch gießt. Jetzt begibt sich der Papst von seiner Kathedra an den Altar, nimmt die Opferbrote vom Hebdomadarpriester und den Diakonen entgegen, um zuletzt sein Brot zu opfern, das ihm der Archidiakon vom Kredenztisch bringt, und das der Papst selbst auf den Altar legt. Der Archidiakon aber nimmt den Kelch aus der Hand des Regionarsubdiakons, stellt ihn zur Rechten des vom Papste geopferten Brotes und umhüllt die Henkel des Kelches mit einem Tuche, dem sog. Offertorium. Während dieser Opferung des Volkes und des Klerus, die lange Zeit in Anspruch nimmt, singt die Schola den Offertorialgesang, bis der Papst das Zeichen zum Aufhören gibt. Unterdessen hat der Klerus am Altare jene Aufstellung genommen, die er während des ganzen eucharistischen Gebetes beibehält. Die Regionarsubdiakone stehen hinter dem Altare (retro altare), d. h. zwischen dem Altar und dem Volke. Sie sehen dem Papst ins Angesicht, da der Papst am Altare zum Volk gewendet steht, und antworten auf die einleitenden Formeln („Sursum corda", „Gratias agamus") und singen auch das Sanctus. Die Bischöfe stehen vor dem Altare, d. h. hinter dem zum Volke gewendeten

liturgie.de

Papst, ebenso auch die Diakone. Der Akoluthen tut der erste römische Ordo keine Erwähnung. Nach dem Ordo von St. Amand jedoch — und das gleiche scheint auch der erste römische Ordo vorauszusetzen — stehen sie hinter den Diakonen. Sie tragen in ihren mit einem Tuch (Velum) verhüllten Händen ein Säckchen oder ein mit geopfertem Wein gefülltes Gefäß. Einer von ihnen aber, der an der Spitze steht und um seine Schultern ein seidenes, mit einem Kreuze versehenes Velum trägt (involutus de palla cum cruce serica), hält die Patene gegen seine Brust. Wahrscheinlich befindet sich auf dieser Patene jener Teil der vor der Messe vom Papste verehrten Sancta (d. h. des Allerheiligsten), der zur Vermischung mit dem konsekrierten Weine bestimmt ist. Der Ordo von St. Amand berichtet ferner, daß an den höchsten Festen die Priester ein Korporale mit zwei Hostien in den Händen hielten, die sie innerhalb des Kanons konsekrierten. Im ersten römischen Ordo ist diese Art der Konzelebration nicht mehr erwähnt. Der Ordo erwähnt nicht die Sekret, weil sie ohnehin im Sakramentar verzeichnet war. Nach Vollendung des Sanktusgesanges, während dessen der Papst und seine Assistenz in gebeugter Stellung sich befinden, richtet der Papst sich auf, die übrigen dagegen verharren während des ganzen Kanons in gebeugter Haltung. Bei den Worten „Nobis quoque peccatoribus" erheben sich die Subdiakone, bei „Per quem haec omnia" der Archidiakon allein, der jetzt den Kelch mit einem Tuche, dem „Offertorium", an den Henkeln faßt und vor dem Papst in die Höhe hält. Gegen Ende des Kanons hat der Akoluth die Patene (mit den Sancta) dem Regionarsubdiakon gegeben, bei den Worten des Embolismus nach dem Paternoster: „ab omni perturbatione securi", gibt der Archidiakon die Patene dem zweiten Diakon zum Halten. Wenn der Papst die Worte gesprochen: „Pax Domini sit semper vobiscum", macht er dreimal mit der Hand das Zeichen des Kreuzes über den Kelch und senkt die Sancta hinein. Der Archidiakon aber gibt den Friedenskuß dem ersten der Bischöfe, der ihn alsdann an den übrigen Klerus und an das Volk weiterleitet. Darauf nimmt der Papst eine der von ihm geopferten Hostien, bricht ein Stück davon ab, das er auf den Altar legt („ut altare sine sacrificio non sit"), und ordnet das übrige auf seiner Patene, um sich dann zur Kathedra zu begeben. Die auf dem Altar zurückgelassene Partikel diente wahrscheinlich als „Sancta" für die nächstfolgende Messe. Hat der Papst den Altar verlassen, so stellt der Archidiakon den Kelch mit dem konsekrierten Wein auf die rechte Seite des Altares. Es nahen sich jetzt die Akoluthen mit ihren Säckchen dem Archidiakon, der die auf dem Altar befindlichen konsekrierten Brote in die Säckchen legt. Diese bringen die Akoluthen den Bischöfen und Priestern, welche die Hostien (über Patenen) brechen. Während dieser Brotbrechung singt die Schola das Agnus Dei. Die Patene mit den Hostien des Papstes ist unterdessen von den Subdiakonen an den Thron des Papstes gebracht worden, wo die Diakone den Brechungsritus vollziehen. Jetzt kommuniziert der Papst unter Brotsgestalt, worauf er von den auf der Patene gebrochenen Hostien eine Partikel in den Kelch legt, den der Archidiakon vom Altare gebracht, und dabei die Worte spricht: „Fiat commistio et consecratio corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi in vitam aeternam. Pax tecum. ℟ Et cum spiritu tuo." Darauf genießt der Papst vom heiligsten Blute aus dem vom Archidiakon dargereichten Kelch. Nach seiner eigenen Kommunion

liturgie.de

spendet er an seinem Throne die Kommunion unter der Gestalt des Brotes den Bischöfen und dem übrigen Klerus. Der Archidiakon aber bringt den Kelch zum Altare, wo er ihn dem ersten der Bischöfe übergibt, der daraus trinkt und hierauf die übrigen, welche der Papst kommuniziert hatte, daraus trinken läßt. Sodann gießt der Archidiakon von dem konsekrierten Wein in den mit nicht konsekriertem Weine gefüllten Scyphus[66]; den geleerten Kelch empfängt ein Regionarsubdiakon, der ihn einem Akoluthen übergibt zur Verwahrung „in paratorio", d. h. in der päpstlichen Schatzkammer. Der Papst aber teilt die Kommunion unter Brotsgestalt den im Senatorium und Matroneum befindlichen Vornehmen aus, die Bischöfe oder die Priester dem übrigen Volke. Den mit dem heiligsten Blute vermischten Wein empfangen die Vornehmen vom Archidiakon, das übrige Volk von den Diakonen oder Priestern. Wenn der Papst im Senatorium die Austeilung der heiligen Kommunion beginnt, stimmt die Schola die Antiphona ad Communionem an und singt den sich daran reihenden Psalm abwechselnd mit den Subdiakonen, bis nach Beendigung der Kommunion der Papst das Zeichen gibt, den Psalmgesang mit Gloria Patri zu schließen. Nach der Austeilung der Kommunion begibt sich der Papst an den Altar und spricht nach vorausgegangenem „Dominus vobiscum" die Oratio ad complendum (Postkommunio), ein vom Archidiakon bestimmter Diakon auf den Wink des Papstes das Ite missa est, worauf man mit „Deo gratias" antwortet. Dann zieht der Papst in gleicher Weise, wie er zum Altare gekommen, in das Sekretarium zurück. Während er durch die Reihe der Bischöfe, des Klerus, der Mönche und des Volkes hindurchschreitet, bittet man ihn um den Segen mit den Worten: „Iube, domne, benedicere", worauf der Papst antwortet: „Benedicat nos Dominus." Im Sekretarium entledigt sich der Papst seiner liturgischen Gewänder und zieht darauf wieder in den Lateran zurück.

2. Ausgestaltung des Meßritus im Mittelalter. — Einfluß der Privatmesse. — Bei der feierlichen Messe sprach einst der Bischof oder Priester nur Kollekte, Sekret, Präfation und Kanon, Paternoster und Postcommunio, während er bei den Gesängen und Lesungen lediglich zuhörte. Ein nur aus den genannten Gebeten bestehender Meßritus mußte aber für die Privatmesse, bei welcher die Assistenz der Leviten und des Sängerchors fehlte, als zu dürftig empfunden werden. Darum pflegten in der Privatmesse die Priester schon frühzeitig nicht bloß die Lektion und das Evangelium (vgl. Missale von Bobbio), sondern auch die vom Chor vorgetragenen Partien zu lesen. An die Stelle der einst lange sich hinziehenden Entgegennahme der Opfergaben und des ausgedehnten Brechungsritus traten die Gebete zur Opferung und die Gebete zur Vorbereitung auf die heilige Kommunion. Ebenso entwickelte

[66] Der Ordo von St. Amand (Duchesne, Origines 467) erwähnt mehrere solcher Gefäße („alii sc. acolythi tenentes scyphos"). — OR III (n. 16) bemerkt über diese Beimischung: „Vinum etiam non consecratum, sed sanguine Domini commistum, sanctificatur per omnem modum." Über diese Anschauung vgl. die inhaltsreichen Aufsätze von Michel Andrieu in der Revue des sciences relig. II (1922) 428 ff. und III (1923) 24 ff.

liturgie.de

sich erst vollständig in der Privatmesse das Stufengebet, dessen erste Ansätze sich allerdings schon in den ältesten römischen Ordines wahrnehmen lassen. Anfänglich mochten wohl diese Gebete der Privatandacht einzelner entsprungen sein, wie aus der in ihnen gebrauchten Einzahl hervorgeht, im Gegensatz zu den offiziellen römischen Gebeten, die stets in der Mehrzahl gesprochen werden. Aus dem 9. Jahrhundert bereits sind solche Meßgebete auf uns gekommen [67]. Der private Ursprung dieser Gebete erklärt auch die bunte Mannigfaltigkeit, die in Offertorial- und Kommuniongebeten und im Stufengebet bis auf das Missale Pius' V. in den einzelnen Diözesen und Orden herrschte. Nachdem sich aber ein fester Ritus für die Privatmesse ausgebildet hatte, wirkte dieser wieder zurück auf den Ritus der feierlichen Messe. Opferungs- und Kommuniongebete wurden jetzt auch hier gesprochen, zumal der Opfergang des Volkes allmählich außer Übung gekommen war und die Einführung der kleinen Hostien den Brechungsritus wesentlich vereinfachte. Nachdem ferner die Priester in der Privatmesse sich daran gewöhnt hatten, die Lektionen und Gesänge zu lesen, behielten sie diesen Brauch auch in der feierlichen Messe bei, obwohl hier diese Teile von den Leviten und den Sängern vorgetragen wurden. Als ein Übergangsstadium kann es angesehen werden, wenn während der längeren Meßgesänge und selbst während der Epistel sog. Apologien (s. unten) vom Priester gesprochen wurden. So herrschte denn, trotz des im wesentlich römischen Ritus, im Mittelalter in den Meßgebeten eine große Verschiedenheit, die noch vermehrt wurde, als in außerrömischen Kirchen auch neue Meßgesänge, wie die Tropen (s. unten) und Sequenzen (s. unten), Eingang fanden. Namentlich letztere erfreuten sich im ausgehenden Mittelalter großer Beliebtheit. Angebahnt wurde die vollkommene Einheit des Ritus durch das Missale secundum consuetudinem Romanae curiae, dessen sich vorzüglich der Franziskanerorden bediente, durchgeführt aber erst von Pius V. Seit dieser Zeit wurde weder am Ritus noch an den Gebeten etwas geändert. Die Änderungen, welche von späteren Päpsten vorgenommen wurden, bestanden nur in Hinzufügung neuer Meßformulare und in einer den Ritus nicht berührenden Änderung der Rubriken.

[67] Vgl. V. Leroquais, L'Ordo Missae du Sacramentaire d'Amiens: Ephem. liturg. XLI (1927) 435 ff.

liturgie.de

Drittes Hauptstück.

Die Katechumenenmesse.

§ 10. Vorbemerkungen.

1. Meßeinteilungen. — Geschichtlich und sachlich begründet ist nur die Einteilung der Opferfeier in Missa catechumenorum und Missa fidelium, der man schon bei Ivo von Chartres (um 1117) begegnet. Diese Bezeichnung stammt aus der altchristlichen Sitte, gemäß welcher die Katechumenen nur dem ersten Teil des Gottesdienstes anwohnen durften, während sie vor Beginn des zweiten Teils ihre Entlassung erhielten. Sachlich ist diese Einteilung deshalb gerechtfertigt, weil der erste Teil, der aus dem synagogalen Teil des altchristlichen Gottesdienstes hervorgegangen ist, vorwiegend ein von Lesungen unterbrochener Gebetsgottesdienst ist, während der zweite sich vor allem um das Opfer (Zurüstung der Opfergaben, Konsekration, Opfermahl) gruppiert.

Die Bezeichnung „Katechumenenmesse" hat bereits Ivo von Chartres[1] angewendet, wenn er schreibt: „Qui audiebat Missam catechumenorum, subterfugiebat Missam sacramentorum." Bei mittelalterlichen Liturgikern treffen wir auch andere Einteilungen; besonders beliebt war die Einteilung in vier Teile, die auf die Erklärung des hl. Augustinus[2] zu 1 Tim 2, 1 zurückgeht: „Sed eligo in his verbis hoc intelligere, quod omnis vel paene omnis frequentat ecclesia, ut precationes accipiamus dictas, quas facimus in celebratione sacramentorum, antequam illud, quod est in mensa Domini, incipiat benedici; orationes, cum benedicitur et sanctificatur et ad distribuendum comminuitur; quam totam petitionem fere omnis ecclesia dominica oratione concludit.... Interpellationes autem, sive ut vestri codices habent, postulationes fiunt, cum populus benedicitur.... Quibus peractis et participato tanto sacramento, gratiarum actio cuncta concludit." Diese augustinische Einteilung der Messe wurde von den mittelalterlichen Liturgikern übernommen. Bereits Honorius[3] kennt jedoch eine Einteilung in sieben Teile, welche auch bei Sikard und Durandus wiederkehrt. Sikard von Cremona[4] schreibt: „Distinguitur secundum quosdam officium Missae in quattuor partes..., secundum alios in septem officia: primum incipit a processione (sc. ad altare), secundum ab epistola, tertium ab evangelio, quartum ab offertorio, quintum a dispositione altaris, sextum a benedictione pontificis, septimum ab osculo pacis." Durandus[5] schreibt: „Missae officium in duas principaliter dividitur partes, videlicet in Missam catechumenorum et Missam fidelium. Missa catechumenorum est ab introitu usque ad offertorium"; er tut aber auch der Gliederung in vier und mehr Teile Erwähnung. Historisch und innerlich berechtigt ist nur die Zweiteilung.

---

[1] Ep. 219. [2] Ep. 149, 16 ad Paulin.
[3] Gemma animae c. 3 13 19 u. ö.
[4] Mitrale III, 1. [5] IV, c. 1, n. 45.

liturgie.de

2. Innere Einheit des Meßritus. — Den Kern der Katechumenenmesse bildet die Schriftlesung, die ihrerseits in der feierlichen Verkündigung des Evangeliums gipfelt. An diesen belehrenden Teil knüpft die fromme Reflexion an, die sich hauptsächlich in den Gesängen nach den Lesungen (Graduale usw.), aber auch schon im Introitus betätigt und je nach dem wechselnden Anlaß der Opferfeier verschieden gestimmt ist. Die Messe der Gläubigen erblickt ihren Mittelpunkt in dem großen eucharistischen Gebet (Präfation und Kanon), innerhalb dessen das unblutige Opfer des Neuen Bundes vollzogen wird. Als Einleitung dient die Opferung, d. h. die Darbringung und Zurüstung von Brot und Wein unter Gebeten, in denen bereits die im Kanon ausgesprochenen Gedanken zu erkennen sind, als Abschluß das Opfermahl, die heilige Kommunion, deren Ritus mit dem Paternoster beginnt und in den letzten Gebeten endet. Katechumenenmesse und Messe der Gläubigen finden ihren Zusammenhalt und ihre innere Einheit durch den Gedanken an das unblutige Opfer, der vom Stufengebet bis zum letzten Evangelium den Priester beherrschen soll, der Gedanke, daß er als Diener Christi und Diener der Kirche am Altare steht. Gebete und Gesänge umschließen den eucharistischen Opferakt. Dank und Lobpreis und innige Bitte um zeitliche und ewige Güter, Flehen um Erbarmen und um Vergebung der Sünden durchziehen die Gebete und Gesänge. Aber angesichts der Majestät Gottes und der eigenen Sündhaftigkeit erscheint dürftig und geringfügig das Lob und der Dank; der Bitte fehlt die frohe Zuversicht; der Wunsch, Sühne für die Sünde zu bieten, scheint wirkungslos zu bleiben. Darum muß sich der Glaube betätigen, daß in der Messe ein Gott absolut wohlgefälliges Opfer dargebracht wird, mit dem sich der Priester nur innerlich zu vereinigen hat, um auch subjektiv sein Lob und seinen Dank, seine Bitte und Sühne, die er in den Meßgebeten ausspricht, überaus wirkungsvoll zu gestalten. Und nicht zuletzt muß den Priester die Erwägung beherrschen, daß nicht der Liturge diese Gebete und Gesänge mit dem Opferakt verbunden hat, sondern die Kirche, als deren Repräsentant er am Altare und vor Gott steht. Wenn schon der rein persönliche Anschluß an den Opferakt Jesu Christi die reichsten Früchte zeitigt, welch reiche Ernte ist zu erwarten, da in allen Teilen der Meßliturgie die Kirche erscheint, die in der Schönheit ihres Hauptes, im Glanze unzähliger Heiliger, in den zahllosen guten Werken der Gläubigen vor Gott erstrahlt, die Kirche, der Jesus Christus dieses erhabene Opfer hinterlassen zum Heile der Menschheit! Gerade durch die Gebete und Gesänge der heiligen Messe fordert die Kirche den Priester auf, aus der reichen Quelle des heiligen Opfers zu schöpfen, entflammt sie den Liturgen stets aufs neue zur Liebe Gottes, die sein gottesdienstliches Tun beleben soll wie die Seele den Leib, die ihn durchglühen soll wie das Feuer das Eisen.

liturgie.de

§ 11. Vorbereitung auf die heilige Messe.

1. Vorbereitung. — Akzeß. — „Ehe du betest, bereite dich dazu, und sei nicht wie ein Mensch, der Gott versucht."[6] Vergegenwärtigung Gottes, Betrachtung der eigenen Sündhaftigkeit und Unwürdigkeit sind die beste Vorbereitung auf das Gebet, vorzüglich aber auf die Feier des heiligen Meßopfers, bei welchem der Priester nicht bloß mittlerisch betet, sondern auch den geheimnisvollen Opferakt vollzieht und das Opfermahl des Neuen Bundes genießt. Zum Gebete leitet darum den Priester das kirchliche Gebot an, das ihm vorschreibt, vor der Opferfeier Matutin und Laudes des Breviers gebetet zu haben (a). Ferner soll er sich außerdem einige Zeit dem Gebete hingeben (b), wozu sich am besten die Gebete des sog. Akzesses empfehlen. Kürzere oder längere Vorbereitungsgebete zur Opferfeier trifft man in sämtlichen orientalischen Liturgien, sie sind jedoch hier nicht in das Belieben des Zelebranten gestellt, sondern dem Gesamtritus der Messe eingegliedert. Spuren des heutigen, im Missale verzeichneten Akzesses finden sich schon im 9. Jahrhundert; seit dem 11. Jahrhundert tritt immer deutlicher die jetzige Form der im übrigen bis auf Pius V. nach den verschiedenen Zeiten und Kirchenprovinzen verschiedenen Vorbereitungsgebete hervor (c).

a) Das Missale[7] gibt Vorschriften über die moralische Disposition des Zelebranten: daß er sich freihalte von schwerer Sünde und gegebenenfalls durch das Sakrament der Buße oder im äußersten Notfall durch eine vollkommene Reue sich von der Sünde reinige[8]; auch verlangt es, daß er frei sei von kirchlichen Zensuren und von Irregularität. Als eigentliche liturgische Vorbereitung ist gefordert, daß er wenigstens Matutin und Laudes[9] gebetet hat. Die Verpflichtung dazu ist deutlich ausgesprochen, so daß es nicht angeht, sich ohne triftigen Grund darüber hinwegzusetzen. Matutin und Laudes sollen gebetet sein, weil diese Gebetsstunden für die Nacht und die frühen Morgenstunden festgesetzt sind, also für Stunden, welche der für die Opferfeier anberaumten Zeit (aurora) vorausgehen; nicht zuletzt aber deswegen, weil der Priester durch das andächtige Beten dieses Teiles des Breviers angeleitet wird, sein Pflichtgebet unter beständigem Hinblick auf das eucharistische Opfer zu verrichten, durch welches alle Gebete der Kirche ihre höchste Vollendung erhalten; endlich weil die Idee der kirchlichen Zeit oder des einzelnen Festes sich am deutlichsten und eindringlichsten im Stundengebet erschließt, so daß der Priester, wenn er schon zuvor den wichtigsten Teil seines Pflichtgebetes gebetet hat, in die Lage versetzt wird, mit größerer Andacht und reicherer innerer Frucht die Impulse des Kirchenjahres in der Opferfeier zu verwerten. — Das Missale schreibt vor, daß wenigstens Matutin und Laudes vor der Messe gebetet werden. Wenn es sich darum ermöglichen läßt, das schöne kirchliche Morgengebet, die Prim, vor der Messe zu beten, wird es der Priester sicherlich nicht unterlassen. Das gleiche gilt von der Terz, die an die Sendung des Heiligen Geistes erinnert, dessen Gnade durch diese Hore für die

[6] Ekkli 18, 23.
[7] Rit. celebr. I, 1, De defect. VIII, 1.
[8] CIC can. 807.
[9] Rit. celebr. I, 1, De defect. X, 1.

liturgie.de

würdige Zelebration zu erflehen ist. Letzteres ist auch der Grund, warum die feierliche Konventmesse für gewöhnlich, mit Ausnahme der Ferial- und Fasttage, nach der Terz angesetzt ist.

b) Das kirchliche Gesetzbuch[10] bestimmt, es möge der Priester nicht unterlassen, sich durch fromme Gebete auf die Feier des eucharistischen Opfers vorzubereiten; das Missale sagt, er möge einige Zeit dem Gebete obliegen („orationi aliquantulum vacet")[11]. Der Rubrizist Quarti[12] empfiehlt zu diesem Zweck das innere Gebet, d. h. die Betrachtung, welche in der Tat der kräftigste Nährboden der Andacht und eines guten mündlichen Gebetes ist. Den sog. Akzeß zu beten, ist nur für den an Festtagen feierlich pontifizierenden Bischof Pflicht; er spricht ihn auf seinem Throne sitzend, während der Chor die Terz singt.

c) Spuren eines Akzeßgebetes erscheinen schon in einem alten Sakramentar von Amiens[13] aus dem 9. Jahrhundert. Der Priester muß hier, bevor er sich mit der Albe bekleidet, den Ps. 50 (Miserere), einige Versikel und drei Gebete sprechen. Die Bitte um Entsündigung tritt hier in den Versikeln und in dem Gebet: „Deus, cui proprium est parcere", so sehr in den Vordergrund, daß sich die Annahme, der Akzeß stamme aus dem Brauche, zu Beginn der Messe Apologien (s. u.) zu sprechen, von selbst aufdrängt. Noch deutlicher ist dies ersichtlich aus dem sog. Missale des Flacius Illyricus (11. Jahrh.)[14]. Die umfangreiche Vorbereitung auf die Messe wird hier eingeleitet durch die Bemerkung: „Inprimis, quomodo sacerdos Apologetica celebrare debeat, antequam ad Missarum celebrationem accedat." Der Bischof soll nach der Vorschrift dieses Missale vor der Messe die sieben Bußpsalmen mit der Litanei, eine sehr lange Reihe von Versikeln und fünf Orationen sprechen, welche sämtlich um Nachlaß der Sünde flehen. Wenn der Bischof die Paramente anlegt, singen die Kleriker die Psalmen 83, 84, 85, 86, 87, 115 und 131, von denen die drei ersten und der vorletzte noch jetzt bei dieser Gelegenheit Verwendung finden. Der Mikrologus[15] vom Ende des 11. Jahrhunderts kennt gleichfalls die Psalmen 83, 84, 85, 115 und erwähnt Kyrie eleison „cum precibus et oratione pro peccatis". Unter diesem „Gebet für die Sünden" ist ohne Zweifel die im 11. Jahrhundert auftretende Apologie „Summe sacerdos et vere pontifex" gemeint, die noch jetzt, als Oratio S. Ambrosii auf die einzelnen Wochentage verteilt, in den Akzeßgebeten des römischen Missale zu finden ist. Denn der Mikrologus sagt, der Priester spreche dieses Gebet, „ut intus et exterius summo sacerdoti placere valeat, quem cum sacratissima oblatione sibi omnibusque christianis placare desiderat", welche Worte deutlich an den Beginn und den Inhalt jenes Gebetes anklingen. Der Ps. 129 (De profundis), der in den ältesten Akzeßgebeten nicht erwähnt wird, muß schon im 12. Jahrhundert bei dieser Gelegenheit gesprochen worden sein, da sowohl Innozenz III.[16] wie Sikard von Cremona[17] seiner Erwähnung tun.

2. Inhalt der Akzeßgebete. — Die den Akzeßgebeten vorangestellte Antiphon „Ne reminiscaris"[18] läßt klar erkennen, daß den

[10] CIC can. 810.
[11] Rit. celebr. I, 1. [12] In rubric. Missal. P. II, lit. 1, n. 1.
[13] V. Leroquais, L'Ordo Missae du Sacramentaire d'Amiens: Ephem. liturg. XLI 439.
[14] Martène I 490 ff. [15] c. 23. [16] De sacro alt. myst. I, c. 53.
[17] Mitrale II, 8. [18] Tob 3, 3.

liturgie.de

Priester, wenn er sich anschickt, an den Altar zu treten, das Gefühl seiner Sündhaftigkeit und Schwäche beseelen soll, daß er zuerst für seine und dann für des Volkes Sünden opfern soll[19]. Doch wenn ihn auch der Gedanke an die Sünde niederzudrücken vermöchte, so erheben ihn die für die Vorbereitung zur Messe ausgewählten Psalmen durch den Hinweis auf die göttliche Barmherzigkeit, die ihren Thron im Opfer der Kirche aufgeschlagen hat und die ihn einst die ewigen Früchte dieses Opfers in der Seligkeit der Vollendung genießen lassen wird. Als ein alttestamentliches Pilgerlied[20] charakterisiert sich der erste der Akzeßpsalmen (Ps 83). Wie den Pilger, wenn er zur heiligen Stätte nach Jerusalem hinaufzog, die Sehnsucht beseelte, das Heiligtum zu schauen, wie sein ganzes Wesen („cor meum et caro mea") den Altären Gottes entgegenjauchzte, an denen er hienieden seine wahre Heimstätte zu finden gewohnt war, so drängt es den Priester hin zum Allerheiligsten des Neuen Bundes. Denkt er an die Sünde, die ihm den vollen Genuß des Heiligtums zu rauben droht, so tröstet ihn doch der Gedanke, daß Gott seinen im Sakrament der Priesterweihe Gesalbten nicht verlassen wird, und darum fleht er voll Vertrauen (V. 10): „Du, unser Schützer, Gott, schau her und blicke in das Antlitz deines Gesalbten." — Psalm 84 preist den Segen der Gottesnähe[21] in der Schechina des Alten Testamentes: „Nahe ist denen, die ihn fürchten, seine Hilfe, da Herrlichkeit in unserem Lande wohnt" (V. 10). Gott ist nahe im Opfer des Neuen Bundes; zu ihm nimmt der Priester seine Zuflucht; Tag für Tag spricht er für sich und sein Volk: „O Gott, erquicke uns von neuem, und dein Volk erfreut sich in dir" (V. 7). Er lauscht am Altare, was Gott zu ihm spricht: „denn er spricht Frieden seinem Volke und seinen Verehrern und denen, die sich von Herzen bekehren" (V. 9). Ein Bedrängter spricht in Ps. 85 zu seinem Gott und Heiland. Viele Gefahren, die aus dem eigenen Innern, aus der Anfechtung der Welt erstehen, umgeben auch den Priester: „Übermütige, o Gott, haben sich erhoben wider mich, und eine Schar Gewalttätiger trachtet mir nach dem Leben" (V. 14), dem Leben meiner Seele. Schau darum auf mich, spricht der Priester, und gib Kraft meiner Seele (V. 16), im Opfer, das ich darzubringen im Begriffe stehe. — Ps. 115 atmet inniges Vertrauen auf die Gnadenhilfe des Herrn. Der Herr hat gelöst die Bande (V. 7), die den Priester an die Welt fesseln, ihm bringt er darum ein Opfer des Dankes (V. 8). Und wenn ihn auch die Stürme des Lebens niedergebeugt haben zur Sünde, wenn er auch die Unzuverlässigkeit alles Trostes, der auf der Welt und den Menschen beruht, erfahren (V. 2), sein Vertrauen wankt nicht (V. 1), da er Tag für Tag voll Zuversicht beim Opfermahle ausrufen darf: „Den Kelch des Heiles will ich ergreifen, und den Namen des Herrn will ich an-

[19] Hebr 7, 27. [20] Frz. Wutz, Die Psalmen, München 1925, 122.
[21] Ebd. 225.

liturgie.de

rufen" (V. 4). — Ps. 129 stärkt in ihm dieses Vertrauen: „Der Herr selbst wird Israel erlösen von allen seinen Sünden" (V. 7), denn vom Kreuzopfer, das in der heiligen Messe fortdauert, strömt „überreiche Erlösung" (V. 8), dort ist „Vergebung" (V. 4) zu finden, die um so reichlicher gewährt wird, je mehr aus der „Tiefe" (V. 1) der Drangsale und des Sündenbewußtseins (V. 3) der Ruf um Erbarmen ertönt. — Nach den Psalmen folgen Kyrie eleison, Paternoster, fünf Versikel und sieben Orationen. Die Versikel flehen um Entsündigung („Sana animam meam..., ab occultis meis munda me") und um Heiligung („Sacerdotes tui induantur iustitiam"). Die Orationen bringen die Bitte um Reinigung, Erleuchtung und Trost zum Ausdruck: Reinigung, um Gott vollkommen zu lieben und ein würdiges Opfer des Lobes darbringen zu können, namentlich Bewahrung vor jener Sünde, die den Priester, dem der jungfräuliche Leib des Herrn anvertraut ist, am meisten entstellt („Ure igne sancti Spiritus"); Erleuchtung, um immer mehr eindringen zu können in die Tiefe der Mysterien, die sich am Altare vollziehen; Trost („de eius semper consolatione gaudere"), welcher wurzelt in dem gläubigen Erfassen all der Gnaden, die das Geheimnis des Altares in sich birgt, und Verwirrung und Mutlosigkeit aus der Seele bannt. Sechs dieser Gebete erwähnen ausdrücklich den Heiligen Geist, von dessen Gnade vorzüglich diese Wirkungen erwartet werden. Die Bitte um Reinigung, Erleuchtung und Trost kehrt auch wieder in der auf die Wochentage verteilten sog. Oratio S. Ambrosii. Einen schönen Ausdruck findet hier die Bitte um himmlischen Trost, wenn es (fer. III) heißt: „Laß mich dieses Opfer feiern mit geistiger Freude und himmlischem Trost. Fühlen möge meine Seele die Süßigkeit deiner glückseligen Gegenwart und den Schutz deiner Engel, die mich umgeben." Das Gebet mahnt den Priester ferner (fer. IV) an seine Mittlerstellung („me peccatorem inter te et eumdem populum tuum medium esse voluisti"); es lenkt seinen Blick auf die Anliegen der ganzen Kirche, auf die Bedrängnisse und Gefahren der Völker, auf das Elend der Waisen, auf die Kranken, die Greise, die Jünglinge (fer. IV) und läßt ihn auch nicht der Armen Seelen vergessen (fer. VI). Ein weiteres, nach dem hl. Ambrosius benanntes Gebet „Ad mensam dulcissimi convivii tui" leitet den Priester an, jene Akte zu erwecken, welche seine Kommunion zu einer recht fruchtbaren gestalten können: Akte des Glaubens („Salve salutaris victima"), der Demut und der Reue, des Verlangens nach den vollkommenen Wirkungen der heiligen Kommunion. Die Oratio S. Thomae Aquinatis läßt den Herrn schauen als Seelenarzt, als Quelle der Barmherzigkeit, als den über alle Schätze der Gnade verfügenden Herrn des Himmels und der Erde. Vielfach gebräuchlich ist die Beifügung eines Gebetes zur allerseligsten Jungfrau („O mater pietatis"), die unter dem Kreuzopferaltar gestanden, zu Ehren des hl. Joseph („O felicem virum"), der dem Herrn während seines irdischen Lebens in Ehrfurcht diente, zu Ehren der

liturgie.de

heiligen Engel („Angeli, archangeli"), die den Altar umschweben, zu Ehren des Heiligen („O sancte"), an dessen Fest das Opfer dargebracht wird. Eine kurze Intention: „Ego volo celebrare Missam", erinnert den Priester noch einmal an die Erhabenheit seines Amtes, durch die Darbringung des Opfers das Lob Gottes und des ganzen himmlischen Hofes, den Nutzen der streitenden Kirche und jener, die sich in sein Gebet empfohlen, zu fördern, und legt ihm den Wunsch in den Mund, aus der Feier des heiligen Opfers innere Freude und Trost, Bußgesinnung und endlich die Gnade der Beharrlichkeit zu gewinnen. Das tägliche Beten des Akzesses wird so dem Priester stets jene Gesinnung wacherhalten, ihm jene Gnaden sichern, deren er zur würdigen Erfüllung seines Amtes bedarf.

§ 12. Beginn der Messe. — Stufengebet. — Inzensation des Altares.

1. Der Gang zum Altar. — Bevor der Priester in der Sakristei die Paramente anlegt, wäscht er zum symbolischen Ausdruck des Verlangens der innern Reinigung von Sündenmakeln, das ihn ganz besonders in diesem Augenblick beherrschen soll, seine Hände (a), richtet dann den Kelch her und geht unter Vorantritt eines Meßdieners[22] zum Altar; hier breitet er das Korporale aus, schlägt vorschriftsmäßig selbst das Meßbuch auf[23] und begibt sich dann an die unterste Stufe des Altares, um das Stufengebet zu beten. Bei der feierlichen Messe beginnt er mit letzterem, da der Kelch sich schon auf dem Kredenztisch befindet und das Buch bereits aufgeschlagen ist. Der Bischof legt gewöhnlich die Paramente an seinem Throne an und begibt sich von diesem weg unmittelbar an den Altar, wenn er nicht etwa in einer eigenen Kapelle sich ankleidet und von da in feierlicher Prozession an den Altar schreitet (b). Diese Prozession gilt den Mittelalterlichen, die sie eingehend beschrieben, als Symbol der Herabkunft Christi aus dem Heiligtum des Himmels oder noch häufiger als Abbild seines Hervorgehens aus dem jungfräulichen Mutterschoße Mariens[24].

a) Nach dem Buche Exodus[25] sprach der Herr zu Moses: „Mache auch ein ehernes Becken mit seinem Fußgestell zum Waschen und stelle es zwischen das Zelt des Zeugnisses und den Altar. Und Aaron und seine Söhne sollen da waschen ihre Hände und Füße, wenn sie eingehen in das Zelt des Zeugnisses, und wenn sie an den Altar treten." Einer Zeit, die gerne nach den Beziehungen zwischen dem Gottesdienst des Alten und des Neuen Bundes Ausschau hielt, wie es in der karolingischen Periode der Fall war, lag es nahe, einen ähnlichen Brauch zu Beginn der Opferhandlung des Neuen Testamentes einzuführen, um den Priester durch Symbol und Wort an die von ihm geforderte sittliche Reinheit zu erinnern. Die Hände-

[22] Rit. celebr. II, 1. Bei höherer äußerer Solemnität der Messe (z. B. wenn diese an Stelle einer Missa cantata gehalten wird) können auch zwei Meßdiener verwendet werden. S. R. C. 12. Sept. 1857, ad 7.

[23] S. R. C. 7. Sept. 1816, n. 2572, ad 5.

[24] Durandus IV, c. 6, n. 1. [25] 30, 18—19.

liturgie.de

waschung wird schon im 9. Jahrhundert[26] erwähnt und ist seither nicht mehr aus den vorbereitenden Riten verschwunden. Ihre Bedeutung ist durch das dabei vorgeschriebene Gebet genügend zum Ausdruck gebracht. Sehr häufig wurde bei dieser Händewaschung Ps. 25 („Lavabo") gesprochen, mitunter auch Ps. 50, 4: „Lava me, Domine, ab iniustitia mea, et a delicto meo munda me"[27]. Das jetzt gebräuchliche Gebet („Da, Domine, virtutem manibus meis"), das sich in dem gleichen Gedankenkreis bewegt, kommt vereinzelt schon im 11. Jahrhundert vor[28].

b) Der feierliche Zug zum Altare, wie ihn die römischen Ordines beschreiben, ist heute fast gänzlich außer Brauch gekommen, da die Bischöfe die Paramente am Throne anzulegen pflegen. Das Caeremoniale episcoporum[29] hält es aber noch jetzt für höchst angemessen und der alten Übung entsprechend, wenn in den Kathedralen für den Fall, daß keine besondere Kapelle (ab antiquis secretarium appellatum) dem Bischof zum Anlegen der liturgischen Gewänder zur Verfügung steht, ein eigener Ort in der Domkirche, an dem ein Altar sich befinden muß, zu diesem Zwecke bestimmt wird. Von hier soll die Prozession zum Altare, die das Caeremoniale episcoporum genau beschreibt, ihren Ausgang nehmen. An der Spitze geht der Thuriferar mit dem Rauchfaß, in das der Bischof vorher Weihrauch eingelegt hat[30]; es folgt ein Subdiakon mit dem Prozessionskreuz, dann die Kleriker, Benefiziaten, Kanoniker. Nach den Kanonikern schreitet der Subdiakon, welcher die Epistel zu singen hat; er trägt das geschlossene Evangelienbuch, in welchem der Manipel des Bischofs eingeschlossen ist. Dann folgt der Diakon zur Linken des Presbyter assistens, hierauf inmitten der beiden Diaconi assistentes der Bischof, in der Linken den Stab haltend, mit der Rechten segnend. — Bei der Missa solemnis eines Priesters gehen diesem bei seinem Gang zum Altare zwei Akolythen mit brennenden Kerzen, Diakon und Subdiakon voraus.

2. Stufengebet. — Das jetzige Stufengebet umfaßt den Ps. 42 („Iudica"), das Konfiteor, die Versikel und Gebete beim Hinansteigen zum Altar und schließt mit dem Kuß des Altares ab. Vorbild für das Stufengebet waren die sog. Apologiae (a), Gebete, welche ein Bekenntnis der Sündhaftigkeit und Bitten um Verzeihung enthielten. Schon im 11. Jahrhundert tritt zu Beginn der Messe der Psalm Judica auf, für dessen Wahl offenkundig der Vers 4: „Et introibo ad altare Dei", maßgebend gewesen ist, wie er denn auch anfänglich meist nicht am Altar, sondern auf dem Wege von der Sakristei zum Altar gebetet wurde. Ps. 42, der mit Ps. 41 ein Ganzes bildet, stellt seinem Literalsinn nach „einen ergreifenden Hochgesang zehrender Sehnsucht eines Diasporagläubigen nach Gott und seiner heiligen Gemeinschaft"[31] dar. Der Priester spricht den Psalm zu Beginn der Messe. Auch ihn soll Sehnsucht nach

[26] Sakramentar von Amiens. Leroquais I 39.
[27] Missale von Soissons (11. Jahrh.). Leroquais I 161.
[28] Sakramentar von Arras. Leroquais I 163. [29] II, c. 8, n. 2.
[30] Er unterläßt dies, wenn er sich von seinem Throne im Presbyterium an den Altar begibt. Caer. ep. II, c. 8, n. 25; S. R. C. 23. Sept. 1837, n. 2776, ad 2.
[31] Wutz, Psalmen 104.

liturgie.de

dem Altare und nach den vollen Früchten des Opfers erfüllen, um die Segnungen des Altares immer reicher in sich aufzunehmen. Umgeben von den Gefahren der Welt („a gente non sancta"), bedroht von der eigenen bösen Begierlichkeit („ab homine iniquo et doloso"), die eine stete Bedrohung des Lebens seiner Seele darstellen und sie täglich verwunden, nimmt er seine Zuflucht zu Gott: „Schaffe mir Recht, o Gott, und führe du, o Gott, meine Stärke, den Streit wider meine Widersacher." Mutlosigkeit im Anblick all der drohenden Übel will den Priester befallen („quare tristis es, anima mea"), die sich oft bis zum Gefühl der Gottverlassenheit steigern kann („quare me repulisti"), und aus seiner Seele ringt sich der Ruf: „Sende mir dein Licht und deine Treue!", sende mir die erleuchtende und belebende Gnade deines Sohnes, der von sich gesagt hat: „Ich bin das Licht der Welt"[32]; laß es mich erfahren, daß der Herr treu ist seiner Verheißung: „In der Welt werdet ihr Bedrängnis haben, aber freuet euch und frohlocket: Ich habe die Welt überwunden."[33] Gib mir die weltüberwindende Gnade als köstlichste Opferfrucht! Diese Zuversicht ist nicht unbegründet. Denn von Jugend auf ist der Herr dem Priester nahegestanden („qui laetificat iuventutem meam"), hat ihn zu seinem Dienste berufen, bis er ihn in der Priesterweihe einführte ins innerste Heiligtum. Diese Zuversicht spricht sich im Lobpreis aus („confitebor tibi in cithara"). Wenn auch noch des öfteren eine Wolke den Lebensweg verdüstern mag („quare tristis es, anima mea"), die lebendige Hoffnung („spera in Deo") lebt im Priester, dem Herrn dereinst in der beseligenden Anschauung („salutare vultus mei"), deren Unterpfand ihm am Altare im Opfermahl geboten wird, ewig lobsingen zu können. — Der hl. Ambrosius[34] deutet die Antiphon: „Ad Deum, qui laetificat iuventutem meam", welche die Neugetauften sangen, wenn sie vom Taufbrunnen weg zum Altar und zur Kommunion zogen, auf das noch jugendliche Gnadenleben der Neophyten, das in der Himmelsspeise Stärkung und Freude empfangen soll. Noch klarer äußert sich Pseudo-Ambrosius[35]: „Du hast abgelegt das Greisenalter der Sünde, hast angenommen die Jugend der Gnade...; höre wiederum, was David sagt: ‚Erneuert gleich der des Adlers wird deine Jugend.' Du hast begonnen, ein guter Adler zu sein, weil du nach dem Himmel strebst, vor dem Irdischen Ekel empfindest. Die guten Adler sind um den Altar geschart. Denn wo der Leib ist, da versammeln sich die Adler..., und der Leib Christi ist auf dem Altare." Dieser Auffassung schließt sich auch die Kirche an, wenn sie am Fronleichnamsfeste singt: „Sumam Christum, qui renovat iuventutem meam." Darum kann der einleitende Vers des Stufengebetes auch gedeutet werden als der sehnlichste Wunsch, durch das Opfer und das Opfermahl Erneuerung und Vermehrung des Gnadenlebens zu empfangen (b).

---

[32] Jo 8, 12. [33] Jo 16, 33.
[34] De myst. c. 8. [35] De sacram. IV, 2.

liturgie.de

Noch deutlicher als beim Psalm Judica tritt beim ältesten und Hauptbestandteil des Stufengebetes, beim Sündenbekenntnis des Konfiteor, die Abhängigkeit von den alten Apologien hervor. Das Grundschema des Konfiteor stand schon im 11. Jahrhundert fest. War es anfänglich üblich, die verschiedenen Gattungen der Sünden aufzuzählen, so liebte es eine spätere Zeit, vom 13. Jahrhundert ab, die Namen der Heiligen, vor denen das Bekenntnis abgelegt wird, fast ins Ungemessene zu vermehren. Eine Einheit im Konfiteor wurde erst durch das Missale Pius' V. erzielt (c). — Das Sündenbekenntnis wird durch den Ruf: „Adiutorium nostrum in nomine Domini", verbunden mit Selbstbekreuzung, eingeleitet, um so die gläubige, vertrauensvolle Überzeugung auszudrücken, daß schon die Kraft, die Sünden zu bekennen, dann insbesondere die Verzeihung aus der Gnade des Kreuzes und vom allmächtigen Gott („qui fecit coelum et terram") stamme, der sich in der Schöpfung und Erlösung einen gnadenreichen Namen gemacht hat und allein die Sünden vergeben kann. Zuerst wird vor Gott die Sünde bekannt, gegen den sie sich allein richtet: „Tibi soli peccavi."[36] Schon die Erkenntnis dieser Tatsache, verbunden mit reumütiger Gesinnung, die aus ihr entspringt, vermag die Sünde zu tilgen. Als der Prophet Nathan dem König David seine schwere Sünde vorhielt, sprach dieser: „Ich habe gesündigt gegen den Herrn", worauf Nathan sprach: „Auch der Herr hat deine Sünde hinweggenommen."[37] Im Psalme[38] spricht David: „Ich will bekennen meine Ungerechtigkeit dem Herrn, und du lässest nach die Gottlosigkeit meiner Sünde." Die Sünden werden sodann bekannt der Gottesmutter Maria. Der Gedanke an sie, die unberührt blieb auch vom leisesten Hauch der Sünde, und an den Schmerz, den sie über die Sünde, die Ursache der Schmerzen ihres Sohnes, und über den Fall so vieler in Israel empfand, als unter dem Kreuze das Schwert des Schmerzes ihre Seele durchdrang, soll die Sünde zum Gegenstand tiefsten Abscheues machen. Die Schuld wird weiterhin bekannt Michael, dem Führer der himmlischen Heerscharen, der die Wurzel aller Sünden, den Stolz und die Auflehnung gegen Gott, bekämpfte, die in allen, selbst den kleinsten Sünden, sich wirksam zeigen; Johannes dem Täufer, dem Mahner zur Buße, der durch sein strenges Leben die Sünden der Weichlichkeit und Lässigkeit verurteilt; den heiligen Aposteln Petrus und Paulus, die durch ihre apostolische Liebe zu ersetzen suchten, was sie, wie Petrus durch die Verleugnung, Paulus durch die Verfolgung der Kirche, gesündigt haben; zuletzt allen Heiligen, deren Leben ein Kampf gegen die Sünde in Ertötung der Leidenschaften und in Buße war. Dem Worte des Apostels[39] folgend: „Bekennet einander eure Sünden", richtet der Priester sein Bekenntnis auch an seine Brüder, d. h. an den dienenden Klerus und an die Laien. Sie, die seine Schwächen und Fehler kennen, sollen auch Zeugen seiner Bußgesinnung

[36] Ps 50, 6. [37] 2 Kg 12, 13. [38] 31, 5. [39] Jak 5, 16.

liturgie.de

sein. Dreimal wiederholt der Priester: „Meine Schuld, meine Schuld, meine größte Schuld!", um damit die Sünde in Gedanken, Worten und Werken zu bekennen, die Sünde, die aus einer dreifachen Quelle: der Lust der Augen und des Fleisches und der Hoffart des Lebens, hervorgegangen, zu verurteilen. — „Ihr werdet sitzen auf Thronen und richten die zwölf Stämme Israels", sprach einst der Heiland[40] zu seinen Aposteln, und im Buche der Weisheit[41] heißt es von den Gerechten überhaupt: „Sie werden richten die Nationen und über die Völker herrschen." Der Heiland wird beim Gerichte auf sie hinweisen als auf die herrlichen Beispiele, was der sündige Mensch durch Gottes Gnade vermag, die Heiligen aber werden am Triumphe des himmlischen Königs über die Sünde teilnehmen. Dann ist die Zeit der Gerechtigkeit gekommen, in der jedem nach seinen Werken vergolten wird. Jetzt aber, in der Zeit der Gnade, erblickt der Priester in den Heiligen seine Fürsprecher, die er gerade vor dem heiligen Opfer anfleht, um jene Reinheit zu erlangen, die ihn immer würdiger zum Vollzug des Opfers gestaltet. Nach dem Sündenbekenntnis des Priesters und des Volkes wird im Misereatur Gottes Barmherzigkeit angerufen, um das gemeinsame Ziel, das ewige Leben, zu erlangen. Zum ersten Male in der Meßliturgie wird hier des ewigen Lebens gedacht, zu dessen Erlangung für Priester und Volk so reiche Gnadenhilfe Tag für Tag aus dem neutestamentlichen Opfer strömt. Die Häufung der synonymen Ausdrücke indulgentiam, absolutionem, remissionem peccatorum will nur die Dringlichkeit der Bitte um Sündenvergebung erkennen lassen. — Die in Ps. 42 und im Konfiteor ausgesprochenen Gedanken finden ihre Fortsetzung in den Versikeln („Deus, tu conversus" und „Ostende", Ps. 84, 7—8) sowie in den beiden Gebeten „Aufer a nobis" und „Oramus", die der Priester beim Hinansteigen zum Altare spricht. Während des letzteren Gebetes muß er bei den Worten: „quorum reliquiae hic sunt", den Altar küssen zum äußern Zeichen der Ehrerbietung gegen jene Stätte, an der sich das unblutige Opfer vollzieht, zum Ausdruck der ehrfurchtsvollen Hingabe an Christus, der im Altar gesinnbildet ist, und des Vertrauens zu den Verdiensten der Heiligen, deren Reliquien im Altare ruhen. Christus und seine Heiligen sollen darum der in den vorausgegangenen Gebeten vorgetragenen Bitte um Entsündigung die Erhörung sichern (d).

a) Schon der erste römische Ordo[42] erwähnt ausdrücklich, daß der Papst nach seiner Ankunft am Altare sein Haupt vor dem Altare verneigt, betet und seine Stirn mit dem Kreuze bezeichnet. Der sechste Ordo[43], im 10. bis 11. Jahrhundert in Deutschland entstanden, sagt deutlicher: „(Pontifex) inclinans se, Deum pro peccatis suis deprecetur." Es kann kein Zweifel bestehen, daß unter diesem Gebet „für die Sünden" die sog. Apologien[44] gemeint sind, Gebete, welche ein Bekenntnis der Sünden und eine Bitte um

[40] Mt 19, 28. [41] 3, 8. [42] n. 8. [43] n. 3.
[44] Fernan Cabrol, Art. „Apologies": DAL I 2591 ff.

liturgie.de

Nachlaß enthalten. Der Name Apologiae oder Apologeticae will besagen, daß der Zelebrant sich vor Gott verteidigt, weil er es wagt, zur Feier der heiligen Geheimnisse zu schreiten, daß er sich vor Gott gewissermaßen entschuldigt, weshalb sich auch für Apologia nicht selten die Bezeichnung Excusatio findet. Andere Namen sind Confessio, Indulgentia, Oratio de conscientiae reatu ante altare. Manche dieser Apologien tragen auch die Namen berühmter Heiliger, so des hl. Augustinus, Ambrosius, Hieronymus, Isidor. Zum ersten Male ist eine Apologie „Ante tuae immensitatis conspectum" im Missale Gothicum (7. Jahrh.)[45] erwähnt; die Blütezeit der Apologien reicht vom 9. bis 11. Jahrhundert. Da sie hauptsächlich im gallikanischen und keltischen Liturgiebereich auftreten, scheint die Vermutung eines orientalischen Ursprungs nicht unbegründet zu sein[46]. Ihrem literarischen Charakter nach können die Apologien unter keinem der bekannten Gebetstypen, der Kollekten, Litaneien, Präfationen, untergebracht werden. Die häufige Verwendung der ersten Person der Einzahl weist deutlich auf ihren privaten Ursprung hin. Der Dringlichkeit der Bitte entsprechen die gehäuften an Gott gerichteten Anreden, besonders aber die wörtliche Wiederholung, die den Affekt der Bitte wirksam betont, z. B.: „Ignosce, Domine, ignosce"; „Miserere mihi, Domine, miserere"[47]; „Subveni ergo, subveni, pietas ineffabilis"; „Parce, parce, parce, supplico, Deitas placabilis"; „Exaudi, exaudi, exaudi me, rogo"[48] usw. Eine größere Anzahl von Apologien enthält das von Menard herausgegebene Gregorianum[49]; dort findet sich ferner[50] eine alte Apologie, die als Oratio S. Augustini iussu Urbani VIII edita sehr häufig den Rezeßgebeten beigegeben ist; auch die bei den Akzeßgebeten bereits erwähnte Oratio S. Ambrosii ist den Apologien einzureihen. Die Apologien hatten ihre bevorzugte Stellung zu Beginn der Messe[51], waren aber im übrigen nicht selten über den ganzen Meßordo zerstreut. Besonders beliebt war es, den Priester eine Apologie beten zu lassen, während das Sanktus gesungen wurde. In der Missa Flacii Illyrici trifft man Apologien während des Gloria, des Graduale und der Sequenz, vor Empfangnahme der Opfergaben, während des Sanktus und der Austeilung der heiligen Kommunion.

b) Auch der Inhalt des Psalmes Judica könnte nicht allzu gezwungen dem Gedankenkreis der Apologien eingegliedert werden. Wenn man aber bedenkt, daß bei der feierlichen Messe der Chor beim Gang des Priesters zum Altare den Introituspsalm sang, so wird auch für die Privatmesse ein Psalm bei dieser Gelegenheit sich empfohlen haben. Da so häufig in der Liturgie bei der Auswahl der Psalmen nicht der Gesamtinhalt maßgebend war, sondern lediglich ein für die betreffende Situation passender Vers, so ist anzunehmen, daß bei der Wahl des Ps. 42 vor allen dessen 4. Vers

---

[45] Muratori II 595.

[46] Cabrol weist a. a. O. 2600 auf Ep. 8 des Pseudo-Dionysius hin (PG 3, 1097).

[47] PL 78, 227. [48] Muratori II 596.

[49] PL 78, 226 ff. [50] Ebd. 229.

[51] In einem Sakramentar von Arles (9. Jahrh.) ist von einer Hand des 10. oder 11. Jahrhunderts unter der Überschrift „Oratio ad procedendum ad Missam" die Apologie beigegeben: „Omnipotens ..., qui de indignis dignos, de peccatoribus facis iustos" (Leroquais I 59). Für die gleiche Gelegenheit („Dum de sacrario egreditur episcopus") bietet ein Sakramentar von Arras (11. Jahrh.) zwei Apologien (Leroquais I 163).

liturgie.de

(„Et introibo ad altare Dei") entscheidend war, der für den Gang zum Altar wie geschaffen schien. In der Tat wird im 11. und 12. Jahrhundert Introibo und Psalm Judica nicht am Altar, sondern auf dem Wege zum Altar gesprochen, wie aus den einleitenden Rubriken ersichtlich ist[52]. Nach Innozenz III.[53] jedoch spricht der Priester, wie es noch heute üblich ist, Antiphon und Psalm, wenn er am Altare angelangt ist. In den Temporalmessen der Passionszeit und in den Requiemsmessen wird der Psalm ausgelassen. Die Kartäuser, die Dominikaner und die Beschuhten Karmeliten kennen ihn gleichfalls nicht in ihrem Stufengebet. Berücksichtigt man, daß der Psalm Judica im Vergleich zum Konfiteor immerhin der jüngere Bestandteil des Stufengebetes ist und die Requiemsmessen zum Zeichen der Trauer die älteren, einfacheren Formen bevorzugen, so ist damit auch der Wegfall des Psalmes erklärt, der übrigens nach dem Caeremoniale des Paris de Grassis[54] vor Pius V. in Rom bei Requiemsmessen gebetet und mit „Requiem aeternam" abgeschlossen wurde. Auch scheint man an einzelnen Orten — woraus sich die abweichende Übung der genannten Orden erklären würde — keine strikte Verpflichtung, den Psalm zu beten, anerkannt zu haben, da noch das Missale Pius' V.[55] die Bestimmung für notwendig hielt: „Qui psalmus numquam praetermittitur, nisi . . ." Die Gründe, welche in der Passionszeit den Wegfall des Psalmes veranlaßten, wurden schon dargetan (Bd. I, S. 503).

c) Das Konfiteor ist unmittelbar aus den Apologien hervorgegangen. In ihnen finden sich schon seine sämtlichen Bestandteile, vor allem das an Gott und die Heiligen gerichtete Bekenntnis der Sünden[56] und die Bitte an die Umstehenden um Unterstützung im Gebete[57]. Das Wort „confiteor" kehrt häufig in den Apologien wieder[58]; manche von ihnen führen die noch jetzt für das Konfiteor offizielle Bezeichnung Confessio[59]. Das Schema des Konfiteor ist schon bei Mikrologus[60] gegeben, wo das Sündenbekenntnis folgenden Wortlaut aufweist: „Confiteor Deo omnipotenti, istis sanctis et omnibus sanctis et tibi, frater, quia peccavi nimis in cogitatione, in locutione, in pollutione mentis et corporis. Ideo precor te, ora pro me." Nicht viel später[61] ist auch das Mea culpa, das Misereatur und Indulgentiam erwähnt; vom Pochen an die Brust bei den Worten „Mea culpa" spricht schon Stephan de Baugé (Ende des 11. Jahrhunderts)[62]. Nach der Angabe des Mikrologus enthielt das Konfiteor nur ein ganz allgemeines Bekenntnis der Sünden. Damit scheint man sich aber vielfach nicht begnügt, sondern eine lange Reihe von Sünden aufgezählt zu haben. Ein Ordo aus Tours[63] gibt das Konfiteor in folgender Fassung: „Confiteor tibi, Domine,

[52] Leroquais I 131 163; Ebner, Quellen 296 297 306 u. ö.
[53] De sacro alt. myst. II, 13.
[54] De caerem. cardinalium et episcoporum II, 39.
[55] Rit. celebr. III, 6.
[56] z. B. im Sakramentar von Amiens (9. Jahrh.): „Ante conspectum divinae maiestatis his sanctis tuis confiteor, tibi Deo meo et creatori, quia peccavi in superbia, odio et invidia..." (Leroquais I 39).
[57] „Unde, frater, humilis obsecro, ut pro meis reatibus Dominum deprecaris..." (Martène I 536).
[58] PL 78, 227; Martène I 496 501.
[59] Martène I 536. [60] c. 23.
[61] Sakramentar von Albi, 1. Hälfte des 12. Jahrh. (Leroquais I 211).
[62] PL 172, 1273. [63] Martène I 536.

liturgie.de

rex coeli et terrae, et tibi, Pater, peccatorum meorum sceleraPeccavi enim per negligentiam mandatorum Dei, peccavi per superbiam et elationem, peccavi per fornicationem et adulterium, per furtum et rapinam..., per adulationem et simulationem...", und so werden in langer Reihe 54 verschiedene Sünden aufgezählt. Darum mahnt schon ein Sakramentar von Echternach (11. Jahrh.)[64]: „Confessio brevis sit inter Missarum solemnia", und noch Durandus[65] hielt es nicht für überflüssig, eine Mahnung in diesem Sinne zu geben. „Non in specie" solle das Sündenbekenntnis geschehen, „ne cauterizentur conscientiae auditorum". Im allgemeinen aber scheint man sich auf eine kurze Formel beschränkt zu haben, wie sie bei den Dominikanern noch heutzutage üblich ist[66]. — Hatte man anfänglich das Konfiteor durch die Aufzählung der verschiedenartigsten Sünden verlängert, so zeigte sich in späterer Zeit das Bestreben, möglichst viele Heiligennamen anzufügen. Schon der Mikrologus scheint anzudeuten („et istis sanctis"), daß Heiligennamen eingefügt wurden, doch hat man sich darin zunächst noch Zurückhaltung auferlegt. Ein Sakramentar von Albi (12. Jahrh.)[67] kennt nur die kurze Formel: „Confiteor Deo et sanctae Mariae et omnibus sanctis"; aber das 3. Konzil von Ravenna (1314) muß sich bereits gegen eine übermäßige Vermehrung der Heiligennamen wenden und gestattet nur noch, die allerseligste Jungfrau, Johannes den Täufer und die Apostel Petrus und Paulus zu nennen. Wie weit einzelne Kirchen in der Häufung von Heiligennamen gingen, zeigt das Missale von Augsburg (1555), welches zu den jetzt gebräuchlichen noch die Namen der Heiligen Andreas, Ulrich, Sebastian, Vitus, Maria Magdalena, Katharina, Barbara und Afra hinzufügt und das Konfiteor mit der Formel abschließt: „istos et hodiernos et omnes sanctos Dei et patronos". Auch wo das Missale Pius' V. eingeführt wurde, schaltete man noch vielfach die Namen anderer Heiliger, insbesondere der Diözesanpatrone, ein, was durch die Ritenkongregation wiederholt untersagt wurde[68]. Nur einzelnen Orden ist es gestattet, ihren Ordensstifter nach den heiligen Aposteln zu nennen. Unrichtig ist es auch, wenn vor dem Bischof gesprochen wird: „et tibi, reverendissime Pater", da es im Ritus celebrandi ausdrücklich heißt: „Respondent (ministri) ‚tibi, Pater' et ‚te, Pater', etiamsi fuerit Summus Pontifex."[69]

d) Der dritte Teil des Stufengebets beginnt mit dem Versikel „Deus, tu conversus" usw. Ehedem herrschte an dieser Stelle große Verschiedenheit, doch bestand im allgemeinen Übereinstimmung darin, daß auch dieser Schluß des Stufengebets getragen war von dem Schuldbewußtsein, das sich in flehentlicher Bitte um Entsündigung äußerte. Nicht selten reihen sich an das Konfiteor andere Apologien[70], aber auch schon die heute gebräuchlichen Gebete „Aufer a nobis"[71] und „Oramus"; daneben sehr häufig das

[64] Leroquais I 122. [65] IV, c. 7, n. 2.

[66] Sie lautet: „Confiteor Deo et beatae Mariae (et beato Dominico) et omnibus sanctis et vobis, fratres, quia peccavi nimis cogitatione, locutione, opere et omissione, mea culpa, precor et vos, orare pro me." Diese Formel ist schon in einem Dominikanermissale des 13. Jahrhunderts zu finden (Leroquais II 144).

[67] Leroquais I 211.

[68] 13. Febr. 1666, n. 1334, ad 4; 12. Juni 1704, n. 2124.

[69] Rit. celebr. III, 8. Nur muß bei „tibi, Pater" vor dem Bischof eine „inclinatio profunda", vor dem Papst eine Genuflexion gemacht werden.

[70] Martène I 575 585, besonders im Missale des Flacius Illyricus, ebd. 496 ff.

[71] Als Sekret im Leonianum (S. 127), als Oration im Gel (S. 15).

liturgie.de

jetzt zum Akzeß gesprochene Gebet „Conscientias nostras". — Schon Ordo romanus I [72] bestimmt, daß der Papst, nachdem er sich an den Altar begeben, das Evangelium und den Altar küsse, hierauf einem der Bischöfe (dem Hebdomadarbischof), dem Archipresbyter und den Diakonen den Friedenskuß erteile. Beim Kuß des Altares erscheint bereits im 11. Jahrhundert das noch heute dabei gesprochene Gebet „Oramus" [73], aber auch andere Formeln: „Domine Deus omnipotens, qui es trinus et unus" [74]; „A vinculis peccatorum nostrorum absolvat nos omnipotens et misericors Dominus" [75]; „Da mihi, Domine, sensum rectum et vocem puram, ut impleam laudem tuam." [76] Beim Kuß des Evangelienbuches wurden gleichfalls besondere Formeln gesprochen. Sehr häufig kehrt wieder das Gebet [77]: „Pax Christi, quam nobis per evangelium suum tradidit, confirmet corda et corpora nostra in vitam aeternam." Ein Missale von Troyes (15. Jahrh.) [78] enthält die schöne Begrüßung: „Ave, sanctum Evangelium, salus et reparatio animarum nostrarum." An Stelle des Evangelienbuches wurde in späterer Zeit das Missale geküßt, näherhin das Kreuzbild zu Beginn des Kanons. Dies wurde der Anlaß, eigene Gebete zu Ehren des heiligen Kreuzes zu sprechen. So bediente sich nach einem oberitalienischen Sakramentar des 12. Jahrhunderts [79] der Priester der Formel: „O crux mihi certa salus. Crux est, quam semper adoro. Crux Domini mecum. Crux mihi refugium. Crux Christi sit mihi in adiutorium." Weit verbreitet war im späteren Mittelalter die Formel [80]: „Adoramus te, Christe, et benedicimus tibi" usw. Jetzt hat sich in der Messe des einfachen Priesters nur mehr der Kuß des Altares erhalten, beim feierlichen Pontifikalamt hingegen küßt noch gegenwärtig der Bischof, wenn er nach dem Stufengebet vor der Mitte des Altares angelangt ist, das ihm vom Subdiakon dargereichte geöffnete Evangelienbuch an der Stelle, wo sich der Anfang des Tagesevangeliums befindet [81]. Der Friedenskuß, der im Mittelalter zu Beginn der Messe noch in einigen bischöflichen Kirchen gegeben wurde [82], hat sich nur noch in der feierlichen Papstmesse erhalten, in der ihn der Papst nach der Inzensation den Kardinaldiakonen zu erteilen pflegt [83].

3. Inzensation. — Dem Hohenpriester des Alten Bundes war es strengstens vorgeschrieben, das Allerheiligste nicht ohne Räucherwerk zu betreten. Auch der neutestamentliche Priester tritt bei der feierlichen Messe an den Altar mit Räucherwerk, da er sofort, nachdem er zum Altar hinangestiegen und ihn durch den Kuß verehrt hat, zur Inzensation des Altares schreitet. Es ist möglich, daß auch hier, wie bei der Händewaschung vor der Messe, die Reflexion über alttestament-

---

[72] n. 8. [73] Ebner, Quellen 347.

[74] In einem Missale des 12.—13. Jahrh. (Ebner, Quellen 345), dem Wortlaute nach eine Apologie (Martène I 581).

[75] In einem römischen Missale des 14. Jahrhunderts (Ebner, Quellen 347).

[76] 15. Jahrh. (Leroquais III 69).

[77] 11. Jahrh. (Leroquais I 163; Ebner, Quellen 328 u. ö.).

[78] Leroquais III 69. [79] Ebner, Quellen 306. [80] Leroquais III 69.

[81] Caer. ep. I, c. 10, n. 2; II, c. 8, n. 33.

[82] Durandus IV, c. 9, n. 3.

[83] Menghini, Le solenni ceremonie della Messa Pontificale celebrata dal Sommo Pontefice, Rom 1904, 41.

liturgie.de

liche Gebräuche zu einer Nachbildung im neutestamentlichen Kult geführt hat. Die Inzensation ist nachweislich in der römischen Kirche an dieser Stelle schon im 12. Jahrhundert eingeführt gewesen (a). Den Altar von allen Seiten beräuchernd (die Schwingungen des Rauchfasses gegen die Leuchter gelten der Rückseite des Altares), erscheint der Priester als das irdische Nachbild Christi, der als Bundesengel am Altare des himmlischen Heiligtums steht und die in den duftigen, in die Höhe wirbelnden Weihrauchwölkchen gesinnbildeten Gebete der Gläubigen vor dem Throne Gottes darbringt. Als Repräsentant Christi empfängt darum auch der Priester nach vollendeter Beräucherung des Altares die Ehre des Weihrauchs (b). Der allgemeinen liturgischen Auffassung entsprechend, eignet aber der Beräucherung des Altares nicht ausschließlich symbolische Bedeutung, sondern auch der Zweck einer erneuten Heiligung (Lustration) des Altares, um ihn zu einer würdigen Opferfeier zu bereiten. Dies ist auch der Grund, warum der Weihrauch gesegnet wird (c).

a) Bevor der Hohepriester am Versöhnungstage das Blut des geschlachteten Kalbes und des Bockes im Allerheiligsten aussprengte, mußte er die Vorschrift des Gesetzes[84] erfüllen: „Er soll ein Rauchfaß nehmen, das er mit Kohlen des Altares gefüllt hat, und mit der Hand bereitetes Räucherwerk nehmen und soll hinter den Vorhang treten ins Heiligtum und das Räucherwerk aufs Feuer legen, daß Wolke und Dampf davon den Spruchthron decke, der über dem Zeugnis ist, und damit er nicht sterbe." Es ist darum durchaus passend, wenn der sichtbare Stellvertreter Christi, des himmlischen Hohenpriesters, der mit seinem eigenen Blute ein für allemal ins Heiligtum getreten ist, zu Beginn der Opferfeierlichkeit den Altar, das neutestamentliche Allerheiligste, beräuchert. Im Mittelalter[85] kam der Gedanke, daß auch der neutestamentliche Priester mit Räucherwerk ins Allerheiligste trete, vielfach dadurch zum Ausdruck, daß der Weihrauch schon vor dem Hintritt an den Altar, vor den Versikeln „Deus, tu conversus" usw., ins Rauchfaß gelegt werden mußte. Sicherlich hat die Rücksichtnahme auf das Alte Testament die Inzensation zu Beginn der Messe, wenn nicht veranlaßt, so doch wenigstens empfohlen. Möglicherweise hat sie ihre Wurzel in dem von den römischen Ordines berichteten Brauche, dem Papst bei seinem Gang zum Altare ein Rauchfaß voranzutragen. Da dieses Rauchfaß in der Nähe des Altares aufgehängt werden mußte, so konnte sich daraus leicht eine Inzensation des Altares entwickeln. Diese Inzensation zu Beginn der Messe treffen wir schon im 11. Jahrhundert an. Ordo romanus VI[86], der in Deutschland entstand, bemerkt, daß ein Akolyth zu Beginn der Messe an den Altar tritt und hier den Weihrauch einlegt. Von einer Inzensation durch den Priester ist aber noch nicht die Rede. Auch bemerkt der Ordo, daß andere Kirchen nur die Inzensation beim Offertorium kennen. Eine Inzensation des Altares durch den Priester erwähnt Johannes von Avranches († 1078)[87], ferner ein italienischer Ordo des 11.—12. Jahrhunderts und

[84] Lv 16, 12—13.

[85] Innozenz III., De sacr. alt. myst. II, 14; OR XIV; PL 78, 1119; Durandus IV, c. 8, n. 1.

[86] n. 3. [87] PL 147, 38.

liturgie.de

Honorius von Augustodunum[88]. Durch Innozenz III.[89] ist sie auch für die römische Kirche des 12. Jahrhunderts bezeugt, war aber dort noch keineswegs in allen Kirchen gebräuchlich. Auch ein Gebet wurde bei dieser Inzensation in einigen Kirchen gesprochen. Nach Johannes von Avranches[90] beräucherte der Priester den Altar, während er das Gloria spricht; aus dem Bericht bei Innozenz III. geht hervor, daß während der Inzensation der Introitus gesungen wurde; Sikard von Cremona[91] erwähnt das „Dirigatur, Domine. ... sacrificium vespertinum". Durandus[92] hingegen sagt ausdrücklich, daß kein Gebet bei der Inzensation gesprochen werde.

b) Die im Mittelalter beliebte symbolische Erklärung der Inzensation geht aus von der Stelle der Geheimen Offenbarung[93]: „Es kam ein anderer Engel und trat vor den Rauchaltar und hatte ein goldenes Rauchfaß; und es wurde ihm viel Rauchwerk gegeben, damit er von den Gebeten aller Heiligen auf den Altar lege, der vor dem Throne Gottes ist. Und es stieg auf der Rauch des Rauchwerkes von den Gebeten der Heiligen aus der Hand des Engels vor Gott." Der Engel, sagt Durandus[94], ist Christus; er steht vor dem Altar, d. h. im Angesicht der Kirche. Das goldene Rauchfaß bedeute seinen unbefleckten Leib; es ist von Glut erfüllt, wie Christus von Liebesglut. Auch Christus wird viel Rauchwerk gegeben, nämlich die Gebete der Gläubigen, damit er sie seinem himmlischen Vater darbiete. Die Priester aber sind Stellvertreter Christi: „Mediatores sunt sacerdotes inter Deum et homines, dum ... vota Deo porrigunt supplicando."[95] So bietet denn auch die Inzensation zu Beginn der Messe für den Priester einen Anlaß, sich seiner Mittlerstellung bewußt zu werden, für die Gläubigen aber die Mahnung, ihre Gebete mit jenen der Kirche zu vereinen, damit sie, durch die Gnade Christi befruchtet, als lieblicher Wohlgeruch zum Throne des Allerhöchsten emporsteigen.

c) Der Inzensation zu Beginn der Messe eignet ferner auch eine lustrative Bedeutung. Mit dieser Auffassung stimmen auch die orientalischen Liturgien überein. Gegen Ende der Proskomidie der Chrysostomusliturgie muß der Diakon den Altar, hierauf das Presbyterium und die ganze Kirche beräuchern und dabei den Ps. 50 sprechen. Die Wahl dieses Psalmes deutet an, daß die Inzensation eine Lustration der Kirche und der in ihr weilenden Gläubigen darstellen soll. Noch deutlicher tritt dies in der Jakobusliturgie hervor, wo der Priester im Weihrauchgebet der Enarxis[96] fleht: „Nimm von uns, deinen unnützen Knechten, dieses Räucherwerk zum lieblichen Wohlgeruch entgegen, verwandle den üblen Geruch unserer Seele in Wohlgeruch und heilige uns durch die heiligende Kraft deines allheiligen Geistes." Auch Durandus[97] sagt, daß außer den angegebenen mystischen Gründen der Altar auch zu dem Zwecke beräuchert werde, „damit von ihm alle Bosheit der Dämonen ferngehalten werde". Diese Wirkung hat der Weihrauch, weil er durch die Segnung der Kirche zum Sakramentale geworden ist, durch dessen Kraft die Gläubigen den Reizen der Sünde widerstehen und reinen, Gott zugewandten Herzens dem eucharistischen Opfer anwohnen können. So wird die Ehre Gottes gefördert, und es wird wahr,

[88] Ebner, Quellen 328; Gemma animae I, 7.
[89] De sacro alt. myst. II, 14. [90] PL 147, 38.
[91] Mitrale III, 2. [92] IV, c. 8, n. 2. [93] 8, 3—5.
[94] IV, c. 8, n. 2. [95] II, c. 11, n. 14.
[96] Brightman S. 32. [97] IV, c. 10, n. 5.

liturgie.de

was die Segnungsformel auspricht: „in cuius honore cremaberis". Schon als bei der Altarweihe auf dem Altare Weihrauch verbrannt wurde, flehte der Bischof bei dessen Segnung, Gott „möge auf diesen Weihrauch herabblicken, ihn segnen und heiligen, damit alle Krankheiten und Schwächen sowie alle Nachstellungen des bösen Feindes vor dessen Wohlgeruch fliehen und die durch das kostbare Blut Christi Erlösten von dem Biß der gottlosen Schlange niemals verletzt werden". In diesem Sinne erhält darum der Altar zu Beginn einer jeden feierlichen Messe eine erneute Segnung.

§ 13. Introitus. — Kyrie. — Gloria in excelsis. — Kollekte.

1. Introitus. — Der jetzige Introitus (= Eingang), der aus einer Antiphon, einem Psalmvers, dem Gloria Patri und der Wiederholung der Anfangsantiphon besteht, leitet seinen Ursprung aus jenem antiphonisch gesungenen Psalm her, der nach Angabe der römischen Ordines vorgetragen wurde, wenn sich der Papst vom Sekretarium in Prozession zum Altare begab, und ist wahrscheinlich zugleich mit der Einführung des Stationsgottesdienstes entstanden, etwa zwischen dem 5. und 6. Jahrhundert. Da der Papst auf dem Wege zum Altar dem in der geöffneten Capsa ihm gezeigten Allerheiligsten seine Verehrung zu erweisen hatte, ferner, am Altare angelangt, den Friedenskuß erteilte und betete, war die Möglichkeit gegeben, unterdessen einen ganzen Psalm oder doch einen größeren Teil davon zu singen. War nach diesen Zeremonien der Psalm noch nicht beendet, so gab der Papst ein Zeichen, mit der Doxologie den Psalm zu beenden. Die Beschränkung des Psalmes auf einen Vers (a) muß schon bald eingetreten sein, da man bereits im 10. Jahrhundert anfing, die Antiphonen durch Interpolationen, die sog. Tropen (b), zu erweitern, die einen Abschluß der Entwicklung des Introitus notwendig voraussetzen. — Entgegen der älteren Übung, den Introitus beim Gang des Priesters zum Altare zu singen, pflegte man seit dem 14. Jahrhundert[98] mit ihm erst zu beginnen, wenn der Priester an den Stufen des Altares angelangt war. Gemäß der Bestimmung des neuen Graduale Vaticanum[99] aber singt man den Introitus wieder, seinem Namen entsprechend, während des Ganges zum Altare (accedente sacerdote ad altare). — Die Antiphonen des Introitus sind häufig dem Introituspsalm selbst entnommen, auch andern Büchern des Alten und Neuen Testamentes, einem kirchlichen Autor (wie die Antiphon „Salve sancta", die von Cälius Sedulius stammt), oder sie gehen, wie der aus griechischen Anleihen entnommene Introitus „Gaudeamus", auf freie kirchliche Komposition zurück. Der Introitus erhält seine liturgische Bedeutung in der Messe dadurch, daß er sofort erkennen läßt, aus welchem Anlaß das heilige Opfer dargebracht und welche besondere Gnade erfleht wird. Sehr zustatten kommt es dabei, wenn man nicht bloß den oft nur gewaltsam

[98] OR XIV, n. 27; S. R. C. 14. April 1752, n. 2424, ad 7.
[99] De ritibus serv. in cantu Missae n. 1.

liturgie.de

nach der Tagesidee zu deutenden Psalmvers, sondern den ganzen Psalm berücksichtigt. Ein Blick auf die dem Introitus vorgedruckte Statio wird nicht selten das ganze Meßformular in neuem Lichte erscheinen lassen (c). Da der Introitus, weil gesungen, der nach außen hin am meisten hervortretende Anfang der Messe ist und ursprünglich im Stationsgottesdienst überhaupt Anfang der Messe war, so benennt man häufig einzelne Sonntage nach seinen Anfangsworten, wie Gaudete, Invocavit, Laetare usw., spricht von Rorate- und Requiemsmessen. — Das Kreuzzeichen, mit dem sich der Priester, seitdem auch die Gesangsteile der Messe gelesen werden, zu Beginn des Introitus bezeichnet, erinnert ihn, daß er im Begriffe steht, das Kreuzopfer unblutig zu erneuern, und mag mit dem Wunsche verknüpft sein, reichliche Früchte aus dem Opfer zu gewinnen. Aus letzterem Grunde muß bei Requiemsmessen das Kreuzzeichen über dem Buche[100] gemacht werden, um anzudeuten, daß die Opferfrüchte in erster Linie den Armen Seelen zugewendet werden sollen, deren Körper auf dem nicht selten die Kirche umgebenden Friedhof ruhen. — Nach der älteren, mystischen Deutung erinnert der Introitus an die dringlichen Rufe der Vorväter nach der Ankunft Christi im Fleische: „Devotam eorum exspectationem repraesentat, qui Christi adventum toto corde desiderabant et in hac fideli exspectatione differri sibi suum desiderium suspirabant", sagt Ivo von Chartres († 1117)[101].

a) Die mittelalterlichen Liturgiker erblicken die Einführung des Introitus ganz allgemein in der vom Liber Pontificalis[102] erwähnten Verfügung des Papstes Cölestin I. († 432): „Constituit, ut psalmi David CL ante sacrificium psalli antephanatim ex omnibus, quod ante non fiebat, nisi tantum epistula beati Pauli recitabatur et sanctum Evangelium." Es ist nicht ganz sicher, ob der Papst hier den Introitus und nicht vielmehr den antiphonischen Gesang des Psalteriums bei den der Messe vorausgehenden Vigilien im Auge gehabt hat, so daß aus dieser Stelle nur die Einführung des antiphonischen Psalmengesangs erschlossen werden könnte. Für den Introitus spricht jedoch, daß die Psalmen im Zusammenhang mit Epistel und Evangelium, also Teilen der Messe, erwähnt werden. Ferner ist zu berücksichtigen, daß im 5. Jahrhundert die Ausbildung der Stationsmessen erfolgte, welche den feierlichen Einzug des Papstes in sich schlossen, so daß sich damals auch das Bedürfnis nach einem diesen Einzug verherrlichenden Gesang geltend machen konnte. Dafür, daß man es beim Introitus mit einer römischen Eigentümlichkeit zu tun hat, spricht auch der Umstand, daß im 5. Jahrhundert außerrömische Kirchen diesen Gesang nicht kannten. In dem um 426 geschriebenen 22. Buch der Civitas Dei[103] beschreibt der hl. Augustinus den Beginn des Gottesdienstes folgendermaßen: „Ich begrüßte das Volk (das infolge einer wunderbaren Heilung in freudiger Aufregung war). Als endlich Ruhe geworden, begann die gewöhnliche Lesung der göttlichen Schriften." Die altgallikanische Meßerklärung des Germanus er-

[100] „super librum quasi aliquem benedicens" (Rit. celebr. XIII, 1).
[101] De rebus eccles. sermo, bei Hittorp (Köln 1568) 491.
[102] Duchesne, LP I 230. [103] c. 8.

liturgie.de

wähnt allerdings eine Antiphona ad praelegendum, der ambrosianische Ritus kennt die Ingressa, einen einfachen Gesang ohne Psalmvers, die mozarabische Liturgie das Officium. Es handelt sich aber hier nicht um einen antiphonisch zu singenden Psalm wie beim Introitus, sondern lediglich um einen Gesang, der nach Analogie des griechischen Monogenes zu Beginn der Schriftlesung vorgetragen wurde. Auch Pseudo-Dionysius[104] erwähnt einen Psalmengesang zu Beginn der Messe, der aber keineswegs den Zweck verfolgt, den Einzug des Zelebranten zu begleiten. — Der Introituspsalm konnte wahrscheinlich nur dann ganz gesungen werden, wenn er kleineren Umfang hatte. Denn schon die ältesten römischen Ordines berichten, daß der Papst, am Altare angekommen, dem Vorsteher der Schola ein Zeichen gab, worauf dieser die Doxologie intonierte, zu deren Abschluß die Antiphon wiederholt wurde. In kleineren Kirchen, wo natürlich der Einzug sich rascher abwickelte, wird man sich von Anfang an nur auf den einen oder andern Psalmvers beschränkt haben. Wagner[105] bemerkt, daß in sämtlichen erhaltenen Handschriften der Meßgesänge beim Introitus außer der Antiphon nur mehr ein einziger Psalmvers mit Doxologie aufgezeichnet ist. Längere Zeit aber erhielt sich, wie Durandus[106] berichtet, an höheren Festtagen der Brauch, die Antiphon dreimal zu singen: vor und nach dem Psalm und nach der Doxologie. In einigen Kirchen pflegte man nach dem Psalmvers die Antiphon nur unvollständig zu wiederholen.

b) Der Introitus wurde im Mittelalter vielfach durch sog. Tropen[107] erweitert. Diese Tropen, die teils in ungebundener, teils in metrischer Form gehalten sind, kann man bezeichnen als Einleitungen, Interpolationen oder Zusätze zu den liturgischen Gesängen. Beinahe alle Meßgesänge — Graduale und Kredo ausgenommen — erfuhren eine solche Erweiterung durch Tropen, zuweilen findet man selbst die Episteln tropisiert. Das Wort Tropus kommt von dem in der griechischen Musiktheorie häufig gebrauchten τρόπος und bezeichnet im Altertum „die Transpositionsskalen, die eine Doppelmolloktav umfassenden Tonleitern, welche sich aus der Versetzung der Tonarten auf die Halbtöne der Oktav ergaben". Im Mittelalter aber wurde tropus „für melismatische Formeln gebraucht, wie man deren im Musikunterricht benutzte, um die Eigenheiten der Tonarten zu verdeutlichen"[108]. Die Einführung der Tropen im oben definierten Sinn in die Liturgie wird gewöhnlich dem Tuotilo von St. Gallen († 915) zugeschrieben. Die Tropen, die in eigenen Büchern (Troparium, Tropharius, Troponarius) gesammelt waren, erfreuten sich im Mittelalter außerordentlicher Beliebtheit und erhielten sich im liturgischen Gebrauch bis ins 13., vereinzelt sogar bis ins 18. Jahrhundert[109]. Als Beispiel eines tropisierten Introitus diene der Introitus auf Epiphanie (aus Cod. 97 der Züricher Kantonalbibliothek)[110]: „Forma speciosissimus, manuque potentissimus, ex Davidis origine natus Maria Virgine, ecclesiae sponsus, illuminator gentium, baptis-

[104] De eccl. hierarch. III, 3. [105] Einführung 67.
[106] IV, c. 5, n. 3.
[107] Über Tropen vgl. Gautier, Histoire de la poésie liturgique au moyen-âge. Les tropes I, Paris 1886; Reiners, Die Tropengesänge des feierlichen Meßamts im Mittelalter, Luxemburg 1887; Wagner, Einführung; Cl. Blume, Poesie des Hochamts im Mittelalter: Stimmen aus Maria-Laach LXXI (1906) 18 ff.
[108] Wagner, Einführung 282.
[109] Blume, Poesie des Hochamts 25 26. [110] Wagner a. a. O. 283.

liturgie.de

matis sacrator, orbis redemptor. Ecce advenit Ihesus quem regem gentium cum muneribus mysticis Hierosolimam requirunt, dicentes: ubi est, qui natus est Dominator. Vidimus stellam eius in oriente et agnovimus regem natum esse. Et regnum cui soli debetur honor, gloria, laus et iubilatio. Et potestas."

c) Der Introitus versetzt Gläubige und Liturgen schon zu Beginn der Messe in jene Stimmung, die sie bei der Darbringung der heiligen Geheimnisse begleiten soll, und leitet sie an, eine besondere Opferfrucht aus dem Tagesgeheimnis oder aus der näheren Veranlassung der Opferfeier zu ziehen. Der Introitus der zweiten Weihnachtsmesse z. B. beginnt mit den Worten: „Ein Licht leuchtet heute über uns (Lux fulgebit hodie super nos)!" Sofort erinnert man sich der „claritas Dei"[111], welche die Hirten umflutete, denkt an das Licht der Welt, den Wunderbaren, Gott, den Friedensfürsten, der als Kind in der Krippe liegt, und ganz von selbst ringt sich aus der Seele das Gebet empor, an diesem Lichte durch die Wirkung des heiligen Opfers teilnehmen zu dürfen und eingegliedert zu werden in das Reich des „Vaters der Zukunft", das kein Ende nehmen wird. — Als Herrscher wird im Introitus des Epiphanietages („Ecce advenit dominator Dominus") der Heiland begrüßt. „Das Reich ist in seiner Hand und Macht und Herrschaft." Dieses Reich, so folgert die fromme Erwägung, möge sich ausbreiten über die Erde, möge als Reich des Friedens auch von der Seele des einzelnen Besitz ergreifen durch die Wirkung des unblutigen Opfers. — Ganz besonders wirkungsvoll sind jene Introiten, die von der Prosopopöie Gebrauch machen und den Heiland oder seine Mutter redend einführen. So hört man im Introitus des Passionssonntags den Herrn seinen himmlischen Vater bitten, ihm Recht zu verschaffen gegenüber dem unheiligen Volke; am Palmsonntag vernimmt man die flehentliche Bitte des Erlösers in seiner Gottesverlassenheit am Kreuze: „Domine, ne longe facias auxilium tuum a me", und erinnert sich, daß das Gedächtnis, aber auch die Frucht dieser Leiden im Opfer der Kirche fortlebt. Die herrlichste Opferfrucht wird einst die ewige Verklärung sein. In diese ist der Erstling der Auferstandenen, Christus der Herr, bereits in seiner heiligen Menschheit eingegangen, die nun ewig beim Vater ist. Gleichsam um Sehnsucht nach dieser Glorie zu erwecken, läßt die Kirche im Introitus des Ostertages der Welt durch den Heiland das trostvolle Wort zurufen: „Ich bin auferstanden und immer bei dir", dem himmlischen Vater, um meinen Gläubigen dort eine ewige Wohnung zu bereiten, als Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedechs. Am Feste der Unbefleckten Empfängnis jubelt Maria über ihre einzigartige Gnadenausstattung, die sie dem Opfer ihres Sohnes verdankt: „Ich freue mich, ja, ich freue mich im Herrn, und meine Seele frohlockt in meinem Gott, weil er mich angetan mit den Gewändern des Heiles und mich umhüllt hat mit dem Kleide der Gerechtigkeit." In den Introiten der Votivmessen erscheint sofort der Anlaß, aus dem sie gefeiert werden, wie z. B. wenn in der Messe um einen guten Tod die Worte des Psalmes verwendet werden[112]: „Erleuchte meine Augen, damit ich niemals im Tode (im ewigen Tode) entschlafe, damit nicht der Feind sagen kann: ich bin Herr über ihn geworden"; oder wenn es in der Missa pro pace heißt: „Gib Frieden, o Herr, denen, die auf dich harren", usw. Die Erwägung des Eingangs-

[111] Lk 2, 9. [112] Ps 12, 4 ff.

liturgie.de

gesanges wird Tag für Tag das Vertrauen auf die Wirksamkeit des heiligen Opfers neu beleben und die andachtsvolle Feier der heiligen Messe mächtig fördern.

Auch der auf die Antiphon folgende Psalmvers ist für das Verständnis der Tagesfeier und die liturgische Interpretation der Psalmen überhaupt von großer Bedeutung, wenn dabei beachtet wird, daß ehedem ein ganzer Psalm oder doch ein größerer oder kleinerer Teil desselben gesungen wurde. Gar häufig wurde ein Psalm gewählt, der für die betreffende Zeit des Kirchenjahres überhaupt charakteristisch ist. So wird in der dritten Weihnachtsmesse im Introitus der erste Vers des Ps. 97 geboten: „Cantate Domino canticum novum", der sich nur im allgemeinen der Weihnachtsidee anpassen läßt. Der Psalm als Ganzes jedoch gibt der Weihnachtsfreude der Kirche Ausdruck; in ihm ist der Weihnachtsversikel enthalten: „Notum fecit Dominus salutare suum", und das Graduale der dritten Weihnachtsmesse: „Viderunt omnes fines terrae salutare Dei nostri." Auch der Psalmvers im Introitus des Epiphanietages: „Deus, iudicium tuum regi da", bietet an sich nichts Eigentümliches, wenn er nicht als Anfang des Epiphaniepsalmes 71 sofort die Erinnerung an das dort geschilderte Reich des Friedensfürsten wachrufen würde. Der Psalmvers des Introitus am Feste heiliger Bischöfe: „Memento, Domine, David", wäre nicht verständlich ohne die Berücksichtigung, daß der 9. Vers dieses Ps. 131 lautet: „Sacerdotes (Bischöfe) tui induantur iustitiam", und der 16. Vers: „Sacerdotes eius induam salutari." Ebensowenig würde verstanden werden, warum der Introituspsalm am Feste heiliger Jungfrauen beginnt mit: „Eructavit cor meum verbum bonum", wenn nicht der Vers 15: „Adducentur virgines post eam", die Erklärung gäbe. — Die dem Introitus vorgedruckte Statio bietet zuweilen, wie schon bemerkt, treffende Fingerzeige für das Verständnis des ganzen Meßformulars. Besonders lehrreich sind die Meßformulare von Sexagesima und vom vierten Fastensonntag. Grisar hat diese Beziehungen zwischen Statio und Meßformular zum Gegenstand einer eingehenden Untersuchung gemacht [113].

2. Kyrie. — Das Kyrie, welches nach dem Introitus gesungen wird, ist der Rest eines alten Litaneigebetes, das noch gegenwärtig zu Beginn der griechischen Messe eine Stelle hat (a). Nachdem im Introitus die Idee des Tages oder des besondern Opferanlasses betrachtet wurde, erwecken Priester und Volk im Kyrie noch einmal aufs lebhafteste das Gefühl ihrer Sündhaftigkeit und Hilfsbedürftigkeit und flehen um Erbarmen zu Gott. Der Gedanke an die unzähligen Sünden und Sündenstrafen, in welchen das Elend dieser Welt vielfach wurzelt und sich täglich erneuert, soll zu Beginn der Messe die Seele des Priesters lebhaft durchdringen und ihn mit dem Wunsche erfüllen, durch das Opfer und sein mittlerisches Gebet stets aufs neue den Kampf gegen die Sünde, das einzige wahre Unglück in dieser Welt, wirkungsvoll zu führen. Nach alter kirchlicher Tradition richten sich die drei ersten Kyrierufe an den Vater, die drei letzten an den Heiligen Geist; des Sohnes wird ausdrücklich mit Christe eleison gedacht. An den Vater ergeht der Ruf um Erbarmen, denn er

[113] H. Grisar, Das Missale im Lichte römischer Stadtgeschichte, Freiburg 1925.

liturgie.de

ist der „Vater der Barmherzigkeit und der Gott alles Trostes“ [114]; an den Sohn, denn er ist „die Versöhnung für unsere Sünden, doch nicht allein für die unsrigen, sondern auch für die Sünden der ganzen Welt“ [115], weshalb er sein Kreuzopfer beständig seinem himmlischen Vater zur Sühne anbietet; an den Heiligen Geist: er ist von Christus seinen Jüngern zur Nachlassung der Sünden verliehen worden [116] und hat uns durch die eingegossene Liebe zu Kindern Gottes gemacht. Diese trinitarische Auffassung des Kyriegesanges findet ihre Bestätigung auch in den Tropen, mit welchen ihn das Mittelalter versah (b). — In der allegorischen Erklärung hat das Kyrie die gleiche Deutung wie der Introitus gefunden und wird als der Altväter Ruf um Erbarmen aufgefaßt.

a) Daß das Kyrie eleison anfänglich mit einer Litanei verbunden war, bezeugt Gregor d. Gr. [117], wenn er schreibt: „In cotidianis Missis aliqua, quae dici solent, tacemus, tantummodo Kyrie eleison et Christe eleison dicimus, ut in his deprecationis vocibus paulo diutius occupemur.“ Daß es sich um eine Litanei handelt, ergibt sich aus dem Sacramentarium Gelasianum [118], nach dessen Angabe der Bischof nach Erteilung der Taufe und Firmung „cum litania“ an seinen Sitz zurückkehrt, wie auch noch jetzt an der Oster- und Pfingstvigil nach der Taufwasserweihe der Priester sich unter dem Gesang der Allerheiligenlitanei an den Altar begibt. Diese Anfangslitanei war höchst wahrscheinlich im Laufe des 4. Jahrhunderts nach dem Vorgang der griechischen Liturgien an den Anfang der römischen Messe gekommen, zu einer Zeit, als infolge der dogmatischen Kämpfe Morgenland und Abendland in nähere Berührung getreten und somit auch einem Austausch liturgischer Gewohnheiten die Wege geebnet waren. Anfänglich entbehrte diese Litanei noch des Kyrie [119]; ihre Invokationen müssen vielmehr, entsprechend dem τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν der griechischen Ektenie, mit „libera nos“ oder „te rogamus, audi nos“ beantwortet worden sein. Das Kyrie wurde ihr wohl etwa im 5. Jahrhundert angefügt, nicht als Beantwortung der Invokationen, sondern als selbständiger Bestandteil. Der Grund, warum die Anfangslitanei im römischen Gottesdienst wegfiel, darf in dem Streben nach Kürzung des Gottesdienstes gesucht werden, das zunächst bei den gewöhnlichen Messen (Missae cotidianae) einsetzte, dann aber auch bei den feierlichen Messen sich äußerte, als bei den Stationsmessen der Gesang des Introitus in Aufnahme kam.

b) Schon Gregor d. Gr. [120] legt die trinitarische Auffassung des Kyriegesanges nahe, wenn er bemerkt, daß in Rom, im Gegensatz zu den Griechen, nicht bloß Kyrie eleison, sondern auch Christe eleison gesungen werde. Denn, wenn eine Gruppe dieses Gesanges dem Sohne gewidmet war, so lag es nicht fern, die andern dem Vater und dem Heiligen Geiste zuzuweisen. Wieviele Kyrie bzw. Christe eleison in einer Gruppe gesungen wurden, hing nach Angabe des Ordo romanus I vom Zelebranten ab, der das Zeichen zur Beendigung des Kyriegesanges zu geben hatte. Seit dem 9. Jahrhundert aber ist, wie Amalar [121] bezeugt, die Zahl der Kyrie bzw.

---

[114] 2 Kor 1, 3. [115] 1 Jo 2, 2. [116] Jo 20, 22.
[117] Ep. IX, 42. [118] S. 22. [119] Siehe Bd. I, S. 198.
[120] Ep. IX, 12. [121] De eccl. off. III, 6.

liturgie.de

Christe eleison auf neun beschränkt, demnach drei in jeder Gruppe. Der nämliche Schriftsteller bringt die Neunzahl in Beziehung zur Trinität, und diese Auffassung beherrscht auch die Tropen, mit denen das Kyrie bzw. Christe eleison interpoliert wurde. Noch eine letzte Erinnerung an diese Tropisierung des Kyrie bieten die Überschriften der verschiedenen Kyriegesänge des neuen Graduale Vaticanum, wie „Kyrie Clemens rector", „Kyrie Summe Deus", „Kyrie Rector pie" usw.; das will sagen: jene Kyriemelodie, zu der ehedem der Tropus „Clemens rector", „Summe Deus", „Rector pie" usw. gesungen wurde. Aus diesen Kyrietropen ist auch die trinitarische Deutung des Kyriegesanges klar ersichtlich. So lautet der weitverbreitete Kyrie-Tropus „Cunctipotens"[122]:

Cunctipotens genitor, Deus omnicreator, eleison.
Kyrie eleison.
Fons et origo boni, pie luxque perennis, eleison.
Kyrie eleison.
Salvificet pietas tua nos, bone rector, eleison.
Kyrie eleison.
Christe, Dei splendor, virtus, patrisque sophia, eleison.
Christe eleison.
Plasmatis humani factor, lapsi reparator, eleison.
Christe eleison.
Ne tua damnetur, Iesu, factura, benigne eleison.
Christe eleison.
Amborum sacrum spiramen, nexus amorque, eleison.
Kyrie eleison.
Procedens fomes, vitae fons, purificans vis, eleison.
Kyrie eleison.
Purgator culpae, veniae largitor opimae, offensas dele, sancto nos munere reple, Spiritus alme, eleison.
Kyrie eleison.

3. Gloria in excelsis[123]. — Nach dem Gesang des Kyrie stimmt der Priester das Gloria in excelsis an. Das Gloria — auch Hymnus angelicus, weil Gesang der Engel bei Christi Geburt, oder Doxologia maior genannt, im Gegensatz zur Doxologia minor, dem Gloria Patri — stammt aus dem Orient, wo bereits im 5. Jahrhundert ein vollständiger, vom jetzigen allerdings an einzelnen Stellen abweichender Text bezeugt ist, mit dem auch der älteste lateinische Text aus dem 7. Jahrhundert übereinstimmt. Seine jetzige, endgültige Rezension hat der Text des Gloria vom 9. bis 11. Jahrhundert erhalten (a). Die Doxologia maior hat im Orient und im Abendland auf dem Gebiet des keltischen Ritus zuerst im Stundengebet Eingang gefunden. Doch schon im 6. Jahrhundert war das Gloria in die römische Messe aufgenommen worden, wohl unter dem

[122] Wagner, Einführung 279.

[123] Cl. Blume, Der Engelhymnus Gloria in excelsis Deo: Stimmen aus Maria-Laach LXXIII (1907) 43 ff.; A. Baumstark, Die Textüberlieferung des Hymnus angelicus, Bonn 1919, 83 ff.; Joh. Brinktrine, Zur Entstehung u. Erklärung des Gloria in excelsis · Röm Quartalschr. XXXV (1927) 303 ff.

liturgie.de

Einfluß des Orients, der zu Beginn der Opferfeier einen ähnlichen, an den Sohn gerichteten Lobpreis kannte. Anfänglich stimmten nur die Bischöfe in ihrer Messe das Gloria an, den einfachen Priestern war es lediglich am Ostertage gestattet; jedoch gegen Ende des 11. Jahrhunderts war dieser Unterschied bereits aufgehoben. Schon im 12. Jahrhundert pflegte man das Gloria an allen Tagen, denen freudiges Gepräge eigen ist, zu singen und es dementsprechend an Tagen mit verminderter Feierlichkeit auszulassen, wie an den gewöhnlichen Ferialtagen (außer den Ferien der Osterzeit) oder in Zeiten der Buße (Advent und Fastenzeit) und der Trauer (Requiemsmessen) (b). — Das Gloria wurde in alter Zeit nicht von der Schola, sondern von allen im Chore Anwesenden gesungen, weshalb die älteren Gloriamelodien verhältnismäßig einfach gehalten sind (c). Gleich andern Meßgesängen pflegte man auch das Gloria durch Tropen (d) zu erweitern, die sich hier bis in die neuere Zeit erhalten haben. — Seinem Inhalt nach ist das Gloria ein mit Danksagung und Bitte verbundener Lobpreis der drei göttlichen Personen. Es beginnt mit dem Gesang, den einst die Engelscharen bei der Geburt des Heilandes anstimmten. Mit der Inkarnation und Geburt Jesu begann das Werk der Erlösung, nahm der Heiland den Leib an, den er am Kreuze seinem himmlischen Vater zum Heile der Welt opferte. Darum spricht er bei seinem Eintritt in die Welt: „Schlachtopfer und Gaben verlangst du nicht, einen Leib aber hast du mir zugerichtet; siehe, ich komme, Gott, zu vollbringen deinen Willen.... In diesem Willen sind wir geheiligt durch das Opfer des Leibes Christi ein für allemal.“ [124] Darum singen die Engelscharen: „Ehre sei Gott in der Höhe, Friede den Menschen auf Erden, auf welchen Gottes Wohlgefallen ruht.“ Die seligen Geister sehen bei der Geburt des Herrn das Opfer des Leibes schon vollendet und jubeln, daß nunmehr Gott eine seiner Majestät gebührende Ehre, daß den Menschen dadurch Frieden mit Gott, Frieden unter sich, Frieden in ihrer Seele zuteil geworden ist, weil auf ihnen jetzt das Wohlgefallen, die Gnade Gottes ruht, welche den Zwiespalt zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen Fleisch und Geist aufgehoben. Denn „es gefiel, daß durch ihn alles mit Gott versöhnt werde, indem er Frieden machte durch das Blut seines Kreuzes“ [125]. Darum finden diese Worte der Engel passend Verwendung beim unblutigen Opfer der heiligen Messe, in welchem dem Herrn Tag für Tag das Blut seines Sohnes zu seiner Verherrlichung und Ehre und zur Heiligung der ganzen Welt angeboten wird. Darum breitet auch der Priester beim Anstimmen des Gloria seine Hände aus und erhebt sie zum Zeichen der Freude. Darum ruft der Gedanke daran von selbst in den Tiefen der Seele Lob, Ehrfurcht und Dank hervor. „Wir loben dich, wir preisen dich, wir beten dich an, wir verherrlichen dich.“ Loben, preisen, verherrlichen unterscheiden sich, wenn überhaupt, so

[124] Hebr 10, 5—10. [125] Kol 1, 19—20.

liturgie.de

nur unmerklich in ihrer Bedeutung. Es ist eine pleonastische Ausdrucksweise, die dem hochgesteigerten religiösen Gefühl der Freude Rechnung trägt, Gott ein seiner würdiges Lob in Vereinigung mit dem eucharistischen Opfer darbringen zu können. Diese Freude erhöht sich bei dem Gedanken, daß diese Worte auch gesprochen werden im Namen der Kirche, so daß die eigene Armseligkeit und Sündhaftigkeit dem Werte dieses Lobpreises keinen Eintrag zu tun vermag. Das Loben, Preisen, Verherrlichen gipfelt in der Anbetung („adoramus te"), und die Kirche drückt dies dadurch aus, daß sie bei den Worten „adoramus te" für den Priester eine Verneigung des Hauptes vorschreibt. Diese Anbetung, die im eucharistischen Opfer Gott dargebracht wird, ist eine Anbetung von absolut gottgefälligem Charakter. Lobpreis und Anbetung wurzeln in der Erkenntnis dessen, was Gott an sich und für uns ist; aus der gleichen Wurzel ersteht als notwendige Ergänzung, nur als eine andere Form des Lobes und der Anbetung, der Dank gegen Gott. Deshalb heißt es im Hymnus: „Gratias agimus tibi, wir sagen dir Dank!" Darum muß der Priester, wie beim „adoramus te", auch bei „gratias agimus tibi" anbetend sein Haupt vor Gott dem Herrn verneigen. Als besondern Grund des Dankes führt die Kirche an: „propter magnam gloriam tuam". Sie dankt Gott wegen der Offenbarung seiner Glorie. Sie dankt für die natürliche Offenbarung seiner Glorie, die sich kundgibt in den Werken der Schöpfung, in der Erhaltung und Leitung der Welt; für die in der übernatürlichen Offenbarung erglänzende Glorie, die sich in der Begnadigung der Menschen mächtig erwiesen hat. „Omnes peccaverunt et egent gloria Dei", sagt der hl. Paulus[126]. Diese Herrlichkeit Gottes hat die Menschen zum Heile berufen, denn alle göttlichen Gnaden, „welche zum Leben und zur Gottseligkeit dienen", sind, wie der hl. Petrus sagt[127], „durch die Erkenntnis dessen geschenkt worden, der uns durch seine eigene Herrlichkeit und Kraft (propria gloria et vitute) berufen hat". Bei den Worten „propter magnam gloriam tuam" wird darum besonders an den Sonntagen und Festen des Kirchenjahres Gott dem Herrn gebührend Dank gesagt für die Offenbarung der Glaubensgeheimnisse der Trinität und Inkarnation, aber auch für alle Gnaden, die Tag für Tag vom Himmel auf die Erde herabströmen. Die herrlichsten Früchte dieser Gnaden sind die Heiligen Gottes, an deren Festen Gott ganz besonderer Dank für die in ihnen erstrahlende Glorie seiner Gnade dargebracht werden muß. Doch nicht bloß die nach außen sich offenbarende Herrlichkeit Gottes ist Gegenstand des Dankes, sondern auch Gott in sich, seiner Wesenheit nach, in der er als unendlicher Glorie würdig erscheint. „Nichts beglückt und erfreut die liebende Seele mehr als die Betrachtung der unendlichen Majestät, Schönheit, Güte, Heiligkeit, Weisheit, Macht und Barmherzigkeit Gottes. Darum ist es nicht zu verwundern, daß sie in

[126] Röm 3, 23. [127] 2 Petr 1, 3.

liturgie.de

ein jubelndes Danklied ob der großen, ewigen und unermeßlichen Herrlichkeit Gottes ausbricht."[128] Der Lobpreis und der Dank richten sich an den Vater im Himmel („Domine Deus, rex coelestis, Deus Pater omnipotens"), aber auch an den Sohn („Domine Fili unigenite"), durch den Gott alles zu erneuern beschlossen hat, was er in den Gaben des Urstandes dem Menschen zugedacht hat. Der Gedanke jedoch, daß die Sünde Tag für Tag den Menschen von der völligen gottgefälligen Erneuerung seiner Seele zurückhält, veranlaßt die Kirche, sich an den Sohn Gottes, das Lamm Gottes („Agnus Dei, qui tollis peccata mundi"), in flehentlicher Bitte zu wenden: „Miserere nobis"; „suscipe deprecationem nostram". Seine Macht, die Sünden zu vergeben, gründet in seiner Gottheit, die ein feierliches Bekenntnis in den Worten findet: „Du allein bist heilig (quoniam[129] tu solus Sanctus), du allein der Herr, du allein der Höchste", Attribute, die Gott in den Psalmen[130] gegeben werden. Diese göttlichen Eigenschaften teilt der Sohn zugleich mit dem Vater und dem Heiligen Geist („cum Sancto Spiritu in gloria Dei Patris"), darum allen drei göttlichen Personen gleiche Verehrung gebührt. Bei der Nennung der drei göttlichen Personen bezeichnet sich der Priester mit dem Kreuzzeichen, um damit im äußern Symbol zu bekennen, daß die Verherrlichung des Dreieinen in absolut vollkommener Weise im Kreuzesopfer und in dessen unblutiger Erneuerung vollzogen wird. In markanter Weise tritt demnach zu Beginn der Messe deren Charakter als Opfer des Lobes und des Dankes, der Sühne und der Bitte im einleitenden Hymnus hervor, geeignet, im Priester die Hochstimmung, die ihn bei Ausübung seiner erhabensten Tätigkeit beseelen soll, zu erhalten und zu fördern. — Nach der älteren, mystischen Deutung ist das Gloria Ausdruck der Freude, daß Christus der Herr durch sein Leiden die Menschen wiederum mit den Engelscharen des Himmels vereinte.

a) Die älteste Bezeugung des Hymnus angelicus führt ins 4. Jahrhundert zurück. In der jetzt wieder dem hl. Athanasius zugeschriebenen, sicherlich aber dem 4. Jahrhundert angehörenden Schrift „De virginitate"[131] werden die gottgeweihten Jungfrauen angehalten, beim Morgengrauen den Ps. 62 zu beten und dazu: „Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden, Zufriedenheit unter den Menschen. Wir besingen dich, wir benedeien dich, wir beten dich an usw. (καὶ τὰ ἑξῆς)." Einen vollständigen griechischen Text, in einer Handschrift mit ὑμνὸς ὀρθρινός überschrieben, enthalten schon die Apostolischen Konstitutionen[132]: „Gloria in excelsis Deo et in terra pax, in hominibus bona voluntas. Laudamus te, hymnis celebramus te, benedici-

[128] Nik. Gihr, Das heilige Meßopfer, Freiburg 1907, 358.

[129] Quoniam = ὅτι, mit welchem gewöhnlich die Ekphonesis, der Schlußruf der griechischen Gebete, eingeleitet wird (Brightman 374 396), ohne daß damit immer ein ursächlicher Zusammenhang bezeichnet werden will.

[130] z. B. Ps 82, 19: „Et cognoscant, quia nomen tibi Dominus, tu solus altissimus in omni terra."

[131] PG 28, 476.

[132] VII, 47; lat. Übersetzung bei Funk I 455 ff.

liturgie.de

mus te, glorificamus te, adoramus te per magnum pontificem, te verum Deum, ingenitum unum, solum inaccessum, propter magnam gloriam tuam, Domine, rex coelestis, Deus Pater omnipotens, Domine Deus, Pater Christi, agni immaculati, qui tollit peccatum mundi, suscipe deprecationem nostram, qui sedes super Cherubim, quoniam tu solus sanctus, tu solus Dominus Iesus, Christus Dei universae naturae creatae, regis nostri per quem tibi gloria, honor et adoratio." Bei dem literarischen Charakter der Apostolischen Konstitutionen ist es schwer zu unterscheiden, ob ihr Kompilator mit dem vorliegenden Text ein in irgend einer Kirche gebrauchtes Formular wiedergibt oder eine eigene Komposition; jedenfalls hat er sich nicht allzu weit von einer in der Liturgie gebrauchten Formel entfernt. Charakteristisch ist dabei, daß sich der Hymnus an Gott den Vater wendet und des Sohnes nur am Schluß doxologisch gedacht wird. — Dem 5. Jahrhundert gehört der vom Codex Alexandrinus gebotene Text des Gloria an, der zur leichteren Vergleichung mit dem gegenwärtigen Text hier in lateinischer Übersetzung folgt: „Gloria in excelsis Deo et in terra pax, in hominibus bona voluntas. Laudamus te, benedicimus te, adoramus te, glorificamus te, gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam. Domine rex coelestis, Deus Pater omnipotens, Domine Fili unigenite Iesu Christe, et sancte Spiritus. Domine Deus, Agnus Dei, Filius Patris, qui tollis peccata mundi, miserere nobis, qui tollis peccata mundi, miserere nobis, suscipe deprecationem nostram, qui sedes ad dexteram Patris, miserere nobis. Quoniam tu solus sanctus, tu solus Dominus, Iesus Christus, in gloria Dei Patris." Daran reiht sich, ähnlich wie beim Tedeum, eine größere Anzahl von Psalmversen. Mit dem griechischen Text des Codex Alexandrinus stimmt auch der älteste lateinische Text des Gloria, welchen das Antiphonar von Bangor (7. Jahrh.) überliefert hat, im wesentlichen überein, namentlich darin, daß nach den Worten „Domine Fili unigenite" hinzugefügt wird: „et sancte Spiritus". Dadurch erscheint der erste Teil des Hymnus als eine ausgesprochene trinitarische Doxologie, während der zweite Teil, mit „Domine Deus, Agnus Dei" anhebend, sich als Loblied auf Christus darstellt, an dessen Schluß das Antiphonar von Bangor, wie es auch der heutige Text aufweist, noch einmal kurz des Heiligen Geistes („cum sancto Spiritu") gedenkt. Einen eigenen Lobpreis auf Christus der trinitarischen Doxologie anzufügen, hatte das 4. Jahrhundert, da die Häresie des Arius die Ehre des Gottmenschen zu beeinträchtigen drohte, besondere Veranlassung, wenn man nicht besser annehmen will, daß die Zweiteilung — trinitarische Doxologie und Lobpreis des Sohnes — ihr Vorbild schon im trinitarischen Symbolum und im christologischen Kerygma (s. Bd. I, S. 180) gefunden hatte. Vielleicht war der Hymnus als sog. Psalmus idioticus oder privatus schon im 2. Jahrhundert nicht unbekannt. Die Stellen: „Laudamus te, benedicimus te", scheinen sogar in dem Gebet des hl. Polykarp von Smyrna, das er unmittelbar vor seinem Tode sprach, nachzuklingen[133]. Der jetzt gebräuchliche Text hat das „et sancte Spiritus" am Schluß des ersten Teiles beseitigt und erwähnt den Heiligen Geist nur kurz am Ende. In dieser Gestalt erscheint die Doxologia maior schon im 9. Jahrhundert im Psalterium des Wolfcoz von St. Gallen[134]. Vereinzelt tritt der Zusatz auch noch später auf, seit dem 11. Jahrhundert aber darf der Sieg der jetzigen Rezension als entschieden

[133] Funk I 298: διὰ τοῦτο καὶ περὶ πάντων σὲ αἰνῶ, σὲ εὐλογῶ, σὲ δοξάζω.
[134] Cl. Blume, Der Engelhymnus 49.

liturgie.de

angesehen werden. — Ein bestimmter Verfasser des Gloria kann nicht angegeben werden. Pseudo-Alkuin und nach ihm verschiedene mittelalterliche Liturgiker schreiben seine Komposition mit Unrecht dem hl. Hilarius von Poitiers zu.

b) Wie schon die Überschriften des Hymnus angelicus im Codex Alexandrinus (ὑμνὸς ἑωθινός) und im Antiphonar von Bangor (Ad Vesperum et ad Matutinum) bezeugen, fand die größere Doxologie im Orient und im Gebiet des keltischen Ritus im Stundengebet Verwendung. In der römischen Liturgie hatte sie schon im 6. Jahrhundert Aufnahme in die Messe gefunden. Denn nur so läßt sich die Notiz des Liber Pontificalis[135] erklären, wonach Papst Telesphorus († 136) bestimmt haben soll, „ut ante sacrificium hymnus diceretur angelicus". Wie aus der ersten Edition des Papstbuches[136] hervorgeht, wurde das Gloria anfänglich nur in der nächtlichen Weihnachtsmesse gesungen; Papst Symmachus († 514)[137] aber gestattete den Gesang des Gloria auch an den Sonntagen und an den Festen der Martyrer. Es darf wohl als sicher angenommen werden, daß das Gloria seine Einführung in die Messe orientalischen Einflüssen verdankt. Vorbild war vielleicht der in der Enarxis der griechischen Messe gesungene Hymnus „Monogenes", der gleichfalls eine Lobpreisung des Gottessohnes enthält, wie auch das Gloria eine solche zu seinem hauptsächlichsten Inhalt hat. Zu Gunsten dieser Anschauung fällt ins Gewicht, daß das Gloria nach einem Litaneigesang, dem Kyrie, angestimmt wird, ebenso wie der Gesang des „Monogenes" nach der Eingangsektenie der griechischen Messe[138]. Das Gloria durfte aber nur in der bischöflichen Messe gesungen werden. Die römischen Titelpriester stimmten es an, wenn sie am Tage ihrer Weihe von ihrer Titelkirche Besitz ergriffen, die übrigen Priester nur am Ostertage. Schon in den ältesten Handschriften des Gregorianum findet sich die Rubrik: „Dicitur Gloria in excelsis Deo, si episcopus fuerit, tantummodo die dominico sive diebus festis; a presbytero autem minime dicitur, nisi in solo Pascha." Noch Berno von Reichenau († 1048)[139] beschwert sich über eine solche Verkürzung der Priester gegenüber den Bischöfen und meint, wenn den Priestern das Gloria an Ostern gestattet sei, dann dürfe auch Weihnachten keine Ausnahme bilden, denn bei der Geburt des Herrn sei es zuerst von den Menschen auf Erden gehört worden, wie es die Engel im Himmel gesungen. Nach dem Mikrologus[140] war gegen das Ende des 11. Jahrhunderts jener Unterschied zwischen Bischöfen und Priestern geschwunden. Mikrologus berichtet ferner, daß zu seiner Zeit an jedem Feste, das ein officium plenum hatte, mit Ausnahme der Advents- und Septuagesimalzeit (insbesondere der Fastenzeit) und des Tages der Unschuldigen Kinder, das Gloria genommen wurde. Somit war schon zu Beginn des 12. Jahrhunderts die jetzige Übung im allgemeinen durchgedrungen, nur in Rom sang man noch im 12. Jahrhundert[141] das Gloria auch an den Adventssonntagen. Seit alters hat die ganze Zeit von Ostern bis Pfingsten (Quinquagesimalzeit) den Charakter einer fortlaufenden Festzeit, weshalb das Gloria auch in den Ferialmessen, die es sonst nicht haben, genommen werden muß. Die feierlichen Votivmessen haben Gloria, wenn ihnen das Gepräge der Freude eignet;

---

[135] Duchesne I 129. [136] Ebd. 57. [137] Ebd. 263.
[138] Adr. Fortescue, The Mass, London 1913, 243.
[139] Libellus de quibusdam rebus ad Missam spectantibus c. 2.
[140] c. 2. [141] OR XI, n. 4.

liturgie.de

werden sie aber in violetten Paramenten gefeiert zum Ausdruck der Buße oder dringender Bitte, so fällt das Gloria weg, wie auch in den Privatvotivmessen. Nur an Samstagen hat die private Votivmesse zu Ehren der allerseligsten Jungfrau Gloria, weil der Samstag der Gottesmutter besonders geweiht ist. Gloria muß sodann stets genommen werden in den privaten Votivmessen zu Ehren der heiligen Engel, weil die Engel zuerst das Gloria angestimmt haben. Ebenso trifft es in den privaten Votivmessen zu Ehren eines Heiligen, wenn sie innerhalb der Oktav des Festes dieses Heiligen gehalten werden.

c) Das Gloria wird gegenwärtig vom Priester angestimmt und vom Chor vollendet. Schon nach Angabe des ersten römischen Ordo[142] stimmte der Papst das Gloria an, indem er sich — was jetzt nicht mehr geschieht — zum Volke wandte. Beim Kyrie gab er der Schola lediglich ein Zeichen, mit dem Gesang zu beginnen. Der Grund dieser Verschiedenheit ist darin zu suchen, daß das Gloria nicht vom Sängerchor, sondern von dem im Presbyterium befindlichen Klerus gesungen wurde. Darum auch hatten „die ältesten Gloriamelodien den Charakter einer syllabischen Rezitation; es war eine mehr mit gehobener Stimme vorgetragene Deklamation als ein Gesang"[143].

d) Auch im Gloria wurden Tropen eingeschaltet. Sehr weit verbreitet waren noch im 16. Jahrhundert die Gloriatropen an Muttergottesfesten, die für den römischen Ritus durch den Ordo Missae Burchards von Straßburg[144] bezeugt sind. Sie lauteten: „Gloria in excelsis Deo ... Iesu Christe, Spiritus et alme orphanorum paraclite. Domine Deus, Agnus Dei, Filius Patris, primogenitus Mariae virginis matris; qui tollis ... suscipe deprecationem nostram ad Mariae gloriam ... tu solus sanctus, Mariam sanctificans, tu solus Dominus, Mariam gubernans, tu solus altissimus, Mariam coronans, Iesu Christe, cum sancto Spiritu in gloria Dei Patris. Amen." Erst das Missale Pius' V. räumte mit den Gloriatropen auf: wie es scheint, nicht ohne Schwierigkeiten zu begegnen, da erst im neuesten Missale Benedikts XV. am Schluß des Gloria die Rubrik des pianischen Missales beseitigt wurde, welche lautete: „Sic dicitur Gloria etiam in Missis beatae Mariae, quando dicendum est."

4. Kollekte. — Auf den Lobpreis Gottes im Gloria, mit welchem bereits Bittgebet verbunden war, folgt nun ausschließliches Bittgebet in der Oration, die als erstes feierliches Gebet (oratio) über das zur Opferfeier versammelte Volk (collecta) schon im früheren Mittelalter den Namen Kollekte führt (a). Wie das Kyrie und das Gloria, verdankt dieses in seiner Form rein römische Gebet seine Einfügung in den Meßordo wahrscheinlich dem Einfluß der griechischen Liturgie (b). — In der römischen Messe hatte man bis weit ins Mittelalter hinein stets nur eine Oration, während man anderwärts schon frühzeitig die Zahl der Orationen zu häufen pflegte. Das gegenwärtige Missale enthält genaue, ins einzelne gehende Vorschriften über die Zahl und Reihenfolge der Orationen. Doch hat sich auch noch jetzt die alte römische Regel, nur eine Oration zu beten, an hohen Fest-

[142] n. 9. [143] Wagner, Einführung 78.
[144] J. Wickham Legg, Tracts on the Mass, London 1904, 139.

liturgie.de

tagen erhalten, wodurch zugleich erzielt werden soll, daß sich die Aufmerksamkeit ganz und ungeteilt auf den Tagesgedanken richtet (c). — Die Meßoration hebt jene Gnade hervor, welche in besonderer Weise aus dem Schatze des Opfers Christi erfleht werden soll. Meist ist die Oration bestimmt vom Kirchenjahr, an Heiligenfesten sehr häufig durch das Tugendbeispiel des gefeierten Heiligen, während bei Votivmessen der besondere Anlaß gleichfalls entsprechenden Ausdruck findet. Der Inhalt der Kollekten ist meist ganz allgemein gehalten und ermöglicht es dadurch jedem einzelnen, seine Herzensbedürfnisse im Gebet der Kirche wiederzufinden und sie durch dasselbe befriedigt zu sehen. — Damit das Gebet sich fruchtbar erweise, grüßt der Priester das Volk zuvor mit dem priesterlichen Gruße „Dominus vobiscum" (der Bischof mit „Pax vobis") und fordert es zum Anschluß an sein Gebet mit dem einleitenden „Oremus" auf. Vor dem „Dominus vobiscum" hat der Priester den Altar geküßt, um dem himmlischen Mittler in dessen Symbol seine Verehrung zu bezeigen. Als Stellvertreter des himmlischen Hohenpriesters, der am Kreuze mit ausgebreiteten Armen betete, muß auch der Liturg die Oration mit ausgebreiteten Armen beten und sein Gebet durch den himmlischen Mittler („per Dominum") dem himmlischen Vater darbieten.

a) Die eigentliche offizielle Bezeichnung des ersten über die Gläubigen gesprochenen Gebetes ist noch jetzt Oratio. Die ältesten römischen Ordines kennen nur diesen Namen. Aber schon Walafried Strabo[145] gebraucht dafür den Namen Collecta, ebenso auch der zweite römische Ordo[146], in welchem die Rede ist von einer „oratio prima, quam collectam dicunt". Collecta findet sich in vielen vorpianischen Missalien; im Missale Pius' V. ist es nur an einer Stelle[147] gebraucht, im neuesten Missale hingegen häufiger. Collecta (collectio) bedeutet soviel wie Versammlung. An einzelnen Festen pflegte sich das Volk in irgend einer Kirche Roms zu versammeln, um von da in gemeinsamer Prozession nach der Stationskirche zu ziehen. Bei dieser Gelegenheit wurde über die Versammlung (collecta) des Volkes eine Oration gesprochen. Sie führt im Gregorianum am Lichtmeßtage die Bezeichnung „Oratio ad collectam ad S. Adrianum" (weil man sich in der Kirche St. Hadrian auf dem Forum versammelte), am Aschermittwoch heißt sie kurz „Collecta ad S. Anastasiam". Außerhalb Roms[148] dehnte man diese Bezeichnug auf die zum Schluß des Stundengebets und zum Beginn der Messe gesprochenen kurzen Gebete aus. Der Mikrologus[149], dem die ältere Bedeutung noch wohl bekannt ist, faßt Collecta als Sammelgebet auf, in welchem der Priester als Mittler („qui legatione fungitur pro populo ad Dominum") alle Bitten des Volkes zusammenfaßt (colligit) und Gott dem Herrn darbietet.

b) Wie aus Justin dem Martyrer zu ersehen ist, begann die Messe anfänglich mit der Schriftlesung; Augustinus[150] kennt zu Beginn der Messe

---

145 De exordiis c. 22. 146 n. 6. 147 Rit. celebr. XI, 1.
148 Amalar, De eccl. off. IV, 7. 149 c. 4.
150 De civ. Dei XXII, 8.

liturgie.de

einen Gruß des Bischofs, schweigt dagegen von einem Gebet. Jedenfalls war demnach zu seiner Zeit in Afrika die Kollekte zu Beginn der Messe noch unbekannt. Zum ersten Mal erscheinen die Kollekten im Leonianum, haben also spätestens im 5. Jahrhundert in die römische Messe Eingang gefunden; an sich aber mag diese Form des Gebetes in ein weit höheres Alter hinaufreichen. Die Frage nach der Ursache, weshalb gerade an dieser Stelle ein Gebet eingefügt wurde, beantwortet Fortescue[151] mit einem Hinweis auf die Enarxis der griechischen Messe. Nach jedem der drei Teile der griechischen Ektenie der Enarxis spricht der Priester während des Antiphonengesangs ein Gebet, das als Abschluß der Litanei gelten kann und ehedem laut gesprochen wurde. Nachdem die Eingangslitanei mit dem Kyrie auch im abendländischen Ritus Eingang gefunden, lag es nahe, das abschließende Gebet mit herüberzunehmen. Die Kollekte bildete also nach dieser Hypothese in der römischen Messe anfänglich den Abschluß des einleitenden Litaneigebetes. Möglich wäre auch ein anderer Ursprung der Meßkollekte. Kurze Orationen wurden ehedem, wie noch jetzt am Karfreitag und Karsamstag, nach den Lektionen gebetet. Vielleicht ist die Kollekte eine jener Orationen, die sich nach Beschränkung der Meßlektionen auf eine noch erhalten haben. Da das Leonianum die Kollekte bereits als erstes Meßgebet kennt, wird man ihre Einführung in die römische Messe in das 5. oder auch an den Anfang des 6. Jahrhunderts setzen müssen.

c) Das Gregorianum und der Ordo romanus I kennen nur eine einzige Oration, und noch im 13. Jahrhundert ist man in Rom[152], wenigstens in der Messe des Papstes, dieser Regel treu geblieben. Außerhalb Roms jedoch pflegte man, wie Amalar[153] berichtet, zwei bis drei Orationen zu beten, namentlich wenn auf einen und denselben Tag mehrere Feste fielen, aber auch nach eigenem Gutdünken („iuxta affectum uniuscuiusque animi"). Gegen Ende des 11. Jahrhunderts hielt der Verfasser des Mikrologus[154] an der Regel fest, daß, wie zur einen Messe nur eine Lektion und ein Evangelium gelesen, ein Introitus und ein Offizium gesungen werde, so auch nur eine Oration gebetet werde; er bemerkt aber, daß sich nur wenige an diese Regel halten, vielmehr durch Häufung der Orationen den Gläubigen lästig fallen. Die Vernünftigeren dagegen, sagt er, halten Maß, auch wenn sie nicht nur eine einzige Oration beten, und überschreiten nur selten die Siebenzahl. Diese Siebenzahl überschreitet auch nicht die Bitten des Vaterunsers, welche darin alles für Leib und Seele Nötige enthalten. Entweder pflegten sie in der Messe eine oder drei, fünf oder sieben Orationen zu sprechen: eine wegen der römischen Tradition; drei, weil der Herr dreimal vor seinem Leiden betete; fünf wegen der fünf Teile seines Leidens; sieben, weil die Apostel die sieben Bitten des Vaterunsers zur Konsekration der nämlichen Geheimnisse gebraucht haben sollen. Nach Sikard[155] werden drei Orationen gesprochen wegen der drei göttlichen Personen oder weil Christus am Ölberg dreimal betete, fünf wegen der fünf Wunden des Herrn, sieben wegen der sieben Bitten des Vaterunsers. Die Mehrzahl der Orationen hängt wohl nicht zusammen mit dem Verbot der mehrmaligen Zelebration, das um die Zeit, aus der die Nachricht von mehreren Meßorationen stammt, noch keineswegs zur Durchführung gelangt war. Wenn man berücksichtigt, daß gerade aus dem Frankenreich die ersten Zeugnisse von

[151] The Mass 252. [152] OR XIII n. 20.
[153] De eccl. off., Praefatio. [154] c. 4 [155] Mitrale III, 2.

liturgie.de

einer Mehrzahl der Kollekten stammen, so erscheint die Annahme berechtigt, daß man die längeren gallikanischen Orationen durch eine Häufung der kürzeren römischen ersetzen wollte. — Sikard[156], Innozenz III.[157], Durandus[158] betonen, daß die Zahl der Orationen ungleich sein müsse, weil Gott sich an der ungeraden Zahl erfreue: „Numero Deus impari gaudet."[159] Das jetzige Missale gestattet in den Privatmessen an Simplexfesten, in den Ferial- und Votivmessen bis zu sieben Orationen; werden weniger genommen, so ist gleichwohl eine ungerade Zahl beizubehalten oder herzustellen[160]. Über Zahl, Auswahl und Anordnung der Kollekten unterrichtet im einzelnen die Rubrikenlehre.

§ 14. Die Schriftlesung (Epistel).

1. Schriftlesung im allgemeinen. — Mit der Schriftlesung beginnt jener älteste Teil der Katechumenenmesse, welchen die Kirche unmittelbar aus dem gottesdienstlichen Brauch der Synagoge herübergenommen hat. Seit dem 6. Jahrhundert kennt die römische Liturgie nur mehr zwei Lesungen bei der Messe, Epistel und Evangelium, einige wenige Fälle ausgenommen. Vordem ging meist eine Lesung aus dem Alten Testamente voraus (a). Anfänglich waren keine besondern Abschnitte (Perikopen) aus den Heiligen Schriften ausgehoben, man las in fortlaufender Reihenfolge (lectio continua) aus dem Codex der Heiligen Schrift. Das Aufkommen der christlichen Festfeier jedoch veranlaßte die Auswahl bestimmter Lesestücke, welche den Festgedanken zum Ausdruck brachten. Für die Auswahl der Perikopen vor und nach dem Weihnachts- und Osterfest war meist die herrschende Festidee maßgebend, für die Lesungen nach Epiphanie und Pfingsten ist in der römischen Liturgie ein einheitliches Prinzip nicht mehr festzustellen (b); ebensowenig ist die inhaltliche Übereinstimmung von Epistel und Evangelium immer beabsichtigt, wenn sich auch in einer beträchtlichen Zahl von Fällen das Bestehen einer harmonisierenden Tendenz nicht leugnen läßt (c). — Der wichtigste Grund, warum die Kirche die Schriftlesung mit der Opferfeier verband, lag ohne Zweifel in der Notwendigkeit, den Gläubigen an der Hand der Heiligen Schrift die Wahrheiten des Glaubens beständig in Erinnerung zu bringen, auf daß sie gelangen „zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes, zur vollkommenen Mannheit, zum Maße des vollen Alters Christi"[161]. Dazu kam, daß in alter Zeit auch die Katechumenen durch das Anhören der Lesungen allmählich in den Inhalt der christlichen Lehre eingeführt werden sollten. Die Schriftlesung soll aber auch, wie alle den Opferakt

[156] Ebd. [157] De sacro alt. myst. II, 57.
[158] IV, c. 15, n. 15. [159] Vergil, Eclog. VIII, 75.
[160] „Septenarium numerum non excedant atque imparem praeterea numerum retineant vel inducant" (additiones et variationes in rubricis Missalis ad normam Bullae „Divino afflatu" tit. VI, 6).
[161] Eph. 4, 13.

liturgie.de

umrahmenden veränderlichen Teile der Messe, dazu anleiten, an den einzelnen Tagen eine besondere, von der Zeit des Kirchenjahres oder durch die Festfeier bestimmte Gnade aus dem Schatz des Meßopfers zu erflehen. In der Schriftlesung wird der Same des göttlichen Wortes in die Seele gesenkt, durch die Opfergnade soll er zur reichen Frucht gestaltet werden. Der untrügliche Lehrer der Wahrheit, als welcher Christus im Evangelium und in der Predigt seiner heiligen Apostel erscheint, ist es auch, der als Hoherpriester die Seelen der Gläubigen übernatürlich erleuchtet und stärkt. Katechumenenmesse und Messe der Gläubigen finden darum in der Person des Heilandes ihre innere Verbindung.

a) Schon lange vor Christus fand beim öffentlichen Gottesdienst in der Synagoge an den Sabbaten und Festtagen Schriftlesung statt. Man las und liest noch in bestimmter Ordnung aus dem Pentateuch und aus den Propheten. Die Lesungen aus dem Pentateuch heißen Paraschen, d. h. Abschnitte, welche für jeden Sabbat und jedes Fest festgelegt sind, die Lesungen aus den prophetischen Büchern (im weiteren Sinn) führen den Namen Haphtaren, d. h. Entlassungen, weil sie gegen den Schluß des Gottesdienstes gelesen wurden. Aus dieser Schriftlesung der Synagoge erwuchs die gottesdienstliche Lesung bei der Meßfeier der ersten Christen. Vor Entstehung der neutestamentlichen Schriften las man das Alte Testament. Doch bestimmt schon Paulus[162] in einzelnen Fällen, daß seine Briefe allgemein vorgelesen werden sollten; auch die Adresse der einzelnen Briefe läßt erkennen, daß sie von vornherein zur öffentlichen Vorlesung bestimmt waren. Nach der Abfassung der heiligen Evangelien wurden auch diese in öffentlicher Versammlung vorgelesen. Schon um das Jahr 150 berichtet Justin der Martyrer[163], daß am Sonntag zu Beginn der eucharistischen Feier aus den Denkwürdigkeiten der Apostel (ἀπομνημονεύματα = Evangelien, Apostelgeschichte, Apostelbriefe) und aus den „Propheten" (wahrscheinlich Bezeichnung für das ganze Alte Testament) vorgelesen wurde. Justin kennt noch keine Perikopen, jedoch bereits eine Mehrzahl von Lektionen, womit auch die liturgische Überlieferung übereinstimmt. Die Apostolischen Konstitutionen[164] erwähnen fünf Lesungen: aus dem Gesetz, aus den Propheten, aus den apostolischen Briefen, aus der Apostelgeschichte und aus den Evangelien. Die syrische (jakobitische) Messe[165] enthält außer dem Evangelium je eine Lesung aus dem Gesetz, aus den Weisheitsbüchern, aus den Propheten, aus der Apostelgeschichte oder den Katholischen und Paulinischen Briefen; die koptische Messe[166] je eine Lesung aus den Paulinischen und Katholischen Briefen und der Apostelgeschichte; ebenso die abessinische Liturgie. Die Nestorianer[167] lesen vor dem Evangelium je eine Lektion aus dem Alten Testament, aus der Apostelgeschichte und den Briefen. Auch die byzantinische Liturgie[168] hatte einst, wie noch jetzt die aus ihr hervorgegangene armenische Liturgie[169], zwei Lesungen vor dem Evangelium; desgleichen im Abendland der mozarabische Ritus (wenigstens an einzelnen Tagen) und die ambrosianische Messe. In

[162] Kol 4, 16; 1 Thess 5, 27. [163] Apolog. I 67.
[164] VIII, 5. [165] Brightman 77. [166] Ebd. 152. [167] Ebd. 256.
[168] Joh. Chrysost., Hom. 29 in Act. (PG 60, 218).
[169] Brightman 425.

liturgie.de

Rom[170] hatte man schon zu Anfang des 6. Jahrhunderts nur eine, aus den Apostelbriefen entnommene Lesung; die prophetische Lektion war damals schon unterdrückt. Auch Augustinus und Leo d. Gr. gedenken ihrer nicht mehr. Doch der Vergleich mit andern Liturgien macht es wahrscheinlich, daß auch die römische Messe ursprünglich eine alttestamentliche Lesung neben den apostolischen Briefen besaß; mit Sicherheit läßt dies der Verfasser des Muratorischen Fragments[171] erkennen, wenn er sagt, daß der „Hirt" des Hermas zwar gelesen werden dürfe, jedoch hinzufügt: „publicari vero (d. h. öffentlich in der Kirche verlesen) neque inter prophetas completos numero neque inter apostolos in finem temporum potest". — An den Quatembermittwochen, ferner am Mittwoch nach Laetare und am Mittwoch in der Karwoche hat noch jetzt die römische Messe vor dem Evangelium zwei Lektionen, an den Quatembersamstagen sogar sechs. Die fünf ersten Lesungen an den Quatembersamstagen sind aber sicherlich der Rest einer der Messe einst vorangehenden Vigilfeier, und das gleiche darf vielleicht auch von der ersten Lektion an den genannten Mittwochen angenommen werden. Deutlich scheidet das „Dominus vobiscum", das an den Quatembersamstagen nach der fünften, an den genannten Mittwochen nach der ersten Lektion gesprochen werden muß, die Lesungen entsprechend ihrem Ursprung — Vigil oder Messe — in zwei Teile. Bedeutsam ist, daß im ersten Teil das den Lektionen vorausgehende Gebet (mit Ausnahme der Pfingstvigil) stets durch „Flectamus genua" eingeleitet wird, während diese Formel im zweiten Teil fehlt. Denn auch die am Karsamstag, genauer gesagt an der Ostervigil nach den zwölf Lektionen gesprochenen Orationen weisen „Flectamus genua" auf. Als die Vollmissalien kompiliert wurden, hatte man schon längst den Ursprung dieser Lektionen aus den Vigilien vergessen und konnte darum den Introitus den Lektionen vorausschicken.

b) Reste der alten lectio continua haben sich noch in beträchtlichem Ausmaße in den Leseverzeichnissen der griechischen Kirche erhalten, insbesondere in den evangelischen Perikopen nach Pfingsten, in denen zuerst Matthäus, dann Lukas in der Reihenfolge der Kapitel gelesen werden. Im griechischen Pentekostarium tragen darum diese Sonntage den Namen des betreffenden Evangelisten, dessen Evangelium gerade gelesen wird, z. B. Κυριακὴ πρώτη τοῦ Ματθαίου, Κυριακὴ πρώτη τοῦ Λουκᾶ. Im heutigen römischen Missale kann bei den Evangelien die alte fortlaufende Lesung nur mehr in der Auswahl der Perikopen für einzelne Festzeiten und Perioden erkannt werden, wobei aber auf die Reihenfolge der Kapitel keinerlei Rücksicht genommen ist. So wird Johannes nach Laetare und in der österlichen Zeit bevorzugt, die Zeit nach dem zweiten Sonntag nach Epiphanie und nach Pfingsten (außer dem zwanzigsten Sonntag nach Pfingsten) bringt ausschließlich Perikopen aus den Synoptikern. Deutlichere Spuren einer solchen Bahnlesung treten bei den Lektionen hervor. So sind die Lesungen aus den Katholischen Briefen einander zeitlich ziemlich nahegerückt. Sie beginnen mit dem Jakobusbrief am vierten Sonntag nach Ostern, aus welchem auch der fünfte Sonntag eine Perikope bringt; aus dem ersten Petrusbrief wird gelesen am Sonntag nach Himmelfahrt, aus dem ersten Johannesbrief am ersten und zweiten Sonntag nach Pfingsten. Der dritte und fünfte Sonntag bringen dann wieder außerhalb der Reihenfolge Stücke aus dem ersten Petrusbrief. Vom sechsten bis vierundzwanzigsten Sonntag sind die Episteln

[170] Duchesne, LP I 230. [171] Denzinger, Enchiridion n. 62.

liturgie.de

den Paulinischen Briefen in ihrer gewöhnlichen Reihenfolge, Römerbrief bis Kolosserbrief, entnommen, eine Ausnahme macht der achtzehnte Sonntag. — Ein einheitliches Prinzip für die Auswahl der Perikopen läßt sich nur für die großen Festzeiten nachweisen: im Advent kommen jene Abschnitte zur Verlesung, welche einen Hinweis auf die Ankunft des Herrn im Gericht (1. Adventsonntag) und auf seine durch Johannes den Täufer vorbereitete Ankunft im Fleische (2., 3. und 4. Sonntag) enthalten, für Weihnachten und Epiphanie bestimmen die an diesen Festen gefeierten Geheimnisse von selbst die Auswahl der Lesestücke. Ebenso ist es selbstverständlich, daß in der Karwoche das Leiden, in der Osterwoche die Auferstehung den Gegenstand der Lesungen bilden muß. Für die Wahl der Lesestücke nach Epiphanie und Pfingsten läßt sich aber kein allgemeiner, einheitlicher Grundgedanke nachweisen, nicht einmal das Bestreben, mittelst der gewählten Perikopen ein Bild des Lebens Jesu zu zeichnen. Zuweilen hat die Stationskirche auf die Auswahl der Lesungen eingewirkt: so handelt am Sonntag Sexagesima, beim Gottesdienst in der Paulusbasilika, die Epistel von den Schicksalen des Völkerapostels; am Donnerstag in der dritten Fastenwoche, beim Gottesdienst in der Stationskirche der heiligen Ärzte Kosmas und Damian, berichtet das Evangelium von der Heilung der Schwiegermutter des Petrus, usw.

c) Ebensowenig wie ein einheitlicher Plan für die Auswahl der Lesestücke, gilt im allgemeinen der Grundsatz, daß Epistel und Evangelium miteinander in Harmonie zu stehen haben. Jedenfalls war man sich dessen schon im 9. Jahrhundert nicht mehr bewußt, das eine Verschiebung der Episteln und Evangelien brachte, so daß beispielsweise die nach dem Comes von Murbach am zweiten Sonntag nach Pfingsten zu lesende Epistel (1 Jo 4, 16) jetzt nach dem römischen Missale am ersten Sonntag zu nehmen ist. Es wird zwar in zahlreichen Fällen möglich sein, die gleichen oder ähnliche allgemeine religiöse Gedanken in Epistel und Evangelium aufzudecken; daß aber absichtlich eine Harmonie bezweckt wurde, kann nur in einzelnen Fällen angenommen werden. Wenn z. B. in der Lektion von Epiphanie von den Heidenvölkern gesagt wird: „venient, aurum et thus deferentes", so ist diese Stelle sicherlich mit Rücksicht auf das Evangelium gewählt, wo es heißt: „obtulerunt ei munera, aurum, thus et myrrham". Besonders in der Fastenzeit läßt sich eine solche innere Verbindung von Epistel und Evangelium häufig nicht verkennen: am Montag nach dem dritten Fastensonntag wird der Syrer Naaman in Lektion und Evangelium erwähnt; am Mittwoch nach dem gleichen Sonntag findet sich in beiden Perikopen das Wort: „Honora patrem tuum et matrem"; am Freitag ist in der Lektion die Rede von dem Wasser aus dem Felsen, das der Herr den Söhnen Israels schenkte, im Evangelium spricht der Herr von dem lebendigen Wasser, das er geben werde; die beiden Perikopen am Freitag nach dem vierten Fastensonntag behandeln Totenerweckungen, die Lektion die durch Elias gewirkte, das Evangelium die Auferweckung des Lazarus durch Jesus.

2. Epistel. — Die erste liturgische Schriftlesung wird Epistel genannt, weil sie meistens, namentlich an allen Sonntagen, mit Ausnahme des Pfingstsonntags, einem der Paulinischen oder Katholischen Briefe entnommen ist. Sooft ein apostolischer Brief gelesen wird, lautet die Einleitung: „Lectio Epistolae beati N Apostoli", sonst: „Lectio" mit

liturgie.de

Angabe des betreffenden biblischen Buches (a). Die Epistel geht dem Evangelium voraus, weil im Evangelium Christus zu uns spricht, in der Epistel aber nur sein Schüler und Diener, der, wie das Mittelalter sagte, dem Herrn wegbereitend vorausgeht (b). — Die öffentliche Vorlesung der Epistel war jahrhundertelang Sache der Lektoren; nach den ältesten römischen Ordines war sie jedoch bereits den Subdiakonen zugewiesen und wurde wenigstens seit dem späteren Mittelalter im Gesangston vorgetragen (c). Ehedem verlas man die Epistel wie das Evangelium vom Ambo herab, später las sie der Subdiakon am Altare und gegen diesen gewendet. Nach altchristlicher, auf synagogalen Brauch zurückgehender Sitte pflegte man die Epistel, wie noch jetzt beim Pontifikalamt[172], sitzend anzuhören. Zum Schluß der Epistel wird „Deo gratias" gesprochen, um Gott zu danken für die Lehren, die er durch sein in der Lesung vernommenes Wort dargeboten. Der Subdiakon aber geht (außer bei der Requiemsmesse) zum Priester, küßt dessen auf das Lektionar gelegte Hand und empfängt den Segen. Nach Durandus[173], der nur die allgemeine symbolische Auffassung des Mittelalters bietet, bedeutet die Epistel die Predigt Johannes' des Täufers, der vor dem Herrn einherging, ihm den Weg zu bereiten. Darum muß der Subdiakon beim Verlesen der Epistel gegen den Altar, der Christus bedeutet, schauen, weil die Predigt des Johannes zu Christus weist. Die Epistel sei, sagt Durandus, bald aus dem Alten, bald aus dem Neuen Testament genommen, denn Johannes bilde die Grenze zweier Zeiten: mit den Propheten habe er Christus vorherverkündet, als Zeitgenosse des Erlösers habe er gesprochen: „Sehet das Lamm Gottes."[174] Auch den übrigen Zeremonien der Epistel weiß Durandus eine symbolische Deutung zu geben. Der Subdiakon gehe nach der Verlesung der Epistel zum Priester, um anzudeuten, daß Johannes vom Gefängnis aus seine Jünger zu Jesus geschickt habe. Der Bischof oder Priester lege seine Hand auf das geschlossene Buch, denn nur Christus, der durch den Bischof versinnbildet werde, habe die Macht, das Buch zu öffnen und seine Siegel zu lösen. Christus sei im Gesetz verschlossen gewesen, bis er selbst es durch die Predigt des Evangeliums öffnete. Weil niemand den Segen des Evangeliums empfange, außer wer mit Liebe ausführe, was er andere lehrt, so werde die Hand des Priesters geküßt zur Darstellung der Liebe.

a) Die altchristliche Zeit unterschied analog dem alttestamentlichen „lex et prophetae" auch zwei Kategorien neutestamentlicher Bücher: εὐαγγέλιον und ἀποστολικόν. Zur zweiten Kategorie zählten außer den Paulinischen und Katholischen Briefen auch die Apostelgeschichte und die Apokalypse. In der griechischen Liturgie führt noch gegenwärtig die Epistel die Bezeichnung Ἀπόστολος, wie auch früher in der römischen Messe. So enthält das Gregorianum die Rubrik: „Postmodum (nach dem Gloria) dicitur oratio, deinde sequitur Apostolus"; auch nach Ordo romanus I[175] muß dem Papst

[172] Caer. ep. II, c. 8, n. 39.
[173] IV, c. 15, n. 3—5. [174] Jo 1, 29. [175] n. 7.

liturgie.de

gemeldet werden: „talis subdiaconus leget Apostolum". Amalar gebraucht für die Epistel die Bezeichnung Lectio, bei Walafried Strabo erscheint Lectio apostolica, bei Pseudo-Alkuin und im Mikrologus bereits Epistola. Nach der Ansicht des Mikrologus[176] hätte man in der römischen Kirche noch im 4. Jahrhundert vor dem Evangelium nur Lesungen aus den Briefen, demnach Epistolae, gehabt. Die Lesungen aus der Apostelgeschichte und Apokalypse, insbesondere aber aus den alttestamentlichen Büchern, seien erst später, als die Bezeichnung der ersten Lesung mit Epistola längst feststand, in Gebrauch gekommen. Doch läßt sich diese Annahme mit dem, was Justin und das Muratorische Fragment über die Lesungen berichten, nicht gut vereinen. Gegenwärtig enthält das Missale im Proprium de tempore ungefähr 70 Lesungen aus apostolischen Büchern und 80 aus verschiedenen alttestamentlichen Büchern. Fast alle Lesungen aus dem Alten Testament treffen auf die Bußzeiten (Quadragesima und Quatember), auf die allelujalosen Fast- und Bußtage, wohl aus dem Grunde, weil im Alten Testament am besten die Stimmung der unter der Last der Sünde schmachtenden Menschheit zum Ausdruck kommt. Ähnlich der römischen Einleitungsformel „Lectio Epistolae b. Pauli Apostoli (ad Titum)" wird auch in der Chrysostomusliturgie die Epistel eingeleitet mit den Worten: Πρὸς Τίτον ἐπιστολῆς Παύλου τὸ ἀνάγνωσμα. In der mozarabischen Liturgie lautet die Ankündigung: „Sequentia epistolae Pauli ad Romanos", worauf mit „Deo gratias" geantwortet wird. Am Schluß der Lesung wird „Amen" gesprochen. — Dem Beginn der Lesung geht in der römischen Liturgie eine kurze Einleitungsformel voraus. Bei den aus den historischen Büchern des Alten Testaments genommenen Lesungen, auch bei Lesungen aus den Propheten, sofern sie ein historisches Faktum berichten, lautet die Einleitung: „In diebus illis"; die prophetischen Lektionen werden gewöhnlich mit „Haec dicit Dominus Deus" oder „Haec dicit Dominus" eingeleitet und schließen mit „Ait (oder dicit) Dominus omnipotens", wie an den Perikopen der Fastenzeit zu ersehen ist. Schon bei Johannes Chrysostomus[177] kündet der Lektor die Lesung an mit den Worten: „Dies spricht der Herr", und der Heilige führt den Gläubigen eindringlich zu Gemüte, daß Gott zu ihnen in der Heiligen Schrift spreche, weshalb man ihm Dank und Ehrfurcht schulde. Bei den Briefen des hl. Paulus wird die Anrede „Fratres" gebraucht, bei den Pastoralbriefen „Carissime", bei den Katholischen Briefen „Carissimi", bei der Apokalypse wie bei den Büchern des Alten Testamentes: „In diebus illis." Der Orient und der Westen stimmen hier überein, woraus auf ein hohes Alter dieses Brauches geschlossen werden darf[178].

b) Um dem Einwurf zu begegnen, das Vorangehen der Lesung sei für sie ein Zeichen höherer Würde, bemerkt Pseudo-Alkuin, die apostolische Lesung werde vor dem Evangelium gesprochen „non causa dignitatis", nicht wegen ihrer höheren Würde, sondern weil der Herr die Apostel vor sich hergesandt habe, und bei Walafried Strabo[179] liest man: „Anteponitur in ordine, quod inferius est dignitate (Epistel), ut a minoribus animus audientium ad maiora (Evangelium) sentienda proficiat, et gradatim ab imis ad summa conscendat." Die schon von Amalar[180] erwähnte Deutung der Epistel auf Johannes den Täufer räumte von vornherein diese Schwierigkeit hinweg.

[176] c. 22. [177] Hom. 19 in Act. ap.; Hom. 3 in 2 Thess.
[178] Droosten, Proems of liturgical Lections and Gospel: JThSt VI (1906) 99 ff.
[179] De exord. et increm. c. 22. [180] De eccl. off. III, 10.

liturgie.de

c) Nach dem Ordo romanus I [181] und bei Pseudo-Alkuin erscheint die Verlesung der Epistel schon als regelmäßige, bei Amalar als sehr häufige Funktion des Subdiakons. Früher war sie den Lektoren übertragen, denen noch jetzt bei ihrer Weihe das Lektionar übergeben und eingeschärft wird, daß sie die heiligen Lesungen „distincte et aperte ad intelligentiam et aedificationem fidelium" vortragen sollen. Den ältesten Brauch hat bis heute eine Bestimmung des Missale Romanum [182] festgehalten, daß in der Missa cantata ein mit dem Superpellizeum bekleideter Lektor die Epistel zu singen habe. Fehlt ein solcher, so erklärt es die Ritenkongregation [183] für besser, wenn der Zelebrant die Epistel einfach liest, statt sie im Gesangston vorzutragen. Bei der Missa solemnis darf, wenn notwendig, der Subdiakon durch einen mit der Tunizella bekleideten Minoristen [184] oder auch durch einen einfachen Tonsuristen [185] vertreten sein. Das Tragen des Manipels aber ist beiden dabei untersagt. — Die mittelalterlichen Ordines und Schriftsteller reden gewöhnlich von einem „legere" der Epistel, während das römische Missale sagt: „cantat (subdiaconus) epistolam". Geschah das „Lesen der Epistel" in einem größeren Raume, so erforderte es, um überall vernommen zu werden, naturgemäß eine erhöhte Stimmlage, die sich von selbst zu einer Art Gesang umbildete. Tatsächlich ist bei Durandus bereits die Rede von einem Singen der Epistel, ebenso von verschiedenen Modulationen des Lektionsgesanges. So pflegte man bei Lesungen aus dem Alten Testament am Ende mit der Stimme zu sinken („voce inferius deflexa"), beim Evangelium, den Episteln und den die Episteln vertretenden alttestamentlichen Lektionen den Schluß mit erhöhter Stimme („vocem exaltando") zu singen. Reicher melodisierte Vortragsweisen der Epistel behielt man in einzelnen Orden und Diözesen bei. Neuerdings hat auch das Graduale Vaticanum einen solchen tonus epistolae „ex more olim communi" neben dem einfachen römischen „ad libitum" gestattet.

§ 15. Die Schriftlesung (Fortsetzung). Die Gesänge zwischen den Lesungen (Graduale, Traktus, Alleluja, Sequenz).

1. Graduale. — Die Lesungen durch einen responsorialen Psalmengesang zu unterbrechen und dadurch in den Gottesdienst größere Abwechslung zu bringen, ist im christlichen Altertum im Orient und im Abendland üblich gewesen und geht wahrscheinlich auf Bräuche der jüdischen Synagoge zurück (a). Aus diesem Psalmengesang ist das heutige Graduale hervorgegangen, das seinen Namen davon erhielt, daß es ursprünglich auf den Stufen (gradus) des Ambo gesungen wurde. Es besteht aus zwei Versen, von denen der erste mit ℟ = Responsum, der zweite mit ℣ = Versus bezeichnet wird. Der ältere Name war Responsum, der jetzt wieder im Graduale Vaticanum zu Ehren gekommen ist: „Responsum, quod dicitur Graduale." Schon in diesem Namen ist angedeutet, daß das Graduale aus einem in responsorialer Weise vorgetragenen Psalm entstand.

[181] n. 10. [182] Rit. celebr. VI, 8.
[183] S. R. C. 23. April 1875, n. 3350.
[184] S. R. C. 5. Juli 1698, n. 2002, ad 13.
[185] „clericali saltem tonsura initiatus" (S. R. C. 17. Juli 1894, n. 3832, ad 7).

liturgie.de

Daß ursprünglich ein ganzer Psalm gesungen wurde, ist vielfach bezeugt; Spuren davon haben sich noch lange erhalten und sind auch noch gegenwärtig im römischen Missale zu erkennen. Die Kürzung des Psalmes erfolgte frühestens nach der Mitte des 5. Jahrhunderts (b). Als responsorialer Gesang war das Graduale Sologesang mit Refrain des Volkes oder der Schola; die Solopartien übernahm in der römischen Kirche ein Diakon, später einer oder zwei Kantoren. Das Graduale Vaticanum gestattet wieder den Vortrag des Versus als Sologesang (c). — Tritt in den Lesungen vor allem der soterische Zweck des Kultes in die Erscheinung — wir vernehmen Gottes Wort, um dadurch angeregt zu werden, an dem Heile unserer Seele zu arbeiten — so dient hingegen das Graduale der Latrie, die im Lobe Gottes, in der Gott als höchsten Herrn und Spender alles Guten anerkennenden Bitte ihre Betätigung findet. Wie die Epistel, so wurde auch der Inhalt des Graduale schon frühzeitig durch das Kirchenjahr oder den sonstigen Opferanlaß bestimmt. Nicht selten erscheint es durch innern Zusammenhang als Widerhall der vorausgehenden Lektion (d). Da nach der mystischen Meßerklärung die Epistel der Bußpredigt des Täufers entspricht, so glaubte man das Graduale auf die Bußklagen — „lamentum poenitentiae“ [186] — jener beziehen zu müssen, welche durch diese Predigt zur Bekehrung gelangten. Der aus dieser Deutung hergeleiteten und von mittelalterlichen Liturgikern (Innozenz III., Durandus) vertretenen Forderung, das Graduale in ernsten, strengen Weisen zu singen („quasi cantum gravem et asperum simpliciter potius et lamentabiliter canunt“), widerspricht aber der überlieferte Text und ebenso die reich ausgesponnene jubelnde Melodie des Graduale.

a) Justin der Martyrer erwähnt zwar die Verlesung der Heiligen Schrift beim Gottesdienst, aber nicht den Gesang nach der Lesung, wie er denn auch sonst nur das mitteilt, was geeignet erscheint, bei seinen Adressaten die weitverbreiteten Vorurteile gegen den christlichen Gottesdienst zu zerstreuen. Zum ersten Male gedenkt Tertullian in seiner der montanistischen Periode angehörenden Schrift „De anima“ [187] eines Psalmgesangs bei der Opferfeier, und wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, hat er dabei den Psalmengesang nach den Lesungen im Auge. Er berichtet, daß einer Prophetin stets der Gottesdienst Veranlassung wurde, in Ekstase zu geraten, „prout scripturae leguntur (= Schriftlesung) aut psalmi canuntur (= Graduale) aut allocutiones proferuntur (= Predigt) aut petitiones delegantur (= Oratio fidelium)“. Die Erwähnung des Psalmengesangs zwischen Schriftlesung und Predigt zeigt, daß es sich offenbar um Psalmengesang nach der Schriftlesung handelt. In den Apostolischen Konstitutionen [188] erscheint dieser Gesang deutlich als responsorialer: „Nach zwei Lesungen psalliere ein anderer (als der Vorleser) die Hymnen Davids, das Volk aber singe die Versanfänge (τὰ ἀκροστίχια) als Refrain.“ Auch bei Augustin [189] erscheint der Psalmengesang nach der Lesung als Responsorialgesang: „Kurz ist der Psalm, den

[186] Durandus IV, c. 19, n. 1. [187] n. 9.
[188] II, 57. [189] Enarr. in Ps. 119, n. 1.

liturgie.de

wir haben singen hören und dem wir respondiert haben." Als Refrain mochte vielfach der erste Vers des Psalmes, wenn er sich dazu eignete, gewählt worden sein. Dafür spricht der Ausdruck ἀκροστίχια in den Apostolischen Konstitutionen; auch Augustin[190] erwähnt, daß Evodius beim Tode der hl. Monika den Ps. 100 zu singen begonnen und das ganze Haus den ersten Vers respondiert habe: „Misericordiam et iudicium cantabo tibi, Domine." In der Enarratio II zu Ps. 29 kennt er gleichfalls als Refrain den ersten Vers: „Exaltabo te, Domine, quoniam suscepisti me." Wurde aber ein anderer Refrain gewählt, so setzte dies natürlich eine besondere Belehrung des Volkes voraus[191]. — Ein responsorialer Gesang nach der Schriftlesung erscheint in allen Liturgien, selbst bei den schon früh aus der Kirche ausgeschiedenen Nestorianern[192]. Darum kann auch kein Zweifel bestehen, daß man es bei diesem Gesang mit einem Erbe aus apostolischer Zeit zu tun hat. Da man in den Elementen des Synagogalritus: Lesungen, Homilie, Gebet, das Vorbild der Katechumenenmesse zu erblicken hat, so erscheint es mehr als wahrscheinlich, daß die Kirche auch diesen Gesang von der Synagoge übernommen hat[193], zumal der synagogale Gesang im allgemeinen Sologesang war[194]. — Daß das Graduale in seinem Ursprung ein Responsorialgesang war, lehrt ferner sein ältester Name. Die römischen Ordines sprechen nur von einem Responsum[195] oder Responsorium[196]. Den Namen Graduale kennen das Sacramentarium Gregorianum und Rabanus Maurus[197], jedoch noch nicht als allgemeine Bezeichnung. Im Ordo romanus VI[198] ist nur mehr von Graduale die Rede. Dieser Name geht zurück auf die Gewohnheit, das Responsorium auf den Stufen des Ambo, nicht auf dessen Plattform zu singen, auf welcher der Diakon während der Verlesung des Evangeliums stand. Ordo romanus II[199] gibt die Anweisung, daß der Subdiakon bei Verlesung der Epistel „non in superiorem gradum", der dem Evangelium vorbehalten ist, sich begebe, und daß der Sänger des Graduale denselben Platz wie der Subdiakon einnehme.

b) Als Graduale wurde anfänglich ein ganzer Psalm gesungen. Das ist ersichtlich aus Augustin[200] und Leo d. Gr.[201] Die Kürzung auf den Refrain (Responsum) und einen Vers geht zurück auf die Übernahme des Refrains durch den Sängerchor. Solange das Volk den Refrain sang, mußte dieser wie auch der ganze Psalm sich naturgemäß in ganz einfachen melodischen Formen bewegen, die sich der gehobenen Rezitation näherten. Geschulte Sänger aber konnten die seit dem 5. Jahrhundert sich immer mehr einbürgernde melismatische Gesangsweise verwenden. Eine Anwendung der Melismen für sämtliche Verse des Psalmes hätte jedoch den Gesang zu weit ausgedehnt, was man durch eine Verminderung der Psalmverse vermied. Diese Kürzung kann nicht nach Gregor d. Gr. vorgenommen worden

---

[190] Confess. IX, 12. [191] Athanas., De fuga sua c. 24.

[192] Ad. Rücker, Die wechselnden Gesangsstücke der ostsyrischen Messe: JLW I (1921) 64.

[193] Frz. Leitner, Der gottesdienstliche Volksgesang, Freiburg 1906, 71.

[194] Ismar Elbogen, Der jüdische Gottesdienst, Leipzig 1913, 507.

[195] OR I, 10. [196] OR II, 7.

[197] De instit. cleric. I, 33: „Responsorium enim istud quidam graduale vocant, eo quod iuxta gradus pulpiti cantatur."

[198] n. 5. [199] n. 7. [200] Enarr. in Ps. 138.

[201] Sermo 3 de natali ipsius n. 1.

liturgie.de

sein, da das gregorianische Antiphonar regelmäßig nur einen Psalmvers kennt. Da anderseits noch Leo d. Gr. einen ganzen Psalm erwähnt, kann die Kürzung nicht früher als in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts erfolgt sein. Auch wird man nicht annehmen dürfen, daß sofort alle Gradualien auf ihren jetzigen Umfang gebracht wurden. Bei einigen sang man noch längere Zeit mehrere Psalmverse. Im Antiphonar Gregors[202] hat das Graduale am Ostersonntag sechs Verse. Auch der Traktus: „Domine, exaudi orationem meam", am Mittwoch in der Karwoche, der nach Wagner[203] ein Graduale ist und als solches in den Handschriften bezeichnet wird, bei Amalar[204] aber Responsorium heißt, weist neben dem Eingangsvers noch vier weitere Verse auf. Das gleiche gilt von dem Traktus am Karfreitag: „Domine, audivi auditum tuum", der noch gegenwärtig vier Verse hat. „Nur deshalb wurden beide Gesänge später Traktus genannt, weil damals das Graduale seine ℣℣ bis auf einen verloren hatte und eine Ähnlichkeit mit dem allerdings längeren Traktus vorhanden war."[205]

c) Als Sänger des Graduale fungierte in Rom ein Diakon, bis Gregor d. Gr.[206] ein Verbot dagegen erließ, woran sich aber spätere Zeiten vielfach nicht hielten. Dem Sologesang des Graduale legte man eine solche Bedeutung bei, daß vor Beginn der feierlichen Messe dem Papst der Name des Vorsängers bekannt gegeben werden mußte[207]. Diesen Charakter des Sologesangs hat das Graduale bis ins 12. Jahrhundert hinein[208] bewahrt. Erst in diesem Jahrhundert erscheinen zwei Sänger mit dem Gesang des Gradualverses betraut. Auch nach dem Graduale Vaticanum gilt die Regel, daß zwei Sänger den Gradualvers (℣) singen, doch darf der Vers auch von einem Sänger als Solo vorgetragen werden. Diese Bestimmung knüpft somit wieder an die altchristliche Art des Responsorialgesanges an. — Der Vortrag des Graduale erfolgte in der Weise, daß der Vorsänger (oder die Vorsänger) das Responsum (℟) bis zum Verse (℣) sang, der Chor hierauf das Responsum wiederholte. Nun sang der Vorsänger den Vers und darauf der Chor wieder das Responsum. Im späteren Mittelalter jedoch fing man an, die Wiederholung des ℟ nach dem ℣ zu unterlassen, wodurch der ursprüngliche Charakter des Graduale als eines Responsorialgesanges gänzlich verloren ging. Das Graduale Vaticanum kehrte auch hierin wieder zur alten Tradition zurück, indem es die Wiederholung des Responsum nach dem Vers gestattet.

d) Was von der Entstehung der Perikopen gesagt wurde, kann ebenso auf die Psalmen des Graduale Anwendung finden: sobald sich bestimmte Feste einbürgerten, mußte man nicht bloß solchen Tagen entsprechende Lesungen wählen, es war ebenso natürlich, daß man auch bei der Wahl der Psalmen sich von der Rücksicht auf das Kirchenjahr leiten ließ. Da der Responsorialgesang des Graduale die älteste Verwendung des davidischen Psalters in der Meßliturgie darstellt, so kommt nicht selten in der Auswahl bestimmter Psalmen für das Graduale auch die älteste kirchliche Tradition in der liturgischen Auffassung der Psalmen zur Geltung, wie z. B. wenn in der Osterwoche immer wieder der Ps. 117 im Graduale wiederkehrt. Häufig erscheint das Graduale als ein gewolltes Nach-

[202] PL 78, 678. [203] Einführung 89.
[204] De eccl. off. I, 11. [205] Wagner, Einführung 90.
[206] Conc. Rom. a. 595 (PL 77, 1335).
[207] OR I, 7. [208] OR XI, 40.

liturgie.de

empfinden des in der Epistel Vernommenen. Am Stephanstage schildert die Lektion die Verfolgung des hl. Stephanus, die von den Vertretern des jüdischen Volkes ihren Ausgang nahm. Das darauffolgende Graduale bleibt bei diesem Bilde stehen: „Sederunt principes et adversum me loquebantur." Am Feste der Unschuldigen Kinder schließt die Lektion: „Sine macula enim sunt ante thronum Dei." Am Throne Gottes sind sie aller Gefahr entrückt, den Schlingen des Bösen entronnen. Bei diesem Gedanken verweilt das Graduale, wenn es singt: „Anima nostra sicut passer erepta est de laqueo venantium." Am Dienstag in der zweiten Fastenwoche handelt die Lektion von der wunderbaren Vermehrung des Öles und des Mehles, die Elias in Sarepta wirkte. Darum, sagt das Graduale, wirf deine Sorge auf den Herrn, und er wird dich ernähren. Meistens enthalten die Gradualien, besonders an den gewöhnlichen Sonntagen, nur den Ausdruck ganz allgemeiner religiöser Empfindungen: Vertrauen auf Gott, Lobpreis seiner Größe und Güte, Bitte um Erbarmung usw. Auch die mit gläubigem Herzen vernommene Lesung wird stets ähnliche Gefühle in der Seele wecken und sie im Gesang des Graduale nachwirken lassen.

2. Allelujagesang[209]. — Auf das Graduale folgt in den meisten Messen der Allelujagesang, vom Graduale regelmäßig schon durch die Tonart geschieden. Das Alleluja fällt weg in den Messen von Septuagesima bis Ostern, in den Requiemsmessen, in den Ferialmessen des Advents und in den nicht in die österliche Zeit fallenden Quatember- und Vigilmessen, weil das Alleluja, nach Auffassung der abendländischen Kirche ein Ausdruck übernatürlicher, himmlischer Freude, für Tage der Buße und der Trauer weniger geeignet erscheint. Der Gesang des Alleluja in der Messe, der vorher auf die österliche Zeit beschränkt war, wurde von Gregor d. Gr. auf das ganze Kirchenjahr ausgedehnt. Die Sitte, an das Alleluja einen aus den Psalmen, aus andern Büchern der Heiligen Schrift oder freier kirchlicher Komposition entnommenen Vers anzuhängen, geht gleichfalls, wenigstens im allgemeinen, auf Gregor d. Gr. zurück. Der Vers verfolgte den Zweck, die langausgesponnenen Allelujajubilen durch Unterlegung eines Textes leichter im Gedächtnis behalten zu können. Später, nach Gregor d. Gr., wurde es auch üblich, in der österlichen Zeit (vom Sabbatum in albis an) ein zweites Alleluja mit Vers anzufügen und dafür den Gesang des Graduale zu unterlassen. Das Alleluja ist ein responsorialer Gesang und hat diesen Charakter auch noch gegenwärtig in der Art, wie das Alleluja gesungen werden muß, bewahrt. Nach dem Vatikanischen Graduale wird das Alleluja von einem oder zwei Sängern bis zum Asteriskus gesungen und dann vom Chor wiederholt, der die lange Vokalise (Neuma oder Jubilus) hinzufügt. Die Sänger singen hierauf den Allelujavers bis zum Asteriskus dieses Verses, den Schluß fügt der Chor hinzu. Nach dem Vers wiederholt der Solist oder die zwei Sänger das Alleluja bis zum Asteriskus, der Chor fügt nur mehr die Vokalise an. — Wie die

[209] Siehe Bd. I, S. 191.

liturgie.de

Mittelalterlichen das Graduale einstimmig als Bußgesang deuteten, so den Allelujagesang als Gesang jubelnder Freude. Als Gegenstand solcher Freude bezeichnen sie bald den tröstlichen Hinblick auf das ewige Alleluja im Himmel, welches auf die Mühsale und Tränen des Erdenlebens folgt, bald soll das Alleluja an die Freude jener erinnern, die auf die Predigt Johannes' des Täufers (Epistel) sich bekehrten und die Wunder Christi sahen, welche auf die Predigt des Täufers folgten. Pseudo-Alkuin bezieht das Alleluja auf das nachfolgende Evangelium; das Alleluja sage den Gläubigen: weil ihr bald die heilbringenden Worte des Evangeliums hören sollt, so lobet den Herrn, durch dessen Wohltat ihr gewürdigt wurdet, diese Gnade zu empfangen.

Das Alleluja galt schon in der alten Kirche als ein Jubelruf. Die Freude pflegt sich nun gerade in ihren höchsten Stadien häufig nicht in Worten, sondern in Jubel ohne Worte auszulösen. „Der Mensch, der sich freut", sagt Augustinus[210], „bricht aus in einen Jubel ohne Worte. So hat es den Anschein, daß er sich zwar mit seiner Stimme freue, aber, weil von übergroßer Freude erfüllt, nicht mit Worten auszudrücken vermöge, was den Inhalt seiner Freude ausmacht." Zum „Jubeln ohne Worte" ist das Alleluja vorzüglich geeignet, da seine letzte Silbe zu endlosen Vokalisen ausgedehnt werden konnte. Auch im Mittelalter empfand man das Allelujasingen mehr als ein Jubilieren denn als Gesang. Amalar[211] sagt, es geschehe dieses Jubilieren in dem Gedanken an die ewige Freude, in der die Seele nicht mehr der Aussprache im Worte benötige; und Durandus schreibt[212]: „Alleluja modicum in sermone et multum in pneuma", weil jene himmlische Freude zu groß ist, als daß sie sich in Worten ausdrücken ließe. Immerhin mußten sich bald Schwierigkeiten einstellen, die langausgesponnenen Allelujajubilen im Gedächtnis festzuhalten. Um dieses zu unterstützen, griff man zu dem Mittel, den langen Melismen Texte unterzulegen, und so entstanden die Allelujaverse. Die Verse zum Alleluja weisen aber in den Handschriften große Verschiedenheiten auf, weshalb die Annahme berechtigt erscheint, daß Gregor d. Gr. die Allelujaverse nicht in allen Einzelheiten fixierte[213].

3. Traktus. — In der Zeit von Septuagesima bis Ostern, auch in den Heiligenmessen und Votivmessen, die in diese Zeit fallen, ferner an einigen andern Tagen mit Bußcharakter sowie in den Requiemsmessen fällt das Alleluja nach dem Graduale aus, und an seine Stelle tritt der Traktus. Vom Graduale unterscheidet sich der Traktus dadurch, daß der seinen Inhalt bildende Psalm ohne Refrain (Responsorium) gesungen wird, woher auch nach der älteren Ansicht der Name Traktus (tractim = in einem Zuge gesungen) stammen soll (a). In neuerer Zeit hat man Traktus richtiger mit Hirmos zusammengehalten[214]. Hirmos (εἱρμός = Verbindung, Reihe) bedeutet in der griechischen Musiktheorie eine typische Melodie, durch welche nach bestimmten Gesetzen die einzelnen Teile eines Hymnus

[210] Enarr. in Ps. 99 n. 4. [211] De eccl. off. III, 13 16.
[212] IV, c. 20, n. 6. [213] Wagner, Einführung 93.
[214] Ebd. 99.

liturgie.de

gesungen und, mittelst der sich stets wiederholenden Motive innerlich miteinander verbunden, aneinandergereiht wurden. Die Tatsache, daß verschiedene Gesänge nach der Schriftlesung gesungen werden — Graduale, Alleluja, Traktus —, ist am besten damit zu erklären, daß einstens auch die römische Liturgie zwei Lesungen vor dem Evangelium aufwies. Nach jeder dieser Lektionen wurde ein Psalm gesungen, an die Stelle des zweiten Psalmes trat später das Alleluja; an Tagen aber, an denen man mit Vorliebe an den alten Einrichtungen festhielt, wie in der Fastenzeit, sang man nach wie vor den Psalm. Als die zweite Lektion wegfiel, behielt man gleichwohl das Alleluja und an bestimmten Tagen den Psalm (Traktus) bei, die nun in Verbindung mit dem Graduale gesungen wurden. — Der Traktus galt den Mittelalterlichen als Buß- und Trauergesang. Der Grund für diese Auffassung ist in dem Umstand zu suchen, daß der Traktus (mit Ausnahme jenes am Karsamstag) nur an Tagen erscheint, an denen das Alleluja unzulässig ist[215]. Auch pflegte man darauf hinzuweisen, daß die Traktusgesänge in den plagalen Tonarten komponiert sind, die sich in tieferer, der Trauer mehr entsprechender Tonlage bewegen. Indessen widerspricht der Text des Traktus nicht selten einer solchen Auffassung (b). — Nach der mittelalterlichen Symbolik[216] stellt der Traktus die lange Zeit dar, während welcher die Väter das Heil erwarten, und die Traurigkeit und Niedergeschlagenheit der Juden während der babylonischen Gefangenschaft. — Wiewohl der Traktus ursprünglich Sologesang war, hat sich doch die Erinnerung daran in der heutigen Vortragsweise gänzlich verwischt. Nach dem Graduale Vaticanum[217] müssen jetzt die Verse des Traktus abwechselnd von zwei Chören oder von den Vorsängern in Abwechslung mit dem ganzen Chor gesungen werden.

a) Der Name „Tractus" wird schon vom Ordo romanus I[218] gebraucht. Nach der gleichen Quelle wurde dieser Gesang vom Ambo aus, und zwar von einem einzigen Kantor gesungen. Der Traktus war also Sologesang und unterschied sich vom Graduale und Alleluja nur dadurch, daß bei ihm keine Wiederholungen stattfanden. Noch im 9. Jahrhundert sagt Amalar[219]: „Hoc differt inter responsorium, cui chorus respondet, et tractum, cui nemo." Möglicherweise wurde beim Traktus, als er nach Aufhebung der zweiten Lesung an das Graduale angegliedert wurde, der Refrain unterdrückt, um den Gesang nicht allzu lange auszudehnen. Wagner[220] neigt zur Ansicht, daß der Traktus der mittelalterlichen Handschriften die letzten Reste des ursprünglichen Gradualpsalmes darstellt und die melodischen Formen der Solopsalmodie, wie sie im 4. und 5. Jahrhundert in Italien üblich war, aufbewahrt hat. Für das hohe Alter des Traktus spricht es auch, daß bis ins Mittelalter hinein seine Texte aus dem Psalterium oder aus den den Psalmen gleichgeachteten biblischen Kantika genommen wurden. An den Gesang

[215] Durandus IV, c. 21, n. 7. [216] Ebd. n. 1.
[217] De ritibus serv. in cantu Missae n. 4.
[218] n. 10. [219] De eccl. off. III, 12.
[220] Einführung 100.

liturgie.de

des vollständigen Traktuspsalmes erinnert im heutigen römischen Missale der Traktus am ersten Fastensonntag, in welchem fast der ganze Ps. 90 wiederkehrt, und jener des Palmsonntags, in welchem der größere Teil des Ps. 21 zum Vortrag gelangt.

b) Wenn die mittelalterlichen Liturgiker den Charakter des Traktus als Bußgesang betonen, gehen sie stets von den beiden Tatsachen aus, daß der Traktus in der allelujalosen Zeit und in einer plagalen Tonart gesungen wird. So schreibt Rupert von Deutz[221]: „Hoc in tractibus notandum est, quod omnes fere gravioribus compositi sunt vocibus, nec umquam in iis, qui authentici dicuntur, modis exaltari merentur, sed cuncti plagalium inferioribus terminis contenti fletum et tristitiam in humilitate sonorum denuntiant." Doch macht schon Sikard von Cremona[222] darauf aufmerksam, daß der Traktusgesang, wenn er auch eine ernstere Tonart aufweist, in seinen Texten zuweilen freudige Stimmung verrät. Der Traktus an Quinquagesima z. B. beginnt mit den Worten: „Iubilate Deo", der am zweiten Fastensonntag und am Karsamstag mit „Confitemini Domino". Des öfteren allerdings atmen die Traktustexte den Ernst der Buße, enthalten dringendes Flehen um Gottes Gnadenhilfe. Manche dieser Gesänge erscheinen auch als Klagen des leidenden Erlösers, so am Passions- und Palmsonntag, am Mittwoch und Freitag in der Karwoche. In der Quadragesima haben Montag, Mittwoch und Freitag stets den gleichen Traktus: „Domine, non secundum peccata nostra", in welchem die Bitte um Entsündigung zum ergreifenden Ausdruck kommt (s. B. I, S. 495).

4. Sequenz. — Aus dem Allelujagesang entwickelte sich die Sequenz, die hauptsächlich durch Notker Balbulus von St. Gallen († 912) eingeführt wurde. Wie die Allelujaverse, so diente auch die Sequenz zur Festhaltung des langen Allelujajubilus (Sequentia). Im Unterschied jedoch von den Allelujaversen, welche die einzelnen Notengruppen des Jubilus meist unangetastet ließen, löste die Sequenz Notkers diese Gruppen in ihre einzelnen Noten auf und versah jede Note mit einer Silbe des unterlegten Textes, ohne Rücksicht auf Quantität oder Rhythmus (syllabischer Gesang). Die Einheit der Notengruppen wurde dadurch gewahrt, daß jeder von ihnen ein Vers der Sequenz entsprach. Kamen Wiederholungen solcher Gruppen vor, so entstanden Verse von gleicher Silbenzahl; fehlten sie, so ermangelte auch der unterlegte Text jeder Symmetrie, so daß er sich kaum von gewöhnlicher Prosa unterschied (daher auch die Bezeichnung Prosa für Sequenz). Später näherte sich die Sequenz immer mehr der Hymnenform. Den Höhepunkt dieser Entwicklung stellen die Sequenzen des Adam von St. Viktor († 1192) dar. Wegen der syllabischen, dem Volksgesang sich nähernden Behandlung der Melodie erfreuten sich die Sequenzen großer Beliebtheit. Nur in Italien verhielt man sich ihnen gegenüber im allgemeinen ablehnend, während in den übrigen Ländern die Missalien seit dem 13. Jahrhundert Sequenzen in überaus großer Zahl aufzuweisen pflegen. Das jetzige römische Missale enthält nur noch fünf Sequenzen. — Die Sequenzen werden jetzt im Wechsel-

[221] De div. off. IV, 6. [222] Mitrale VI, 2.

liturgie.de

gesang von Vorsängern und Chor oder von zwei Abteilungen des Chores vorgetragen[223].

a) Den textlosen Jubelmelodien des Alleluja, von den Mittelalterlichen „Sequentiae" genannt, scheint man zuerst in Frankreich Texte unterlegt zu haben. Wenigstens wurde Notker von St. Gallen, den man als den Vater des Sequenzengesanges feiert, durch einen Mönch des Klosters Jumièges in der Normandie, der um die Mitte des 9. Jahrhunderts nach St. Gallen gekommen war, zur Unterlegung von Texten unter vorhandene Allelujajubilen, also zur Abfassung von Sequenzen im späteren Sinne des Wortes, angeregt und angeleitet. Ebenso waren schon vor Notker Balbulus im Kloster des hl. Martialis zu Limoges Sequenzen bekannt[224]. In neuester Zeit hat Wagner[225] den Nachweis erbracht, daß nicht allein die vorhandenen römischen Allelujajubilen das Melodienmaterial zu den Notkerschen Sequenzen geliefert haben, sondern auch griechisch-byzantinische Allelujamelodien. — Die ältesten Sequenzen kennen keine Rücksicht auf Quantität und Rhythmus, vermeiden auch den Reim. Um die Wende des 10. zum 11. Jahrhundert setzt ein Übergangsstil ein, dessen Sequenzen bereits schüchtern Rhythmus und Reim erkennen lassen. Als Beispiel dieser Übergangsgruppe muß die Ostersequenz „Victimae paschali" (s. unten) angeführt werden[226]. Seit dem 12. Jahrhundert begann eine neue Periode der Sequenzendichtung; man schuf Sequenzen in Hymnenform; der Rhythmus ist jetzt vollkommen zur Ausbildung gelangt, desgleichen der Reim, längere Verse sind durch eine Cäsur getrennt. Diese Bewegung erreichte einen Höhepunkt in den Dichtungen des Chorherrn Adam von St. Viktor († 1192), den Dreves[227] als „den Größten" bezeichnet, „der jemals die lateinische Sprache gemeistert hat". Wieviele Sequenzen Adam verfaßte, ist nicht mehr festzustellen. Manche, die unter seinem Namen gehen, stammen lediglich aus seiner Zeit, die an Dichtergrößen keineswegs arm war. Eine der berühmtesten Dichtungen Adams ist die Sequenz: „Laudis crucis attollamus", welche dem hl. Thomas von Aquin für das „Lauda Sion" zum Vorbild diente. Der gleichen Entwicklungsstufe gehören an das „Veni sancte Spiritus", das „Stabat mater" und das „Dies irae" (s. unten). In Deutschland und England fanden die Sequenzen die weiteste Verbreitung; in Italien, besonders in Rom, war dies weniger der Fall, worin auch ein Grund gefunden werden darf, warum das Missale Pius' V. nur fünf Sequenzen enthält. „Zur Zeit der tridentinischen Reform", schreibt Wagner[228], „erwachte das Bewußtsein ihrer späteren Entstehung, und um das gute Alte nicht vom Neuen überwuchern zu lassen, verbannte man sie bis auf die

---

[223] Graduale Vatic., De rit. serv. in cantu Missae n. 4.

[224] Wagner, Einführung 269.

[225] Einführung 253.

[226] Eine richtige Vorstellung, wie sich in der Sequenz die einzelnen Verse und Strophen in gleicher Silbenzahl wiederholen, gibt die Sequenz „Victimae paschali" dann, wenn die ehemalige 6. Strophe, die jetzt im Missale Romanum weggefallen ist, eingesetzt wird: „Credendum est magis soli / Mariae veraci / Quam Iudaeorum turbae fallaci." Aus dem gleichen Grunde muß gelesen werden: „praecedet suos", wie das Graduale Vatic. richtig liest, nicht: „praecedet vos", wie noch in der neuesten Ausgabe des Missale Romanum steht.

[227] Die Kirche der Lateiner in ihren Liedern, Kempten 1908, 94.

[228] Einführung 276.

liturgie.de

heute noch gebräuchlichen fünf Sequenzen aus dem Missale." Berücksichtigt man, daß gegen 4000 Sequenzen bekannt geworden sind, daß ein Graduale von Basel (1511) 44, ein Kölner Missale (1487) 73, das Augsburger Missale von 1555 sogar 98 Sequenzen aufweist, so darf wohl mit Recht von einer Überwucherung gesprochen werden. Es liegt auch nahe, daß unter solchen Umständen manches Ungehörige in die Meßbücher Aufnahme fand.

b) Die älteste der noch heute gebräuchlichen Sequenzen, die sich am meisten der Sequenzenform Notkers nähert, ist die Ostersequenz „Victimae paschali", ein Loblied auf den Sieger über Tod und Hölle. Ihr Verfasser ist der Burgunder Wipo, Hofkaplan Konrads II. († 1039)[229]. Sie wird jetzt am Ostertag und an allen Tagen der Osterwoche, einschließlich Samstag, gesungen. Noch in vielen Missalien des 16. Jahrhunderts aber hat jeder Tag der Osterwoche seine eigene Sequenz, das „Victimae paschali" erscheint erst am zweiten Sonntag nach Ostern, von da an aber durch die ganze österliche Zeit. Der Grund, warum nicht schon die Messe des Ostertages das „Victimae paschali" aufweist, mag darin zu suchen sein, daß es bereits als ein Bestandteil der Auferstehungsfeier gesungen wurde. — Die schöne Pfingstsequenz „Veni sancte Spiritus" wurde früher verschiedenen Verfassern zugeschrieben, so Hermann dem Lahmen, dem französischen König Robert († 1031), auch Innozenz III. († 1216). Letzterer erschien Dreves[230] als Verfasser nicht unmöglich, und er hat, wenigstens was die Entstehungszeit der Sequenz anlangt, richtig gesehen; denn der Verfasser ist ein Zeitgenosse Innozenz' III., der Erzbischof Stephan Langton von Canterbury, was durch das gleichzeitige Zeugnis eines englischen Zisterziensers ausdrücklich bestätigt wird[231]. — Das „Lauda Sion" des hl. Thomas von Aquin besingt die heiligste Eucharistie als Opfer und Opfermahl in gehobener Sprache, wie sie selten einem didaktischen Gedichte gelingt. — Als Verfasser der herrlichen Sequenz „Stabat mater" darf nicht mehr der Franziskaner Jacopone da Todi († 1306) angesehen werden, wenn sie auch sicherlich franziskanischen Kreisen entstammt; als mutmaßlichen Verfasser nennt Blume[232] den hl. Bonaventura. Im 14. Jahrhundert ist die Sequenz in Deutschland, Frankreich, Italien, Schweden verbreitet, jedoch nur in Orationalien und Livres d'heures, welche der Privatandacht dienten. In das römische Missale kam das „Stabat mater" als Sequenz erst im Jahre 1727, als Benedikt XIII. das Fest der Sieben Schmerzen für die ganze Kirche vorschrieb. Weil es nicht ursprünglich als Sequenz gedacht war, fand das „Stabat mater" auch Verwendung im Brevier. Das herrliche Gedicht atmet den Geist innigster Liebe zum leidenden Heiland und zur Schmerzensmutter. Was Sehnen vieler Heiliger war, vor dem der weltlich Gesinnte zurückschreckt: Anteil zu nehmen am Leiden des Erlösers, am eigenen Leibe den Tod Christi zu tragen („fac, ut portem Christi mortem"), das erfleht der fromme Dichter für sich. Es ist, als ob dem der großen Franziskanerfamilie angehörenden Dichter das Bild des Armen von Assisi

---

[229] Ans. Schubiger, Die Sängerschule von St. Gallen 91 ff.

[230] Ein Jahrtausend lateinischer Hymnendichtung, Leipzig 1909, 160.

[231] „Stephanus de Langetunn ... ait in quadam egregia sententia, quam de Spiritu sancto composuit: Consolator optime, Dulcis hospes animae" (zitiert vier Strophen). Spicil. Solesm. III 130; Germain Morin in der Rb XXX (1913) 121.

[232] Der Sänger der Sequenz auf die „Schmerzenreiche Gottesmutter": Stimmen der Zeit LXXXIX (1915) 592 ff.

liturgie.de

vor Augen schwebte, bei dem sich buchstäblich erfüllt hatte, was der Sänger der Sequenz nur in bildlichem Sinne erhoffen kann: „Fac me plagis vulnerari." — Dem Franziskanerorden verdankt die Kirche auch das ergreifende „Dies irae", als dessen Verfasser vielfach der Vertraute des hl. Franziskus, Thomas von Celano († um 1255), genannt wird. Sicher ist, daß das „Dies irae" seine Heimat in Franziskanerklöstern Italiens[233] hatte und schon im 14. Jahrhundert nach Süddeutschland kam und im 15. Jahrhundert in fast allen Ländern Europas verbreitet war. Wie Blume[234] darlegt, entstand es aus einer Tropisierung der einstens mehrere Verse umfassenden Absolution „Libera". Als die Reaktion gegen die Tropen einsetzte, löste man in franziskanischen Kreisen den Tropus „Dies irae" aus seiner Verbindung mit dem „Libera"[235] und fügte ihn als Sequenz allmählich dem Missale ein. Die Ideen, welche der Dichter verwertet, vielfach auch die Worte, sind älter als die Dichtung selbst. Die Strophe „Lacrimosa dies illa ... homo reus" überliefert schon ein Antiphonar des 12. Jahrhunderts aus Reichenau[236]; einzelne Strophen und Verse („Quantus tremor", „Liber scriptus", „Ne perenni cremer igne", „Statuens in parte dextra") finden sich fast wörtlich in dem Hymnus über das Jüngste Gericht, der den berühmten griechischen Hymnoden Romanos des 6. Jahrhunderts zum Verfasser hat[237]. Die Sequenz „steht im Rahmen der Totenmesse gleichsam wie eine Predigt an die Lebendigen; der Priester, der sie betet, der Chor, der sie singt, vergessen einen Augenblick der Fürbitte für die Verstorbenen, sie fangen an, für sich zu zittern und für sich selbst zu beten. Da mit einem Male besinnen sie sich gleichsam, und sie, die noch soeben für sich und ihre Sterbestunde gebetet, beten nun plötzlich ... für einen zum Gerichte erstandenen Menschen (‚iudicandus homo reus') und gleich darauf ebenso unvermittelt für sämtliche Abgestorbene (‚dona eis requiem')."

§ 16. Die Schriftlesung (Fortsetzung). Evangelium, Predigt, Kredo.

1. Evangelium. — Der Höhepunkt der Katechumenenmesse, des didaktischen Teiles der heiligen Messe, ist in der Verkündigung des Evangeliums erreicht, in welchem Christus selbst zu den Gläubigen spricht. Darum ist das Evangelium mit einer Reihe eindrucksvoller Zeremonien umgeben, die sämtlich in dem Gedanken, daß Christus im Evangelium zu uns redet, eine schöne einheitliche Erklärung finden. Weil Christi Wort, wird das Evangelium nicht durch einen Lektor, sondern durch den in höherer Weihestufe stehenden Diakon verkündet. Wie die ersten Verkündiger des Evangeliums, die heiligen Apostel, durch Christus, so empfängt auch der Diakon die Sendung durch den Stellvertreter Christi, den Bischof oder Priester, dessen Segen er zu erbitten hat. Vor diesem Segen muß der Diakon, nach heutigem Brauche vor dem Altar knieend, das Gebet „Munda

[233] Ebner, Quellen 120.

[234] Dies irae, Tropus zum „Libera", dann Sequenz: Cäcilienvereinsorgan XLIX (1914) 55 ff.

[235] Erscheint zuerst nach dem Begräbnisritus (Ebner, Quellen 120).

[236] Blume a. a. O. 58. [237] Ebd. 64.

liturgie.de

cor meum" beten (der Priester betet es unter Verneigung), weil es dem Gefühl lebendigen Sündenbewußtseins entstammt. Es ist gerichtet an den allein sündentilgenden, allmächtigen und barmherzigen Gott, der einst die Lippen des Propheten Isaias, bevor er ihn als Herold an das Volk sandte, zur würdigen Verkündigung des Wortes Gottes in einer Vision gereinigt hat. Aus dem Herzen stammen die sündhaften Worte, darum jetzt die Bitte um Reinigung des Herzens und der Lippen, die sich vielleicht durch unheilige Worte unwürdig gemacht haben, das Wort des heiligen Gottes zu verkünden (a). — Nach diesem Gebet nimmt der Diakon das Evangelienbuch, das er zuvor auf den Altar gelegt, empfängt den Segen und begibt sich, unter Vortritt der Akolythen mit brennenden Kerzen und des Rauchfaßträgers, an den zur Verkündigung des Evangeliums bestimmten Platz (b). Das Evangelium las der Diakon einst auf dem Ambo, nach Süden gewendet, jetzt nach Norden (c). Der Norden ist nach biblischer Auffassung die Region, von wo Erstarrung, Unglück und Verwüstung kommt, und ist darum passend Symbol jener religiös-sittlichen Erstarrung und Verwüstung, die überall herrscht, wohin Christus mit seinem Worte nicht gedrungen ist. Aus Ehrfurcht gegen Christus vernimmt man seit ältester Zeit das Evangelium stehend, legte man im Mittelalter die Stäbe und Waffen aus der Hand, zogen die Ritter ihr Schwert, um auszudrücken, sie seien bereit, für das Evangelium zu kämpfen. Selbst der Bischof nimmt während des Evangeliums die Mitra ab, hält aber den Stab mit seinen beiden Händen, um damit darzutun, daß in seiner Autorität das Evangelium in der Diözese verkündet wird. Den Segen, den der Diakon vom Priester oder Bischof erhalten hat, wünscht er auch den Gläubigen in dem der Verlesung des Evangeliums vorausgehenden „Dominus vobiscum"; auf die Ankündigung des zu verlesenden Abschnittes („Sequentia s. Evangelii", „Initium s. Evangelii") antwortet das Volk mit einem Huldigungsruf an den Erlöser, der zu uns spricht, wie Innozenz III.[238] sagt: „glorificantes Dominum, quod miserit eis verbum salutis". Bei „Sequentia" („Initium") bezeichnet der Diakon (oder Priester) das Evangelienbuch mit dem Kreuzzeichen, um symbolisch darzutun, daß in ihm die Predigt vom Gekreuzigten enthalten ist; sodann sich selbst, um dem Wunsche Ausdruck zu verleihen, daß Christus mit seiner Gnade im Verstande und Herzen wohne und durch den Mund ein gläubiges Bekenntnis empfange. Den gleichen Sinn soll das Volk mit dem Kreuzzeichen verbinden, das es zu Beginn des Evangeliums auf Stirne, Mund und Brust zu machen pflegt. Um dem Herrn zu danken für die Gnade des Evangeliums, spricht man am Schlusse: „Laus tibi, Christe", der Bischof oder Priester küßt das Evangeliar und empfängt als Repräsentant Christi nach der Verlesung des Evangeliums die Inzensation (d).

[238] De sacro alt. myst. II, 43.

liturgie.de

a) In ältester Zeit war die Verkündigung des Evangeliums, wie aus Justin dem Martyrer und Cyprian hervorgeht, Sache des Lektors, nach Angabe der Apostolischen Konstitutionen[239] war mit diesem Amte bereits ein Diakon oder Priester betraut. Sozomenus[240] im 5. Jahrhundert berichtet, daß in Konstantinopel der Bischof am Ostertage das Evangelium las; in Alexandrien war dies Aufgabe des Archidiakons, in andern Kirchen lasen nach der Angabe des gleichen Kirchenhistorikers die Diakone, wieder in andern nur die Priester das Evangelium. Der Synode von Vaison (529)[241] erscheint dies bereits als ein Privileg der Diakone. — Vor dem Evangelium hatte der Diakon den Segen zu erbitten. Nach dem Ordo romanus I[242] muß er (wie noch jetzt) die Füße des Papstes küssen, der zu ihm spricht: „Dominus sit in corde tuo et in labiis tuis, ut digne et competenter (= geschickt) annunties Evangelium suum." Eine schon im 9. Jahrhundert[243] und auch später in außerrömischen Sakramentarien gebrauchte Segensformel war: „Corroboret Dominus sensum et labia tua, ut recte pronunties nobis eloquia divina." Gegenwärtig, wie auch schon zur Zeit Innozenz' III.[244], küßt beim Pontifikalamt der Diakon zuerst die Hand des Bischofs, holt hierauf das Evangelienbuch vom Altare und erbittet sich vom Bischof den Segen. — Das „Munda cor meum" (11. Jahrh.)[245] wurde vom Diakon nach Empfang des Segens gesprochen[246], der Ordo romanus XIV[247] aber weist ihm bereits seine jetzige Stelle an. Nach dem Ordo romanus VI[248] sprach der Diakon an Stelle des „Munda cor" die Worte des Ps. 50: „Domine, labia mea aperies, et os meum annuntiabit laudem tuam."

b) Wie schon der Ordo romanus I[249] berichtet, wird vor dem Diakon, wenn er mit dem Evangelienbuch zum Ambo schreitet, Weihrauch getragen, zwei Akoluthen mit brennenden Kerzen gehen ihm voraus. Es ist das eine Zeremonie, die auch in den profanen römischen Bräuchen eine Parallele hat. „Ein Römer aus der Zeit des hl. Damasus oder des hl. Leo würde darin einen dem heiligen Buch erwiesenen Huldigungsakt erblickt haben"[250], wenigstens was die Verwendung von Kerzen anlangt, da eine solche Ehrung auch bedeutsamen profanen Büchern erwiesen wurde. Auf den Miniaturen der „Notitia dignitatum" (5. Jahrh.) liegt die Lex mandatorum des Praefectus praetorio auf einem mit einem Tuch bedeckten Tisch zwischen vier Kerzen[251], wie auch nach Angabe des römischen Ordo während der Verlesung des Evangeliums die Leuchter auf den Boden neben dem Ambo gestellt wurden. Ob dies der wirkliche Ursprung dieser Zeremonie ist, kann immerhin bezweifelt werden, da schon im gleichen 5. Jahrhundert der Gebrauch der Kerzen beim Evangelium symbolisch gedeutet wurde. In seiner Schrift „Ad Vigilantium"[252] schreibt schon der hl. Hieronymus: „Man zündet in allen Kirchen des Orients Lichter an, wenn das Evangelium gelesen werden soll, und zwar, wenn die Sonne bereits scheint. Natürlich geschieht es nicht, um die Finsternis zu vertreiben, sondern um der Freude Ausdruck zu verleihen." Der Weihrauch wurde anfänglich nur mit-

---

[239] II, 57. [240] h. e. VII, 19.
[241] can. 2. [242] n. 11.
[243] V. Leroquais in Ephem. liturg. XLI (1927) 44; Ebner, Quellen 325 (13. Jahrh.).
[244] De sacro alt. myst. II, 36.
[245] Ebner, Quellen 300. [246] Ebd. 314.
[247] n. 53. [248] n. 6. [249] n. 11.
[250] Batiffol, Leçons sur la Messe 81. [251] Ebd. [252] c. 7.

liturgie.de

getragen, eine Inzensation des Evangelienbuches zu Beginn der Lesung ist noch nicht vorgesehen. Johann von Avranches[253] im 11. Jahrhundert erwähnt sie, Innozenz III. schweigt von ihr, doch ist sie seinem Zeitgenossen Sikard von Cremona[254] bekannt. Im Gebrauch des Weihrauchs und in der Beräucherung des Evangelienbuches muß eine Christus dem Herrn in seinem Symbol erwiesene Ehrenbezeigung erblickt werden. Das Mittelalter[255] wußte jedoch diesem Brauche auch eine allegorische und moralisch-aszetische Deutung zu geben. Die beiden Kerzen, die das Evangelienbuch begleiten, galten ihm als Symbol des Alten und Neuen Testamentes, auch des Gesetzes und der Propheten, oder es verstand darunter die Lehre der Kirche, welche mit der Kenntnis des Alten und Neuen Testamentes ausgerüstet sein müsse. Der aus dem Rauchfaß aufsteigende Weihrauch lehre, daß mit der Anhörung des göttlichen Wortes die Gläubigen andächtiges Gebet verbinden müssen, oder daß der Verkündiger des Evangeliums durch sein Leben den Wohlgeruch guten Wandels verbreite, nach dem Ausspruch des Apostels: „Denn wir sind Gott ein Wohlgeruch unter denen, welche gerettet werden."[256] Diese Symbolik fand auch Ausdruck in dem vielfach nach den mittelalterlichen Missalien[257] über den Weihrauch gesprochenen Gebet: „Odorem coelestis inspirationis suae accendat in nobis Dominus et impleat corda nostra ad audienda et implenda evangelii sui praecepta." Der Gang zum Ambo erhielt durch die Beteiligung der Kleriker den Charakter einer an den griechischen Kleinen Eingang erinnernden Prozession, bei welcher im späteren Mittelalter, in französischen Kirchen noch gegenwärtig, ein Kreuz vorangetragen wurde.

c) Der Diakon las anfänglich das Evangelium vom Ambo aus nach der Südseite, auf der sich die Männer befanden[258]. Aber schon bei Pseudo-Alkuin wendet er sich gegen Norden, und dieser Brauch hat sich auch erhalten, wiewohl der Mikrologus mit einer gewissen Schärfe für den älteren Brauch eintritt, der sich vereinzelt bis ins 13. Jahrhundert hinein zu erhalten wußte[259]. Nach dem Mikrologus[260] ahmten jene Diakone, welche sich nach Norden wandten, nur die Priester nach, die, wenn sie am Altare das Evangelium lasen, es nach Norden gerichtet taten. Dies unterliege bei Priestern, die am Altare zur Rechten und zur Linken nur „religiosi", niemals aber Frauen hätten, keinerlei Bedenken, der Diakon dagegen auf dem Ambo müsse sich „ad principalem sexum", zu den Männern auf der Südseite, wenden. Innozenz III.[261] erklärt die Wendung nach Norden beim Evangelium in ausführlicher Weise: „Sein Antlitz wendet (der Diakon) gegen Norden, um damit anzuzeigen, die Predigt Christi richte sich gegen den vor allem, der sagt: Meinen Thron will ich aufrichten gegen Norden, und dem Höchsten will ich gleich sein[262]. Denn nach dem Propheten[263] wird sich von Mitternacht her das Unglück über alle Bewohner des Landes ausbreiten. Gegen Norden also wird das Evangelium gelesen, damit der Nordwind sich hebe und der Südwind komme."[264]

d) Das „Dominus vobiscum" zu Beginn der Lesung kennt noch

---

253 PL 147, 35. 254 Mitrale III, 3.
255 Durandus IV, c. 24, n. 12—15.
256 2 Kor 2, 15. 257 Ebner, Quellen 297 337 345.
258 OR II n. 8. 259 Sicard., Mitrale III, 3. 260 c. 9.
261 De sacro alt. myst. II, 43.
262 Is 14, 13—14. 263 Jer 1, 14. 264 Hl 4, 16.

liturgie.de

nicht der Ordo romanus I, wohl aber der Ordo romanus II[265]. Nach ihm singt der Diakon sodann „Sequentia s. Evangelii" usw. „Sequentia" bedeutet so viel wie Fortsetzung und ist wahrscheinlich eine Erinnerung an die alte Lectio continua. Es kommt schon vor im Palimpsest-Sakramentar von Monte Cassino (um 700); der Würzburger „Comes" bringt es nur ein einziges Mal (zum 14. Januar), sonst schreibt er Lectio, entsprechend dem griechischen ἀνάγνωσμα[266]. Ist hingegen als Perikope der Anfang eines Evangeliums gewählt, so lautet die Ankündigung: „Initium s. Evangelii" usw. Das Volk anwortet darauf mit „Gloria tibi, Domine", welcher Ausruf nach der Meßbeschreibung des Germanus bei der Prozession mit dem Evangelienbuch in der gallikanischen Messe gebraucht wurde und sicherlich von da in die römische Messe gelangte. — Eine Bekreuzung von Stirne und Brust bei den Worten „Sequentia" („Initium") usw. erwähnen der Ordo romanus II[267], Honorius von Augustodunum[268] und Innozenz III.[269], welcher auch die Bekreuzung des Evangelienbuches kennt. Innozenz gibt dieser Bekreuzung die Deutung: „Ego crucem Christi non erubesco, sed corde credo, quod ore praedico." Im Mittelalter war es auch vielfach Sitte, sich noch einmal am Schluß des Evangeliums zu bekreuzen[270]. Das „Laus tibi, Christe" am Schluß des Evangeliums ist jüngeren Datums. In alter Zeit sprach man dafür entweder, wie nach der Epistel, zum Ausdruck des Dankes für das vernommene Gotteswort „Deo gratias", oder auch nur „Amen", zum Bekenntnis des Glaubens an das, was soeben im Evangelium gehört wurde. Die zuweilen gebrauchte Formel: „Benedictus, qui venit in nomine Domini"[271], reiht sich trefflich in den Gedanken ein, daß im Evangelium Christus zu uns gesprochen hat. — Am Schluß des Evangeliums küßt der Priester (außer in Requiemsmessen) das Buch. Das gleiche tat im Mittelalter zuweilen der Diakon[272]. Das Evangelienbuch wurde auch dem Bischof, dem Klerus und dem Volke zum Kusse gereicht, was schon für das 11. Jahrhundert[273] bezeugt wird. Doch scheint man das Volk davon bald ausgeschlossen zu haben[274]. Dem Kusse des Evangelienbuches gibt Innozenz III.[275], ausgehend von der allgemeinen Bedeutung des Kusses als Zeichen der Liebe und Verehrung, die Deutung: „Dies ist das Buch des Gekreuzigten, durch den wir die Versöhnung erlangt haben." Ein ähnlicher Gedanke scheint auch ausgedrückt zu sein in dem „Pax tibi", welches der Papst dem Diakon nach Verlesung des Evangeliums zurief. Vielfach wird in mittelalterlichen Sakramentarien[276] beim Kusse des Evangeliums eine erweiterte Formel gebraucht: „Pax Christi, quam nobis per Evangelium suum Deus tradidit, confirmet et conservet corda et corpora nostra in vitam aeternam. Amen." Eine andere Formel, die sich mit der jetzigen: „Per evangelica dicta deleantur nostra delicta", vielfach berührt, war: „Per istos sermones s. Evangelii Filii sui D. N. I. Chr. indulgeat nobis Dominus omnia peccata nostra."[277] — Der Ordo romanus II[278] erwähnt,

---

[265] n. 8. [266] Rb XXVII (1910) 44.
[267] n. 8. [268] Gemma animae I, 23.
[269] De sacro alt. myst. II, 43. [270] OR II n. 8.
[271] Sicard., Mitrale III, 3. [272] Ebd. [273] OR II n. 8.
[274] OR VI n. 7. [275] De sacro alt. myst. II, 43.
[276] Ebner, Quellen 298 300 (11. Jahrh.).
[277] Ebd. 300 (11. Jahrh.); Leroquais I 163 (11. Jahrh.).
[278] n. 9.

liturgie.de

daß während des Kredo im Anschluß an das Evangelium Rauchfässer an die Altäre und zum Volke gebracht würden, das mit der Hand den Weihrauch sich zuführe; der Ordo romanus VI[279] kennt nur die Inzensation des Bischofs („episcopus accepto odore incensi").

2. Predigt[280]. — Wie bei den Juden im Anschluß an die Sabbatlesungen erläuternde Vorträge gehalten wurden, so reihte sich auch bei den Christen schon in ältester Zeit an die Verkündigung des Evangeliums die Homilie oder Predigt, welche diese ihre bevorzugte Stellung durch alle Jahrhunderte behauptete (a). Mit der Predigt waren schon im Altertum zuweilen Verkündigungen verbunden (b); seit dem frühen Mittelalter schloß sich an die Predigt, besonders in Deutschland, ein allgemeines Sündenbekenntnis, das noch jetzt im Konfiteor nach dem Evangelium der feierlichen Pontifikalmesse und in der sog. „Offenen Schuld" fortlebt, die in einzelnen Diözesen nach der Predigt gesprochen wird (c). Vielfach begegnet man nach der Predigt auch dem „Allgemeinen Gebet" (d), in welchem eine Erinnerung an die alte Oratio fidelium erblickt werden darf. Die Erweckung der drei göttlichen Tugenden (e) nach der Predigt wurde erst von Benedikt XIV. eingeführt. Sie hat offenbar den Zweck, das Sündenbekenntnis, in welchem sich die in der Predigt angeregten Gefühle der Reue äußern sollen, nach seiner positiven Seite hin zu ergänzen.

a) In den Synagogen folgte auf die Verlesung des Gesetzes und der Propheten eine das Gelesene erläuternde Ansprache. Der Heiland[281] selbst verbreitet sich in der Synagoge zu Kapharnaum über die von ihm gelesene Stelle Is 61, 1—2. Der Vorsteher der Synagoge zu Antiochien in Pisidien sandte nach der Vorlesung zu Paulus und ließ sagen: „Brüder, habt ihr ein Wort der Ermahnung zum Volke, so redet!"[282] Justin[283] berichtet: Nach der Schriftlesung hält der Vorsteher „eine Anrede, in welcher er mahnt und auffordert, diesen schönen Lehren und Beispielen nachzufolgen". Die Predigt nach den Lektionen ist zweimal in den Apostolischen Konstitutionen[284] erwähnt; nach II, 57 predigen die anwesenden Presbyter und zuletzt der Bischof. Die gleiche Sitte erwähnt für Jerusalem die Peregrinatio[285]. Überblickt man die homiletische Literatur der ersten Jahrhunderte, so ergibt sich, daß ganz allgemein im Anschluß an die Schriftlesung die Predigt stattfand. Von Rom erzählt der Kirchenhistoriker Sozomenus[286], daß hier weder der Bischof noch ein Priester predigte. Wahrscheinlich hat Sozomenus nur die großen Stationsgottesdienste im Auge. Der Ordo romanus I kennt allerdings keine Predigt, und auch Innozenz III. erwähnt sie

---

[279] n. 7.

[280] Die auf das Evangelium folgende Predigt samt den sie begleitenden Gebeten und Verkündigungen pflegt man auch Pronaus (vom franz. prône = praeconium) zu nennen. Vgl. Kraft, De pronau, Trier 1848; Val. Thalhofer in der Theol.-prakt. Quartalschrift, Linz 1885, 59 ff.

[281] Lk 4, 20. [282] Apg 13, 15. [283] Apol. I 67.

[284] II, 57; VIII, 5. [285] c. 43.

[286] h. e. VII, 19.

liturgie.de

nicht; gleichwohl muß man nach Ausweis des Ordo romanus XI[287] annehmen, daß man noch im 12. Jahrhundert innerhalb der päpstlichen Messe gepredigt hat, ebenso im 13. Jahrhundert, wie der Ordo romanus XIV[288] zeigt. Im christlichen Altertum waren es Leo d. Gr. und Gregor d. Gr., die in der päpstlichen Messe das Wort Gottes verkündeten. Der Predigt nach dem Evangelium gedenkt in unsern Landen Honorius von Augustodunum[289], für Oberitalien Sikard von Cremona[290]. Noch gegenwärtig wird in Deutschland, besonders im Süden, die Predigt in Landkirchen häufig innerhalb der Messe gehalten. Auch das Caeremoniale episcoporum[291] weist der Predigt ihre Stelle nach dem Evangelium an. Die Sitte, nach dem Kredo zu predigen, die als Ausnahme bereits Durandus[292] erwähnt, ist von der Ritenkongregation[293] mißbilligt worden. Diese Stellung der Predigt nach dem Evangelium empfehlen nicht bloß historische Gründe, sondern auch die Erwägung, daß in dem der Predigt vorausgehenden Teil der Messe die Gläubigen Gelegenheit haben, sich innerlich zu sammeln, um das Wort Gottes mit größerem Nutzen zu vernehmen.

b) Im Anschluß an die Predigt finden die sog. Verkündigungen statt, die beim Gottesdienst am leichtesten ihren Zweck, allgemein bekannt zu werden, erreichen. Verkündet werden die Gottesdienstordnung und die Fasttage der kommenden Woche, ebenso, besonders in kleineren Gemeinden, die Brautleute, die sich zur Ehe versprochen haben (Eheverkündigungen). Nicht selten wird an bestimmten Tagen auch der Verstorbenen gedacht. Spuren solcher Verkündigungen reichen bis ins christliche Altertum zurück. Der hl. Augustinus[294] verkündet am Schluß einer Predigt: „Morgen ist der Jahrestag der Ordination des alten Bischofs (domni senis) Aurelius. Er bittet und ermahnt eure Liebe (caritatem vestram) durch meine Wenigkeit (per humilitatem meam), daß ihr in aller Andacht in der Basilika des Faustus zusammenkommen möget." Leo d. Gr. pflegte am Sonntag vor dem Quatember die Gläubigen auf die bevorstehende Stationsfeier aufmerksam zu machen mit den Worten: „Quarta igitur et sexta feria ieiunemus, sabbato apud beatum Petrum pariter vigilemus."

c) Die sog. „Offene Schuld", welche noch vielfach nach der Predigt gebetet wird, ist wahrscheinlich aus den alten Apologien hervorgegangen. Hauck[295], der ihre Heimat im südöstlichen Deutschland, in Bayern, sucht, glaubt, daß sie schon im 9. Jahrhundert hier üblich war. Im 10. Jahrhundert erwähnt ein solches allgemeines Sündenbekenntnis nach der Predigt Gerhard, der Biograph des hl. Ulrich von Augsburg[296]. Ziemlich eingehend beschreibt es Honorius von Augustodunum in seinem „Speculum ecclesiae"[297]. Nach der Predigt, sagt er, läßt der Priester das Vaterunser und das Apostolische Glaubenssymbol beten und spricht darauf zur Gemeinde: „Brüder,

[287] n. 20. Beim Palmsonntag (n. 38) findet sich die Bemerkung: „Legitur Evangelium et non praedicatur." Demnach kann die Predigt nicht so selten gewesen sein.

[288] c. 53: „finito Evangelio, si tunc praedicari non debeat".

[289] Gemma animae I, 18. [290] Mitrale III, 5.

[291] II, c. 8, n. 48. [292] IV, c. 26, n. 1.

[293] 16. März 1591, n. 9, ad 8. [294] Sermo 3 (Martène I 381).

[295] Kirchengeschichte Deutschlands, 2. Aufl., II 279.

[296] „Perlectoque evangelio et admonitione facta ad populum et confessione populi accepta, indulgentiam humillime eis fecit."

[297] PL 172, 824 ff.

liturgie.de

ich glaube, daß ihr häufig vor euern Priestern die Beicht ablegt; so müßt ihr es auch halten. Aber weil ihr vielleicht an vieles euch nicht erinnert, so müßt ihr jetzt euer Bekenntnis nachsprechen, damit ihr für dieses die Lossprechung erhalten könnt. Sprecht nun also: Ich widersage dem Teufel" usw. (es folgt nun eine längere Aufzählung verschiedener Sünden), worauf unter der Formel „Indulgentiam" die Lossprechung erteilt wird. Zum Schluß wird nicht versäumt, die Mahnung hinzuzufügen: „Brüder, dieses Bekenntnis gilt nur für jene Sünden, die ihr den Priestern gebeichtet oder in Unwissenheit begangen habt. Bei denen aber, die schwere Vergehen begingen, für welche die carina[298] eingesetzt ist, vermag dieses Bekenntnis nichts. Darum mahne ich euch, daß ihr für die Sünden, welche ihr öffentlich begangen habt, eine öffentliche Buße übernehmt, diejenigen aber, welche ihr im geheimen begangen habt, im geheimen euern Priestern beichtet." Auch in der päpstlichen Messe ist nach dem Ordo romanus XIV[299] ein solches öffentliches Sündenbekenntnis vorgesehen. Nach der Predigt muß der Diakon das Konfiteor beten; darauf verkündet der Papst den Ablaß und erteilt die Absolution, indem er singt: „Precibus et meritis" usw.[300]; sodann spendet er den Segen mit den Worten: „Et benedictio Dei omnipotentis Patris" usw. Das Caeremoniale episcoporum[301] hat im wesentlichen noch den gleichen Ritus. Wird innerhalb des Pontifikalamts nicht gepredigt, so muß nach dem Schlußsegen der Presbyter assistens die Ablässe verkünden, die im andern Falle der Prediger von der Kanzel zu verkünden hat[302]. — Über die innere Bedeutung des Sündenbekenntnisses an dieser Stelle sagt schon Durandus[303]: „Nach der Predigt findet das Sündenbekenntnis statt und wird Nachlaß für die Sünden und Unterlassungen erteilt, damit so die einzelnen mit gereinigtem Gewissen zum Geheimnis der Kommunion hinzutreten können, das sie sofort in der Messe in sakramentaler oder geistiger Weise zu empfangen im Begriffe stehen. Diese geistige Kommunion geschieht im Glauben, der in der Liebe wirksam ist." Hiernach steht die „Offene Schuld" in tiefer innerer Beziehung zur darauffolgenden Opferfeier und darf als Mittel angesehen werden, die Zwecke, derenthalben der Heiland das heilige Opfer eingesetzt hat, leichter zu erreichen. Denn das Konzil von Trient[304] lehrt, es werde durch dieses Opfer bewirkt, daß wir Barmherzigkeit und Gnade finden, wenn wir reuig und büßend („contriti ac poenitentes") zu Gott hintreten.

d) Gemäß der apostolischen Mahnung[305], in der gottesdienstlichen Versammlung „Bitten, Gebete, Fürbitten, Danksagungen für alle Menschen, für Könige und alle Obrigkeiten" zu verrichten, folgt schon seit ältester Zeit nach der Predigt gemeinsames Fürbittgebet der Gläubigen für alle Stände der Christenheit. Von einem solchen berichtet Justin der Martyrer, und die Apostolischen Konstitutionen bringen bereits ein umfangreiches Formular dafür. Die alte Form der römischen Oratio fidelium hat sich noch erhalten in den Fürbittgebeten, den sog. Ora-

---

[298] Öffentliche Buße in der Fastenzeit.

[299] PL 78, 1162.

[300] Die nämliche Formel wird auch jetzt noch bei Erteilung des päpstlichen Segens von den Bischöfen gebraucht (App. ad Pontif. Rom.).

[301] I, c. 9, n. 3; II, c. 8, n. 50. [302] Caer. ep. II, c. 8, n. 80.

[303] IV, c. 25, n. 5. [304] Sess. 22, de sacrif. Missae c. 2.

[305] 1 Tim 2, 1.

liturgie.de

tiones solemnes am Karfreitag, welche nach der Passion gesprochen werden. Wörtliche Anklänge an dieses römische Gebet der Gläubigen finden sich schon in einem Briefe des Papstes Cölestin I. († 432)[306] an die Bischöfe Galliens. Da Cölestin dieses Gebet auf apostolische Tradition zurückführt, muß es in seinem Wortlaut wenigstens schon im 4. Jahrhundert vorhanden gewesen sein. Es kann nicht wesentlich von jenem in Gallien gebrauchten verschieden gewesen sein, sonst hätte die Argumentation des Papstes ihren Zweck nicht erreicht. Nach Wilmart[307] waren solche mit den römischen analoge Formulare noch in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts in Gallien vorhanden, in den gallikanischen Quellen des 7. Jahrhunderts dagegen sind sie bereits vollkommen ausgeschaltet. Die Stelle des Gebetes der Gläubigen vertritt um diese Zeit im gallikanischen Ritus eine Litanei[308], welcher die im antiochenisch-byzantinischen Ritus gebräuchliche Ektenie zum Vorbild diente. Die römischen Sakramentarien und Ordines kennen die Oratio fidelium nur mehr am Karfreitag; wahrscheinlich war sie mit dem Aufhören des Katechumenats aus dem gewöhnlichen Gottesdienst verschwunden. Das hatte zur Folge, daß mit der Einführung des römischen Ritus im Frankenreiche auch die dort übliche Litanei beseitigt wurde. Sie erhielt sich aber bei der Predigt, wo sie zuerst Regino von Prüm († 915)[309] erwähnt. Eingehend beschreibt noch im 12. Jahrhundert Honorius[310] diese Litanei. Nach der „Offenen Schuld" wandte sich der Priester zum Volke mit den Worten: „Geliebteste! Weil wir nach dem Willen Gottes zu seinem Dienste uns hier versammelt haben, so dürft ihr hier nicht müßig dastehen, sondern müßt für euch selbst und für die ganze heilige Kirche Gottes beten, daß der allmächtige Gott sie im Frieden erhalten, einigen und vor allem Übel bewahren möge." Dann mahnte er sie, zu beten „für den Papst, den Klerus, die Mönche und Nonnen, für die Pilger, im besondern für jene, die nach Jerusalem, Rom, Compostela wallfahren, für diejenigen, welche heute die Kirche nicht besuchen können, für die Reisenden, Gefangenen, für das ganze christliche Volk, für die Armen Seelen, für sich". Die einzelnen vorgetragenen Gebetsmeinungen beantwortet das Volk stets mit „Amen". Die lange Aufzählung schließt mit den Worten: „Jetzt, Geliebteste, hebt Herz und Hand zu Gott empor. Wohlan, laßt eure Bitte in lautem Ruf zum Himmel dringen und singt zum Lobe Gottes: Kyrie eleison!" Für die Existenz eines allgemeinen Gebetes nach der Predigt, besonders in Deutschland, geben auch einhelliges Zeugnis die auf uns gekommenen Predigten. Das jetzt und schon seit langem bei uns gebräuchliche Formular des Allgemeinen Gebetes beginnt mit den Worten: „Allmächtiger, ewiger Gott, Herr, himmlischer Vater, sieh an mit den Augen deiner grundlosen Barmherzigkeit unsern Jammer, Elend und Not" usw.;

[306] „Postulant et precantur, ut infidelibus donetur fides, ut idololatrae ab impietatis suae liberentur erroribus, ut Iudaeis ablato cordis velamine lux veritatis appareat, ut haeretici catholicae fidei perceptione resipiscant, ut schismatici spiritum redivivae caritatis accipiant, ut lapsis poenitentiae remedia conferantur, ut denique catechumenis ad regenerationis sacramenta perductis coelestis misericordiae aula reseretur."

[307] DAL VI 1076.

[308] z. B. „Deprecatio sancti Martini" im Stowe-Missale, „Deprecatio Gelasi" in PL 101, 560 ff.

[309] De ecclesiasticis discipl. I, 290 (PL 132, 224 ff.).

[310] Speculum eccl. (PL 172, 827 ff.).

liturgie.de

es ist „so recht ein Stück kräftiger Volksliturgie" und hat allem Anschein nach seine jetzige Gestalt vom hl. Petrus Canisius erhalten, der es auch nach der Predigt den Gläubigen vorzusprechen pflegte. Der Heilige hatte damit „dem christlichen Volke aus der Seele gesprochen, seine Worte senkten sich mit süßem Wohllaut in dessen Ohr und vererbten sich von den Vätern auf die Kinder und Kindeskinder durch den Wechsel der Zeiten. In wenig veränderter Form klingt das ‚Allgemeine Gebet' heute noch Sonntag für Sonntag durch die Hallen unzähliger Gotteshäuser Deutschlands und Österreichs." [311]

e) Durch die „Offene Schuld" hat der Gläubige dem bösen Feind und seinen Werken entsagt. Durch die Erweckung der drei göttlichen Tugenden wird er jetzt fester mit dem Reiche Christi verbunden. „Denn es herrscht Christus in uns durch die innern Tugenden: Glaube, Hoffnung und Liebe, durch welche Tugenden wir Gott auf eine ganz besondere Weise unterworfen sind und zu seinem Dienst und seiner Verehrung geweiht werden, so daß auch wir sagen können, wie der Apostel [312] sagt: ‚Ich lebe, doch nicht ich, sondern Christus lebt in mir', ich herrsche, doch nicht mehr ich, sondern Christus herrscht in mir." [313] Von diesem Reiche hat der Gläubige in der Predigt vernommen, hat gelernt, sich nach ihm zu sehnen, die Liebe Gottes hat sein Herz berührt. Akte des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe wird seine Seele hervorgebracht haben; jetzt aber bekennt er sich feierlich zu den Motiven dieser Akte der göttlichen Tugenden, zu Gottes Wahrhaftigkeit, Barmherzigkeit und Treue und seiner unendlichen Vollkommenheit. Diese Akte sind zugleich auch die beste Vorbereitung, reiche Gnadenschätze aus dem eucharistischen Opfer zu heben, die beste Vorbereitung auf die heilige Kommunion, sei es die wirkliche oder die geistliche.

3. Kredo. — An das Evangelium (oder die Predigt) schließt sich an gewissen Tagen das Glaubensbekenntnis in jener Form an, welche das zweite ökumenische Konzil von Konstantinopel dem älteren nizänischen Symbol gegeben hat (Nizäno-konstantinopolitanisches Symbol). Es wurde zuerst im Orient im 5. Jahrhundert der Messe eingegliedert, im Abendland erfolgte seine Aufnahme in die spanische Messe durch das dritte Konzil von Toledo (589). Von hier fand es seinen Weg in die fränkische Messe; die römische kennt es erst seit dem Jahre 1014 (a) und hat ihm im Unterschied von andern Liturgien seinen Platz vor dem Offertorium und nach dem Evangelium angewiesen (b). Im ganzen Orient wird das Symbolum nur gesprochen, im Abendland dagegen gesungen (c). Durch seine Stellung nach dem Evangelium erscheint es als feierliche Zustimmung zu dem im Evangelium und in der Predigt vernommenen Wort Gottes. Es bereitet aber auch das Herz für die beginnenden heiligen Geheimnisse, deren Frucht nur im lebendigen Glauben und den aus ihm hervorgegangenen Akten empfangen wird, und steht demnach passend als Übergang von der Katechumenenmesse zur Messe der Gläubigen. Die römische Messe hat im Gegensatz

[311] Otto Braunsberger, Petrus Canisius, Freiburg 1917, 104.
[312] Gal 2, 20. [313] Cat. Rom. p. IV, c. 11, q. 9.

liturgie.de

zur orientalischen und mozarabischen das Kredo nicht an allen Tagen, sondern nur an einzelnen, die eine besondere Wertschätzung des Glaubensgutes nahelegen. Ein Bekenntnis des Glaubens erscheint namentlich dann angezeigt, wenn die Tagesfeier Geheimnisse und Tatsachen des Glaubens zum Gegenstand hat. Im Mittelalter galt darum der Grundsatz: „Symbolum in illis tantum solemnitatibus cantari debet ad Missam, de quibus aliqua mentio fit in symbolo." Darum wird das Kredo an allen Festen des Herrn, an allen Sonntagen, den wöchentlichen Gedächtnistagen der Auferstehung, welche die Grundlage unseres Glaubens bildet, gesungen. Darum auch am Feste der hl. Maria Magdalena, die den Auferstandenen zuerst erblickte und die Kunde davon als „apostola apostolorum" den Aposteln überbrachte. Kredo haben ferner die Marienfeste, denn durch ihren Glauben ist Maria die Ursache unseres Heiles, sie selbst zur Gottesmutter geworden. „Selig bist du, weil du geglaubt hast", sprach Elisabeth zu Maria[314]; „denn was dir vom Herrn gesagt worden ist, wird in Erfüllung gehen." Ebenso wird das Symbolum gesungen an den Festen der heiligen Engel, weil die Engel im Alten und Neuen Bunde Organe der Glaubensoffenbarung und an den Heilstatsachen, die Gegenstand des Glaubens sind, in mannigfacher Weise beteiligt waren; so bei der Verkündigung, am Ölberg, bei der Auferstehung und Himmelfahrt. Durchaus angezeigt erscheint es auch, daß die Feste jener neutestamentlichen Heiligen, die sich durch Verbreitung des Glaubens (Apostel, Evangelisten) und seine tiefere Begründung (Kirchenlehrer) ausgezeichnet haben, durch die Absingung des Glaubensbekenntnisses hervorgehoben werden. — Durch das Bekenntnis des Glaubens wird dem Gottesdienst ein feierliches Gepräge verliehen. Aus diesem Grunde (ratione solemnitatis) haben die feierlichen Votivmessen, die Feste der primären Patrone der Diözesen, die sich zudem meist um die Verbreitung des Glaubens verdient gemacht haben, die Patrone einer einzelnen Kirche usw., das Kredo. Ratione solemnitatis hat in neuerer Zeit das Fest des hl. Joseph das Kredo bekommen. Aber am Feste Johannes' des Täufers[315] wird an dem alten Grundsatz festgehalten, lediglich neutestamentliche Heilige durch das Symbolum zu ehren. — Wer von Herzen den Glauben bekennt, gibt sich liebend und freudig Gott dem Herrn hin und weiht ihm seine Anbetung. Darum verneigt der Priester bei Nennung des Namens Gottes zu Beginn des Kredo ehrerbietig sein Haupt, erhebt und breitet in anbetender und zugleich freudiger Geste seine Hände aus, um sie sofort wieder vor der Brust zu

[314] Lk 1, 45.

[315] Außer es ist Johannes der Täufer zugleich Kirchenpatron. — Zur Zeit Sikards von Cremona (Mitrale III, 4) wurde am Feste Johannes' des Täufers in einigen Kirchen das Kredo gesungen, „vel quia in eius nativitate memorata fuit Christi nativitas, vel quia in symbolo fit mentio de prophetis".

liturgie.de

falten. Wird mit den Worten: „Et incarnatus est", des Geheimnisses der Menschwerdung gedacht, so beugt der Priester anbetend sein Knie; ist er an den Sedilien, so entblößt er sein Haupt. An Weihnachten aber und an Mariä Verkündigung, d. i. an jenen Tagen, an denen das Geheimnis der Menschwerdung ganz besonders in den Vordergrund gerückt ist, muß er in der Missa solemnis bei diesen Worten an den untersten Stufen des Altares knieen. Werden die Worte „simul adoratur" gebetet oder gesungen, so muß zum feierlichen Bekenntnis des Glaubens an den persönlichen Heiligen Geist das Haupt verneigt, oder wenn man sich an den Sedilien befindet, entblößt werden. Am Schlusse des Kredo bekreuzt sich der Priester bei den Worten: „Et vitam venturi saeculi", wodurch der Glaube auch durch eine sinnenfällige Handlung bekannt wird. Zugleich soll das Kreuzzeichen die Glaubensgnade als eine Frucht des Kreuzesopfers darstellen, durch dessen unblutige Erneuerung in der Messe der Glaube Schutz und Festigung erhält.

a) Ein besonderes Bekenntnis des Glaubens abzulegen, war in ältester Zeit nur in der Taufliturgie üblich. In die Meßliturgie wurde das Symbol erst zur Zeit der heftigen dogmatischen Kämpfe im Orient eingeführt, der von diesen Kämpfen vorzüglich heimgesucht war. Theodorus Lektor berichtet in seiner Kirchengeschichte[316], daß der monophysitische Patriarch Petrus Fullo von Antiochien (476—488) das Symbolum in jeder Messe vorschrieb, daß ferner Patriarch Timotheus von Konstantinopel (512 bis 518) es auch für die byzantinische Messe anordnete, während es unter seinem Vorgänger nur einmal im Jahre, am Karfreitag, gebetet wurde. Der Text des griechischen Meßsymbols ist jener, den das zweite allgemeine Konzil von Konstantinopel dem älteren Text von Nicäa gegeben hat[317]. In den nichtgriechischen Liturgien steht an seiner Stelle das durch die nizänischen Bestimmungen erweiterte lokale Taufbekenntnis[318]. Im Abendland tritt das Nizäno-Konstantinopolitanische Symbol zuerst in Spanien auf, wo auf Anregung des Königs Reccared das dritte Konzil von Toledo (589), um den arianischen und andern unter der Gotenherrschaft eingedrungenen Irrlehren zu begegnen, das Absingen des Symbols in der Messe befahl. Von Spanien aus drang dieser Brauch auch in das Frankenreich und hat dort spätestens gegen Ende des 8. Jahrhunderts schon weite Verbreitung gefunden; denn Walafried Strabo[319] schreibt: „Apud Gallos et Germanos post deiectionem Felicis haeretici sub gloriosissimo Carolo Francorum rectore damnati idem symbolum latius et crebrius in Missarum coepit officiis iterari." Es erschien als ein „medicamentum contra haereticorum venena in ipsis etiam Sacramentorum celebrationibus". Amalar tut als Vorkämpfer für den römischen Ritus, der das Kredo nicht kannte, in seiner Meßerklärung des Symbolum keine Erwähnung. Nach der Aussage Walafrieds aber muß es zu Anfang des 9. Jahrhunderts in Frankreich und Deutschland schon

[316] II, 48.

[317] Ed. Schwartz, Das Nicänum und das Constantinopolitanum auf der Synode von Chalkedon: Zeitschr. f. neutestamentl. Wissensch. XXV (1926) 38 ff.

[318] A. Baumstark, Die Messe im Morgenland 175.

[319] De exord. et incr. c. 22.

liturgie.de

vielfach als Bestandteil des Meßritus angesehen worden sein, wie sich auch aus den Verhandlungen der Synode von Aachen und aus der Unterredung der Gesandten Karls d. Gr. mit Papst Leo III. in der Frage des Filioque ergibt[320]. In der römischen Messe war das Symbolum bis ins 11. Jahrhundert hinein unbekannt; erst im Jahre 1014 wurde es dort auf Betreiben Kaiser Heinrichs II. eingeführt. Den deutschen Geistlichen, welche bei der Kaiserkrönung Heinrichs II. in Rom weilten, fiel es auf, daß man hier kein Kredo sang. Der Abt Berno von Reichenau[321] berichtet als Ohrenzeuge — „me coram assistente" —, daß dies die römischen Priester damit erklärten, weil die Kirche Roms niemals von der Häresie befleckt worden sei. Heinrich II. aber, schreibt Berno weiter, gelang es, den Papst Benedikt VIII. zur Einführung des Symbolum zu vermögen („ut ad publicam Missam illud decantarent").

b) In der byzantinischen Messe steht das Glaubensbekenntnis nach dem Friedenskuß zu Beginn des eucharistischen Teiles des Gottesdienstes. Den nämlichen Platz hat es unter dem Einfluß von Konstantinopel in der griechischen Markusliturgie und in der griechischen Jakobusliturgie erhalten; die armenische Liturgie hat es, wie die römische, von der sie beeinflußt ist, nach dem Evangelium. Kaiser Justin II. († 578) ordnete an, daß das Symbolum vor dem Paternoster gesprochen werde. Indes hat sich diese Bestimmung nicht lange erhalten, ist aber wahrscheinlich der Grund gewesen, daß im Jahre 589 die schon erwähnte dritte Synode von Toledo dem Symbolum in der spanischen Messe die gleiche Stelle anwies; diese hat es noch jetzt in der mozarabischen Messe inne. Als Grund, warum vor dem Paternoster, dem altchristlichen Kommuniongebet, das Kredo gesungen werden soll, führt die Synode an, daß auf solche Weise „der wahre Glaube eine öffentliche Bezeugung erhalte und das Volk zum Genusse des Leibes und Blutes Christi mit reinem Glauben im Herzen hinzutrete".

c) Innozenz III.[322] schreibt, daß in der Messe des Papstes die Subdiakone am Altare das Kredo zu singen haben; in der päpstlichen Messe des 12. Jahrhunderts[323] besorgten dies die basilicarii, d. h. die Geistlichen der betreffenden Stationskirche. Daraus erklärt es sich, warum das Kredo in seiner überlieferten Gesangsweise eine syllabische Rezitation oder doch eine der syllabischen Rezitation sich nähernde einfache Melodie darstellt. Von den vier Sangesweisen des Kredo im Graduale Vaticanum hat namentlich die zweite syllabischen Charakter. Nur ausnahmsweise sind hier zwei Noten auf einer Silbe vereint. Das Kredo muß entweder gemeinsam von allen Sängern oder im Wechselchor vorgetragen werden, je nach der örtlichen Gewohnheit[324]. Kürzungen kamen, wie Wagner[325] dartut, in einigen, besonders deutschen Kirchen gegen Ausgang des Mittelalters vor. Die Ritenkongregation hat indes wiederholt darauf gedrungen, daß das Kredo vollständig gesungen[326] und nicht durch Orgelspiel ersetzt werde[327].

---

320 A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands[2] 335 ff.

321 De quibusdam rebus ad Missam spectantibus c. 2.

322 De sacro alt. myst. II, 52. 323 OR XI n. 20.

324 Graduale Vatic., De ritibus serv. in cantu Missae V.

325 Einführung 105.

326 S. R. C. 7. Sept. 1861, n. 3108, ad 15; 22. Mai 1894, n. 3827, ad 2 (Decretum generale).

327 S. R. C. 10. März 1657, n. 2023, ad 3.

liturgie.de

Viertes Hauptstück.
Die Messe der Gläubigen.

§ 17. Die Oblation (Opfermaterial — Darbringung der Opfergaben — Offertorialgesang).

1. Opfermaterial. — Materie des heiligen Opfers sind Weizenbrot und Wein, letzterer nach altkirchlichem Brauch mit etwas Wasser vermischt (a). Seit dem 8. Jahrhundert bediente man sich im Abendlande in getreuer Nachahmung der Vorgänge beim letzten Abendmahl, im Gegensatz zur griechischen Sitte, des ungesäuerten Brotes (b). Die Opferbrote (oblatae, hostiae) hat man sich anfänglich als flache, meist runde Kuchen vorzustellen, welche für die Kommunion der Gläubigen eigens in die entsprechende Zahl kleinerer Stücke gebrochen werden mußten. Seit dem 9. Jahrhundert jedoch, allgemein seit dem 12., bediente man sich für die Kommunion des Volkes besonders hergestellter, kleinerer Brote (Hostien, Partikel); die für den Priester bestimmte Hostie, weil nicht mehr für die Kommunion des Volkes benötigt, erhielt gleichzeitig einen dementsprechenden kleineren Umfang (c). Die Herstellung der Opferbrote geschah im Mittelalter in den Klöstern mit großer Feierlichkeit (d). — Schon durch David[1] war der Messias als Priester nach der Ordnung Melchisedechs vorherverkündet worden. Melchisedech opferte nach dem Siege Abrahams Brot und Wein, welche als Materie des eucharistischen Opfers erscheinen. Brot und Wein, die edelsten Nahrungsmittel, versinnbilden die vollkommenste Selbsthingabe. An Stelle des durch die Sünde verwirkten Lebens, über das nur Gott ein Verfügungsrecht zusteht, wird dem Herrn das geboten, was dieses Leben erhält und kräftigt. In der heiligen Messe ist Christus nicht bloß Priester, sondern auch Opfergabe. Brot und Wein sind darum auch Symbole Christi, der sich selbst das Brot nennt[2], das vom Himmel herabgestiegen, der am Abend vor seinem Tode sich als den wahren Weinstock bezeichnete[3]. Das Mittelalter führte im einzelnen aus, wie Brot und Wein ein sehr geeignetes Symbol des in der Eucharistie gegenwärtigen persönlichen Christus seien. Wie das Weizenkorn erst durch die Mühle und durch die Glut des Ofens gehen mußte, bis es zum glänzend weißen Brote wurde, wie die Traube erst durch die Kelter zerdrückt werden mußte, um den klaren Wein hervorzubringen, so mußte auch Christus durch Unscheinbarkeit, Verfolgung und Leiden hindurchgehen, bis er von seiner Herrlichkeit zur Rechten des Vaters Besitz ergreifen konnte[4]. Das eucharistische Brot ist ungesäuert. Denn der durch den Sauerteig[5] im Brote hervor-

[1] Ps 109, 4. [2] Jo 6, 51. [3] Jo 15, 1.
[4] Sicard., Mitrale III, 6; Honorius, Gemma animae c. 31—33; Durandus IV, c. 42.
[5] Mt 16, 6; 1 Kor 5, 7—8.

liturgie.de

gerufene Vorgang ist ein Zersetzungsprozeß, ein Sinnbild der Sünde, durch welche Seele und Leib des Menschen in den Zustand der Korruption geraten. Gesäuertes Brot ist darum aus diesem Grunde weniger geeignet, um in den Leib des sündelosen und verklärten Heilandes verwandelt zu werden. — Brot und Wein sind aber auch Symbol des mystischen Leibes Christi. Schon in der Väterzeit[6] galt das eucharistische Brot, weil darin viele Körner, galt der Wein, weil in ihm viele Tropfen zur Einheit verbunden sind, als Sinnbild jener geheimnisvollen Einheit, zu welcher die Gläubigen als Einzelglieder des mystischen Leibes Christi mit Christus als ihrem Haupt und untereinander durch den Genuß der heiligen Kommunion verbunden werden. — Dem Wein ist Wasser beigemischt. In den Schriften des Alten[7] und Neuen Testamentes[8] wird wiederholt das Wasser als Symbol der Völker aufgefaßt; daran anschließend, erblickte die christliche Symbolik im Wasser ein Sinnbild des christlichen Volkes, in der Vermischung mit dem Wein ein Sinnbild der Verbindung Christi, der sich selbst den wahren Weinstock genannt hat, mit dem gläubigen Volke. Diese Deutung, der man schon bei Cyprian[9] begegnet, wurde durch das ganze Mittelalter beibehalten und hat durch das Tridentinum[10] autoritative Bedeutung erhalten: „(Hac commixtione) ipsius populi fidelis cum capite Christo unio repraesentatur." In diese Verbindung mit der Menschheit tritt Christus durch die Inkarnation, der einzelne aber durch das heilige Sakrament der Taufe; gefestigt wird das Band zwischen Christus und den Gläubigen in der Opferfeier und dem Opfermahl der heiligsten Eucharistie. Ein Symbol dieser beiden Sakramente erblickten die Väter in dem Blute und Wasser, das aus der durchstochenen Seite Christi geflossen; darum führt das Konzil von Trient als weiteren Grund für die Vermischung an: „quia e latere eius (sc. Christi) aqua simul cum sanguine exierit, quod sacramentum hac mixtione colitur".

a) Der Codex iuris canonici[11] schreibt vor: „Sacrosanctum Missae sacrificium offerri debet ex pane et vino, cui modicissima aqua miscenda est." Das Brot muß aus reinem Weizenmehl und frisch hergestellt sein, so daß keine Gefahr besteht, verdorbenes zu verwenden[12]. Der Wein muß ein natürlicher, aus der Rebe hergestellter, und darf nicht verdorben sein („naturale de genimine vitis et non corruptum")[13]. Daß der Herr Weizenbrot beim letzten Abendmahl benützte, wird aus der noch heute bestehenden jüdischen Gewohnheit geschlossen, die ungesäuerten Osterkuchen aus feinstem Weizenmehl herzustellen. Brote aus Gerste wurden bei den Juden gewöhnlich nur von den ärmeren Klassen genossen und eigneten sich nicht zu einer festlichen Mahlzeit, wie es die Paschafeier war. So fügte es sich, daß, wie für die alttestamentliche Mincha, so auch für deren Erfüllung

[6] Joh. Chrysost., Hom. 24 in 1 Cor. n. 17; Augustin., Tract. in Ioh. 26, 13.
[7] Is 8, 7; 17, 12; Jer 47, 2; Ps 45, 4. [8] Offb 17, 15.
[9] Ep. 63, 10. [10] Sess. 22, de sacrif. Missae c. 7.
[11] can. 814. [12] CIC can. 815, § 1.
[13] Ebd. § 2. Vgl. R. Fattinger, Pastoralchemie (Freiburg 1930) 27.

liturgie.de

im neutestamentlichen Opfer reinstes Weizenmehl Verwendung fand. Zum Speiseopfer gehörte im Alten Bunde auch das Trankopfer von Wein[14]. Der Opferwein kann von weißer oder roter Farbe sein. Bei den Griechen und im Orient nimmt man gewöhnlich roten Wein, der zuweilen auch im Abendland bevorzugt wurde, weil man in der roten Farbe eine Erinnerung an das Blut Christi erblickte: „cum magis vinum rubrum quam album sanguini conformetur", sagt ein Konzil von Benevent aus dem Jahre 1378. — Die Beimischung des Wassers erfolgt in allen Liturgien, was schon das sechste allgemeine Konzil gegen die Armenier betonte, welche, wie noch heute, nur unvermischten Wein konsekrierten, um ihrer häretischen Ansicht, daß in Christus nur eine Natur, und zwar die göttliche sei, auch in der Liturgie Ausdruck zu verleihen. Ein Konzil von Tribur (895)[15] forderte, daß der Kelch zu zwei Dritteln Wein und zu einem Drittel Wasser enthalte; denn der Wein bedeute Christus, das Wasser die Menschheit, die Majestät Christi aber sei größer als die Niedrigkeit der menschlichen Natur. Durandus[16] sagt ganz allgemein, daß mehr Wein als Wasser einzugießen sei, nach dem Gutdünken des Priesters, jedoch in dem Maße, daß das Wasser vom Weine aufgenommen werde und den Geschmack des Weines erhalte. Genauer drückt sich der Ordo romanus XV aus, nach welchem nur drei Tropfen Wasser beizumischen sind. Papst Eugen IV. endlich spricht in seinem Decretum ad Armenos von „modicissima aqua" wie der Codex iuris canonici. Um der Gefahr zu begegnen, daß zuviel Wasser beigemischt werde, kommen in nachmittelalterlicher Zeit, aber keineswegs allgemein, eigene Löffelchen für das Wasser in Gebrauch.

b) Im Abendlande ist es Alkuin († 804)[17], der zuerst von der Verwendung ungesäuerten Brotes[18] zur Eucharistiefeier spricht: „Panis, qui in corpus Christi consecratur, absque fermento ullius alterius infectionis debet esse mundissimus." Der Jesuit Sirmond († 1651)[19] vertritt die Ansicht, daß bis ins 9. Jahrhundert ausschließlich gesäuertes Brot für die Eucharistie Verwendung fand, während Mabillon[20] behauptet, es sei ungesäuertes gewesen. Hätte Christus mit den Worten: „Tut dies zu meinem Andenken", eine genaue Wiederholung aller Einzelheiten des letzten Abendmahles angeordnet, so könnte es keinem Zweifel unterliegen, daß die Kirche von Anfang an sich nur des ungesäuerten Brotes bediente. Allein kein Zeugnis der ersten Jahrhunderte läßt sich für den abendländischen Gebrauch der Azymen anführen; sicherlich hätte ein solcher Gebrauch Spuren in der Literatur zurückgelassen. Die wenigen Nachrichten, die sich aus dem christlichen Altertum erhalten haben, sprechen zu Gunsten des gesäuerten Brotes, insbesondere die häufig angeführte Stelle bei Pseudo-Ambrosius, De sacramentis IV, 4. Die Worte: „Meus panis est usitatus", welche der Verfasser als Einwurf gegen die Lehre vom Altarssakrament gegen sich anführt, wollen nur besagen, es ist Brot, welches man auch im gewöhnlichen Leben genießt. Mag auch im Abendland im profanen Leben hin und wieder der Gebrauch von ungesäuertem Brote vorgekommen sein, so konnten doch solch vereinzelte Fälle diesen Ausdruck nicht rechtfertigen. Auch die Synode

[14] Nm 15, 7 10. [15] can. 19. [16] IV, c. 30, n. 21.
[17] Ep. 69 ad fratres Lugdun. (PL 100, 289).
[18] Fern. Cabrol, Art. „Azymes": DAL I 3254 ff.
[19] Disquisitio de azymo: Opp. IV, Venedig 1728, 351 ff.
[20] Dissertatio de pane eucharistico azymo et fermentato (PL 143, 1219 ff.).

liturgie.de

von Toledo (693)[21] setzt den Gebrauch des gesäuerten Brotes voraus. Sie tadelt die Geistlichen, welche für die Messe nicht eigenes Brot bereiten, sondern aus ihrem gewöhnlichen Brot („de panibus suis usibus praeparatis") ein rundes Stück herausschneiden und zur Opferfeier verwenden. Die Frage, ob gesäuertes oder ungesäuertes Brot zur Eucharistie verwendet wird, spielte zur Zeit des Photius in der Polemik gegen die römische Kirche noch keine Rolle, wohl aber bildete der abendländische Gebrauch der Azymen einen der hauptsächlichsten Vorwürfe, welche Michael Cärularius im 11. Jahrhundert gegen die Lateiner erhebt. Daraus kann der Schluß gezogen werden, daß in der Zeit vom 9. bis 11. Jahrhundert die Verwendung von Azymen im Abendland so allgemein geworden war, daß sie auch den Griechen nicht mehr verborgen bleiben konnte. Im Orient wird, außer bei den Armeniern und Maroniten, gesäuertes Brot zur heiligen Messe verwendet. Daß auch die Nestorianer, die ihre Trennung von der Kirche schon frühzeitig vollzogen, sich gesäuerten Brotes bedienen, ist ein Beweis für das hohe Alter dieses Brauches, den Philoponus[22] im 6. Jahrhundert auf den Herrn selbst zurückführt. Das Konzil von Florenz (1439)[23] erklärte, daß sowohl mit gesäuertem als ungesäuertem Weizenbrot gültig konsekriert werde und daß sich jeder an den Gebrauch seiner Kirche, sei es der abendländischen, sei es der orientalischen, zu halten habe. Dasselbe wird auch durch den Codex iuris canonici[24] eingeschärft. Tritt ein schismatischer Grieche oder Orientale zur Union über, so wird verlangt, daß er die Konsekration in Azymen ausdrücklich als gültig anerkennt[25].

c) Die gewöhnliche Bezeichnung für das Opferbrot ist anfänglich in den römischen Ordines und bei den älteren Liturgikern oblatio, oblata. Später kam dafür hostia = Opfer auf, weil das Brot für das in der Konsekration sich vollziehende Opfer bestimmt ist. Noch bei Amalar[26] wird der Name hostia auf das gesamte Opfer, Brot und Wein, bezogen: „ubi sacerdos componit hostiam in altari, et facit eam transire per suam secretam ad nomen hostiae sive muneris, donive vel sacrificii seu oblationis". In der Missa Flacii Illyrici[27], bei Johannes von Avranches[28], Innozenz III.[29] u. a. dient hostia ausschließlich zur Bezeichnung des Opferbrotes. — Die Hostien hatten im christlichen Altertum die Gestalt flacher Kuchen. Epiphanius († 403)[30] schreibt, daß das eucharistische Brot keine Gleichheit habe, weder mit der fleischlichen Gestalt, noch mit den Formen und Eigentümlichkeiten der Glieder; denn es sei von runder Gestalt (στρογγυλοειδές). Eine runde Kuchenform ist auch in allen orientalischen Riten gebräuchlich. Nach dem Liber Pontificalis[31] bestimmte Papst Zephyrin († 217), daß die Priester bei der Papstmesse eine „corona consecrata" empfangen; auch Gregor d. Gr.[32] spricht von „oblationum coronae". Darunter sind Brote in Form eines Reifes oder Kranzes zu verstehen[33], eine

[21] can. 6.
[22] Gallandi, Bibl. vet. PP. XII 610; Cabrol im DAL I 3256.
[23] Hardouin IX 422. [24] can. 816.
[25] Vgl. die Bulle Benedikts XIV. „Etsi pastoralis", Coll. Lac. II 507 ff.
[26] De eccl. off. Praef. altera.
[27] Martène I 508.
[28] De eccl. off. (PL 147, 35). [29] De sacro alt. myst. II, 53.
[30] Ancoratus c. 57.
[31] Duchesne I 139. [32] Dialog. IV, 55.
[33] Abbildung auf dem Elfenbeindiptychon in Frankfurt. DAL III 2476.

liturgie.de

Form, die natürlich verschwinden mußte, als sich der Gebrauch des ungesäuerten Brotes im Abendlande durchsetzte. Die Verwendung der Azymen hatte eine weitere einschneidende Änderung im Gefolge: da die zur Kommunion des Volkes benötigten kleineren Brotstücke nicht mehr im Verlauf der Liturgie durch das Brechen der größeren Hostien bereitet werden mußten, konnten bereits vor der Messe Hostien von kleinerer Gestalt hergestellt werden. Zugleich wurden die Opferbrote immer kleiner und dünner, wozu auch das allmähliche Aufhören der Naturaloblationen beitrug. Honorius von Augustodunum[34] spricht von einem „panis in modum denarii formatus". Demnach hatte die Hostie die Gestalt einer größeren oder kleineren Münze. Die Hostie, sagt Durandus[35], habe runde Gestalt, „weil des Herrn die Erde ist und die Fülle des Erdkreises". Auf den Hostien ein Kreuz anzubringen, muß schon sehr früh üblich gewesen sein; in den nach 200 entstandenen Thomasakten wird nämlich berichtet, daß Christus beim Abendmahl in das Brot, bevor er es brach, ein Kreuz hineingegraben habe (διεχάραξε). Indes kann das Kreuz auf der Hostie auch aus dem profanen Gebrauch herübergenommen worden sein, denn die platten Brotkuchen waren gewöhnlich mit einer Kreuzkerbe versehen, weshalb sie die Römer „panes decussati"[36] nannten. Wenn der zu Karthago gefundene Model wirklich zur Herstellung von eucharistischen Broten diente, so würde die Verwendung von Bildern und Inschriften auf den Hostien schon im 6. Jahrhundert nachweisbar sein[37]. Der erwähnte Model trägt das Monogramm Christi und die Inschrift: „Hic est flos campi et lilium (convallium)." Honorius im 12. Jahrhundert spricht von einem Bilde des Herrn und einer Inschrift („imago Domini cum literis"), „weil auch auf den Denar das Bild und der Name des Kaisers geprägt ist und durch dieses Brot das Bild Gottes in uns wiederhergestellt und unser Name im Buche des Lebens aufgezeichnet wird." — Eine Vorschrift[38], das Bild des Gekreuzigten auf der Hostie anzubringen, besteht noch gegenwärtig nicht; es können darum auch Bilder des Auferstandenen, des Herzens Jesu, des Osterlammes oder der Name Jesu angebracht sein. Bilder von Heiligen, außer den Bildnissen Mariens und des hl. Johannes unter dem Kreuze, sind jedoch sicherlich nicht angängig.

d) Seitdem das zu konsekrierende Brot nicht mehr aus der Oblation des Volkes und des Klerus genommen wurde, fiel die Bereitung der größeren und kleineren Hostien den Klerikern zu. Schon Theodulph von Orléans († 821) bestimmt in einem Kapitulare[39]: „Panes, quos Deo in sacrificium offertis, aut a vobis ipsis aut a vestris pueris coram vobis nitide et studiose fiant." Die Bereitung der Hostien durch liturgische Personen muß im 11. Jahrhundert schon weite Verbreitung gefunden haben. Denn Kardinal Humbert antwortet (um 1054) den Griechen, welche den Abendländern nachlässige Bereitung der Opferbrote vorwarfen, daß im Abendland nur solches Brot zur Messe verwendet werde, welches Diakone mit Subdiakonen oder selbst die Priester, angetan mit den heiligen Gewändern, unter Psalmengesang bereitet hätten. Damit stimmt vollkommen

[34] Gemma animae I, 35. [35] IV, c. 30, n. 8.
[36] De Waal bei Kraus, Realenzyklopädie I 173.
[37] Leclercq im DAL V 1367.
[38] S. R. C. 26. April 1834, n. 2714.
[39] Martène I 320.

liturgie.de

überein, was ältere Mönchsgewohnheiten[40] über die Hostienbereitung in den Klöstern erzählen. Nach den Consuetudines Hirsaugienses wurde schon der Weizen Korn für Korn ausgelesen, alsdann gewaschen und an der Sonne getrocknet. Einer der Brüder wurde erkoren, den Weizen in einem eigens dafür bestimmten Sack zur Mühle zu tragen. Dort reinigte er zuerst die Mühle und umspannte sie ringsum mit Vorhängen. Dann bekleidete er sich mit der Albe und band das Humerale in der Weise über das Haupt, daß außer seinen Augen kein Teil seines Angesichts frei blieb. So mahlte er den Weizen und siebte das Mehl durch ein frischgewaschenes Sieb. Zum Backen der Hostien aber wurden vier Brüder ausgewählt, unter denen drei Diakone oder Priester sein mußten. Auch sie waren mit Humerale und Albe bekleidet. Einer von diesen rührte den Hostienteig mit kaltem Wasser an, ein anderer brachte den Teig auf das Hostieneisen, das ein Laienbruder hielt. Man achtete darauf, daß während der ganzen Handlung die Brüder strengstes Stillschweigen hielten (also nicht wie anderwärts Psalmen sangen), damit nichts von ihrem Speichel an die Hostien gelangen konnte. Auch seitens des Weltklerus wurde der Hostienbereitung große Sorgfalt geschenkt. „Von den Priestern", sagt Sikard von Cremona[41], sei „das eucharistische Brot zu formen und zu backen und auf den Altar zu bringen, nach dem Vorbild jener Brote, welche Schaubrote und Priesterbrote hießen". Weil man im Alten Testamente[42] las, daß die Leviten die Schaubrote bereiteten, so glaubte man auch im christlichen Kult dieses Geschäft nur Klerikern übertragen zu dürfen. Bis zur Französischen Revolution bereiteten in manchen französischen Diözesen die Pfarrer ihre Hostien selber, anderwärts verpflichtete man die Priester wenigstens zu strenger Kontrolle der Hostienbäcker. Ein Konzil von Mailand (1576) schrieb vor, daß die Hostien in den Klöstern hergestellt werden sollten unter Ausschluß der Laien; eine Synode von Cambrai (1631)[43] hingegen befiehlt, in jeder Stadt eine Person zu bestimmen, die in vorgeschriebener Weise die Hostien herstelle und die pünktliche Erfüllung dieser Vorschriften eidlich zu versprechen habe.

2. Darbringung der Opfergaben. — Die Opferelemente, Brot und Wein, pflegten im Abendland die Gläubigen schon frühzeitig während des Gottesdienstes darzubringen; in den römischen Ordines[44] ist diese Darbringung rituell bis ins einzelnste geordnet. Neben Brot und Wein wurden auch andere Gegenstände, die zum Kult, zum Unterhalt des Klerus und zur Unterstützung der Armen notwendig waren, geopfert; seit dem 12. Jahrhundert trat an Stelle der Naturaloblationen vielfach Geld (a). Die Darbringung solcher Opfergaben war in alter Zeit und auch noch im Mittelalter nicht in das Belieben des einzelnen gestellt, sondern galt als Pflicht, auf deren Erfüllung die Erlasse der Päpste und Synoden vielfach dringen. Gleichwohl ließ sich dieser Brauch nicht aufrechterhalten und verschwand allmählich immer mehr aus dem liturgischen Gottesdienst. Naturaloblationen finden in der Liturgie nur mehr statt

[40] Martène IV 221 ff.; Albers, Consuetudines IV 138.
[41] Mitrale II, 6. [42] 1 Par 9, 32.
[43] Hartzheim VIII 990, IX 553.
[44] Siehe oben S. 62.

liturgie.de

bei der Konsekration eines Bischofs und bei der Benediktion eines Abtes, bei welcher zwei Brote und zwei Fäßchen Wein (die jedoch nicht als Opfermaterie verwendet werden) und zwei größere Kerzen darzubringen sind. Eine Oblation von Kerzen ist vorgeschrieben bei den Ordinationen, ferner bei der Segnung einer Äbtissin und bei der Jungfrauenweihe. Eine letzte Erinnerung an die alte Oblation hat sich noch in einigen ländlichen Gegenden Deutschlands erhalten, wo namentlich bei Totenämtern das Volk beim Offertorium Geld auf den Altar oder auf einen in der Nähe des Altars befindlichen Tisch zu legen pflegt. — Das alte Opferungsgebet, die Sekret, läßt keinen Zweifel übrig, daß die Gläubigen durch ihre Opfergaben sich einen besondern Anteil an den Früchten des eucharistischen Opfers sichern wollten. An die Stelle der alten Oblationen sind in neuerer Zeit fast allgemein die namentlich während des Offertoriums vorgenommenen Sammlungen getreten. Richtig aufgefaßt, können auch diese Geldsammlungen dazu dienen, in den Herzen der Gläubigen die wahre Opferstimmung zu wecken, um sich selbst als ein lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer[45] bei der heiligen Messe darzubringen (b). — Als die Oblationen aufhörten und die Zahl der Privatmessen sich mehrte, lag es nahe, daß einzelne Gläubige sich eine besondere Frucht des heiligen Opfers in bestimmten Anliegen sichern wollten durch eine Geldgabe, die an Stelle der allgemeinen Oblationen trat. Wie schon in alter Zeit die allgemeinen Oblationen, sofern sie auch zum Unterhalt des Klerus dienten, den Namen stipendia führten, so wandte man diesen Namen auch für die zur Feier der heiligen Messe entrichteten Geldgaben an (Meßstipendien).

a) Justin der Martyrer erwähnt nur, daß Brot, Wein und Wasser dem Vorsteher der Brüder gebracht würden; eine Oblation des Volkes scheint ihm unbekannt gewesen zu sein. Die Ägyptische Kirchenordnung (Hippolyt)[46] sagt, daß die Diakone die Opfergaben herbeibringen, möglicherweise von jenen Oblationen, welche das Volk gespendet. Ähnlich äußern sich auch die Apostolischen Konstitutionen[47]. Eine Anspielung auf die Darbringung der Opfergaben durch die Gläubigen findet sich bei Irenäus[48]: „Auch wir Christen müssen Gott ein Opfer darbringen und uns in allem dankbar zeigen gegen Gott den Schöpfer, indem wir in reiner Gesinnung und ungeheucheltem Glauben, in fester Hoffnung und glühender Liebe die Erstlinge seiner Schöpfungsprodukte darbringen. Wir opfern ihm, nicht als ob er dessen bedürfe, sondern seiner Oberherrlichkeit Dank sagend und die Opfergabe heiligend. Denn wie Gott des Unseren nicht bedürftig ist, so sind wir bedürftig, Gott etwas zu opfern, wie Salomon[49] sagt: Wer sich des Armen erbarmt, leiht Gott auf Zinsen." Dabei hat Irenäus wohl im Auge, daß der Überschuß des für den Altar Geopferten den Armen zuteil wird. Tertullian[50] spricht an zwei Stellen von einem „Opfern" (offerre), wo nur die Darbringung von Opfergaben seitens der Laien verstanden werden kann. Der

[45] Röm 12, 1; 1 Petr 2, 5. [46] Funk II 99. [47] VIII, 12.
[48] Adv. haer. IV, 18. [49] Spr 19, 17.
[50] De monog. c. 10; De exhort. cast. c. 11.

liturgie.de

hl. Cyprian[51] tadelt den Reichen, der zur Messe ohne Opfergabe (sacrificium) kommt und doch bei der Kommunion einen Teil des vom Armen Geopferten nimmt („partem de sacrificio, quod pauper obtulit, sumit"). Daraus geht hervor, daß vor allem das zum eucharistischen Opfer benötigte Material dargebracht wurde. Die Apostolischen Kanones[52] verbieten dem Bischof oder Priester, entgegen der Anordnung des Herrn Honig oder Milch, berauschende Getränke, Vögel oder irgend welche Tiere oder Gemüse zu opfern, und gestatten außer Brot und Wein nur frische Ähren und Trauben, Öl für die Lampe und Weihrauch während des eucharistischen Opfers darzubringen. Alle andern Früchte sollen dem Bischof und den Priestern als Erstlinge gereicht werden, aber nicht am Altar, sondern im Hause. Das Konzil von Hippo (393) schärft gleichfalls ein, nur Brot und mit Wasser gemischten Wein zu opfern. Gern wurde auch Wachs geopfert. In strenger Durchführung des Grundsatzes, daß nur Brot und Wein am Altare dargebracht werden sollen, verlangt Regino von Prüm († 915)[53], daß es vor der Messe oder dem Evangelium geopfert werde. Honorius sagt in seiner „Gemma animae"[54], daß die Gläubigen Gold und Silber, „quidam de alia substantia" opfern, der Priester und seine Assistenz hingegen Brot und Wein. Das gleiche berichtet Sikard von Cremona[55], der sich auch über die Verwendung der Oblationen verbreitet. Sie würden gegeben, schreibt er, zum Unterhalt der Priester oder der Armen oder für sonstige Zwecke der Opferfeier („in aliud, quod ad altaris pertinet sacramentum"). Außerdem müsse geopfert werden für die Bestreitung der Osterkerze und der Lichter für den Gottesdienst.

b) Die Darbringung der Opfergaben war schon im christlichen Altertum, wie Cyprian zeigt, nicht in das Belieben des Einzelnen gestellt, sondern galt als Pflicht, welche immer wieder eingeschärft wurde. Cäsarius von Arles[56] nennt denjenigen einen guten Christen, der, wenn er zur Kirche kommt, Opfer für den Altar spendet. Im gleichen Jahrhundert verordnet die Synode von Mâcon (585)[57], daß an allen Sonntagen Männer und Frauen Brot und Wein zum Altare bringen sollen. Die Bischöfe[58] waren gehalten, bei ihren Visitationen nachzuforschen, wie dieser Pflicht genügt würde. Auch die Insassen der Klöster waren von der Verpflichtung, Opfergaben darzubringen, nicht ausgenommen[59]. Die älteren Mönchsgewohnheiten bestimmen genau die Tage[60], an welchen alle Brüder zum Opfer gehen sollten, an welchen nur die Hälfte[61] oder nur sechs vom Abt ausdrücklich bestimmte[62]. Bei Totenmessen sah man darauf, daß niemand ohne Vorwissen des Abtes oder eines der Prioren vom Opfergang fernblieb[63]. An jenen Tagen, an welchen alle zum Opfer gingen, mußten gemäß den Gewohnheiten von Cluny außer den kleineren Kelchen (calices minores) und den mit Wein gefüllten Ampullen fünf Patenen mit Hostien auf einem in

[51] De opere et eleemos. c. 15. [52] can. 2—4 (Funk I 565).
[53] De eccl. discipl. I, 72. [54] I, 27. [55] Mitrale III, 5.
[56] Sermo 266, in Append. Opp. S. Augustini.
[57] can. 4. [58] Regino, De eccl. discipl. II, 5 89.
[59] Georg Schreiber, Untersuchungen zum Sprachgebrauch des mittelalterl. Oblationenwesens, Wörishofen 1913, 22.
[60] Albers I 67. [61] Ebd. 15. [62] Ebd. III 105.
[63] Martène IV 160. Noch jetzt bringen in der Kathedrale von Lyon an den Ferien der Quadragesima die zwei ersten Priester jeder Chorseite Brot und Wein an den Altar; Jul. Baudot, Le Missel Romain, Paris 1912, 101.

liturgie.de

der Nähe des Chores befindlichen Tisch bereit stehen, von welchem die Brüder die Opfergaben in Empfang nahmen, um sie an den Altar zu bringen. Die allmähliche Vernachlässigung der Opferung seitens der Laien rief immer neue kirchliche Verordnungen hervor. Die römische Synode des Jahres 1078 erließ eine (nachmals ins Corpus iuris canonici[64] aufgenommene) Verordnung, daß jeder Christ bei der heiligen Messe Gott etwas opfern solle, eingedenk dessen, daß Gott durch Moses sprach: „Vor meinen Augen sollst du nicht leer erscheinen."[65] Die späteren Provinzial- und Diözesansynoden berufen sich sehr häufig auf diesen Kanon, wenn sie zur Leistung der Meßoblationen mahnten. Trotzdem kamen die sonntäglichen Oblationen immer mehr ab. Spätere Synoden begnügten sich damit, das Opfer nur mehr an den höheren Festen als Pflicht zu fordern, wobei die sonntäglichen Oblationen immer noch als freiwillige Gaben geleistet werden konnten. Schon im 11. Jahrhundert[66] begegnet man vereinzelt einer Beschränkung des pflichtmäßigen Opfergangs auf fünf höhere Feste des Jahres, woran auch noch die Synoden des 16. und 17. Jahrhunderts festhalten. Ein Grund, warum diese Oblationen immer mehr in Abnahme kamen, ist darin zu suchen, daß der Besitz der Kirche sich immer weiter gemehrt hatte, womit zugleich für die Bedürfnisse des Klerus und des Gottesdienstes gesorgt war. Wo dies nicht der Fall ist, sind solche Oblationen in Geld noch heutzutage üblich, wenn sie auch nicht mehr an den Altar gebracht, sondern während des Gottesdienstes eingesammelt werden. Durch solche Gaben wird an die Pflicht des Menschen erinnert, auch mit seiner Habe zu Gottes Verherrlichung beizutragen; zugleich wird der Dankbarkeit Ausdruck gegeben, die Gott wegen der vielen Wohltaten gebührt, die er dem einzelnen spendet. Wie früher aus den Opfergaben die Materie des Opfers direkt genommen wurde, so wird in solchen Fällen Brot und Wein aus den freiwilligen Gaben der Gläubigen bestritten. Wenn darum ein Mainzer Konzil von 813 die einstigen Oblationen wegen der meritorischen und satisfaktorischen Früchte der guten Tat ein „magnum remedium animarum" nennt oder eine Synode von Köln (1549)[67] darauf hinweist, daß die Sekret der Messe die Opfer der Gläubigen ganz besonders dem Herrn empfehle, wodurch sie auch reicheren Anteil am Opfer erhalten, so lassen sich diese Gründe auch für die gelegentlich des Opfers von den Gläubigen gespendeten Gaben anführen. Auch jetzt noch empfiehlt die Kirche solche Gläubige durch ihr Gebet dem Herrn, wie sie im Mittelalter vielfach den Priester bei der Empfangnahme der Opfergaben zum einzelnen sprechen hieß: „Acceptabile sit sacrificium tuum omnipotenti Deo", oder: „Centuplum accipias et vitam aeternam possideas."[68] Darum mußte einst der Priester die Opfergaben aus der Hand des Volkes entgegennehmen, weil er, wie Pseudo-Alkuin sagt, Mittler ist zwischen Gott und dem Volke, um dessen Bitten und Opfer (vota) dem Herrn darzubringen. Die Gläubigen, sagt Amalar[69], opfern das sichtbare Opfer Gott, dessen unsichtbare Opfer sie selbst in ihren Herzen sein müssen. Durandus[70] bemerkt kurz: „Das gläubige Volk opfert sich und seine Gaben Gott."

---

[64] c. 69 D. I De consecr. [65] Ex 23, 15.
[66] Schreiber a. a. O. 7. [67] Hartzheim VIII 255.
[68] So noch nach dem Ordo Burchards von Straßburg. Wickham Legg, Tracts 149.
[69] De eccl. off. III, 19.
[70] IV, c. 30, n. 32.

liturgie.de

3. Offertorialgesang. — Während das Volk die Gaben opferte, sang der Sängerchor das Offertorium. Dem Offertorium geht voraus der liturgische Gruß „Dominus vobiscum" und „Oremus". Das letztere kann weder mit dem darauffolgenden Offertorialgesang noch mit den leise gesprochenen Offertorialgebeten in Zusammenhang gebracht werden, sondern es wird am besten als letzter dürftiger Rest der alten Oratio fidelium angesehen[71] (a). Der Offertorialgesang umfaßte ursprünglich einen ganzen Psalm, im Wechselchor mit Antiphon zwischen den einzelnen Versen vorgetragen. Wahrscheinlich fand das Offertorium mit der Einführung des Antiphonalgesangs (4.—5. Jahrh.) Eingang in die abendländische Messe, um während der lange dauernden und zerstreuenden Darbringung der Opfergaben Volk und Klerus in religiöser Stimmung zu erhalten. Ähnlich wie den Introitus nach vollzogenem Einzug des Bischofs beendete man auch den Offertorialgesang, wenn das Volk seine Gaben geopfert hatte. Als die Oblation des Volkes immer mehr in Abnahme kam, sah man sich genötigt, auch den Psalm entsprechend abzukürzen, so daß schließlich nur noch die Antiphon übrig blieb (b). Inhaltlich steht das Offertorium, das zumeist den Psalmen entnommen ist, gleich dem Introitus und dem Graduale unter der leitenden Idee des Kirchenjahres; bei Votivmessen ist sein Inhalt vom Opferanlaß bestimmt (c).

a) Das „Oremus" zu Beginn der Oblation kann sich nicht auf den Offertorialgesang beziehen; denn die Einleitung eines Gesanges durch diese Formel ist in der Liturgie durchaus ungebräuchlich, auch würde der Inhalt des Offertorialgesanges, der nur selten den ausgesprochenen Charakter eines Gebetes hat, damit im Widerspruch stehen. Ebensowenig kann sich das Offertorium auf die folgenden Oblationsgebete beziehen, denn diese sind nachweislich späteren Datums als das Oremus an dieser Stelle und werden still gesprochen, was bei keinem der sonst durch lautes Oremus eingeleiteten Gebete der Fall ist. Auch auf das folgende eucharistische Gebet (Präfation und Kanon) kann sich das Oremus nicht beziehen, da dieses Gebet zu weit absteht und zudem durch die Darbringung der Gaben von ihm getrennt ist; auch besitzt es eine eigene Gebetsaufforderung („Gratias agamus"). Deswegen gewinnt die Vermutung Duchesnes, daß es sich bei diesem Oremus um ein Überbleibsel der alten Oratio fidelium handelt, sehr an Wahrscheinlichkeit. Schon Amalars Erklärung[72] geht nicht mehr auf den historischen Ursprung ein. Für ihn bedeutet das „Dominus vobiscum" an dieser Stelle den „introitus ad aliud officium", im Oremus erblickt er eine Mahnung zur Verinnerlichung während der folgenden Oblation („ut unusquisque sese ad suam conscientiam introducat"); wer sich eines Lasters bewußt ist, möge bitten, daß es ertötet werde; wer durch das Opfer die Erfüllung eines Wunsches erlangen will, soll beten, daß das Opfer, bevor er es aus der Hand gibt, Gott angenehm sei und nicht vernichtet werde wie das Opfer Kains, der nicht in der richtigen Weise opferte. Nach Pseudo-Alkuin ist das Oremus eine Aufforderung an das Volk, sich zur Opferung bereit-

[71] Duchesne, Origines 175. [72] De eccl. off. III, 19.

liturgie.de

zuhalten und mit dem Opfer eine Absicht zu verbinden, daß es dem Herrn angenehm sei.

b) In der römischen Liturgie ist der Offertorialgesang zuerst im Ordo romanus I bezeugt, schon früher in den Retraktationen des hl. Augustinus[73], der berichtet, daß er vor der Darbringung der Opfergaben und bei der Austeilung der Kommunion Psalmen habe singen lassen. Wie der Introitus, so war auch das Offertorium ursprünglich ein Antiphonalgesang, also Chorgesang. Doch änderte es bald seinen Charakter und wurde Sologesang, dem die vom Chor gesungene Antiphon des Offertoriums als Refrain diente. Das zeigt nicht bloß der Charakter der überlieferten Offertorienmelodien, „über welche alle Kunst des Sologesanges ausgegossen ist"[74], sondern auch jene für den Solisten bestimmten Choralhandschriften, die neben andern Sololiedern auch die Offertorialverse enthalten, hingegen die vom Chor vorgetragene Antiphon meist nur durch ihre ersten Worte andeuten[75]. Der Grund dieser Umänderung kann nicht, wie Wagner annimmt, darin zu suchen sein, daß die Sänger selbst ihre Opfergaben darzubringen hatten. In ihrem Namen opferte vielmehr der Archiparaphonista die mit Wasser gefüllte Ampulle. Amalar[76] sagt ausdrücklich, daß sie „propter instantem necessitatem cantandi non habent licentiam huc illucque discurrendi, ut singuli offerant cum caeteris". Wenn von ihnen, und zwar nur durch den Archiparaphonista, geopfert werde, so geschehe dies, damit sie nicht gänzlich vom Opfer ausgeschlossen seien („ut penitus non sint extorres a sacrificio"). Der Grund wird ein anderer gewesen sein. Beim Introitus wurde wegen der nicht allzu langen Dauer des Einzuges der Psalm bald nur mehr auf einen Vers beschränkt; das gleiche war wegen der sich mindernden Zahl der Kommunikanten bei der Communio der Fall. Auf die Darbringung von Opfergaben wurde aber kirchlicherseits stets gedrungen, so daß sich an ihr alle oder doch wenigstens die Mehrzahl der Anwesenden beteiligten. So war es notwendig, beim Offertorium mehr Verse zu singen als beim Introitus und der Communio. Das Offertorium glich wegen der Mehrzahl seiner Verse der älteren Form des Graduale. Wie hier die Verse von einem Solisten vorgetragen wurden, so geschah das gleiche jetzt auch beim Offertorium. Damit war der Chor vom Gesang der Verse ausgeschaltet und hatte nur mehr die Antiphon als Refrain zu singen. Im Antiphonar Gregors d. Gr. hat das Offertorium außer der Antiphon regelmäßig zwei, sehr häufig, namentlich von Septuagesima an und an den höchsten Festen, drei Verse; mehr als vier kommen nach Wagner[77] nie vor. Mit dem allmählichen Aufhören der Opferung seitens des Volkes kamen auch die Offertorialverse außer Gebrauch; nur das Offertorium der Totenmesse im heutigen römischen Missale enthält noch einen Vers, wohl aus dem Grunde, weil sich bei den Exequien die Oblation am längsten erhalten hat.

c) Der Inhalt des Offertorialgesanges ist vom Kirchenjahr oder von dem besondern Opferanlaß abhängig. Eine Rücksichtnahme auf den Akt der Opferung kann zuweilen gefunden werden; so an Epiphanie: „Reges Tharsis et insulae munera offerent"; in der Kirchweihmesse: „Domine Deus, in simplicitate cordis mei laetus obtuli universa"; in der Messe vom heiligsten Sakrament: „Sacerdotes Domini incensum et panes offerunt Deo"; vor allem aber im Offertorium der Totenmesse: „Hostias

[73] II, 11. [74] Wagner, Einführung 108.
[75] Ebd. [76] De eccl. off. III, 19. [77] Einführung 111.

liturgie.de

et preces tibi, Domine, laudis offerimus." Gerade dieses Offertorium der Totenmesse bietet der Erklärung große Schwierigkeiten. Es wird hier wohl am besten unterschieden zwischen der historischen Grundlage dieses Gesanges und der dem Dogma entsprechenden Deutung. Joseph Stiglmayr[78] weist zur historischen Erklärung auf die im christlichen Altertum[79] vielfach vertretene Anschauung vom „Durchgang der Seelen" (πάροδος τῶν ψυχῶν) hin. Wenn nämlich die Seele aus dem Leibe geschieden, muß sie nach dieser Ansicht durch das Luftmeer emporsteigen. Die Scharen der guten und bösen Engel ringen um sie; die guten wollen sie in den Himmel erheben, die Teufel sie in den Abgrund der Hölle ziehen. Es findet ein Gericht über das abgelaufene Leben statt, und je nach dem Ausgang des Gerichtes wird die Seele entweder den guten Engeln übergeben oder fällt den Teufeln als Beute zu. Die Worte: „Libera animas ... de poenis inferni et de profundo lacu", würden sich demnach auf die eigentliche Hölle beziehen, die Worte: „libera eas de ore leonis", auf den Teufel, der wie ein Löwe umhergeht, suchend, wen er verschlinge[80]; „ne absorbeat eas tartarus, ne cadant in obscurum", wäre gleichfalls auf die Hölle zu deuten. Als Vertreter der guten Engel wird der hl. Michael angerufen, der Schutzpatron der Synagoge[81] und der Kirche[82], der die Seele ins himmlische Lichtreich emporführe („repraesentet eas in lucem sanctam") und so sie zwischen die kämpfenden Engel hindurch aus dem Reiche des Todes zum himmlischen Leben führe („fac eas de morte transire ad vitam"). Nun ist es aber Glaubenslehre, daß mit dem Eintritt des Todes das Schicksal des Menschen für die ganze Ewigkeit entschieden ist und daß unsere Fürbitten nichts mehr daran ändern können. Wenn gleichwohl die Kirche diesen Text im gottesdienstlichen Gebrauch zuläßt, so ist damit gesagt, daß er einer dem kirchlichen Dogma entsprechenden Erklärung fähig ist. Man hat behauptet[83], die Kirche stelle sich in diesem Offertorium ihre Kinder vor, nicht wie sie augenblicklich im Fegfeuer leiden, sondern wie sie im Todeskampfe ringen, wo die Seele im Begriffe ist, aus dem Leibe zu scheiden und vor Gottes Richterstuhl zu erscheinen, also noch in Gefahr schwebt, ewig verloren zu gehen. Dem widerspricht aber der Wortlaut, welcher deutlich von abgeschiedenen Seelen spricht („animas omnium fidelium defunctorum ... quarum hodie memoriam facimus"). Es ist darum nur die Deutung auf die Seelen im Reinigungsorte möglich. „Infernus", „tartarus", „profundus lacus", „obscurum" sind daher als starke Bezeichnungen für den Reinigungsort zu erklären. Wenn es heißt: „libera eas de ore leonis", so kann man sich darunter den Teufel vorstellen, dem die Armen Seelen zum Opfer gefallen sind, wenn sie in ihrem irdischen Leben seinen Versuchungen zur schweren oder läßlichen Sünde unterlagen und dafür auch nach Erlaß der Schuld noch zeitliche Strafen abzubüßen haben. Erst wenn sie von diesen

---

[78] Das Offertorium in der Requiemsmesse und der „Seelendurchgang": Katholik 1913, 248 ff.; Jos. Lippl, Das Offertorium der Totenmesse: Theol.-prakt. Monatsschrift (Passau) XXIII 597 ff.

[79] Athanasius, Vita Antonii c. 60 65; Makarius von Ägypten, Hom. 22 43; Gerontius, Vita Melaniae iunioris c. 70; Cyrill von Alexandrien, Hom. 14 de exitu animae.

[80] 1 Petr 5, 8. [81] Dn 10, 13. [82] Offb 12, 7.

[83] z. B. Gihr, Das heilige Meßopfer 457.

liturgie.de

befreit sind, ist der Schaden, den der böse Feind angerichtet, gänzlich behoben. Unter den Worten: „fac eas de morte transire", dürfen ebenfalls die zeitlichen Strafen verstanden werden, insofern sie ein Überbleibsel des Sündentodes sind. „Ne cadant in obscurum", „ne absorbeat eas tartarus", wird man als fromme Bitte deuten, die Verstorbenen mögen kraft des heiligen Opfers entweder aus dem Reinigungsort befreit werden oder wenigstens nicht mehr in dem gleichen Grad der Strafe beharren.

§ 18. Die Oblation (Fortsetzung). Die Oblationsgebete.

1. Geschichtliches Hervortreten der Oblationsgebete. — Der alte römische Ritus kannte vor dem Kanon nur ein Gebet, welches über die Oblation gesprochen werden mußte, die Sekret (siehe unten). Seit dem 9. Jahrhundert finden sich, wohl im Zusammenhang mit der größeren Verbreitung der Privatmessen, neben der Sekret besondere Oblationsgebete in überaus großer Mannigfaltigkeit. Die jetzigen, durch Pius V. allgemein vorgeschriebenen Oblationsgebete, die sämtlich schon in der Zeit vom 9. bis 11. Jahrhundert, wenn auch in anderer Anordnung und anderer Verbindung, nachzuweisen sind, erscheinen in der gleichen Reihenfolge wie gegenwärtig schon im römischen Gottesdienst des 14. Jahrhunderts (a). Um die gleiche Zeit sind auch die Zeremonien fixiert, die jetzt diese Gebete begleiten (b). Durch die Oblationsgebete sollen Brot und Wein aus dem profanen Bereich ausgeschieden, Gott als Opfer zugeeignet und die göttliche Gnade für die Kirche auf Grund des Opfers erfleht werden. Inhaltlich stimmen sie, bei mannigfachen wörtlichen Berührungen, mit den Gebeten des Meßkanons überein, weshalb sie im späteren Mittelalter nicht selten unter der gemeinsamen Bezeichnung Canon minor zusammengefaßt werden. Dem Wortlaut nach beziehen sich die Oblationsgebete auf die materiellen Opfergaben, Brot und Wein, doch lassen sie bereits in einzelnen Ausdrücken erkennen, daß die erflehte Gnade nicht so fast durch die Darbringung von Brot und Wein, als vielmehr durch die Kraft des eucharistischen Opfers, für welches diese Gaben bestimmt sind, erhofft wird. Darum ist es vollkommen gerechtfertigt und in der kirchlichen Tradition wohl begründet, beim Sprechen der Oblationsgebete an das in der Wandlung sich vollziehende eucharistische Opfer zu denken und von dessen Gnadenfülle zu erwarten, was man bei Darbringung des materiellen Opfers erfleht (c).

a) Den Oblationsgebeten begegnet man zuerst in außerrömischen Kirchen, und es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß sie zuerst in die Privatmesse Eingang fanden, um die Lücke auszufüllen, welche hier durch den Wegfall der Oblation des Volkes entstanden war. Von der Privatmesse gelangten sie alsdann in die feierliche Messe. Ein Sakramentar von Amiens[1] aus der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts enthält bereits um-

[1] Ephem. liturg. XLI (1927) 441.

liturgie.de

fangreiche Oblationsgebete. Wenn der Priester Brot und Wein auf den Altar gestellt hat, muß er, wie dieses Sakramentar bestimmt, beten: „Hanc oblationem, quaesumus omnipotens Deus, placatus accipe et omnium offerentium et pro quibus tibi offertur, peccata indulge. Et in spiritu humilitatis et in animo contrito suscipiamur" usw. (wie im Missale Romanum). Dann bietet das Sakramentar das Gebet „Suscipe sancta Trinitas"; es ist fast gleichlautend mit dem jetzt gebräuchlichen. Nur wird auch noch Inkarnation und Geburt, wie übrigens vielfach im Mittelalter, erwähnt. Die Heiligen werden nicht mit Namen genannt, aber nach „omnium sanctorum" hinzugefügt: „qui tibi placuerunt ab initio mundi et eorum quorum hodie festivitas celebratur et quorum hic nomina et reliquiae habentur." An dieses Gebet reihen sich noch vier andere, die alle mit „Suscipe sancta Trinitas" beginnen. Das erste hat allgemeinen Charakter und bringt das Opfer für das ganze christliche Volk dar; das zweite läßt seinen Inhalt durch die Überschrift „Memoria imperatoris et totius populi christiani" erkennen; das dritte ist nach Art einer Apologie gehalten und trägt den Titel „Memoria sacerdotis"; das letzte ist „Memoria defunctorum" betitelt. Für das gleiche 9. Jahrhundert kennt auch Amalar[2] ein Oblationsgebet, wenn er bemerkt, daß unter dem Gesang des Offertoriums der Priester an den Altar tritt und betet. Den Inhalt dieses Gebetes gibt er mit den Worten an: „Orat pro suis propriis delictis remissionem, ut dignus sit accedere ad altare et ad tactum oblatarum." Dieses Gebet wird sich also berührt haben mit der vom Sakramentar von Amiens erwähnten „Memoria sacerdotis". Die verschiedenen mit „Suscipe sancta Trinitas"[3] beginnenden Gebete hat Walafried Strabo[4] im Auge, wenn er gegen solche polemisiert, die glauben, für jede einzelne Intention mit einem besondern Gebet opfern zu müssen. Er sagt: Wenn einer sein Gefallen daran findet, für die einzelnen gesondert zu opfern, so mag er dies tun, um seine Andacht auszudehnen oder aus Freude an der Vermehrung der Gebete, nicht aber in der törichten Meinung, als sei das eine göttliche Geheimnis nicht ein allgemeines Heilmittel oder als ob Gott nicht unterscheiden könne, wenn in einem Gebete für viele gebetet wird. Ordo romanus II und VI, die in Deutschland und Frankreich Verwendung gefunden haben, kennen gleichfalls Oblationsgebete. Ordo romanus II[5] sagt kurz, daß der Bischof am Altare bei der Opferung betet, ohne diese Gebete genauer zu bezeichnen; Ordo romanus VI[6] kennt die Segnung der Opfergaben mit den Worten: „Veni sanctificator... praeparatum." Der Mikrologus[7] erwähnt gleichfalls diese Oration als Opfergebet „iuxta Gallicanum ordinem" und bemerkt ferner, daß der Priester in gebeugter Stellung das Gebet „Suscipe sancta Trinitas" (wie im römischen Missale) bete, und zwar nicht nach Angabe eines (römischen) Ordo, sondern „ex ecclesiastica consuetudine". Dieses Gebet werde von den Beobachtern der bewährten Gewohnheit sowohl für die Lebenden als auch für die Verstorbenen gesprochen. Wenn sie zuweilen auch der Gepflogenheit vieler nachgeben (nämlich noch mehrere Gebete mit „Suscipe" anzufügen), so wissen sie doch das Überflüssige gar sehr zu vermeiden. — Von den jetzt gebräuchlichen Oblationsgebeten gehen demnach die Gebete

es ist fast gleichlautend mit dem jetzt gebräuchlichen. Nur wird auch noch Inkarnation und Geburt, wie übrigens vielfach im Mittelalter, erwähnt. Die Heiligen werden nicht mit Namen genannt, aber nach „omnium sanctorum" hinzugefügt: „qui tibi placuerunt ab initio mundi et eorum quorum hodie festivitas celebratur et quorum hic nomina et reliquiae habentur." An dieses Gebet reihen sich noch vier andere, die alle mit „Suscipe sancta Trinitas" beginnen. Das erste hat allgemeinen Charakter und bringt das Opfer für das ganze christliche Volk dar; das zweite läßt seinen Inhalt durch die Überschrift „Memoria imperatoris et totius populi christiani" erkennen; das dritte ist nach Art einer Apologie gehalten und trägt den Titel „Memoria sacerdotis"; das letzte ist „Memoria defunctorum" betitelt. Für das gleiche

liturgie.de

„In spiritu humilitatis" und „Suscipe sancta Trinitas" nachweisbar ins 9. Jahrhundert zurück. Dem 9. Jahrhundert ist auch zuzuweisen der Text des bei der Oblation der Hostie zu sprechenden Gebetes: „Suscipe sancte Pater", welches im Gebetbuch Karls des Kahlen[8] unter der Überschrift: „Oratio, quando offertis ad Missam pro propriis peccatis et pro animabus propinquorum vel amicorum", enthalten ist; in seiner jetzigen Verwendung als Opfergebet begegnet man dem „Suscipe sancte Pater" spätestens im 11. Jahrhundert[9]. Auch das „Veni sanctificator", das Ordo romanus VI und Mikrologus anführen, reicht sicher ins 9. Jahrhundert, wenn nicht höher hinauf, da es schon nach dem Stowe-Missale bei der ersten Enthüllung des Kelches gesungen wurde. Schon frühzeitig wurde es auf den Heiligen Geist[10] bezogen. Im 11. Jahrhundert[11] ist auch das Oblationsgebet für den Kelch: „Offerimus", bezeugt; um die gleiche Zeit[12] findet das Gebet „Deus qui humanae substantiae", das als Weihnachtsoration schon nach den ältesten Sakramentarien[13] gebetet wurde, seine jetzige Verwendung bei der Vermischung des Wassers und des Weines. Sehr häufig wurde bei dieser Gelegenheit die Formel: „Ex latere Christi sanguis et aqua exisse perhibetur" usw. gebraucht[14]. — In den mittelalterlichen Sakramentarien und Missalien zeigt sich durchgehends das Bestreben, alle Handlungen des Oblationsaktes mit einer Gebetsformel zu begleiten. So geschah das Ausbreiten des Korporale vielfach unter dem Gebete „Per hoc sacrificium salutare"; wenn der Subdiakon den Kelch darreichte, mußte er sprechen: „Tibi Domine Deo creatori meo hostias offero"[15], oder wenn der Diakon den Kelch und die Patene mit der Hostie dem Priester überreichte, mußte er beten: „Immola Deo sacrificium laudis et redde Altissimo vota tua"[16]. Fast regelmäßig wurden, wenn Kelch und Hostie zum Altar gebracht wurden, kurze Gebete gesprochen, die um die Konsekration der Gaben flehten, z. B.: „Sanctifica, Domine, hanc oblationem, ut nobis unigeniti Filii tui ... corpus fiat"[17]. Ähnlich lautet das Gebet über den Kelch. Zuweilen findet sich nach der Opferung von Brot und Wein die den Oblationsakt abschließende Formel: „In nomine Domini nostri Iesu Christi sit sacrificium istud immaculatum et consecratum et a te, Deo vivo et vero, adunatum et benedictum"[18]. Alle diese Formeln, die im Mittelalter in so großer Mannigfaltigkeit und in verschiedenster Reihenfolge auftraten, daß eine Klassifizierung fast unmöglich erscheint, fanden auch Eingang in die gedruckten Missalien. Die Reihenfolge, in welcher das jetzige Missale Romanum die Oblationsgebete zusammenstellt, ist erstmals bezeugt in einem Ordo Missae des 11./12. Jahrhunderts aus Benevent[19]; sie muß schon im 13. Jahrhundert an der Kurie üblich gewesen sein, da sie auch von einem Missale des Minoritenordens[20] bezeugt wird, der sich enge an die kurialen Gebräuche anzuschließen pflegte.

[8] Zuerst veröffentlicht von Felician Ninguarda, Liber precationum quas Carolus Calvus imperator ... colligi et litteris scribi aureis mandavit, Ingolstadt 1583. W. Meyer, Über das Gebetbuch Karls des Kahlen, Sitz.-Ber. der philos.-philol. u. hist. Klasse der kgl. bayr. Akad. der Wiss. 1883, 424 ff. H. Leclercq, DAL III 865.

[9] Ebner, Quellen 328. [10] Ebd. 310 328 333. [11] Ebd. 301.
[12] Ebd. 300. [13] Leonianum 159; Gel 5; Greg 13.
[14] Ebner, Quellen 298 300. [15] Ebd. 298 300.
[16] Ebd. 309 312. [17] Ebd. 301. [18] Ebd. 310 313.
[19] Ebd. 328. [20] Ebd. 314.

liturgie.de

Ebenso kennt diese Zusammenstellung der Ordo romanus XIV[21] zu Beginn des 14. Jahrhunderts. Allgemein eingeführt wurde diese Anordnung in der Kirche erst durch Pius V.

b) Das Zeremoniell bei Entgegennahme der Opfergaben wurde bereits früher (s. S. 62) nach Angabe der römischen Ordines beschrieben. Nach dem heutigen Ritus wird während des Sprechens des Opferungsgebetes die Hostie auf der Patene emporgehalten, was sicherlich schon im 12. Jahrhundert üblich war[22]. Zu gleicher Zeit kam auch die Sitte auf, die auf der Patene liegende Hostie unter Kreuzeszeichnung auf den Altar niederzulegen. „Collocat hostiam", sagt Durandus[23], „cum signo crucis, quia sicut Christi oblatio in cruce facta fuit, sic et oblatio sacerdotis, quae in illius memoriam fit, cum signo crucis fieri debet." Der ältere römische Ritus weiß jedoch nichts von einer Verwendung der Patene bei der Oblation. Die Patene wurde nach Angabe der römischen Ordines[24] erst bei Beginn des Kanons durch einen Akoluthen herbeigebracht und von diesem verhüllt vor der Brust gehalten, bis sie nach dem Kanon (beim Paternoster) der Subdiakon entgegennahm und dem Archidiakon überreichte. Dem jetzigen Ritus, nach welchem Kelch und Patene beim Offertorium vom Subdiakon zum Altar gebracht und dem Diakon überreicht werden, begegnet man schon bei Innozenz III.[25] Daß nach der Oblation der Subdiakon die Patene in Empfang nimmt und bis zum Paternoster mit dem Schultervelum verhüllt vor der Brust hält, war schon seit dem Ausgang des 11. Jahrhunderts üblich[26]. Bei der ohne Leviten gefeierten Messe pflegte man aber schon zur Zeit des Mikrologus[27] die Patene unter dem Korporale zu verbergen, „vielleicht deswegen", fügt der Verfasser hinzu, „weil nach dem (römischen) Ordo ein Akoluth sie während des Opfers verhüllt halten muß". Da ursprünglich auf der von Akoluthen gehaltenen Patene noch die von der letzten Messe herrührenden Partikel des Allerheiligsten (Sancta) lagen, war diese Verhüllung ein Zeichen der Ehrerbietung gegen das heilige Sakrament und kann auch jetzt noch in dieser Weise aufgefaßt werden, da die Patene die heilige Hostie von der Brechung bis zur Kommunion aufnimmt. — Das Wasser goß nach altem kirchlichem Herkommen der Archidiakon in den Kelch. Aber schon im 13. Jahrhundert mußte dies der Opferpriester selbst tun, wie es Innozenz III.[28] und Durandus[29] bezeugen, weil ja Christus selber es gewesen sei, welcher die im Wasser versinnbildeten Völker durch sein Opferblut mit sich und mit der Kirche vereinigt hat. Das jetzt übliche Eingießen des Wassers durch den Subdiakon scheint erst später aufgekommen zu sein. Es erfolgte nach dem Ordo romanus I[30] unter Kreuzeszeichnung. Als Grund, warum beim Einschenken wohl das Wasser, nicht aber der Wein gesegnet wird, gibt schon Durandus[31] an, daß der Wein Christus, das Wasser aber das Volk versinnbilde, welches durch den Segen des Priesters der Vereinigung mit Christus würdig gemacht werden solle.

[21] n. 53.
[22] Leroquais I 326. Für das 13. Jahrh.: Ebner, Quellen 326 355.
[23] IV, c. 30, n. 17. [24] OR I, 17; II, 9.
[25] De sacro alt. myst. II, 58.
[26] Ebner, Quellen 328. [27] c. 10.
[28] De sacro alt. myst. II, 58. [29] IV, c. 30, n. 18 19.
[30] n. 14: „infundit faciens crucem in calice"; OR II, 9: „ex amula infundit faciens crucem in calicem".
[31] IV, c. 30, n. 1.

liturgie.de

Bezog man den Segen über das Wasser einmal auf das der Messe beiwohnende Volk, so ist es erklärlich, wie man nachmals (aber erst ziemlich spät) dazu kam, in der Requiemsmesse den Segen über das Wasser zu unterlassen, weil bei dieser die Opfergnade in erster Linie den Armen Seelen zugewandt werden soll, deren Vereinigung mit Christus bereits vollzogen ist. — In der feierlichen Messe müssen bei der Opferung der Diakon und der Priester gemeinsam den Kelch emporheben und beide zugleich das Gebet „Offerimus" sprechen. Wenn allgemein in den älteren Quellen das Emporheben des Kelches durch den Diakon erwähnt wäre, so würde der Grund hierfür wohl darin zu suchen sein, daß früher die Opferkelche größer und schwerer waren, weshalb eine Unterstützung für den Priester erwünscht erscheinen mochte. Tatsächlich aber hatte der Diakon den Kelch einfach auf den Altar zu stellen, wobei er allein oder der Priester das Gebet „Offerimus" sprach. Erst Durandus[32] erwähnt das gemeinsame Opfern des Kelches und das gemeinsame Sprechen des Gebetes „Offerimus". Das Halten des Kelches durch den Diakon wird man demnach am besten als eine Erinnerung daran ansehen, daß in alter Zeit dem Diakon die Sorge um den Kelch allein zugewiesen war. — Der Kelch wird gegenwärtig hinter die Hostie gestellt, so daß diese also zwischen den Kelch und den Priester zu liegen kommt. So wurde es schon zur Zeit des Durandus[33] gehalten, der jedoch bemerkt, daß in Rom der Kelch an die rechte Seite der Hostie gestellt werde, „gleichsam um das Blut aufzunehmen, welches, wie bekannt, aus der Seite Christi floß, und um anzuzeigen, daß Blut und Wasser aus der rechten Seite Christi geflossen sei". Diese Stellung hatten Kelch und Hostie in Rom schon nach dem Ordo romanus I[34].

c) Dem Wortlaut nach beziehen sich die Oblationsgebete zunächst auf Brot und Wein, die geopfert werden sollen. Auch dem einfachen Wortlaut nach kann die Hostie „unbefleckt" (immaculata) genannt werden, weil sie den kirchlichen Vorschriften über das Opfermaterial zu entsprechen hat, ebenso kann dem Kelch die Bezeichnung „Kelch des Heiles" beigelegt werden, weil sicherlich das gläubige Opfern des Weines zur Feier der Eucharistie ein verdienstliches Werk war. Doch wie schon zu jener Zeit, als das Volk Brot und Wein opferte, der einzelne Gläubige die Heilswirkung nicht so fast von dem Darbringen des Brotes und Weines erwartete, als vielmehr von Christi Fleisch und Blut, in das diese Gaben verwandelt werden sollen, so werden auch jetzt diese Gebete am besten im Hinblick auf das eucharistische Opfer gesprochen werden. Sie auf die gewöhnlichen Opfergaben zu beziehen, mochte vielleicht noch angängig erscheinen, als nur ein Teil der geopferten Gaben für die Konsekration, das übrige aber zu andern Zwecken Verwendung fand. Nach der jetzigen Entwicklung, bei welcher das Opfer des Volkes gänzlich verschwunden ist, würde es als gezwungen erscheinen, eine solche Beschränkung auf die Naturaloblation eintreten zu lassen. Viel natürlicher wird man darum gegenwärtig die Bezeichnung „hostia immaculata" auf das unbefleckte Opferlamm Christus beziehen. Wohl haben alle guten Werke, also auch das bloße Opfern von Brot und Wein,

[32] IV, c. 30, n. 17: „[diaconus] una cum sacerdote illum [sc. calicem] offert et super pallam corporalem collocat; ambo pariter debent ipsa verba [Offerimus] proferre".

[33] IV, c. 30, n. 22. Vgl. Innozenz III., De sacro alt. myst. II, 58.

[34] n. 15.

liturgie.de

ein Verdienst, welches der Allgemeinheit zugute kommt. Allein jene Früchte des Opfers, um welche die Oblationsgebete flehen („sed et pro omnibus fidelibus christianis, pro nostra totiusque mundi salute"), werden doch natürlicher von den Wirkungen des in der Messe sich unblutig erneuernden Kreuzesopfers erwartet. Diese Beziehung auf das eucharistische Opfer erscheint auch in der liturgischen Tradition wohl begründet. Die Feierlichkeit, mit welcher die Opfergaben in der griechischen Liturgie beim Großen Eingang an den Altar gebracht werden, und der dabei vorgetragene Gesang des Cherubikon finden nur dann eine befriedigende Erklärung, wenn diese Ehrungen auf den unter den Gestalten von Brot und Wein gegenwärtig werdenden Erlöser bezogen werden. Diese Auffassung ist ganz deutlich ausgesprochen in der gallikanischen Meßerklärung des Germanus. Das Brot, welches hier bei der dem griechischen Großen Eingang entsprechenden Prozession mit den Opfergaben in turmförmigen Gefäßen getragen wird, und der Wein im Kelche werden von ihr schon vor der Konsekration genannt „Corpus Domini", „Sanguis Christi". Nach einem in St. Peter in Rom gebrauchten Sakramentar des 12. Jahrhunderts[35] mußte der Priester bei der Opferung des Kelches sprechen: „Offerimus tibi, Domine, Iesu Christi Filii tui sanguinem, humiliter deprecantes" usw., obwohl im Kelche noch der unkonsekrierte Wein sich befindet. Ein südfranzösisches Sakramentar[36] läßt den Priester beten: „Offerimus tibi, Domine, calicem Filii tui Domini nostri, deprecantes clementiam tuam" usw., ein anderes[37] nennt den Kelch schon bei seiner Opferung „calicem salutis perpetuae". Sicherlich war es die Rücksicht auf die hochheiligste Eucharistie, wenn ein Sakramentar des 10. Jahrhunderts[38] die unkonsekrierten Gaben „Sanctum" nennt.

2. Inhalt der Oblationsgebete. — Die Darbringung der Hostie erfolgt mit dem Gebete „Suscipe, sancte Pater". Die Hostie wird als makelloses Opfer dem allmächtigen und ewigen, dem lebendigen und wahren Gott und Vater dargebracht, der in den Höhen[39] wohnt. Darum hebt der Priester die Patene empor und erhebt auch seinen Blick zum Kreuze, schlägt ihn aber, durchdrungen von dem Gefühle seiner Sündhaftigkeit („indignus famulus"), sogleich wieder nieder und läßt ihn vertrauensvoll auf der Hostie ruhen. Dann betet er dringend, Gott möge diese Opfergabe annehmen, zuerst[40] zur Sühne der Sünden, Beleidigungen und Nachlässigkeiten des Priesters, dann für die Umstehenden und alle Gläubigen, lebende und verstorbene. Nach diesem Gebete zeichnet der Priester mit der auf der Patene ruhenden Hostie ein Kreuz über dem Altare, um diesen als neutestamentliche Opferstätte darzustellen. — Bei der Vermischung des Wassers mit dem Weine wird das Gebet gesprochen „Deus, qui humanae substantiae". Dieses erfleht als Opferfrucht, daß wir der Gottheit desjenigen teilhaftig werden, der sich herabgelassen hat,

[35] Ebner, Quellen 333. Ebenso in einem Sakramentar von Albi (12. Jahrh.): Leroquais I 211.

[36] Leroquais I 255, III 126. [37] Ebd. II 31.

[38] Martène I 548 (Leroquais I 91): „Oratio dum elevatur Sanctum a sacerdote: Suscipe, sancta Trinitas."

[39] Ps 2, 4. [40] Hebr 7, 27.

liturgie.de

unsere Menschheit anzunehmen. Im Gebete klingt offenkundig das Wort des hl. Petrus[41] nach: „Durch Christus hat euch Gott die größten und kostbarsten Verheißungen geschenkt, daß ihr durch sie der göttlichen Natur teilhaftig würdet." Teilhaft der göttlichen Natur wird der Christ durch die heiligmachende Gnade, durch die Mitteilung eines höheren, übernatürlichen Lebensprinzips, um dessen Steigerung hier die Kirche fleht, ebenso wie auch um jene Teilnahme am göttlichen Wesen, die in der seligen Anschauung Gottes beruht und durch die Gnade der Beharrlichkeit erreicht wird. All dies erwartet die Kirche „durch das Geheimnis dieses Wassers und Weines" („per huius aquae et vini mysterium"). Geheimnisvoll mahnt die Vermischung des Wassers und Weines an die Verbindung von Gottheit und Menschheit in Christus in der Inkarnation. Die unendliche Liebe, die sich hier geoffenbart, soll auch diesem Gebete reichste Erhörung sichern. Wasser und Wein, miteinander vereint, sind ferner ein Sinnbild der Vereinigung der Gläubigen mit Christus. In vollkommenster Weise erfolgt diese Vereinigung im Genuß des eucharistischen Opfermahles. Darum geht die Bitte dahin, die heilige Kommunion möge durch die Vermehrung der Gnade uns immer mehr der Teilnahme an der göttlichen Natur in diesem Leben und, als Unterpfand der künftigen Glorie, auch in der seligen Anschauung versichern. Endlich kann im Wein und Wasser das Mysterium des Wassers und des Blutes, die aus der Seite des Herrn flossen, erblickt werden und aus diesem Appell an das Leiden des Herrn gleichfalls vertrauensvolle Zuversicht auf Erhörung geschöpft werden. Bei der Opferung des Kelches wird dieser, wie schon vorher die auf der Patene liegende Hostie, emporgehalten, um durch den äußern Ritus die Zueignung an die im Himmel thronende göttliche Majestät auszudrücken. Die Mehrzahl, die der Priester bei diesem Gebete gebraucht („offerimus"), ist bei der feierlichen Messe, wenn er zugleich mit dem Diakon das Gebet spricht, von selbst verständlich. Sie erinnert aber auch den Priester in der Privatmesse an seine mittlerische Stellung, in der er die Gebete und geistigen Opfer der Gläubigen Gott dem Herrn darzubieten hat; die Worte „pro totius mundi salute" endlich lehren ihn, bei der Opferfeier nicht bloß der eigenen Not und der ihm empfohlenen Anliegen zu gedenken, sondern seinen Blick zu weiten auf die Kirche, welche vom Herrn beauftragt ist, die Erlösung, den Preis des Blutes Christi, allen Völkern zu bringen. — Das Gebet „In spiritu humilitatis" ist dem Gebete entnommen, das nach Daniel[42] die drei Jünglinge im Feuerofen als Vertreter der tief gedemütigten israelitischen Exulanten an Gott richteten: „Gott möge", so flehten diese, „da sie im Exil keine äußern Opfer bringen können, das Elend, worin sie schmachten („humilitas"), und ihr reuezerknirschtes Herz annehmen an Stelle der Opfer von Rindern, Stieren und fetten Lämmern." Das Opfer der drei Jünglinge war also ein gei-

[41] 2 Petr 1, 4. [42] 3, 39 40.

liturgie.de

stiges Opfer, ein Opfer der Person in all ihrem Elend und Reueschmerz. In Reue und Demut (daher die gebeugte Körperhaltung) nahen sich auch Priester und Volk dem Herrn, in Zuversicht, darum von Gott angenommen zu werden („suscipiamur"); diese Opfergesinnung wünschen sie sich („sic fiat sacrificium nostrum"), damit ihr Opfer wirklich ein Gott wohlgefälliges werde. — In den Oblationsgebeten schaut die Kirche stets nach vorwärts auf die Konsekration, in welcher die materielle Opfergabe zum Opfer des himmlischen Hohenpriesters wird. Darum richtet sie nun auch in dem folgenden Gebet „Veni sanctificator" die Bitte an den Heiligen Geist, diese Opfergaben zu segnen mit der höchsten Segnung, welche den Opferelementen zuteil werden kann, der Konsekration. Tatsächlich wird die Konsekration vollzogen mit den Einsetzungsworten. Dies schließt aber die Möglichkeit nicht aus, den Heiligen Geist um die Wesensverwandlung zu bitten, da in dieser Bitte eine ausdrückliche Anerkennung liegt, daß nur die göttliche Liebe dieses wunderbare Sakrament den Menschen geschenkt. Zudem darf diese Bitte um Segen auch ausgedehnt werden auf all den Segen, der vom eucharistischen Opfer auf die Kirche ausströmt. Mag auch der Wert dieses Opfers ein unendlicher sein, sein Segen kommt den Menschen nur in endlichem Maße zugute: je größer das Verlangen, um so reicher der Segen. — Durch Inzensation und Händewaschung (s. unten) von den übrigen Oblationsgebeten getrennt, folgt das Gebet „Suscipe sancta Trinitas". Auch in ihm erscheint, wie in den vorausgehenden Gebeten, die Bitte, das in der Konsekration sich vollendende Opfer möge uns zum Heile gereichen („ad salutem"), aber auch der Gedanke, es werde dieses Opfer dargebracht zum Gedächtnis des Leidens, der Auferstehung und der Himmelfahrt. An sich ist die heilige Messe nur Gedächtnis des Opfertodes des Herrn, aber in seinem Opfertod hat der Herr seiner heiligen Menschheit und uns die Gnade der Auferstehung und himmlischen Verklärung verdient, dessen sich die Kirche mit Dankbarkeit erinnert. Im gleichen Gebete heißt es auch, es möge die heiligste Dreifaltigkeit das Opfer annehmen, zu Ehren aller Heiligen, insbesondere der allerseligsten Jungfrau, des Täufers, der Apostel Petrus und Paulus. Die Glorie und Ehre, deren sich die Heiligen im Himmel erfreuen, können durch das heilige Opfer keine Vermehrung erfahren, wohl aber kann eine Vermehrung der Verherrlichung der Heiligen auf Erden durch das heilige Opfer erzielt werden, wenn aus diesem den Menschen die Gnade zuteil wird, das Tugendbeispiel der Heiligen nachzuahmen und die Macht ihrer Fürbitte zu erfahren. „Das heißt nicht so fast für die Heiligen, als vielmehr für uns Menschen opfern und beten. Es ist unser Nutzen und Vorteil, wenn den Heiligen größere Ehre zuteil wird."[43] Die Oblationsgebete mahnen darum stets an die Bedeutung des eucharistischen Opfers. Als Sühnopfer erscheint

[43] Nik. Gihr, Das heilige Meßopfer 499.

liturgie.de

dieses vorzüglich in dem Gebete zur Opferung der Hostie („pro innumerabilibus peccatis" usw.), als Bittopfer bei der Darbringung des Kelches und der Anrufung des Heiligen Geistes („Veni sanctificator"), als Lob- und Dankopfer für die Erlösungstat und deren Früchte in den Heiligen im letzten Gebete „Suscipe".

§ 19. Die Oblation (Fortsetzung). Inzensation. Händewaschung. Sekret.

1. Inzensation und Händewaschung. — Die Inzensation beim Offertorium ist zuerst im 9. Jahrhundert im Frankenreiche erwähnt, in Rom kam sie erst im Laufe des 12. Jahrhunderts auf (a). Man erblickte in ihr eine materielle Opfergabe, ein Weihrauchopfer, wie auch beim alttestamentlichen Speiseopfer, der Mincha[1], Gott Weihrauch zum Opfer verbrannt wurde. Gleich der Inzensation zu Beginn der Messe kommt auch jener bei der Opferung symbolische Bedeutung zu: sie ist ein Sinnbild der Gebete und geistigen Opfer, die in Verbindung mit dem Opfer des Altares aus liebeglühendem Herzen und über unentweihten Lippen zum Himmel emporsteigen sollen, wie die bei der Inzensation gesprochenen Psalmverse (Ps. 140, 2—4) dartun. Die Verwendung gesegneten Weihrauches läßt endlich die Inzensation als eine besondere Segnung erscheinen, die den zur Konsekration bestimmten Opfergaben zugewendet wird. Dieser Segen soll auch überströmen auf den Altar, der im Anschluß an die Inzensation der Opfergaben beräuchert wird, soll ihn zum geheiligten Thron für den in der Wandlung gegenwärtig werdenden Erlöser gestalten, endlich soll der Segen des Weihrauches auch überfließen auf alle Anwesende, die darum ebenfalls beräuchert werden. Die Inzensation beim Offertorium ist endlich ein Zeichen der Ehrerweisung, welche den Opfergaben wegen ihrer Bestimmung gebührt, in letzter Linie ein Akt der Verehrung gegen das heiligste Sakrament (b).

Nach den ältesten römischen Ordines wäscht der Papst nach Empfangnahme der Opfergaben die Hände. Diese aus praktischen Erwägungen hervorgegangene Händewaschung wird noch jetzt im Pontifikalamt[2] zu Beginn der Opferung vorgenommen. Auch in der gewöhnlichen Messe fand im Mittelalter zu Beginn der Opferung sehr häufig die Händewaschung statt. Die jetzige Händewaschung nach der Inzensation ist erst späteren Ursprungs und diente vielleicht anfänglich dazu, die Hände von Beschmutzung bei der Räucherung zu reinigen[3]. Nicht selten ist die Händewaschung gar nicht erwähnt, anderseits erscheint auch eine doppelte Händewaschung, zu Beginn und nach der Opferung, wie noch im heutigen Pontifikalritus. Die symbolische Auffassung der Händewaschung, derent-

[1] Lv 2, 11 ff. [2] Caer. ep. II, c. 8, n. 57.

[3] OR XIV, c. 53: „Pontifex vero postquam thuribulum diacono reddiderit, potest ad maiorem munditiam abluere digitos suos in dextra parte altaris ... quamvis hoc non servetur in Ecclesia Romana."

liturgie.de

wegen sie noch jetzt in der Opferliturgie beibehalten ist, ist seit dem christlichen Altertum durchaus einheitlich: die Händewaschung bezieht sich auf die eucharistische Opferhandlung und gibt symbolisch dem Verlangen Ausdruck, wie die bei der Händewaschung gesprochenen Verse des 25. Psalms erkennen lassen, in möglichst vollkommener sittlicher Reinheit diesen Akt zu vollziehen.

a) In der „Praefatio altera" zu seinem Werk „De eccl. offic." bemerkt Amalar, daß nach dem Evangelium bei den Römern kein Weihrauch auf dem Altar geopfert werde, während es im Frankenreiche nach der Aussage des gleichen Liturgikers[4] schon üblich war, das Weihrauchfaß nach dem Offertoriumsgebet an den Altar zu bringen. Die aus unsern Gegenden stammenden Ordo romanus II[5] und Ordo romanus VI[6] aus dem 11. Jahrhundert kennen eine Darbringung des Weihrauchs beim Offertorium. Diese geschah bald in der Form von Beräucherung der Oblation. Im Laufe des 12. Jahrhunderts muß sich die Inzensation beim Offertorium auch in Rom eingebürgert haben, wie aus Innozenz III.[7] hervorgeht. Dieser kennt auch die Beräucherung des Altares im Anschluß an die Darbringung des Weihrauches; die Inzensation der Opfergaben erfolgt schon in der gleichen Weise wie gegenwärtig: dreimal wird das Rauchfaß in Kreuzesform über und dreimal in Kreisform um Kelch und Hostie geführt. Der Ordo romanus XIV bringt die bei der Inzensation gesprochenen Gebete in gleicher Reihenfolge wie das Missale Romanum. Die zur Segnung des Weihrauchs gesprochene Formel: „Per intercessionem s. Michaelis archangeli" steht schon in Missalien des 11. bis 12. Jahrhunderts, ebenso auch das Gebet „Incensum istud"[8]. Bei Pseudo-Alkuin im 10. Jahrhundert sind bereits die Psalmverse „Dirigatur Domine" usw. erwähnt. Dem 11. Jahrhundert gehört die Formel „Accendat in nobis Domine" an, die der Priester zu sprechen hat, wenn er nach der Inzensation das Rauchfaß dem Diakon übergibt. Diese Formel wurde ehedem nicht vom Priester gesprochen, sondern von jenen, welche die Inzensation empfingen[9], oder auch vom Diakon, wenn er die einzelnen inzensierte[10].

b) Im Alten Bunde[11] galt für das Speiseopfer die Vorschrift: „Willst du die Gabe der Erstlinge deiner Früchte dem Herrn opfern..., so sollst du Öl darauf tun und Weihrauch darauf legen. Denn es ist ein Speiseopfer des Herrn. Davon soll der Priester zum Gedächtnis einen Teil der Gabe... und den ganzen Weihrauch verbrennen." Es ist nicht unwahrscheinlich, daß diese Bestimmung in einer Zeit, als man alt- und neutestamentliche Kultgebräuche miteinander verglich, dazu beigetragen hat, die Inzensation unter dem Gesichtspunkt einer Opfergabe aufzufassen. Man opfert zur Verherrlichung des Gottesdienstes Weihrauch und verbrennt ihn und erhofft dafür als Gegengabe Gottes Gnade. Diese Auffassung tritt schon in der Jakobusliturgie hervor. In dem Weihrauchgebet[12] (εὐχὴ τοῦ θυμιάματος) zu Beginn

[4] De eccl. off. III, 19.
[5] n. 9: „post oblationem ponitur incensum super altare".
[6] n. 10: „sumat incensum... ponensque in thuribulum offerat illud altari".
[7] De sacro alt. myst. II, 57.
[8] Ebner, Quellen 296 298 301 usw. Für „Michaelis" häufig „Gabrielis".
[9] Ebner, Quellen 301. [10] Ebd. 322. [11] Lv 2, 14 ff.
[12] Brightman 41.

liturgie.de

des Großen Eingangs fleht hier der Priester: „Nimm an aus unserer sündigen Hand diesen Weihrauch, gleichwie du das Opfer Abels, Noes, Aarons, Samuels und aller deiner Heiligen angenommen hast. Befreie uns von jeder schlechten Handlung und behüte uns, damit wir jederzeit dir gefallen." In der syrischen Liturgie[13] lautet das Weihrauchgebet: „Das reine Rauchwerk, das dir die Söhne der gläubigen Kirche durch die Hände der Priester opfern..., nimm es an..., und wie angenommen wurde das Opfer Abrahams auf dem Gipfel des Berges und wie dir wohlgefiel der Duft des Räucherwerkes des Priesters Aaron, so möge dir wohlgefallen der Duft unseres Räucherwerkes. Laß dich durch ihn versöhnen, du Gott vieler Barmherzigkeit!" Die Auffassung der Räucherung als Weihrauchopfer kehrt auch bei Amalar wieder, wenn er sagt, daß man in Rom nach dem Evangelium nicht Weihrauch opferte („offerunt"). Die jetzige Liturgie hält an den gleichen Gedanken fest. Das Gebet „Per intercessionem" fleht zu Gott, er möge den Weihrauch zum lieblichen Wohlgeruch annehmen („in odorem suavitatis"), das Gebet „Incensum istud" bittet, daß die göttliche Barmherzigkeit auf uns herniedersteige („descendat super nos misericordia tua"). Der Ordo romanus XIV[14] läßt diese Auffassung der Inzensation als Opfer auch im äußern Ritus hervortreten. Der Papst muß nämlich unter den Worten „Incensum istud" das Rauchfaß, gleichsam um Gott den Weihrauch anzubieten, etwas in die Höhe heben („elevet paulisper in altum"), dann erst macht er unter den Worten: „Dirigatur, Domine" usw. mit dem Thuribulum ein dreifaches Kreuzzeichen über Kelch und Hostie.

2. Sekret. — Eingeleitet durch das „Orate, fratres" (a), in welchem der Priester die Gläubigen auffordert, sich ihm betend und geistige Opfer darbringend anzuschließen, folgt das älteste und ursprünglich einzige Oblationsgebet, die Sekret (b), in der um wohlgefällige Annahme der dargebrachten Opfergaben und um eine der Tagesfeier entsprechende Opferfrucht gefleht wird. In den Sekreten ist darum sehr oft Bezug genommen auf die vorausgegangene Naturaloblation; nicht wenige lassen erkennen, daß die Erhörung des Gebetes hauptsächlich von der Wirkung des eucharistischen Opfers erwartet wird; eine dritte Gruppe hat dieses bereits offenkundig vor Augen. Im allgemeinen kehren in der Sekret die gleichen Gedanken wieder wie in den Oblationsgebeten und im Kanon (c).

a) Die älteste Bezeugung des „Orate, fratres" bringt das Sakramentar von Amiens (9. Jahrh.)[15]: „Orate, fratres, ut vestrum pariter et nostrum sacrificium acceptabile fiat Deo", worauf man antwortet: „Sit Dominus in corde tuo et in labiis tuis et recipiat sacrificium sibi acceptum de ore tuo et de manibus tuis pro nostrorum omnium salute." Das „Orate, fratres" war ursprünglich eine Formel, die der Bischof (Priester) sprach, nachdem er und der Klerus nach der Opferung des Volkes seine Oblation dargebracht hatte. Eine solche Formel lag nahe, wenn außer der Sekret über die Opfergaben des Volkes besondere Gebete gesprochen wurden. Da dies in Rom nicht der Fall war, hat auch der Ordo romanus I kein „Orate, fratres". Ordo romanus II[16] hingegen, der ein Gebet des Bischofs über die Opfer-

[13] Renaudot II 4. [14] PL 78, 1164.
[15] Ephem. liturg. XLI (1927) 442. [16] n. 9.

liturgie.de

gaben des Volkes erwähnt, und Ordo romanus VI [17], der hierfür das Gebet „Veni sanctificator" bringt, kennen auch die Formel „Orate" oder „Orate pro me", wahrscheinlich wohl nur als Anfangsworte einer längeren Formel. Wie das Wort „fratres" zeigt, war diese Aufforderung anfänglich nur an den Klerus gerichtet, um ihn aufzufordern, durch Gebet seine Oblation dem Herrn zu empfehlen. Erst als dieser Zweck des „Orate, fratres" infolge des Aufhörens der Oblationen in Vergessenheit geriet, faßte man es als eine an alle Gläubige gerichtete Ermahnung zum Gebete auf, weshalb im Mittelalter sehr häufig der Zusatz gemacht wurde: „et sorores". Zuweilen verschwand selbst das Wort „sacrificium" [18], wodurch die Formel einen ganz allgemeinen Charakter erhielt. Die Fassung des „Orate, fratres" ist sehr verschieden. Nicht anders ist es mit der Antwort „Suscipiat" [19], die schon im 11. Jahrhundert erscheint. Das „Suscipiat" oder eine ihm entsprechende Formel war nicht in allen Kirchen eingeführt, es fehlte in der Messe der Kartäuser, und bei den Dominikanern fehlt es auch heute noch. Anderseits entsprach man in einzelnen Kirchen der Aufforderung zum Gebete in umfangreichster Weise [20], wenn beispielsweise die Kleriker auf die Aufforderung: „Orate, fratres", antworten: „Orent pro te omnes sancti et electi Dei. Memor sit Dominus sacrificii tui. Exaudiat te Dominus pro nobis orantem", und hierauf fünf Psalmen (19, 24, 50, 89, 90), sechs Versikel und eine Oration „Gaudeat, Domine, quaesumus" beten.

b) Der Name „Secreta" kommt schon im Gelasianum vor — das Gregorianum gebraucht dafür „Super oblata" — und rührt nach Ansicht der mittelalterlichen Liturgiker davon her, daß dieses Gebet im Gegensatz zu den ihm entsprechenden Gebeten der Kollekte und der Postcommunio still gesprochen wird. Die Meinung, das Gebet heiße deshalb Secreta, weil es nach der Entlassung (secernere) der Katechumenen oder nach Ausscheidung (secretio) der Opfergaben gesprochen wurde, hat keinen Anklang finden können.

c) Sehr häufig ist in der Sekret auf die vorausgehende Naturaloblation Bezug genommen, wenn die Rede ist von „dona, quibus Dei cumulamus altaria", von „munera" mit der näheren Bestimmung: „munera populi", „munera altaribus proposita", „munera oblata", oder von „plebis oblatio". Am 7. Sonntag nach Pfingsten heißt es: „accipe sacrificium a devotis tibi famulis..., ut quod singuli obtulerunt ... cunctis proficiat ad salutem". Manche Sekreten flehen um Wirkungen des Opfers, die, wenn sie auch von der gewöhnlichen Naturaloblation erhofft werden konnten, doch besser als Frucht des eucharistischen Opfers erwartet werden müssen, z. B. „Suscipe, Domine, sacrificium, cuius te voluisti dignanter immolatione placari" (Samstag nach Aschermittwoch), oder wenn die Rede ist von „hostiae placationis" (Mittwoch nach dem 1. Fastensonntag). Es wird aber auch schon in den alten Gebeten dieser Art deutlich auf das eucharistische Opfer Bezug genommen. So kommt in einer Sekret des Leonianum [21] die Stelle

---

[17] n. 10.

[18] z. B. „Orate fratres, pro me, peccatore, ut auferat Deus spiritum elationis et superbiae a me" (Martène I 651); in Requiemsmessen: „Orate, fratres et sorores, pro omnibus fidelibus defunctis, ut habeant vitam et requiem sempiternam" (Martène I 638 644).

[19] Ebner, Quellen 301. [20] Ebd. 306; Martène I 592.

[21] S. 32.

liturgie.de

vor: „Spiritalem tibi .. hostiam deferimus, quae miro ineffabilique mysterio et immolatur semper et eadem semper offertur et devotorum munus et remunerantis est praemium"; ferner[22]: „Offerimus tibi, Domine, munus, quod sicut duplici sumentes corde condemnat, ita sincera capientes mente iustificat." Auch das jetzige römische Missale enthält häufig in den Sekreten einen Hinweis auf die eucharistische Opferhandlung und ihre Wirkungen. Am Mittwoch nach Ostern wird hier gebetet: „Sacrificia, Domine, paschalibus gaudiis immolamus, quibus ecclesia tua mirabiliter et pascitur et nutritur"; am Feste des hl. Gregor (12. März): „Haec nobis prosit oblatio, quam immolando totius mundi tribuisti relaxari delicta." Ausdrücke wie „per virtutem huius sacramenti" usw. kehren verschiedentlich wieder. Diese Beispiele, die sich leicht noch vermehren ließen, zeigen deutlich, daß in alter Zeit und auch gegenwärtig noch die Sekret nicht ausschließlich Rücksicht auf die Naturaloblationen nahm, sondern vielfach bereits den eucharistischen Opferakt im Auge hatte. Damit ist auch gezeigt, wie nach kirchlicher Auffassung die Gebete bei der Opferung überhaupt gesprochen werden sollen: als Darbringung der materiellen Opfergaben, aber, weil gegenwärtig die Oblation nicht jene Bedeutung beanspruchen kann wie im christlichen Altertum und im Mittelalter, vor allem als Darbringung des in der Wandlung sich vollziehenden eucharistischen Opfers.

§ 20. Das eucharistische Gebet (Präfation und Kanon im allgemeinen).

Das große eucharistische Gebet, das schon Justin der Martyrer kennt, und das in ausführlicher Form in den ältesten Anaphoren des Orients (Apostolische Konstitutionen, Serapion von Thmuis) wiederkehrt, erscheint auch in der römischen Liturgie, wenn auch hier die Einheitlichkeit nicht mehr sofort erkenntlich ist. Vor allem trägt das eucharistische Gebet im römischen Ritus keine einheitliche Bezeichnung mehr, da der einleitende Teil, der vor allem Lobpreis und Dank enthält, Präfation genannt wird, während sich für den zweiten Teil, der die Fürbittgebete, die Einsetzungsworte und die sie umgebenden Gebete umschließt und somit die unveränderliche Norm (κανών) oder Regel für die sakramentale Opferhandlung (actio) bietet, schon im 6. Jahrhundert der Name Kanon eingebürgert hat (a). Der einheitliche Charakter (b) des eucharistischen Gebetes ist aber vor allem dadurch verdunkelt, daß in der römischen Messe der Kanon im Gegensatz zur feierlich gesungenen oder laut gesprochenen Präfation schon seit dem früheren Mittelalter leise gebetet wird. Nach Ansicht der mittelalterlichen Liturgiker wollte man durch das stille Beten des Kanons die Profanation dieses ehrwürdigen Textes verhindern. In neuerer Zeit glaubte man in dem stillen Beten des Kanons eine Betonung und zugleich einen Schutz des besondern Priestertums gegenüber dem allgemeinen Priestertum des Volkes erblicken zu sollen. Eine Stütze findet diese Anschauung in der Bestimmung des Konzils von Trient[23], welche das stille Beten des Kanons gegenüber der das besondere Priestertum leugnenden Neuerung ausdrücklich in Schutz nimmt (c).

[22] S. 58. [23] Sess. 22, de sacrif. Missae can. 9.

liturgie.de

a) Die Mittelalterlichen erklären Kanon einstimmig im Sinne von feststehender, regelmäßig gebrauchter Form für die sakramentale Opferhandlung. „Canon", sagt Walafried Strabo[24], „eadem actio nominatur, quia est legitima et regularis sacramentorum confectio." Das Wort Kanon für das eucharistische Gebet gebraucht zuerst Johann von Syrakus in seinem Brief an Gregor d. Gr.[25]: „Orationem dominicam mox post canonem dici statuistis." Schon früher spricht Papst Vigilius in seinem Brief an Profuturus von Braga vom eucharistischen Gebet als der „canonica prex"[26], was nur eine volltönende Umschreibung für das einfache „canon" ist. In älterer Zeit wurde für das eucharistische Gebet auch „prex" gebraucht, Gebet schlechthin; so von Innozenz I. in seinem Briefe an Dezentius von Eugubium: „De nominibus recitandis, antequam precem sacerdos faciat." Auch noch Gregor d. Gr.[27] kennt diese Bezeichnung: „Orationem dominicam idcirco mox post precem dicimus." Der hl. Cyprian[28] nennt den Kanon einfach „oratio". Eine andere, noch jetzt in untergeordneter Weise gebrauchte Bezeichnung für das eucharistische Gebet ist „actio". Dem Gebete „Communicantes" ist im Missale die Überschrift vorgesetzt: „infra actionem", was so viel bedeutet wie „innerhalb des Kanons". Diese Überschrift rührt davon her, daß das Gebet „Communicantes", welches ehedem mehr als gegenwärtig seinen Wortlaut je nach dem verschiedenen Opferanlaß änderte, außerhalb des Kanons bei den Meßformularien aufgezeichnet war und hier den Titel „infra actionem" trug, d. h. innerhalb der „actio", des Kanons, zu sprechen. Walafried Strabo sagt: „Actio dicitur ipse canon, quia in eo sacramenta conficiuntur dominica." In diesen Worten Walafrieds klingt noch die antike Auffassung von actio nach. Denn im antiken römischen Kult findet das Wort „agere" im Sinne von Opfern mehrfach Verwendung[29].

b) Daß Präfation und Kanon ursprünglich ein einheitliches Ganze, das eucharistische Gebet, bildeten, bedarf keines besondern Beweises. Deutlich geht dies aus Cyprian hervor, der in seiner Schrift „De oratione dominica"[30] schreibt: „Quando autem stamus ad orationem (= eucharistisches Gebet), invigilare et incumbere ad preces toto corde debemus. Ideo et sacerdos ante orationem, praefatione praemissa, parat fratrum animos dicendo: Sursum corda." Cyprian betrachtet also Präfation und Kanon als ein Ganzes, denn nur so konnte er die Einleitung „Sursum corda" auch auf den zweiten Teil, der ausschließlich Gebetscharakter trägt, beziehen. Praefatio bedeutet bei ihm lediglich die Einleitung zum ganzen Gebet. Die Überzeugung von der Einheitlichkeit des eucharistischen Gebetes verlor sich auch nicht so rasch in der Kirche. Im 6. Jahrhundert schreibt der Liber Pontificalis[31] dem Papst Sixtus I. die Verfügung zu, „ut infra actionem sacerdos incipiens populo hymnum decantare: Sanctus" usw. Das Sanctus ist also nicht, wie gegenwärtig, vor der „actio", dem Kanon, sondern innerhalb des Kanons, eine Ausdrucksweise, welche nur verständlich ist, wenn auch die Präfation zum Kanon gerechnet wird. Im Codex Reginae des Sacramentarium Gelasianum (7. Jahrh.)[32] und noch in Sakra-

[24] De exord. et increm. c. 23. [25] Ep. IX, 12 (PL 77, 956).
[26] Ep. 2 (PL 69, 18).
[27] Ep. IX, 12. [28] De dominica orat. c. 31.
[29] Vgl. Frz. Jos. Dölger, Sol salutis, Münster 1925, 295 ff.
[30] c. 31. [31] Duchesne, LP I 128. [32] S. 234.

liturgie.de

mentarien des 8. Jahrhunderts[33] stehen ferner vor dem „Sursum corda" die Worte: „Incipit canon actionis." Bei Amalar[34] ist die Unterscheidung von Präfation und Kanon zwar schon durchgeführt, doch auch er schreibt an einer Stelle: „Subdiaconus medio canone, id est cum dicitur Te igitur" usw., und verrät damit, daß man die Zusammengehörigkeit dieser beiden Formulare noch nicht vergessen hatte. Der Kanon endet vor dem Paternoster. Gregor d. Gr.[35] sagt deutlich, das „Pater noster" komme „mox post precem", und in gleicher Weise grenzen noch jetzt die Generalrubriken[36] und der Ritus celebrandi[37] den Kanon ab.

c) Der Kanon wurde ehedem mit lauter Stimme vorgetragen. Der von Gerbert veröffentlichte und von Silva-Tarouca dem Archikantor Johannes um 680 zugeschriebene, sicher in seinem Kern ins 7. Jahrhundert zurückgehende Ordo sagt, der Papst singe den Kanon „de simili voce et melodia" (wie die Präfation). Der Ausdruck „canere" würde allein noch nicht beweisen, daß der Kanon im Gesangston vorgetragen wurde, allein das beigefügte „melodia" läßt darüber keinen Zweifel. Jedenfalls ist damit bewiesen, daß ehedem wirklich ein Gesang des Kanons stattfand. Doch läßt schon dieser Ordo einen Unterschied zwischen dem Vortrag der Präfation und dem Vortrag des Kanons erkennen. Für die Präfation ist vorgeschrieben, der Papst solle sie mit so starker Stimme singen, daß er von allen gehört werde („ut ab omnibus audiatur"), für den Kanon aber genügt es, daß ihn nur die den Altar umgebenden Kleriker verstehen („ut a circumstantibus altare tantum audiatur"). Der Ordo von St.-Amand[38] sagt gleichfalls: „Discit (= dicit) pontifex canon(em), ut audiatur ab eis (nämlich jenen, die den Altar umstehen)." Ebenso scheint der Ordo romanus I[39] dieses laute Sprechen des Kanons vorauszusetzen, wenn er bestimmt, daß die Subdiakone bei den Worten „Nobis quoque peccatoribus" sich aus ihrer gebeugten Haltung erheben, aber nicht angibt, daß diese Worte mit lauter Stimme gesprochen werden. Im 9. Jahrhundert war sicherlich das stille Beten des Kanons schon eingeführt, denn die Liturgiker der Karolingerzeit suchen dafür bereits nach Erklärungen, wie Amalar[40]. Der Ordo romanus II[41] sagt einfach: „Pontifex tacite intrat in canonem." Weil das „Nobis quoque peccatoribus", das für die Subdiakone ein Zeichen war, sich zu erheben, beim stillen Sprechen des Kanons nicht gehört worden wäre, bestimmt der gleiche Ordo, daß es der Bischof „aperta clamans voce" sprechen soll. Die Gründe, die das stille Beten des Kanons veranlaßten, sind nicht mehr klar ersichtlich. Fast allgemein wird angenommen, man habe damit bezweckt, die heiligen Geheimnisse vor etwaiger Verunehrung zu schützen. Pseudo-Alkuin[42] schreibt, man bete den Kanon deshalb leise, „ne verba tam sacra ... vilescerent, dum paene omnes per usum ea retinentes per vicos et plateas aliisque in locis, ubi non conveniret, ea decantarent". An der gleichen Stelle führt er eine Legende an, die im Mittelalter zur Erklärung dieses Brauches stets herangezogen wird. Hirten hätten einst auf dem Felde den Kanon gesungen und seien deswegen von Gott mit plötzlichem Tode bestraft worden („divinitus sunt percussi"). Gewiß hat die Sorge, jede Profanation des

[33] Ebner, Quellen 396. [34] De eccl. off. III, 27. [35] Ep. IX, 12.
[36] Tit. XII. [37] Tit. VIII IX.
[38] Duchesne, Origines 466. [39] n. 16.
[40] De eccl. off. III, 19 20. [41] n. 10.
[42] De div. off. c. 40.

liturgie.de

heiligen Textes zu verhindern, den Brauch der stillen Rezitation geschützt; doch wird bei deren Einführung, die nicht auf einmal, sondern, wie aus den angeführten Ordines ersichtlich ist, allmählich geschah, auch die Erwägung bestimmend gewesen sein, dem Zelebranten eine Erleichterung zu gewähren. Das eucharistische Gebet stellte in dem Umfang, wie es die Kirchenordnung Hippolyts bringt, an die Stimme keine allzu großen Anforderungen; auch nicht der römische Kanon, solange ihm die beiden „Memento", die Heiligenreihen des „Communicantes" und des „Nobis quoque peccatoribus" noch nicht einverleibt waren. Nachdem dies aber geschehen, mochte ein leises Sprechen des bedeutend verlängerten Gebetes als eine große Erleichterung empfunden worden sein. Die Ermüdung des Priesters zu verhüten, führen auch Honorius[43], Beleth[44] und Durandus[45] als Grund der stillen Rezitation an. Doch suchte man schon im Mittelalter dies tiefer aus der Bedeutung des Priesteramtes und des Opferaktes zu erklären. In den zu Unrecht dem Amalar zugeschriebenen Eclogae[46] wird der mit „Te igitur" beginnende Kanon als „oratio specialis sacerdotum" bezeichnet und hinzugefügt, der Priester bete ihn allein und im stillen („secreto"), weil er spezifisches Priestergebet sei („quia ista oratio specialiter ad sacerdotem pertinet"). Ein Religionssystem, das nur ein allgemeines Priestertum kennt, kann darum dieser Vorschrift der Kirche kein Verständnis entgegenbringen. Deshalb war der Jansenismus von vornherein dem stillen Beten des Kanons abgeneigt und suchte auf Schleichwegen, da es auf geradem Wege nicht möglich war, die laute Rezitation herbeizuführen. Das von einem Jansenisten redigierte Missale von Meaux (1709) fügte nämlich nach den Konsekrationsworten und nach andern Gebeten des Kanons ein mit ℟ eingeleitetes „Amen" ein, um auf solche Weise den Priester zu nötigen, den Kanon laut zu sprechen; nach einem Missale von Troyes (1736) sollte der Kanon „submissiori voce" gebetet werden, wobei als Gegensatz nicht „submissa voce", sondern „clara voce" gedacht war[47].

§ 21. Das eucharistische Gebet (Fortsetzung). Präfation und Sanktus.

1. Präfation. — Schon Justin bemerkt, daß nach Entgegennahme von Brot und Wein der Bischof Lob und Dank zum Vater des Alls emporsendet, und erwähnt zugleich, daß mit dem Dankgebet Bitten verbunden werden. Die Bitten finden jetzt ihren Platz hauptsächlich im Kanon, während der erste Teil des eucharistischen Gebetes, die Präfation — praefatio, illatio, contestatio (a) — fast ausschließlich den Charakter eines feierlichen Lobes- und Dankeshymnus an sich trägt. Das Motiv des Lobpreises und der Danksagung ist je nach der Veranlassung der Opferfeier ein verschiedenes und findet in den verschiedenen Texten der Präfation seinen Ausdruck (b). Bei allen Präfationen klingt als Grundton die Freude mit, daß bald in der Wandlung der Erlöser, umgeben von seinen Engeln, auf dem Altar

[43] Gemma animae I 103.

[44] Explic. div. off.: „Submisse Canon dici oportet, ne si alta voce esset proferendus, longo clamore deficiamur."

[45] IV, c. 35, n. 6. [46] n. 21.

[47] Guéranger, Institutions liturgiques II, Paris 1841, 181 187.

liturgie.de

erscheinen wird. Um Gott würdigen Lobpreis und Dank darzubringen, muß das Herz sich in der Stunde des Gebetes vom Irdischen losschälen und sich zum Himmel erheben. Dies kann nur durch die Gnade Gottes erreicht werden. Darum wünscht der Priester zuerst in der Einleitung zur Präfation Gottes Segen im „Dominus vobiscum", bevor er die Mahnung zur Sammlung („Sursum corda") und zur Danksagung („Gratias agamus") für Gottes gnadenvolle Herablassung an die Gläubigen richtet (c). Diesen Dank betätigt der Priester als einen Akt der Gerechtigkeit („iustum") und natürlichen Billigkeit („aequum") Gott gegenüber, dem der Mensch alles, was er in natürlicher und übernatürlicher Beziehung ist, verdankt, als einen Akt der Heilsaneignung („salutare"), denn Dankbarkeit erhebt zu Gott und heiligt. Diese Pflicht der Dankbarkeit ist immer („semper") und an allen Orten („ubique") verbindlich, sofern den Gläubigen stets die dankbare Gesinnung gegen Gott begleiten soll. Sie kommt aber auch in gar mannigfacher Weise zu äußerer Betätigung, vor allem im Opfer der Messe. Der Beweggrund dieses Dankes ist ganz allgemein angegeben in den Worten: „Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus". Dank schuldet der Gläubige Gott, weil er der Heilige ist und an seiner Heiligkeit den Menschen Anteil schenkt in der Rechtfertigung, in den Sakramenten und im Opfer der Messe; Dank wegen der Allmacht, die den Menschen aus nichts erschaffen hat und ihn beständig erhält; Dank, weil Gott, der Ewige, uns zur Freude der endlosen Ewigkeit im seligen Leben berufen hat. An diese allgemeinen Motive, welche für die Praefatio communis genügen, reihen sich noch besondere Motive an einzelnen Tagen und Festen, wie an Weihnachten, Epiphanie, in der Fasten- und Passionszeit, in den Messen zu Ehren der heiligsten Dreifaltigkeit und der allerseligsten Jungfrau. Diesen Dank legt die Kirche in der Präfation in die Hände des himmlischen Mittlers, des im Himmel erhöhten Hohenpriesters Jesus Christus („per Christum Dominum nostrum")[1]. An einzelnen Tagen schließen sich erst hier die speziellen Dankmotive an, so am Himmelfahrtstag, an Pfingsten und in der Totenmesse. — In ihrem letzten Teil leitet die Präfation mit der Erwähnung der heiligen Engel über zum Sanktus. Zuweilen (in der Praefatio communis, in der Präfation der Fasten- und Passionszeit, in den Muttergottesmessen) knüpft sich diese Erwähnung sofort an die des Mittlers Jesus Christus („per quem maiestatem tuam laudant Angeli"), welchem als dem verklärten Gottmenschen die gesamte Kreatur, auch die Engel, unterworfen ist. Darum bringen die Engel aller Rangstufen ihr dankbares Lob („laudant"), ihre ehrfurchtsvolle Anbetung („adorant", „tremunt") in gemeinsamem Jubelchor („socia exsultatione concelebrant") durch Christus den Mittler dar. Darum bittet die Kirche

[1] Hebr 8, 1—3.

liturgie.de

durch den Priester, auch ihren Lobpreis, der aber in Anbetracht der Sündhaftigkeit ihrer Glieder stets ein mit Flehen um Gnade verbundener ist („supplici confessione"), mit dem Lobgesang der himmlischen Scharen vereinigen zu dürfen. Zuweilen fällt die Erwähnung der mittlerischen Tätigkeit Christi weg und leitet die Präfation sofort nach dem Preise des Festgeheimnisses zum Sanktus über mit den Worten: „Et ideo cum Angelis et Archangelis" usw.; so an Weihnachten, an Epiphanie, an Ostern, an Himmelfahrt, an den Apostelfesten. Die Präfation an Pfingsten bietet diesen Übergang mit den Worten: „Sed et supernae virtutes" usw., die Präfation am Dreifaltigkeitsfest mit den Worten: „Quam (sc. in maiestate aequalitas) laudant Angeli" usw. Zwei der im Missale verzeichneten Präfationen fallen in ihrem ersten Teil aus dem gewöhnlichen Präfationsschema: die Präfation an Ostern, welche nicht der Danksagung gedenkt, sondern sofort in Jubel über den Sieg des Osterlammes übergeht, und die Präfation an Apostelfesten, die in ihrem ersten Teil statt des Dankes ein Bittgebet zu Christus, dem himmlischen guten Hirten, bringt. — Der gehobenen Stimmung, in welcher die Präfation vorzutragen ist, entspricht die reichere Melodie; Sinnbild dieser Stimmung ist auch das Erheben und Ausbreiten der Hände beim „Sursum corda" und während der ganzen Präfation. Nur bei den Worten: „Gratias agamus", werden die Hände zum Zeichen der innern Anbetung gefaltet.

a) Der Name für den ersten Teil des eucharistischen Gebetes ist in der jetzigen römischen Liturgie Praefatio, d. h. feierliche Vorrede zum Opfergebet des Kanons. In dieser Bedeutung kennen das Wort weder das Leonianum noch das Gelasianum; zum ersten Male erscheint es in diesem Sinn im Sacramentarium Gregorianum, welches in der ersten Weihnachtsmesse zwischen der Sekret und Postkommunion unsere jetzige Weihnachtspräfation mit der Überschrift „Praefatio"[2] bringt. Die genuin römischen Ordo romanus I und Ordo romanus III gebrauchen diese Bezeichnung nicht, wohl aber der Ordo romanus II[3]. Der hl. Cyprian[4] gebraucht zwar „praefatio", es bedeutet bei ihm aber lediglich den Einleitungsruf: „Sursum corda." Die Verwendung dieses Wortes lag für Cyprian nahe, da es auch in der Antike für die Einleitungsformel vor dem Vollzug einer gottesdienstlichen Handlung, zuweilen selbst für ein feierliches Gebet gebraucht wurde[5]. Wenn darum der Liber Pontificalis[6] von Papst Gelasius berichtet: „Fecit etiam et sacramentorum praefationes et orationes cauto sermone", so ist hier „praefatio" nicht notwendig in unserem Sinne zu deuten. In der gallikanischen Messe findet man Praefatio als Name für die langen Einleitungen zu den verschiedenen Gebeten im Missale Gothicum, während hier unserer Präfation die Bezeichnungen Contestatio und Immolatio entsprechen. Contestatio nimmt mehr auf den Inhalt Rücksicht als ein lautes Zeugnis (contestari) von der Größe und Güte Gottes, bei Immolatio denkt man jedoch

[2] Lietzmann 12.
[3] n. 10. [4] De dominica orat. c. 31.
[5] Frz. Dölger, Sol salutis, Münster 1925, 287 ff.
[6] Duchesne I 255.

liturgie.de

an den Zweck des eucharistischen Gebetes (dessen erster Teil die Präfation ist), dem Vollzug des Opfers zu dienen. In letzterem Sinne ist auch das bei Isidor von Sevilla und in der mozarabischen Liturgie gebrauchte Illatio zu verstehen, in welchem der alte griechische Name für das Opfergebet (ἀναφορά) wiederkehrt.

b) Die griechische Liturgie kennt gegenwärtig nur noch zwei verschiedene Präfationen: das Anaphoraformular der Chrysostomusliturgie und das der Basiliusliturgie. Andere orientalische Riten, wie die der Kopten und der Jakobiten, denen noch zahlreiche Anaphoren zu Gebote stehen, beschränken sich doch meist nur auf die eine oder andere. Je weiter man in der Geschichte der Liturgie zurückgeht, um so größer erscheint die Zahl der Präfationen, wohl eine Erinnerung an die ursprüngliche Improvisation der liturgischen Gebete. Das Leonianum enthält 267 Präfationen, praktisch genommen für jede Messe eine eigene, wie auch im gallikanischen, im mozarabischen und ambrosianischen Ritus jede Messe ihre Präfation besitzt. Das unter gallikanischem Einfluß stehende Sacramentarium Gelasianum kennt 54 Präfationen, das Sacramentarium Gregorianum nur deren 10, aber in seinem Anhang weit über hundert. Darum hielt man auch da, wo schon längst römischer Ritus bestand, bis ins 11. und 12. Jahrhundert hinein an den zahlreichen althergebrachten Präfationen fest; beispielsweise hat das Leofric-Missale (2. Hälfte des 11. Jahrh.) noch zu jedem Meßformular eine eigene Präfation. In Rom beschränkte man sich seit Gregor d. Gr. auf neun Präfationen: für Weihnachten, Epiphanie, Quadragesima, Passionszeit, Ostern, Himmelfahrt, Pfingsten, Dreifaltigkeit, Apostelfeste[7]. Dazu kam später die Präfatio de beata Maria Virgine, welche Urban II. auf der Synode von Piacenza (1095) zur Erflehung der Fürbitte Mariens für den bevorstehenden ersten Kreuzzug eingeführt haben soll. Die Praefatio communis, bis ins 16. Jahrhundert regelmäßig quotidiana genannt, steht im Sacramentarium Gelasianum[8] und Sacramentarium Gregorianum[9] unmittelbar vor dem Kanon. Sie wurde mehr als allgemeines Präfationsschema angesehen und darum nicht regelmäßig als eigene Präfation gezählt. Sikard von Cremona[10] schreibt: „Est etiam undecima (praefatio), scilicet quotidiana, cui quidem interseruntur aliae post aequum et salutare, aliae post aeterne Deus, aliae post Dominum nostrum." Durandus[11] hingegen redet nur von zehn Präfationen, ohne die Praefatio communis eigens zu erwähnen. Einzelne Orden haben vom Römischen Stuhl eigene Präfationen zu Ehren ihrer Ordensstifter approbiert erhalten; ebenso auch einzelne Orte und Diözesen, z. B. Lyon Präfationen für den Advent, für Gründonnerstag, für Kirchweih- und Sakramentsmessen usw.[12] Das römische Missale hielt lange an der seit Jahrhunderten hergebrachten Zahl fest. Erst 1919 bekam es eine neue Präfation für die Requiemsmessen und für die Messen zu Ehren des hl. Joseph, 1925 für das Festum D. N. Jesu Christi Regis und 1928 eine eigene für Herz-Jesu-Messen. — Die Anfangsworte der Präfation („Vere dignum et iustum est") pflegten in den mittelalterlichen Sakramentarien nicht ausgeschrieben, sondern durch

---

[7] Nach einem ins Corpus iuris canonici (c. 71 D. I De consecratione) aufgenommenen angeblichen Brief des Papstes Pelagius II. († 590).

[8] S. 234. [9] Lietzmann 12.

[10] Mitrale III, 6. [11] IV, c. 33, n. 35.

[12] Vgl. Zák, Über Präfationen: Theol.-prakt. Quartalschr. LVIII (1905) 307 ff.

liturgie.de

das Präfationszeichen ℭ ersetzt zu werden, das durch Ranken und Bandwerk, besonders in romanischer Zeit, reich verziert wurde[13]. In unteritalienischen Sakramentarhandschriften wird schon im 10. Jahrhundert das Präfationszeichen regelmäßig zu einem Bilde der Majestas Domini umgestaltet. Doch finden sich, wenn auch seltener, andere Darstellungen, z. B. solche der allerseligsten Jungfrau, Bilder Abels und Melchisedechs, der Kirche und der Synagoge. Das Präfationszeichen entging auch nicht der symbolischen Erklärung der mittelalterlichen Liturgiker. So schreibt Beleth[14]: „Invenitur autem ibi quaedam figura ad similitudinem nostrum Delta, scilicet undique clausum" usw. (folgt eine Beschreibung des Präfationszeichens). „Per Delta enim", erklärt Beleth, „circulariter clausum divina figuratur natura, per V exprimitur humana Christi natura, quae principium in virgine habuit, sed fine carebit. At vero tractulus in medio utramque partem coniungens, crux est, per quam humana sociantur divinis." Ähnlich sprechen sich Sikard von Cremona[15] und Durandus[16] aus.

c) Die Einleitung zur Präfation ist zuerst bezeugt in der Ägyptischen Kirchenordnung (Hippolyts)[17] in folgender Form: „Dominus cum omnibus vobis" — „Cum spiritu tuo"; „Sursum corda" — „Habemus ad Dominum"; „Gratias agamus Domino" — „Dignum et iustum". Es ist also im wesentlichen die gleiche Einleitungsformel wie gegenwärtig. Nicht viel später begegnet uns die Einleitungsformel „Sursum corda" und die Antwort „Habemus ad Dominum" bei Cyprian[18]; auch Augustinus[19] erwähnt den einleitenden Dialog. Die Aufforderung zum Dank („Gratias agamus") hat bei ihm bereits zu „Domino" den Zusatz „Deo nostro". Der Dialog vor der Präfation kehrt im wesentlichen in allen Liturgien wieder und gehört zu deren ältesten Bestandteilen. Der Ruf „Gratias agamus" dürfte sogar seine Analogie in jenen Formeln haben, welche beim jüdischen Mahle den Benediktionen voranzugehen pflegten[20]. Der Zweck des Dialoges ist, die gottesdienstliche Versammlung auf den beginnenden Hauptteil des eucharistischen Opfers aufmerksam zu machen und innerlich auf den Opferakt vorzubereiten. Darum schreibt schon Cyprian[21]: „Wenn wir aber stehen zum Gebete, so müssen wir wachsam sein und mit ganzem Herzen unsere Aufmerksamkeit auf unser Gebet hinlenken. Jeder fleischliche und weltliche Gedanke trete zurück, und der Geist denke an nichts anderes als an den Inhalt des Gebetes. Deshalb schickt auch der Priester vor dem (eucharistischen) Gebet eine Vorrede voraus und bereitet die Herzen der Brüder mit den Worten: Sursum corda, damit, wenn das Volk antwortet: Habemus ad Dominum, es ermahnt werde, daß es an nichts anderes als an den Herrn denken müsse." In gleicher Weise erklärt diese Formel Cyrill von Jerusalem[22]: „Hierauf (nach dem Friedenskuß) ruft der Opferpriester laut: Aufwärts die Herzen. Denn wahrlich muß man in jener hehrsten Stunde das Herz aufwärts zu Gott gerichtet haben und nicht abwärts zur Erde und zu den irdischen Geschäften. Mit allem Nachdruck also befiehlt der

---

[13] Ebner, Quellen 429 ff.: Der künstlerische Schmuck der Sakramentarien und Missalien nach seiner historischen Entwicklung.
[14] Explic. div. off. c. 44. [15] Mitrale III, 6. [16] IV, c. 33, n. 1.
[17] Funk II 99.
[18] De dominica orat. c. 31. [19] Sermo 68, 5.
[20] H. Lietzmann, Messe und Herrenmahl, Bonn 1926, 230.
[21] De dominica orat. c. 31. [22] Cat. mystag. 5, 4—5.

liturgie.de

Opferpriester, in jener Stunde alle Sorgen dieses Lebens, alle häuslichen Bekümmernisse fahren zu lassen und das Herz auf den menschenfreundlichen Gott im Himmel gerichtet zu halten. Dann antwortet ihr: Wir haben sie zum Herrn erhoben, indem ihr jenem Befehl durch dieses euer Bekenntnis beistimmt. Keiner also möge in der Art anwesend sein, daß er zwar mit dem Munde sage: Wir haben sie zum Herrn erhoben, in seinem Innern aber seine Gedanken bei den Sorgen dieses Lebens habe. An Gott muß man zwar alle Zeit denken; wenn dies aber wegen der menschlichen Schwäche unmöglich ist, so muß man es sich ganz besonders in jener hehren Stunde angelegen sein lassen!" Der Gedanke, daß es angemessen ist, beim Erscheinen des Erlösers auf dem Altare der irdischen Sorge sich zu entschlagen, kommt auch schon im Cherubikon des Großen Eingangs der griechischen Messe zum Ausdruck: „Wir wollen alle Sorgen des Lebens ablegen als solche, die den König des Alls erwarten." Im Hinblick auf diese Mahnung muß dem Priester sich der Wunsch aufdrängen, während des folgenden eucharistischen Gebetes den dreieinigen Gott und den verklärten Gottmenschen, umgeben von den himmlischen Heerscharen, recht lebhaft mit den Augen des Glaubens zu schauen und seine beseligende Gegenwart zu fühlen, worum er schon in der Vorbereitung zur heiligen Messe gebetet hat: „Sentiat mens mea dulcedinem beatissimae praesentiae tuae et excubias sanctorum Angelorum in circuitu meo."

2. Sanktus. — Die Erwähnung der Engelchöre in der Präfation bildet die Überleitung zum Sanktus, dem Dreimalheilig der Seraphim[23], welches aus den gottesdienstlichen Gebräuchen der Synagoge in die Liturgie der Kirche herübergenommen wurde (a). Mit dem Sanktus verband sich frühzeitig auch das Benediktus: „Gepriesen sei, der da kommt im Namen des Herrn."[24] Dem Sanktus wie auch dem Benediktus ist der Jubelruf „Hosanna" beigefügt (b). Das Sanktus war ursprünglich, weil nicht von der Schola, sondern vom Klerus gesungen, in einfachen Melodien gehalten; erst als der Sängerchor es übernahm, wurden die Melodien reicher und auch mit Tropen versehen (c). Zum Sanktus wird ein Glockenzeichen gegeben, um die Gläubigen auf die kommende Konsekration aufmerksam zu machen. Den gleichen Zweck hat das Herbeibringen der Fackeln und das Anzünden der Wandlungskerze (d). — Die Heiligkeit Gottes wird im Sanktus gepriesen, weil Gott seine Heiligkeit geoffenbart, weil die Heiligkeit, zu der Gott die Menschen berufen, aus dem Kreuzopfer Christi quillt, Teilnahme an Gottes Heiligkeit ist. Die Glorie Gottes, von der Himmel und Erde erfüllt sind, ist darum vorzüglich, ohne seine Glorie in der äußern Schöpfung auszuschließen, jene Glorie der Gnade, welche auf Erden in jeder geheiligten Seele, im Himmel in dem Glanze der verklärten Heiligen des Alten und Neuen Bundes erstrahlt. Zur Glorie Gottes im Himmel gehört auch die Schar der treugebliebenen Engel, die Gott verherrlichen, daß er die sündige Menschheit, durch das Opfer seines Sohnes versöhnt, wieder in Gnaden aufgenommen hat. Dreimal

[23] Is 6, 2. [24] Ps 117, 26.

liturgie.de

wird nach Isaias[25] von den Engeln das „Heilig" gesprochen, worin man schon seit alter Zeit die drei göttlichen Personen angedeutet fand. Dreimal wird darum auch beim unblutigen Opfer des Neuen Bundes „Heilig" gesungen, um den drei göttlichen Personen für den Anteil, den sie an unserer Heiligung nahmen, die gebührende Huldigung darzubringen. Nichts steht im Wege, je nach der Verschiedenheit der Tagesfeier die wesentlich eine Heiligkeit und Glorie Gottes in verschiedenen Beziehungen, in welchen sie zur Kirche steht, zu betrachten und dankend zu feiern. So wird an den Heiligenfesten die Heiligkeit Gottes gepriesen, wie sie in den besondern Tugenden der Heiligen aufleuchtet, in den Messen für die Verstorbenen, wie sie den Dahingeschiedenen während ihres Erdenlebens in unzähligen Gnadenerweisen sich offenbarte und im Reinigungsort in der Strafe und in der Begnadigung sich kundgibt. Im Benediktus wird vom Priester und den ihm sich anschließenden oder von ihm vertretenen Gläubigen schon im voraus dem in der Wandlung auf dem Altare gegenwärtig werdenden Gottmenschen, dem verklärten Sohne Davids, gehuldigt. Das vorschriftsmäßig nach der Wandlung[26] zu singende Benediktus aber muß als ein Jubelgruß an den bereits gegenwärtig gewordenen Heiland aufgefaßt werden. Die Trennung des Sanktus und Benediktus lehrt auch das erste Hosanna als eine Huldigung des Dreieinen, das zweite als eine Huldigung des Gottmenschen zu betrachten. — Weil das Sanktus in der ehrfurchtgebietenden Gegenwart der Engel und angesichts der göttlichen Majestät gebetet wird, so ist es in gebeugter Haltung zu verrichten. Erst wenn man im Benediktus dem Erlöser entgegenzujubeln beginnt, richtet man sich auf und bezeichnet sich mit dem Kreuzzeichen, weil die Worte des Jubels dem Evangelium[27], dem Worte vom Kreuze, entnommen sind; ferner, um anzudeuten, daß Christus auf dem Altar erscheint, um das Kreuzesopfer geheimnisvoll zu erneuern; endlich auch, um durch die Kreuzzeichnung die Gnade Gottes zur würdigen Opferfeier herabzuziehen.

a) Eine Anspielung auf das Sanktus[28] bringt schon der Korintherbrief des hl. Klemens von Rom[29]: „Seinem Willen wollen wir uns fügen. Denken wir an die ganze Schar seiner Engel, wie sie bereitstehen, seinen Willen zu erfüllen. Denn die Schrift[30] sagt: Zehntausendmal zehntausend standen vor ihm, und tausendmal tausend dienten ihm und riefen: Heilig, heilig, heilig ist der Herr Sabaoth. Die ganze Schöpfung ist voll seiner Herrlich-

[25] 6, 2.

[26] Um jeder Mißdeutung zu begegnen, hat die S. R. C. am 14. Januar 1921 (n. 4364) der Bestimmung des Graduale Vatic. (De ritibus serv. in cantu Missae) folgende Fassung gegeben: „Finita Praefatione Chorus prosequitur Sanctus etc. usque ad Benedictus qui venit etc. exclusive. Tunc silet Chorus et cum aliis adorat. Elevato Sacramento Chorus prosequitur cantum Benedictus."

[27] Mt 21, 9.

[28] A. Baumstark, Trisagion und Geduscha: JLW III (1923) 18 ff.

[29] c. 34. [30] Dn 7, 10; Is 6, 3.

liturgie.de

keit. Auch wir, in Eintracht versammelt, einmütigen Sinnes, wollen aus einem Munde anhaltend zu ihm rufen, damit wir teilhaft werden seiner großen und herrlichen Verheißungen." Ohne Zweifel schwebt hier Klemens die Erinnerung an das in der Liturgie gesungene Sanktus vor, wie die es einleitende Stelle aus Daniel, die auch in verschiedenen Liturgien[31] dem gleichen Zwecke dient, und die Worte dartun: „Wir wollen einmütig singen" usw. — Das Sanktus erscheint im eucharistischen Gebet des Serapion von Thmuis und den Apostolischen Konstitutionen und in allen Liturgien, mit Ausnahme der Anaphora in der Hippolyt zugeschriebenen Ägyptischen Kirchenordnung. Diese uralte und einhellige Überlieferung legt sofort die Annahme nahe, daß man es im Sanktus mit einem aus der Synagoge in die Kirche herübergenommenen Bestandteil der Liturgie zu tun hat. Tatsächlich begegnet man dem Sanktus noch im Ritus der heutigen Synagoge als „Keduscha" in den sog. Stammgebeten, nämlich dem Gebete Jozer, im Anfangsstück des Sch'ma, im Achtzehngebet (Schemone Esre) und als „Keduscha de Sidra" im Anschluß an das Lehrpensum, also bei jenen Gebeten, die im Sabbatmorgengottesdienst gesprochen werden[32]. — Das Fehlen des Sanktus bei Hippolyt ist keine vereinzelte Erscheinung; auch in Gallien muß es nicht in allen Messen gesungen worden sein, denn nur so ist die Bestimmung des Konzils von Vaison (529)[33] erklärlich, das Sanktus in allen Messen, „seu in matutinis seu quadragesimalibus seu in illis quae pro defunctorum commemoratione fiunt", zu sprechen. Jedenfalls hat das Konzil hier die ältere Ordnung, die das Sanktus in allen Messen kannte, wiederhergestellt.

b) Das Sanktus, die alte Keduscha, hat schon in den Synagogalgebeten einen erweiternden Zusatz erhalten. Im Gebete Jozer ist er aus Ez 3, 12 genommen: „Gepriesen sei die Herrlichkeit des Herrn an ihrem Orte"; im Achtzehngebet aus Ps 145, 10: „Herrschen wird Gott in Ewigkeit, dein Gott, Sion, von Geschlecht zu Geschlecht"; die Keduscha de Sidra bringt einen Zusatz aus Ex 15, 18: „Gott wird herrschen auf ewig und immerdar." Auch in der christlichen Liturgie hat das Sanktus einen solchen Zusatz erhalten. In den Apostolischen Konstitutionen lautet er: „Gepriesen in Ewigkeit (sei der Herr). Amen." Schon in der Jakobusliturgie und im ganzen byzantinischen Ritus, wie auch in der abendländischen Messe, spricht man: „Hosanna in excelsis. Benedictus, qui venit in nomine Domini. Hosanna in excelsis." Die Heimat dieses Benediktuszusatzes mit Hosanna vermutet Baumstark[34] in Jerusalem, während man sich in Antiochien, wie die Apostolischen Konstitutionen zeigen, mit einer einfachen Eulogie begnügte. Benediktus und Hosanna wurden dem Erlöser bei seinem Einzug in Jerusalem von den Volksscharen zugerufen, deren messianische Erwartungen darin zum Ausdruck kamen; es trägt demnach diese Formel „frühchristliches, palästinensisches Lokalkolorit". Zur Zeit Christi und wohl lange vorher schon sangen die Juden im Tempel zu Jerusalem während der sieben Tage des Laubhüttenfestes ganz besonders feierlich das sog. Hallel (Ps 112—117). Während des letzten Hallelpsalmes (117) zog das Volk in Prozession um den Brandopferaltar, wobei es die Lulabim (Büschel aus

[31] AK VIII, 27; Markusliturgie (Brightman 131); Chrysostomusliturgie (ebd. 385).

[32] Ismar Elbogen, Der jüdische Gottesdienst, Leipzig 1913, 61 67.

[33] can. 3. [34] A. a. O. 25.

liturgie.de

Palm- und Myrtenzweigen) trug, die es namentlich bei den Worten: „Hoschianna, gesegnet, der da kommt im Namen des Herrn" (Ps 117, 25—26), mit großer Begeisterung schüttelte. Das Volk jubelte dabei schon im voraus dem kommenden Messias zu; darum war es ganz natürlich, daß die Volksscharen beim Einzuge Jesu in Jerusalem nicht bloß die Lulabim nahmen und Zweige von den Bäumen hieben, sondern auch mit dem gewohnten Hosanna Jesus als Messias begrüßten. Die Begrüßungsworte, welche nicht bei allen Evangelisten die gleichen sind, wurden für die Liturgie aus Matthäus[35] genommen. Das Hosanna der Psalmstelle bedeutet nach dem hebräischen Text: „salvum fac" (nicht: „salvum me fac", wie in der Vulgata), „Schaffe Heil, Hilfe", ist also dem Wortlaut nach eine Bitte, und zwar für den, welcher sofort im Benediktus begrüßt und beglückwünscht wird. Im Munde des Volkes war das Hosanna ein Huldigungsruf, wie man ihn solchen darbringt, die man ehren und verherrlichen will. Wenn das Volk hinzufügte: „in altissimis" („in excelsis"), so bedeutete dies nach seiner Auffassung, Gott in der Höhe möge dem in Jerusalem einziehenden Messias seinen Segen verleihen. In der Messe deutet man Hosanna am besten folgendermaßen: Ihm, der zu uns kommt (in der heiligen Wandlung), werde („sit") Hosanna, d. h. Verherrlichung im Himmel von den Engeln und Heiligen dargebracht, ein Wunsch, durch welchen der Priester oder die Sänger sich gleichsam innerlich an jenes im Himmel erschallende Lob anschließen. Man kann aber auch sagen: Unserem verklärten Hohenpriester, der im Himmel thront („in excelsis"), wird eben jetzt von uns in Dankesjubel Hosanna zugerufen.

c) Das Sanktus wurde ehedem vom Volke gesungen. Die Apostolischen Konstitutionen[36] sagen: „Das ganze Volk spreche zugleich Heilig" usw. Noch im 6. Jahrhundert läßt der Liber Pontificalis[37] den Papst Sixtus I. († 125?) die Bestimmung treffen: „ut intra actionem, sacerdos incipiens, populo (= populus) hymnum decantare: Sanctus" usw. An die Stelle des Volkes sind schon im Ordo romanus I[38] die Regionarsubdiakone getreten, d. h. die Subdiakone jener Region, welche der Dienst in der Stationskirche traf. Nach dem Ordo romanus XI[39] sangen es die Basilicarii, worunter wohl die Geistlichen der Basilika zu verstehen sind, in welcher der Gottesdienst stattfand. Gleich allen Gesängen, die nicht von einem geschulten Sängerchor vorgetragen wurden, weisen darum die ältesten Sanktusmelodien, wie solche noch für die Ferial- und Requiemsmessen im Graduale Vaticanum enthalten sind, eine ganz einfache, der vorausgehenden Präfation angepaßte Melodie auf. Erst als sich die Schola auch des Sanktus bemächtigte, wurden die Melodien reicher, die dann ihrerseits zur Tropisierung reizten. Daß man dem Sanktus einen Tropus trinitarischen Inhalts unterlegte, verstand sich bei der seit alters herkömmlichen Deutung des dreimaligen Sanktus auf die drei göttlichen Personen von selbst. Ein Cod. Sangallensis 383[40] hat folgenden Sanktus-Tropus überliefert:

Sanctus Deus pater, cuius providentia / Bene condita reguntur omnia.
Sanctus Filius patris coaeternus / Semperque cum eo per omnia laudandus.
Sanctus Spiritus utrius connexio, / Fidelium salus, vita et consolatio.
Dominus Deus. Pleni sunt Verbo cuius existunt omnia / Coelum, pontus, tellus, aethera.

---

[35] 21, 9. [36] VIII, 12. [37] Duchesne, LP I 128.
[38] n. 16; vgl. OR II 10. [39] n. 20. [40] Wagner, Einführung 289.

liturgie.de

Wie während des Kyrie und des Gloria, so pflegte der Priester auch während des Sanktusgesanges Apologien zu beten. Weit verbreitet[41] war an dieser Stelle die Apologie: „Domine Deus, qui non mortem, sed poenitentiam desideras peccatorum. Domine, adiunge voces nostras vocibus sanctorum angelorum tuorum, ut sicut illi te laudant incessabiliter et infatigabiliter in aeterna beatitudine, ita nos quoque eorum interventu te mereamur laudare inculpabiliter in hac peregrinatione." Sehr häufig trifft man als Gebet während des Sanktus die Apologie „Aperi, Domine, os meum"[42] an, die noch jetzt als Vorbereitung auf das Breviergebet gesprochen wird.

d) Die Glockenzeichen zum Sanktus und zur Elevation sind geregelt im Ritus celebr.[43] und durch eine Entscheidung der Ritenkongregation vom 25. Oktober 1922[44] (s. Bd. I, S. 394). Der Zweck dieses Glockenzeichens ist zunächst ein praktischer: das Volk auf die nahende Konsekration aufmerksam zu machen. Da aber im Läuten der Glocken etwas Freudiges liegt, darf das Läuten zum Sanktus sicherlich auch als ein Zeichen der Freude ob des Kommens des Erlösers aufgefaßt werden. Daß das Sanktus, bei welchem Engel und Menschen zur Ehre des Allerhöchsten zusammensingen, einen überaus freudigen Charakter an sich trägt, hat das Mittelalter wohl empfunden und war bestrebt, dieses „Zusammensingen" möglichst feierlich zu gestalten. Wie Sikard[45] und Durandus[46] erzählen, spielte man „in hoc concentu angelorum et hominum" die Orgel und andere Musikinstrumente, nach dem Beispiel Davids und Salomons. — Nach dem Sanktus bringen beim bischöflichen Pontifikalamt Kleriker 4—8 Wachsfackeln[47], in der feierlichen päpstlichen Messe deren acht an den Altar und halten sie kniend bis nach der Wandlung (wenn allgemeine Kommunion stattfindet, bis nach der Kommunion). Die Generalrubriken des Missale[48] schreiben vor, daß an jedem Altar auf der Epistelseite sich ein Leuchter befinde, auf welchem nach dem Sanktus (daher Sanktusleuchter) ein Licht angezündet werden solle. Bei uns ist dieser Gebrauch der Wandlungskerze[49] wohl allgemein in Wegfall gekommen. Nur bei Hochämtern werden zuweilen in größeren Kirchen auf zwei Standleuchtern, die sich zu beiden Seiten des Altares oder an den Altarschranken befinden, Kerzen angezündet, die bis nach der Kommunion brennen und die für das Hochamt vorgeschriebenen Fackeln („duo saltem intorticia")[50] vertreten müssen. Offenbar soll dieses Licht den Gläubigen die hochheiligen Augenblicke bezeichnen, während welcher Jesus im Opfer licht- und lebenspendend auf dem Altare weilt.

---

[41] Ebner, Quellen 396 ff.; Martène I 512 (Missa Flacii Illyrici).

[42] Ebner, Quellen 396; Leroquais I 159 (11. Jahrh.). Zum ersten Male begegnet diese Apologie im 10. Jahrhundert (Leroquais I 91) als Gebet beim Gange zum Altar in folgender Fassung: „Aperi, Domine, os meum ad benedicendum nomen sanctum tuum, mundaque cor meum ab omnibus variis et nequissimis cogitationibus, ut exaudiri merear, deprecans te pro populo, quem elegisti tibi. Amen."

[43] VII, 8; VIII, 6. [44] n. 43 77.

[45] Mitrale III, 6. [46] IV, c. 34, n. 10.

[47] Caer. ep. II, c. 8, n. 68 71. [48] Tit. XX.

[49] Erscheint schon auf Bildern des 13. Jahrhunderts (Rohault de Fleury, La Messe I XX); erwähnt im Ordo Burchardi (Wickham Legg, Tracts on the Mass 155).

[50] Rit. celebr. VIII, 8.

liturgie.de

§ 22. Das eucharistische Gebet (Fortsetzung). Kanon.

1. Entstehung des Kanons[1]. — Das Konzil von Trient[2] sagt, der Kanon, den die katholische Kirche vor vielen Jahrhunderten zur würdigen Feier des Opfers eingeführt habe, bestehe „tum ex ipsis Domini verbis, tum ex Apostolorum traditionibus ac sanctorum quoque Pontificum piis institutionibus", was in der Tat der Wirklichkeit entspricht. Denn der Kanon enthält außer den Worten des Herrn bei der Konsekration sicherlich manches, was auf die Zeit der Apostel zurückgehen kann, beispielsweise die Anamnese, die Erwähnung der alttestamentlichen Opfertypen Abel, Abraham, Melchisedech. Seine jetzige Gestalt hat er aber erst allmählich unter der ordnenden Hand der Kirche und der Päpste empfangen. Vollständige Textrezensionen des römischen Kanons liegen erst seit dem 7. Jahrhundert vor (a), umfangreiche Bruchstücke schon aus dem Ende des 4. oder Anfang des 5. Jahrhunderts. In Rom wird, wie in andern Kirchen, beim eucharistischen Gebet anfänglich die freie liturgische Komposition oder die an das herkömmliche Schema sich haltende Improvisation üblich gewesen sein. Doch schon gegen Ende des 4. Jahrhunderts müssen die um die Einsetzungsworte sich gruppierenden Gebete („Quam oblationem", „Unde et memores", „Supra quae", „Supplices") im wesentlichen fixiert gewesen sein. Das schloß natürlich nicht aus, daß man in späterer Zeit Zusätze machte und die Reihenfolge der Gebete, wenn auch nicht veränderte, so doch durch Einschiebung neuer Bestandteile unterbrach. Zu letzteren gehören die Memento-Gebete mit „Communicantes" und „Nobis quoque peccatoribus", in gewissem Sinne auch das „Hanc igitur" (b). Seit Gregor d. Gr. ist die Entwicklung des Kanons im großen und ganzen abgeschlossen. Mit diesen Feststellungen wird man sich begnügen müssen, da auf Grund der vorhandenen Quellen für Versuche, eine über das 5. Jahrhundert zurückgehende ältere Form des Kanons oder gar einen apostolischen Urkanon zu rekonstruieren, keine genügende Basis vorhanden ist (c).

a) Die ältesten vollständig überlieferten Texte des römischen Meßkanons stammen aus dem 7. Jahrhundert und sind im Missale von Bobbio[3], im Missale Francorum[4] und im Sacramentarium Gelasianum[5] enthalten. Zeitlich reiht sich daran die Textrezension im Stowe-Missale. Nach den Untersuchungen Edmund Bishops stellen das Missale von Bobbio und das Missale Francorum die ältere Rezension dar, während auf den Text des Sacramentarium Gelasianum bereits jene Überlieferung ihren Einfluß geltend macht, die sich später im Kanon des Sacramentarium Gregorianum verdichtete. Übrigens ist auch die Entstehung der älteren Rezension erst nach Gregor d. Gr. anzusetzen, da sie die von ihm dem Kanon beigefügten

[1] Fern. Cabrol, Art. „Canon": DAL II 1847 ff.; Edm. Bishop, On the Early Texts of the Roman Canon. Liturg. histor., Oxford 1918, 77 ff.

[2] Sess. 22, de sacrif. Missae c. 4.

[3] Muratori II 777. [4] Ebd. 692. [5] p. 234.

liturgie.de

Worte: „diesque nostros in tua pace disponas", enthält. Die Verschiedenheit beider Rezensionen ist keine wesentliche, wirft aber immerhin einiges Licht auf die Entstehung einzelner Stellen.

b) Umfangreiche Bruchstücke des Kanontextes sind für das Ende des 4. Jahrhunderts bezeugt in der pseudo-ambrosianischen Schrift De sacramentis[6] (s. oben S. 40). Sie gehören den Gebeten „Quam oblationem", „Qui pridie" mit dem Einsetzungsbericht, „Unde et memores", „Supra quae" und „Supplices" an. Daß der Verfasser nicht ganz streng die Reihenfolge einhält, z. B. das Gebet „Supplices" vor „Supra quae" bringt, will nicht viel besagen, da er gedächtnismäßig zitiert. Aus dem gleichen Grunde darf auch auf kleinere Textverschiedenheiten kein großes Gewicht gelegt werden. Gegenüber diesem wichtigen und frühesten Zeugnis für die Struktur und die Textgestalt des römischen Kanons sind die übrigen bekannt gewordenen Fragmente von untergeordneter Bedeutung. Zu diesen gehört der Ausdruck „summus sacerdos Melchisedech", gegen den sich der Verfasser der „Quaestiones Veteris et Novi Testamenti" wendet. In diesem etwa 370—374 zu Rom entstandenen Werke heißt es: „Similiter et Spiritus sanctus quasi antistes sacerdos appellatus (der Verfasser identifiziert den Heiligen Geist mit Melchisedech) est excelsi Dei, non summus, sicut nostri in oblatione praesumunt."[7] Ebenso ist die Anspielung auf den Kanon zu beurteilen, die sich in dem 460 entstandenen Psalmenkommentar Arnobius' des Jüngeren findet; es heißt hier: „magna opera Domini, Nativitatis, Passionis, Resurrectionis et in coelum Ascensionis ... memoriam fecit mirabilium suorum: Haec quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis". Von Leo d. Gr. berichtet das Papstbuch[8], er habe die Worte „sanctum sacrificium, immaculatam hostiam" hinzugefügt. Einen Anklang an das „Te igitur", nämlich die Worte „pro ecclesia, quam adunare, regere, custodire digneris", enthält auch der Brief des Papstes Vigilius († 555)[9] an Kaiser Justinian. Gregor d. Gr.[10] reihte an den Schluß des „Hanc igitur" die Worte „diesque nostros in tua pace dispone" usw. an. Es erhebt sich von selbst die Frage: War in Rom anfänglich nur eine einzige Form des Kanons (oder des eucharistischen Gebetes) gebraucht worden unter Ausschluß anderer Fassungen? Jedenfalls herrschte auch in Rom ursprünglich die freie liturgische Komposition, wobei man sich lediglich an ein überliefertes Rahmenwerk hielt. Das erhellt schon aus der Tatsache, daß der Gegenbischof Hippolyt seiner Gemeinde ein selbständiges Gebet dieser Art bieten konnte, ohne den Vorwurf der Neuerung befürchten zu müssen, vor dem er sich in seiner Lage ganz besonders hüten mußte. Für den ersten Teil des eucharistischen Gebetes, die Präfation, ist diese Freiheit auch noch lange erhalten geblieben, wie die große Zahl der Präfationen des Leonianum beweist. Hingegen scheint schon Pseudo-Ambrosius nur mehr einen einzigen, ausschließlich gebrauchten Kanon zu kennen. Wenn er sich die Frage vorlegt: „Willst du wissen, daß mit himmlischen Worten konsekriert wird?" und hierauf unter den einleitenden Worten: „Accipe, quae sunt verba" einen großen Teil des noch jetzt gebrauchten Kanons vorlegt, so scheint er eben nur diesen als damals gebräuchlich zu kennen. Im Jahre 538 schreibt Vigilius[11]

[6] IV, 5. [7] PL 35, 2329. [8] Duchesne, LP I 239.
[9] PL 69, 22. [10] Duchesne, LP I 312.
[11] PL 69, 18.

liturgie.de

mit Bezug auf den Kanon an Profuturus von Braga: „semper eodem tenore oblata Deo munera consecrare" und nennt den Kanon „canonica prex", die man „ex apostolica traditione" erhalten habe. Daraus darf der Schluß gezogen werden, daß mindestens seit dem 5. Jahrhundert nur mehr eine einzige Form des Kanons im Gebrauch gewesen und in ihrer Struktur unverändert geblieben ist, wenn auch später noch größere oder kleinere Zusätze gemacht wurden. Der älteste Kanon enthielt aller Wahrscheinlichkeit nach das Gebet „Te igitur", darauf folgten „Quam oblationem", die Konsekration, die Gebete „Unde et memores", „Supra quae", „Supplices"; an dieses reihte sich sofort „Per quem haec omnia" an, mit der Doxologie schloß der Kanon. So betrachtet ist der Kanon ein einheitliches Gebet; sein Inhalt ist die Bitte um Annahme des Opfers, sei es des Opfers, welches die Gemeinde zum Zwecke der Verwandlung dargebracht hat, sei es des eucharistischen Opfers. Daß das „Te igitur" und das „Per quem haec omnia" zu den ältesten Teilen des Kanons gehören, kann nur aus diesem einheitlichen Inhalt erschlossen werden; für das „Te igitur" kommt auch noch die oben erwähnte Stelle aus dem Briefe des Papstes Vigilius in Betracht; für die Gebete, beginnend mit „Quam oblationem" bis einschließlich „Supplices", muß das Zeugnis des Pseudo-Ambrosius genügen. Die übrigen Gebete sind spätere Einfügung; sie sind als solche schon gekennzeichnet durch das sie abschließende Amen. Noch lange sträubte man sich, durch ein solches Amen das Gefüge des Kanons zu unterbrechen. Man war sich der Einheitlichkeit des Gebetes bewußt, das nur ein einziges Amen, und zwar am Schlusse vor dem Paternoster aufwies, welches schon Justin erwähnte. Zu den ältesten Einschiebseln gehören die Memento-Gebete. Sie waren sicher schon im 4. Jahrhundert als Formel im Kanon enthalten, unter welcher die Namen derer, welcher beim heiligen Opfer gedacht werden sollte, von den Diptychen verlesen wurden. Schon unter Papst Innozenz I. († 417) [12] war es in der römischen Kirche Brauch, „inter mysteria", d. h. im Kanon, die Namen zu verlesen, nicht wie im gallikanischen Ritus schon vor dem großen eucharistischen Gebete. Als die Verlesung der Diptycha und die Oblation des Volkes verschwanden, blieb die alte Formel als Memento bestehen. Jetzt ward auch, um den veränderten Umständen Rechnung zu tragen, im „Memento vivorum" vor „qui tibi offerunt", welches die Naturaloblation voraussetzt, die Formel: „pro quibus tibi offerimus", eingeschoben. Auffallend ist, daß das „Memento defunctorum" [13] in manchen Handschriften [14] fehlt. Es rührt dies daher, daß diese Handschriften nur die Sonntagsmessen berücksichtigen [15], in denen allgemein kein Gedächtnis für die Verstorbenen stattfand. — Ein uraltes, jedoch erst später in den Kanon eingefügtes Gebet, ist das „Hanc igitur", das mit dem Memento in engster, inhaltlicher Verbindung steht. In seiner ursprünglichen Verwendung diente es als Formel, durch die eine aus besonderem Anlaß dargebrachte Oblation Gott aufgeopfert und empfohlen werden sollte. Die Hanc igitur-Formulare der Sakramentarien lassen darüber keinen Zweifel.

[12] PL 20, 551.

[13] Edm. Bishop, Liturg. Histor. 109 ff.

[14] Verzeichnis bei Bishop 111.

[15] Michel Andrieu, L'insertion du Memento des morts au Canon Romain de la Messe, in: Revue des scienc. relig. I (1921) 151 ff.

liturgie.de

Das Leonianum bringt eigene Formeln für den Jahrestag der Konsekration eines Bischofs, für die Jungfrauenweihe, für die Brautmesse, drei Formeln für die Requiemsmessen. Im Sacramentarium Gelasianum finden sich 38 verschiedene Formeln für das „Hanc igitur", für die Ordinationen, für den Jahrestag der Ordination, für die Skrutinien, für die Aufnahme der Büßer, für die Neugetauften, für die Könige, für die Kirchweihe, für den Antritt der Reise usw. Der römische Teil des Sacramentarium Gregorianum bietet besondere Formeln für den Gründonnerstag, für die Neophyten an Ostern und Pfingsten, für die Bischofskonsekration, welche auch das Missale Romanum übernommen hat, ferner für die Weihe der Priester, für die „Consecratio virginum" und für einen verstorbenen Bischof. Das „Hanc igitur" mußte darum sehr häufig im Kanon gebetet werden und wurde so, namentlich durch den Einfluß der Privatmessen, ein bleibender Bestandteil des Kanons. Gregor d. Gr. gab ihm die letzte Vollendung, indem er die Worte „diesque nostros in tua pace disponas" usw. hinzufügte; dies war durch die trüben, friedlosen Zeiten veranlaßt, in denen er leben mußte. Zugleich knüpfte er damit an die Überlieferung an, im „Hanc igitur" einer besondern Opferintention (hier der Bitte um Frieden) Ausdruck zu geben. — Das „Communicantes" und „Nobis quoque peccatoribus" sind, wie schon aus ihrem, den Gedankengang des Kanons durchbrechenden Inhalt hervorgeht, offenkundig dem römischen Kanon erst später eingereiht worden. Die Veranlassung hierzu bot die auch im Abendlande herrschende und von Augustinus[16] erwähnte Sitte, die Namen der heiligen Martyrer bei der Meßfeier zu erwähnen. Aus Augustinus aber geht nicht hervor, ob diese Nennung der Heiligennamen innerhalb des Kanons erfolgte. Bei der vielfachen Berührung, welche die afrikanische Liturgie mit der gallikanischen aufweist, ist es sogar sehr wahrscheinlich, daß diese Nennung vor dem eucharistischen Gebete, vor der Präfation, stattfand. Die Nennung der Heiligennamen gehörte hier gewissermaßen als Ergänzung zu den Memento-Gebeten, und darum reihte man sie auch im römischen Ritus, wo das Memento schon zur Zeit Innozenz' I. innerhalb des Kanons stattfand, diesen Gebeten an. Wahrscheinlich wurde das „Communicantes" im Laufe des 5. Jahrhunderts in den Kanon aufgenommen. Dafür spricht der Ausdruck „gloriosae semperque virginis Mariae genitricis Dei", der erst in diesem Jahrhundert im Anschluß an das Ephesinum weitere Verbreitung im Abendland gefunden hat. Nach Batiffol[17] ist es Papst Symmachus († 514) gewesen, welcher den beiden Heiligenreihen die letzte Vollendung gegeben hatte. Das „Communicantes" erhält jetzt an bestimmten Tagen eine Einschaltung. Dies war schon zu Beginn des 6. Jahrhunderts üblich. Denn im Brief des Papstes Vigilius[18] an Profuturus von Braga aus dem Jahre 538 heißt es: „Quoties vero Paschatis aut Ascensionis Domini et Pentecostis et Epiphaniae sanctorumque Dei fuerit agenda festivitas, singula capitula diebus apta subiungimus, quibus commemorationem sanctae solemnitatis aut eorum facimus, quorum natalitia celebramus." Daß hier der Papst das „Communicantes" im Auge hat, unterliegt keinem Zweifel. Er erwähnt nicht das Communicantes an Weihnachten und am Gründonnerstag, anderseits kennt er ein eigenes für die Heiligenfeste, das nicht mehr erhalten ist. — Der gegenwärtige

[16] Sermo 159, 5; 284, 5; De civ. Dei 22, 10.
[17] Leçons sur la Messe 227. [18] PL 69, 18.

liturgie.de

römische Kanon entbehrt der Epiklese[19], die in allen orientalischen Liturgien innerhalb des eucharistischen Gebetes aufgenommen wurde. Die Epiklese ist in ihrer jetzigen Bedeutung ein Gebet, durch welches der Heilige Geist auf Brot und Wein herabgerufen wird, um sie in den Leib und das Blut Christi zu verwandeln und den Gläubigen die Früchte der Kommunion zu erflehen. Die Epiklese der gegenwärtigen Chrysostomusliturgie[20] z. B. lautet: „Sende deinen Heiligen Geist auf uns und auf die vorliegenden Gaben herab und mache dieses Brot zum kostbaren Leib deines Christus und, was in diesem Kelche ist, zum kostbaren Blute deines Christus, sie umwandelnd durch den Heiligen Geist, damit sie denen, die sie empfangen, zur Nüchternheit der Seele, zur Vergebung der Sünden, zur Gemeinschaft des Heiligen Geistes, zum Vertrauen auf dich und nicht zum Gerichte und zur Verdammnis gereichen mögen." Diese ausgebildete Form der Epiklese ist das Ergebnis einer längeren Entwicklung. Nach ihrer ursprünglichen, schon im antiken Sprachgebrauch wurzelnden Bedeutung ist die Epiklese ein Nennen (καλεῖν, invocare) des göttlichen Namens über (ἐπί) einer Sache oder Person, auf welche die göttliche Kraft herabgerufen werden soll[21]. Bei der Opferfeier geschieht dies, um die Opferelemente zu verwandeln. In diesem Sinne gebraucht das Wort „Epiklese" schon der hl. Irenäus[22], wenn er schreibt: „Wie das von der Erde stammende Brot, wenn es die Anrufung Gottes empfängt (προσλαμβανόμενος τὴν ἐπίκλησιν τοῦ Θεοῦ), nicht mehr gewöhnliches Brot ist, so gehören auch unsere Körper, wenn sie die Eucharistie empfangen, nicht mehr der Verweslichkeit an, sondern haben die Hoffnung der Auferstehung." Um die Mitte des 3. Jahrhunderts schreibt Firmilian von Cäsarea[23] von einem Weibe, das vorgab, „invocatione (Epiklese) non contemptibili sanctificare se panem et eucharistiam facere". Daß es sich hier um eine Anrufung Gottes zum Zwecke der Verwandlung handelt, ist ohne weiteres klar. Diese Anrufung ist bei Hippolyt an den Heiligen Geist gerichtet, ohne Zweifel, um die Konsekration zu bewirken, wenn auch an dieser Stelle mehr die Bitte um die Früchte der Kommunion in den Vordergrund tritt. In der Anaphora des Serapion von Thmuis tritt an Stelle des Heiligen Geistes der göttliche Logos; bei Cyrill von Jerusalem ist es wieder der Heilige Geist, an den sich die Epiklese richtet. Der Ort der Epiklese ist regelmäßig nach den Einsetzungsworten, im Papyrus von Dêr Balyzeh vor diesen. Hält man fest, daß die Epiklese zwei Bitten enthält, die Bitte um Verwandlung und die Bitte um die Früchte der Kommunion, so kann nicht geleugnet werden, daß auch der römische Kanon diese beiden Bestandteile der Epiklese, wenn auch nicht in einem und demselben Gebete vereint, bietet: die Bitte um Verwandlung in dem Gebete „Quam oblationem", die Bitte um die Wirkung der Kommunion im „Supplices te rogamus". Wohl ist der Ort der Epiklese gewöhnlich nach dem Einsetzungsbericht, allein der genannte ägyptische Papyrus setzt sie

[19] Hoppe, Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgien, Schaffhausen 1864; Jos. Höller, Die Epiklese der griechisch-orientalischen Liturgien, Wien 1912; Ant. Baumstark, Zu den Problemen der Epiklese und des römischen Meßkanons, in: Theol. Rev. XV (1916) 337 ff.; Odo Casel, Zur Epiklese, in: JLW III (1923) 100 ff. 125; Joh. Brinktrine, De epiclesi eucharist., in: Ephem. liturg. XXXVII (1923) 9 ff.; Cabrol, Epiclèse, in: DAL V, 142 ff.

[20] Brightman 386. [21] Odo Casel in: JLW III (1923) 100.

[22] Adv. haer. IV, 18. [23] Cypr., Ep. 75.

liturgie.de

vor diesen. Reste einer Verwandlungsbitte vor den Einsetzungsworten kennt auch die koptische Cyrillusliturgie[24], die nach den Einsetzungsworten ein längeres Gebet um die Wirkungen der heiligen Kommunion enthält. Das ist deshalb bemerkenswert, weil hier eine Parallele zur römischen Trennung von Verwandlungsbitte und Bitte um die Kommunionfrüchte gegeben ist. Daß in der jetzigen römischen Liturgie der verwandelnden Tätigkeit des Heiligen Geistes nicht gedacht wird, verschlägt nichts. Denn ebensogut wie an den Logos und Geist konnte man auch an die erste Person, den Vater, die Verwandlungsbitte richten. Eine andere Frage aber ist, ob nicht auch in der römischen Liturgie ehedem eine Epiklese des Heiligen Geistes vorhanden war. Zu Beginn des 3. Jahrhunderts bezeugt die Anaphora Hippolyts deutlich die Geist-Epiklese. Aus Pseudo-Ambrosius aber geht mit Sicherheit hervor, daß der ihm vorliegende lateinische römische Meßkanon eine an den Geist gerichtete Verwandlungsbitte nicht kannte. Er schreibt[25]: „Ubi venitur, ut conficiatur venerabile sacramentum, iam non suis sermonibus utitur sacerdos, sed utitur sermonibus Christi. Ergo sermo Christi hoc conficit sacramentum." Somit existiert in Rom um die Wende des 4.—5. Jahrhunderts keine zu konsekratorischen Zwecken an den Heiligen Geist gerichtete Epiklese. Doch muß wenigstens zeitweise im 5. Jahrhundert eine solche vorhanden gewesen sein. Denn Papst Gelasius († 496) läßt hier keinen Zweifel aufkommen. Wenn man auch weniger Nachdruck auf eine Stelle legen will, wo er davon spricht, daß Brot und Wein „in hanc divinam transeunt Sancto Spiritu perficiente substantiam"[26], da hier die Verwandlung nur im allgemeinen dem Heiligen Geist appropriiert erscheinen könne, so läßt doch eine andere Stelle[27] in einem an Elpidius von Volaterra gerichteten Schreiben klar ersehen, daß es sich um ein eigentliches Gebet, um eine Epiklese handelt. „Quomodo", heißt es hier, „ad divini mysterii consecrationem coelestis Spiritus invocatus adveniet, si sacerdos, qui eum adesse deprecatur, criminosis plenus actionibus reprobetur?" Eine solche Epiklese brauchte nicht in einem eigenen Gebete bestehen; ihr Zweck konnte auch erreicht werden durch eine kleine Umänderung eines schon vorhandenen Gebetes, etwa des Gebetes „Quam oblationem", so daß es dann lautete: „Quam oblationem tu, Deus, in omnibus benedictam etc. facere digneris, eique virtutem Sancti Spiritus infundere digneris, ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi Filii tui Domini nostri Jesu Christi." Jedenfalls ist diese Anrufung des Heiligen Geistes unter dem Einfluß der Lehre, daß den Einsetzungsworten konsekratorische Kraft innewohne, bald wieder verschwunden. Die ältesten vollständigen Textrezensionen des Kanons lassen jede Erinnerung daran vermissen. Vielleicht mochte der verlorengegangene Kanon des Leonianum noch eine solche Anrufung des Heiligen Geistes gekannt haben. Berücksichtigt man nämlich die Tatsache, daß in den Sekreten die Gedanken des Kanons inhaltlich und oft auch wörtlich wiederkehren, so gewinnt eine Sekret des Leonianums, in welcher der Geist für die Verwandlung angerufen wird, eine besondere Bedeutung. Sie lautet[28]: „Mitte, Domine, quaesumus, Spiritum Sanctum, qui et haec munera praesentia nostra tuum nobis efficiat sacramentum et ad hoc percipiendum nostra corda purificet."

c) Beträchtliche Teile des römischen Meßkanons sind sicher für das Ende

[24] Renaudot I 48 ff. [25] De sacramentis IV, 4.
[26] Thiel, Epist. Rom. pontif. I 77. [27] Ebd. I 486.
[28] S. 74.

liturgie.de

des 4. und Anfang des 5. Jahrhunderts nachgewiesen, sie gehen also noch ins christliche Altertum zurück. Es fehlte nicht an Versuchen, noch weiter hinaufzudringen und selbst bis zur apostolischen Urliturgie vorzustoßen. Diesen Versuch wagte Paul Cagin[29]; er ging dabei von der Voraussetzung aus, daß die Ägyptische Kirchenordnung die erste Bezeugung der apostolischen Tradition über den Kanon biete. Von hier aus suchte er die Textrezension der apostolischen Ur-Anaphora zu rekonstruieren. Es ist jedoch nicht zu erweisen, daß die Anaphora Hippolyts wirklich die reine apostolische Tradition aufbewahrt hat, da andere Texte aus der gleichen Zeit nicht zur Verfügung stehen. In einer älteren Studie[30] ist Cagin gemäßigter. Er setzt hier lediglich das „Memento vivorum" und das „Memento mortuorum" vor den Beginn der Präfation. Dabei weist er zur Begründung seiner Ansicht auf die gallikanische Messe hin, die das Verlesen der Namen, also das Memento, vor dem großen eucharistischen Gebete eingesetzt hatte. Sicher ist nur, daß sich schon zur Zeit Innozenz' I. die Mementogebete bereits längere Zeit innerhalb des Kanons befanden; die Möglichkeit, daß Rom anfänglich hierin mit dem gallikanischen Brauche übereinstimmte, ist nicht ausgeschlossen. — Ferdinand Probst[31] sucht die erste Quelle des römischen Meßkanons in dem 8. Buche der Apostolischen Konstitutionen. Dort werde die „una, sancta, catholica et apostolica liturgia" geboten, die im 4. Jahrhundert in den größeren Kirchen Roms durch Papst Damasus eine Differenzierung erfuhr. Probst konnte diese Theorie nur aufstellen, da zu seiner Zeit von den älteren Quellen nur die Liturgie des 8. Buches der Apostolischen Konstitutionen bekannt war. — Eine größere Veränderung des Kanons im 5. bzw. 6. Jahrhundert vertraten Drews und Baumstark. Drews[32] kommt zu dem Resultat, daß „der Aufbau des römischen Kanons ursprünglich der gleiche gewesen wie der Aufbau der sog. Anaphoren in den östlichen Liturgien, speziell in der altsyrischen Liturgie..., die heutige Konstruktion des römischen Meßkanons ist durch eine Zerbrechung des ursprünglichen Gefüges in zwei Teile erfolgt, die dann so umgestellt wurden, daß der erste Teil der letzte, der letzte der erste wurde". Diese Umstellung erfolgte unter Papst Gelasius († 496), wobei auch noch alexandrinischer und mailändischer Einfluß nicht zu verkennen sei. — Ähnliche Wege, wie Drews, schlug unabhängig von ihm Anton Baumstark[33] ein. Auch nach ihm hat die syrische Liturgie, speziell die Liturgie von Jerusalem, umgestaltend auf den römischen Meßkanon eingewirkt. Daneben war noch alexandrinischer Einfluß wirksam, der sich auf dem Wege über die Liturgie von Ravenna geltend machte. Durch diesen doppelten Einfluß waren verschiedene dasselbe besagende Gebete in den römischen Kanon gekommen, die Gregor d. Gr. beseitigte. Gregor sei darum als der eigentliche Schöpfer des jetzigen Kanons zu nennen. Größere Veränderungen im Kanon können aber weder Gelasius noch Gregor d. Gr. vorgenommen haben. Gelasius scheidet von einer solchen Tätigkeit aus. Denn sonst hätte nicht ein halbes Jahrhundert später Papst Vigilius in seinem Schreiben an Profuturus behaupten können, daß man den Text des Kanons „Deo propitio ex apostolica traditione" erhalten habe. Auch Gregor d. Gr. kommt nicht in Frage. Seinem Biographen, der selbst die

[29] L'Eucharistie, Paris 1912. [30] Paléographie musicale V.
[31] Liturgie des 4. Jahrhunderts und deren Reform, Münster 1893.
[32] Zur Entstehungsgeschichte des Kanons der römischen Messe, Tübingen 1902.
[33] Liturgia romana e dell' Esarcato, Rom 1904.

liturgie.de

kleine Veränderung im „Hanc igitur" vermerkt, wäre eine solch bedeutende Umstellung sicherlich nicht entgangen. Ein großes Gewicht legen Drews und Baumstark auf Parallelen zwischen der römischen und den orientalischen Liturgien. Doch diese Parallelen erklären sich ungezwungen aus dem gleichen Zweck, dem diese Gebete in den beiden Liturgien dienten und der eine gleiche oder ähnliche Fassung des Textes, der sich gleichen Begriffen gegenübergestellt sah, notwendig mit sich brachte[34].

2. Kanonkreuze. — Schmuck des Kanons. — Wie seit dem 8. Jahrhundert nachweisbar ist, werden innerhalb des Kanons über Kelch und Hostie verschiedene Kreuzzeichen gemacht, die auch im Text des Kanons verzeichnet sind. Vor der Konsekration sind Kreuzzeichen nicht bloß symbolisch, sondern verfolgen auch den Zweck, die Opfergaben zur Vorbereitung auf die Konsekration immer mehr zu weihen und zu heiligen. Nach der Konsekration soll aber durch die Kreuzzeichen das auf dem Altare gegenwärtige Opfer symbolisch als die unblutige Darstellung des Kreuzesopfers charakterisiert werden. Nichts hindert aber, daß der Priester mit den Kreuzzeichen nach der Konsekration die Gebetsmeinung verbindet, es möchte vom Altare aus der Segen des Kreuzes auf die der Messe Anwohnenden und auf die ganze Kirche überströmen (a). — Zum Schmuck des Kanons dient die an dessen Anfang angebrachte Darstellung des am Kreuze hängenden Erlösers; sie ist allmählich aus der künstlerischen Verzierung des „T" am Anfang des Gebetes „Te igitur" entstanden. Das Kanonbild soll den Priester daran erinnern, was er zu tun im Begriffe steht, das blutige Kreuzopfer unblutig zu erneuern (b).

a) Die Kreuzzeichen im Kanon werden schon um das Jahr 740 von Papst Zacharias in einem Briefe an den hl. Bonifatius erwähnt[35]. Auf die Bitten des Heiligen, ihm die Stellen zu bezeichnen, an welchen ein Kreuzzeichen zu machen sei, antwortet der Papst, er habe diese in dem Rotulus, den er Bonifatius durch Lul sandte, angemerkt. Noch im gleichen Jahrhundert erscheinen die Kanonkreuzzeichen im Sakramentar von Gellone[36], und zwar an den gleichen Stellen, wie im heutigen Missale, nur die Kreuzzeichen bei „panem sanctum vitae aeternae", im Gebete „Supplices" und die fünf Kreuzzeichen bei „Per ipsum" fehlen. Die Kreuzzeichen an diesen beiden Stellen werden sehr häufig in den Handschriften vermißt, die Kreuzzeichen bei „Per ipsum" fehlen zuweilen sogar noch in Handschriften des 13. Jahrhunderts[37]. Anderseits treten die jetzt gebräuchlichen Kreuzzeichen schon in Handschriften des 12. Jahrhunderts[38] auf. Auch der Mikrologus[39], welcher den römischen Ritus beschreiben will, kennt sämtliche jetzt gebräuchliche Kanonkreuzzeichen, auch jene bei „Per ipsum". Manche machen bei diesen Worten, wie der Verfasser berichtet, vier Kreuzzeichen und ein fünftes an der Seite des Kelches und berühren mit der Hostie die Kelchwand „iuxta Romanum ordinem", andere machen bei den Worten „Per

[34] Frz. X. Funk, Über den Kanon der römischen Messe: Histor. Jahrb. XIV (1903) 293.
[35] Jaffé 2291. [36] Leroquais I 5. [37] Ebd. II 16 48.
[38] Ebd. I 350. [39] c. 14—17.

liturgie.de

ipsum" usw. drei Kreuzeichen über den Kelch und zwei an der Seite des Kelches. — Von den Kreuzzeichen nach der Konsekration sagt der hl. Thomas von Aquin[40], daß sie lediglich „ad commemorandum virtutem crucis et modum passionis Christi" dienten. Thomas erklärt dann auch im einzelnen, aber nicht ohne Künstelei, welche Stationen des Leidens Christi durch die verschiedenen Kreuzzeichen dargestellt werden sollen: bei „haec dona, haec munera, haec sacrificia illibata" bedeuteten die Kreuze den Verrat des Judas, bei „benedictam, adscriptam" den Verkauf Christi um dreißig Silberlinge, beim „Pax Domini" werde die Auferstehung symbolisiert.

b) Der Kanon entbehrte in den Sakramentarien auch nicht des künstlerischen Schmuckes[41], besonders war es das „T" des „Te igitur", das diesem Zwecke dienen mußte. Schon im Missale von Bobbio erscheint es ornamentiert; der Längsbalken wird gebildet durch einen Baumstamm, der Querbalken durch einen auf diesem sitzenden Pfau. Das „T", das an sich schon eine „crux commissa" darstellt, mußte die illuminierenden Künstler von selbst dazu führen, den Anfangsbuchstaben des ersten Gebetes im Kanon zu einer Darstellung des Gekreuzigten zu verwenden. Innozenz III.[42] sagt geradezu: „Forte divina factum est providentia, ut ab ea litera [T] canon inciperet, quae sui forma signum crucis ostendit et exprimit in figura." Das früheste Beispiel, daß das „T" zur Darstellung der Kreuzigung verwendet wurde, enthält das Sakramentar von Gellone (8. Jahrh.)[43]. Der bebartete Christus hängt am Kreuz (crux immissa), die Augen sind geöffnet, aus seiner Seite ergießt sich ein Blutstrom, Engel schweben über den beiden Querbalken des Kreuzes. Nach Ebner[44] blieb das Beispiel des Gellonense für lange Zeit vereinzelt; aus dem 9. Jahrhundert sind nur wenige Sakramentarien bekannt, in welchen ein Kreuzigungsbild an die Stelle des „T" getreten ist. Man liebte vielmehr noch für längere Zeit die freie Ornamentation des „T", in welches sehr häufig auch noch das folgende „E" hineinverschlungen wurde. Der Kanon begann daher, je nachdem das „E" mit dem „T" verschlungen war oder nicht, bald mit „Igitur", bald mit „E igitur". Schon im 11. Jahrhundert aber behandelte man, wenigstens vereinzelt[45], die aus dem „T" hervorgegangene Darstellung der Kreuzigung selbständig und ließ den Kanon mit „Te igitur" beginnen. Damit war die gesonderte Darstellung des Kreuzigungsbildes zu Beginn des Kanons erreicht, die weitere Entwicklung hat die Geschichte der Darstellung der Kreuzigung zu schildern.

§ 23. Das eucharistische Gebet (Fortsetzung). Die Kanongebete bis zur Wandlung einschließlich.

1. „Te igitur". — In den Offertorialgebeten und in der Sekret wurde Gott wiederholt um Segnung und Annahme der Opfergaben gebeten; die gleiche Bitte führt jetzt der Kanon in dem Gebete „Te igitur" weiter und fügt Bitten hinzu für die Kirche, den Papst, den Bischof und alle Gläubigen, die Gott um der dargebrachten Opfergaben willen erhören soll. Es ist Brot und Wein, welche Gott durch die Kirche dargeboten werden, allein diese Gaben sind bestimmt zum

[40] S. Th. III, q. 83, art. 5.
[41] Ebner, Quellen 443.
[42] De sacro alt. myst. III 2.
[43] Leroquais pl. II.
[44] Quellen 445.
[45] In einem Sakramentar von St.-Denis, Leroquais pl. XXI.

liturgie.de

Opfer Christi, das sich im Wandlungsakte vollzieht. Mag darum der Wortlaut zunächst nur das materielle Opfer im Auge haben, im Geiste der Opfernden wird notwendig der Gedanke an Christi Opfer überwiegen müssen und ihrem Gebete das volle Vertrauen und die frohe Zuversicht auf Erhörung verleihen. — Im Sanktus wurde Gott als der Heilige gepriesen, ihm gebühren darum (igitur) nur heilige Gaben. Es fleht daher der opfernde Priester nicht bloß um Annahme („accepta habeas"), sondern auch um Segnung der Opfergaben („benedicas"); man mag dabei schon jetzt an die höchste Heiligung, an die Konsekration, denken und die Bitte damit verbinden, daß der Segen, der vom Opfer ausgeht, in reicher Fülle über die ganze Welt, über die Anwesenden und den Priester sich ergieße. Die Bitte um Annahme und Segnung richtet sich an den Vater, deren Erhörung von seiner Milde („clementissime") unter dem Beistand des himmlischen Mittlers erhofft wird. Die Dringlichkeit der Bitte spricht sich in den gehäuften synonymen Ausdrücken: „rogamus ac petimus", „dona, munera, sacrificia", aus. Eine genauere begriffliche Unterscheidung, wie sie die älteren Liturgiker vorzunehmen pflegen, erübrigt sich darum. Will man gleichwohl an ihr festhalten, so bezeichnet das Wort „petimus" die einfache, sich keines Verdienstes bewußte Bitte, das Wort „rogamus", in welchem der Begriff des Forderns nachklingt, das sich vertrauensvoll auf Christi Verdienst stützende Flehen. Opferbrot und Opferwein werden dann als „dona" bezeichnet; sie sind Geschenke Gottes, von ihm als Schöpfer und Erhalter der Welt den Gläubigen verliehen, ein Geschenk auch der übernatürlichen Ordnung nach ihrer eucharistischen Bestimmung. Der Kanon nennt die Opfergaben alsdann „munera", Gaben, Abgaben, die auf Grund unserer kreatürlichen Eigenschaft dem obersten Herrn aller Menschen geschuldet sind, und „sacrificia", weil sie zum höchsten und vollkommensten Opfer bestimmt sind, das Gott dargebracht werden kann. Innozenz III.[1] sagt darum: „O liberalitas gratiosa, quod Deus dedit in donum, hoc accepit a nobis in munus, eadem enim sacrificia dona simul sunt et munera." Heilig, unbefleckt („sancta — illibata") heißen die Opfergaben, weil unter ihren Gestalten der Heilige der Heiligen, der von jeder Sünde unberührt ist, erscheinen wird. — Zu Anfang des Kanons, unmittelbar vor dessen Beginn, breitet der Priester die Hände aus, erhebt sie und faltet sie dann sofort. Zugleich erhebt er die Augen, um sie sogleich wieder zu senken. Das Erheben der Hände, ein im Symbol ausgedrücktes „Sursum corda", weist auf die im Himmel thronende göttliche Majestät, das Erheben der Augen deutet auf die im Himmel waltende göttliche Barmherzigkeit, das Senken des Blickes in Verbindung mit der tiefen Verneigung vor dem Altar kennzeichnet das im Kanon verrichtete Gebet als ein von Sündenbewußtsein durchwaltetes und auf Demut gründendes. Der

[1] De sacro alt. myst. III, 3.

liturgie.de

Kuß des Altares erscheint als Zeichen liebender Verehrung gegen den himmlischen Mittler Jesus Christus. Die Gebete sind in der Mehrheitsform gehalten, die stets den Priester an sein Mittleramt erinnern soll.

Die Bitten, welche die Kirche ausspricht, sind nicht nur Bitten in Worten, sondern vor allem Bitten durch die Tat, durch die Darbietung des Opfers. Eine solche Tatbitte („imprimis, quae tibi offerimus") wird zuerst eingelegt für die heilige katholische Kirche auf dem ganzen Erdkreis. Für sie erfleht der Priester zunächst äußern Frieden („pacificare"), das Gegenteil der Verfolgung, Bewahrung („custodire") vor allem, was diesen äußern Frieden stören kann, Einheit („adunare"), die im wahren Glauben und in der eingegossenen Liebe wurzelt, in jener Liebe, welche die Glieder des mystischen Leibes Christi in Einheit mit Gott und untereinander verbindet, nicht bloß Häresie und Schisma ausschließt, sondern auch Uneinigkeit im gegenseitigen Verkehr. Endlich erfleht der Priester für die Kirche Leitung („regere") durch den Heiligen Geist in allem, was das kirchliche Leben betrifft. Die Bitte um übernatürliche Leitung wird in erster Linie für das Haupt der Kirche, den Papst, für den Diözesanbischof und für alle Rechtgläubigen und Bekenner (cultores) des heiligen apostolischen Glaubens eingelegt. Zum Zeichen der Ehrerbietung und gläubigen Unterwerfung unter den obersten Hirten der Kirche verneigt der Priester bei Nennung des Namens des Papstes das Haupt.

Die Nennung des Namens des Papstes im Kanon (inter mysteria) fordert schon Papst Pelagius I. († 561)[2] von den Bischöfen Toskanas: Nichts Neues wolle er damit einführen, sondern nur eine alte Gewohnheit schützen, die allgemein zur Bekundung der katholischen Einheit in Übung ist. Er frägt: „Quomodo vos ab universi orbis communione separatos esse non creditis, si mei inter sacra mysteria, secundum consuetudinem, nominis memoriam reticetis?" Die Bezeichnung „papa" konnte auch für einen einzelnen Bischof gebraucht werden, wie dies tatsächlich noch im 6. Jahrhundert im Frankenreiche[3] geschah. Darum hat man auch in einzelnen Handschriften zu den Worten „papa nostro illo", um genauer das Oberhaupt der Kirche zu bezeichnen, hinzugefügt: „sedis apostolicae episcopo"[4]. Zuweilen ist der Name des Papstes allein genannt, aber ebenso frühzeitig und in den meisten Handschriften findet sich in Verbindung mit dem Namen des Papstes auch der des Diözesanbischofs. Seit dem 10. Jahrhundert ist an dieser Stelle auch der Name des Königs und des Kaisers angefügt, der aber in der Zeit der „abnehmenden Kaisermacht" allmählich wieder verschwand, wenn er sich auch noch weiterhin bis gegen Ende des Mittelalters in einigen Missalien findet. Schon im „Missale secundum consuetudinem Romanae curiae", das im 13. Jahrhundert in Gebrauch kam, ist der Vertreter der weltlichen Macht nicht mehr genannt[5]. Er fehlt darum auch im Missale Pius' V. Nur in Österreich und Ungarn bestand auf Grund eines von Klemens XIII.

[2] Jaffé n. 939. [3] Gregor. Turon., Historia Franc. II, 18.
[4] Ebner, Quellen 398. [5] Ebd. 399.

liturgie.de

auf wiederholtes Ansuchen der Kaiserin Maria Theresia gewährten Privilegs die Verpflichtung, den Namen des Monarchen, wenn dieser kirchlich gekrönt war, einzuschalten. — Statt des jetzt gebräuchlichen „N." steht in den mittelalterlichen Sakramentarien „illo" oder „ill...." Auf die Anfrage, was der Papst statt der Worte „una cum papa nostro" bete, hat schon Innozenz III. geantwortet: „Nos ibi dicimus ‚una cum indigno famulo tuo'." Das gleiche tun auch die Diözesanbischöfe („et me indigno famulo tuo"). Der Diözesanbischof darf im Kanon erst genannt werden, wenn er von seiner Diözese durch Übergabe der päpstlichen Ernennungsbulle Besitz ergriffen hat. Seinen Namen müssen alle Priester, ohne Ausnahme, die in seiner Diözese zelebrieren, im Kanon nennen. Mittelalterliche klösterliche Sakramentarien enthielten an dieser Stelle zuweilen auch den Namen des Abtes und eine Fürbitte für die klösterliche Gemeinschaft, z. B. „et abbate nostro Desiderio cum omni congregatione S. Benedicti confessoris tui illi commissa"[6]. Im späteren Mittelalter ist vor dem „Memento vivorum" häufig noch ein besonderes Memento für den zelebrierenden Priester oder Bischof eingefügt. Es lautete: „Mihi quoque indignissimo famulo tuo propitius esse digneris et ab omnibus me peccatorum offensionibus emundare."[7] Die Worte „et omnibus orthodoxis atque catholicae et apostolicae fidei cultoribus" sind ein Zusatz, der außerhalb Roms, in Gallien, in den römischen Kanon kam[8], vielleicht um einen Übergang zu dem folgenden „Memento vivorum" zu schaffen. „Orthodoxi", hier substantivisch gebraucht, wird schon vom hl. Hieronymus[9] zur Bezeichnung der Rechtgläubigen gebraucht. Auch das folgende „fidei cultores" will nichts anderes als „orthodoxi" besagen. Am Eingang der Basilika der hll. Johannes und Paulus, dem alten „titulus Pammachii", steht die Inschrift: „Quis tantas Christo venerandas condidit aedes / Si quaeris: cultor Pammachius fidei."[10] Beim hl. Cyprian[11] aber wird Bischof Felix von Saragossa „fidei cultor ac defensor veritatis" genannt; diesem soll durch diese Bezeichnung offenkundig ein besonderes Verdienst um den Glauben zugeschrieben werden. Es liegt darum nahe, unter „cultores fidei" nicht bloß Bekenner des Glaubens, sondern mit Vorzug solche Persönlichkeiten zu verstehen, denen die besondere Sorge um die Pflanzung, Pflege und Förderung des Glaubens obliegt.

2. Memento vivorum. — Communicantes. — Der allgemeinen Bitte für Kirche, Papst, Bischof und für alle Bekenner des Glaubens reiht sich im Memento die Opferbitte für jene Lebenden an, denen der Priester bei Gott einen besondern Anteil an den Opferfrüchten erflehen will. Die Namen dieser Gläubigen wurden einst aus den Diptychen (a) verlesen, woran noch die eingefügten „N. N." erinnern. Hieran reiht sich die Fürbitte für alle jene, welche dem Meßopfer beiwohnen („et omnium circumstantium"), nicht bloß äußerlich, sondern in gläubiger Gesinnung („quorum tibi fides cognita est") und andächtigen Herzens („nota devotio"). Für diese alle bringt der Priester das Opfer dar („pro quibus tibi offerimus"),

[6] Ebd. [7] Ebd. 401.
[8] Edm. Bishop, Liturgica histor. 82.
[9] Ep. 17, 2.
[10] Damasi Epigrammata (ed. Ihm) 106; Batiffol, Leçons sur la Messe 244.
[11] Ep. 67, 6.

liturgie.de

das wegen der innern Beziehung, in welcher die Oblation zum unblutigen Opfer des Neuen Bundes steht, Opfer des Lobes („sacrificium laudis") genannt wird. Denn das Opfer Christi zielt darauf ab, der göttlichen Majestät Huldigung, Anbetung und Verherrlichung darzubringen, den Endzweck der ganzen Schöpfung zu verwirklichen. „Denn vom Aufgang der Sonne bis zum Untergang", spricht der Herr beim Propheten Malachias[12], „wird mein Name groß sein unter den Völkern." Dieses Opfer bringen die Gläubigen in Vereinigung mit dem Priester dar, für sich, aber auch für alle jene, die ihnen nahestehen, durch irdische oder geistige Bande mit ihnen verbunden sind. Es ist ein schöner Gedanke, daß der Segen des heiligen Opfers auch auf jene überfließt, die den Teilnehmern im Leben nahestehen, und alle ihre Anliegen in seinen Bereich zieht. Das eine große Anliegen, gegenüber welchem alle verschwinden, ist die Sorge um das ewige Heil. Die Wichtigkeit dieser Sorge und die Dringlichkeit dieser Bitte äußert sich in den gehäuften Ausdrücken: für die Erlösung ihrer Seelen („pro redemptione animarum suarum"), für die Hoffnung des Heiles („pro spe salutis") und des einstigen unvergänglichen Erbes („incolumitatis") im Himmel. Darum opfern die Gläubigen im Anschluß an das Opfer des Priesters dem ewigen Gott („aeterno Deo"), der sie zum Anteil an seinem ewigen Leben ausersehen, dem lebendigen Gott („vivo"), der sie zu neuem, übernatürlichem Leben geschaffen, dem wahren Gott („vero"), der allein das wahre Glück und das wahre Heil schenken kann, das die falschen Götter dieser Welt nur trüglich verheißen. — Um ihrem Gebete Nachdruck zu verleihen, berufen sich Priester und Volk im Gebete „Communicantes" darauf, daß sie als Glieder des mystischen Leibes Christi untereinander geheimnisvoll verbunden sind (communicantes) und mit den Heiligen des Himmels in Gemeinschaft stehen, deren Gedächtnis sie durch namentliche Erwähnung der erlauchtesten aus ihnen (Maria, 12 Apostel, 12 Martyrer) ehren, um deren Fürbitte („quorum meritis" usw.) sie flehen, die durch das himmlische Haupt Christus empfohlen wird. An einzelnen liturgisch ausgezeichneten Tagen (Weihnachten, Epiphanie, Gründonnerstag, Ostern, Himmelfahrt, Pfingsten) wird vor den Heiligennamen auch das Tages- oder Festgeheimnis erwähnt, und dies mit Recht, da die an diesen Tagen gefeierten Geheimnisse des Glaubens die Grundlage für die Stiftung, Erweiterung und Erhaltung dieser mystischen Gemeinschaft der Gläubigen unter sich und mit den Heiligen des Himmels bilden (b).

a) Die Namen jener, welche eine Opfergabe dargebracht hatten oder für welche man opferte, wurden aus besondern Verzeichnissen verlesen, für welche die aus dem Orient stammende Bezeichnung Diptychen (von

[12] I, 11.

liturgie.de

δίς und πτύσσειν, d. i.: zweimal zusammenlegen)[13] gebräuchlich wurde, womit ursprünglich aber nur die das Verzeichnis enthaltende Mappe oder Einbanddecke gemeint war. Die Diptychen waren zwei zusammenklappbare, durch ein Scharnier zusammengehaltene Täfelchen, die man an der Innenseite beschreiben oder zwischen die man auch ein Blatt Pergament, welches die Aufzeichnungen enthielt, legen konnte. Diptychen waren schon im profanen antiken Leben[14] im Gebrauch, wo sie, unsern heutigen Notizbüchern entsprechend, zu den verschiedensten Zwecken dienten, oft auch, mit größtem Luxus ausgestattet, zu Geschenkzwecken Verwendung fanden. Solche luxuriös ausgestattete Diptycha pflegten besonders die Konsuln bei ihrer Installation ihren Freunden zum Geschenke zu machen. Bei dieser Gelegenheit wird wohl auch manches Exemplar in den Besitz der Bischöfe und später in den kirchlichen Gebrauch bei Verlesung der Namen gekommen sein. Jedenfalls waren diese künstlerisch ausgeschmückten profanen Diptycha die Veranlassung, daß seitens der christlichen Künstler der Ausschmückung der gottesdienstlichen Diptycha erhöhte Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Als Umrahmung der Namen dienten, wie in einem aus St. Gaudentius in Novara stammenden Diptychon[15], Anfang und Schluß der Mementogebete, die also urspünglich nicht im Text des Kanons standen, sondern in diesen wahrscheinlich erst durch die Privatmesse gelangten. In einem Diptychon von Lucca[16] finden sich auch Reste einer Heiligenreihe, die sich mit jener des jetzigen römischen Missale nahe berührt, ein Zeichen, daß man das „Communicantes" nur als eine Ergänzung des Memento auffaßte. — Eine laute Verlesung der auf den Diptychen verzeichneten Namen ist klar bezeugt in der gallikanischen Messe[17]. Daß auch in der römischen Messe die Namen laut verlesen wurden, geht aus dem Briefe Innozenz' I. an Dezentius hervor: „Prius ergo oblationes sunt commendanda ac tum eorum nomina, quorum sunt oblationes, edicenda." Nach dem Sacramentarium Gelasianum mußten beim Memento der Skrutinienmesse die Namen der Taufpaten laut verlesen werden[18]. Noch im 10. Jahrhundert war es wenigstens beim „Memento mortuorum" üblich, die Namen laut zu verkünden, wie Pseudo-Alkuin und ganz besonders die fragmentarische Beschreibung der päpstlichen Messe, die der Ordo romanus IV[19] bietet, erkennen lassen.

b) Die Erwähnung der Heiligen bei der Opferfeier suchten schon die Väter aus inneren Gründen zu rechtfertigen. Wie Johannes Chrysostomus[20] sagt, ist es für die Heiligen die größte Ehre, „genannt zu werden, wenn der Herr zugegen ist, sein Tod sich erneuert und die unaussprechlichen Mysterien des furchtbaren Opfers sich vollziehen". Augustinus sagt in seinem 84. Traktat zum Johannesevangelium[21]: „Darum gedenken wir ihrer [der Martyrer] bei diesem Tische [der eucharistischen Feier] nicht

[13] DAL IV 1045 ff.; Adalb. Ebner, Die klösterlichen Gebets-Verbrüderungen, Regensburg 1890; Edm. Bishop, The Diptychs app. III, bei H. Connolly, The Liturgical Homilies of Narsai, Cambridge 1909.

[14] Vgl. Henri Leclercq, Diptyques (Archéologie): DAL 1094.

[15] DAL IV 1114. [16] DAL IV 1085.

[17] Missale Gothicum: Muratori II 533 („Auditis nominibus offerentum") 542, II 558 usw.; Sacramentarium Gallicanum: Muratori II 863 908.

[18] Gel 34.

[19] Nach „dormiunt in somno pacis" heißt es: „et recitantur nomina. Deinde postquam recitata fuerint, dicat: Ipsis, Domine" usw. (PL 78, 983).

[20] Hom. 21 in Act. n. 4. [21] n. 1.

liturgie.de

so wie anderer, die im Frieden ruhen, daß wir für sie auch beten, sondern vielmehr so, daß sie für uns beten, damit wir ihren Fußstapfen nachfolgen. Denn sie haben die Liebe erfüllt, von der Christus gesagt hat, daß es eine größere nicht geben kann. Solches nämlich erwiesen sie ihren Brüdern, was sie ihrerseits vom Tische des Herrn empfingen." Die innere Begründung der ausschließlichen Erwähnung von Martyrernamen ist damit gegeben; die historische Erklärung ist in der verhältnismäßig späten Entstehung des Konfessorenkultes zu erblicken. — An erster Stelle wird der allerseligsten Jungfrau gedacht, der Königin der Martyrer. Nach ihr der heiligen Apostel, die ihr Leben für Christus opferten, der ersten Päpste Linus, Cletus, Klemens, in denen die fromme Tradition der nachkonstantinischen Periode gleichfalls Martyrer erblickte, die jedenfalls an die Zeit erinnern, in der sich viele Tausende dem blutigen Opfertode für Christus weihten. Diesen Zeiten der Verfolgung gehört auch Papst Xystus (Sixtus) an, entweder der erste dieses Namens, der von 115—125 regierte, oder Sixtus II., welcher der valerianischen Verfolgung im Jahre 258 zum Opfer fiel. In diesem Falle wäre der Name des Papstes Kornelius († als Confessor 253) chronologisch vor Sixtus einzureihen. Vielleicht hat man aber wegen der persönlichen Beziehung des Papstes Kornelius zum großen Martyrerbischof von Karthago die beiden Namen Kornelius und Cyprian nicht trennen wollen. Gedacht wird ferner des gefeierten römischen Martyrers aus der valerianischen Verfolgung, des hl. Laurentius, des Diakons Sixtus' II. Die übrigen Namen: Chrysogonus, der in der Legende der hl. Anastasia hervortritt (seine Geschichte ist in Dunkel gehüllt), Johannes und Paulus, nach der Legende des 5. Jahrhunderts Opfer der julianischen Verfolgung, die wegen ihrer Wunderheilungen (οἱ ἅγιοι ἀνάργυροι) hochverehrten heiligen Ärzte Kosmas und Damian sind nach Batiffol[22] unter Papst Symmachus († 514) eingefügt worden. In Gallien reihte man schon frühzeitig die Namen der hll. Hilarius und Martinus ein. Gegen Ausgang des 7. Jahrhunderts erscheinen im Frankenreiche an dieser Stelle auch die Namen der hll. Augustinus, Gregorius, Hieronymus, Benedikt; in Deutschland nannte man hier schon im 10. Jahrhundert den hl. Bonifatius und seine Gefährten[23]. Es konnte schließlich nicht ausbleiben, daß fast jede Diözese ihre eigenen Heiligen dem Kanon einfügte. In einem dem 11. Jahrhundert angehörenden Sakramentar von Rouen sind nach den römischen Kanon-Heiligen noch weitere 23 andere aufgezählt[24]. Eine solche ungemessene Vermehrung der Heiligennamen will schon der Mikrologus[25] verhindern, wenn er schreibt: „Aliorum vero sanctorum nomina annumerare non debemus, nisi quos in Canone invenimus antiquitus descriptos." Nach dem Liber Pontificalis[26] verordnete Papst Gregor III. († 741), daß die Mönche, welche in dem von ihm in der Peterskirche gestifteten Oratorium, wo er Reliquien der verschiedensten Heiligen niederlegte, den Gottesdienst hielten, beim „Communicantes" hinzuzufügen hätten: „Sed et diem natalitium celebrantes sanctorum tuorum martyrum ac confessorum, perfectorum iustorum, quorum solemnitas hodie in conspectu gloriae tuae celebratur, quorum meritis precibusque concedas" usw. Wohl unter dem Ein-

[22] Leçons sur la Messe 227. [23] Ebner, Quellen 407.
[24] Ebd. 409. [25] c. 13.
[26] Duchesne, LP 422.

liturgie.de

fluß des Liber Pontificalis findet man diesen Zusatz, nur wenig verändert, noch in spätmittelalterlichen Missalien nachgetragen[27].

3. „Hanc igitur". — „Quam oblationem". — Im „Hanc igitur" erneuert die Kirche nochmals ihre Bitte um Annahme der Opfergaben. Es sind die Opfergaben der Liturgen und des Klerus („servitutis nostrae" = servorum tuorum) und der Gläubigen („familiae tuae"), die einst in materieller Weise, jetzt als innere Opfer mit den materiellen Gaben Gott angeboten werden, damit er für die Tage des Erdenlebens den Frieden schenke, d. i. die zwischen Gott und dem einzelnen Frieden stiftende Gnade, mit Einschluß aber auch all dessen, was der geistlichen und leiblichen Wohlfahrt des einzelnen und dem gedeihlichen äußern Bestande der Kirche von Nutzen ist: Befreiung von äußerer Verfolgung, von innerer Spaltung, Ruhe und Sicherheit im bürgerlichen Leben. Ferner aber betet der Priester auch um den ewigen Frieden in Gott, um Bewahrung vor ewiger Verdammnis und um Teilnahme an dem seligen Lose der Auserwählten im Himmel. Das Gebet „Hanc igitur" ist begleitet von einer Handauflegung (Handausstreckung) über Hostie und Kelch. Dieser verhältnismäßig junge Ritus ist offenkundig beeinflußt vom Alten Testament. Wie bei den blutigen Opfern des Alten Bundes dem Opfer die Hände aufgelegt wurden, um auf sie die Sünden zu übertragen, so sinnbildet auch die Handauflegung an dieser Stelle, daß die Sünden des Volkes übertragen werden auf das schuldlose Gotteslamm, das sich unblutigerweise im eucharistischen Opfer zur Sühne für die Sünden der Welt Gott dem Herrn darbringt (a). — Noch einmal, bevor sich der eucharistische Opferakt vollzieht, ruft die Kirche in feierlichen Worten im Gebete „Quam oblationem" den Segen über die Opfergaben herab. Dieser Segen soll die Wirkung haben, daß die Opfergaben uns Leib und Blut des Herrn werden. Wenn auch kraft der Einsetzungsworte Christus gegenwärtig wird, so hindert das nicht, zugleich in demütiger Unterwürfigkeit Gott um diese Gnade zu bitten, wie auch im Sakrament der Buße zuerst um die Nachlassung der Sünden gebetet und diese Nachlassung dann durch richterlichen Ausspruch der Kirche vollzogen wird. Die Dringlichkeit des Gebetes verraten auch hier die gehäuften Ausdrücke: Gott möge das Opfer segnen („benedictam"), es in sein Eigentum übernehmen („adscriptam"), es zur gültigen („ratam"), der wahren Idee des Opfers entsprechenden („rationabilem") und darum vor Gott wohlgefälligen („acceptabilem") Oblation der Kirche machen, damit sie dann ganz und gar würdig sei, in Christi Fleisch und Blut verwandelt zu werden. Die fünf Kreuze drücken im Symbol aus, um was in Worten gefleht wird: die Segnung der Gaben (b).

a) Die Handauflegung beim „Hanc igitur" kann nicht als Segensgeste aufgefaßt werden. Denn als diese Handauflegung aufkam, war schon

[27] Ebner, Quellen 410; Leroquais I 179 183 usw.

liturgie.de

längst das Kreuzzeichen bei Segnungen üblich. Die Handauflegung an dieser Stelle verdankt vielmehr ihre Entstehung jener reflektierenden Richtung, die nicht bloß Ähnlichkeiten zwischen dem Kult des Alten und des Neuen Bundes aufzudecken sich bemühte, sondern auch den neutestamentlichen Gottesdienst durch alttestamentliche Bräuche reicher zu gestalten suchte. Die Handauflegung war aber bei Sündopfern im Alten Bunde ausdrücklich angeordnet. Beim Opfer am Versöhnungstage war dem Hohenpriester vorgeschrieben[28]: „Er soll darbringen den lebendigen Bock, er soll beide Hände auf sein Haupt legen und alle Vergehen der Söhne Israels bekennen, all ihre Missetaten und Sünden, und soll sie über sein Haupt wünschen und ihn durch einen Mann, der bereitsteht, in die Wüste schicken." Bei der Verordnung über die Brandopfer heißt es[29]: „Er lege seine Hände auf das Haupt des Opfers, so wird es wohlgefällig sein und zur Versöhnung gedeihen." Es wird darum in der Handauflegung beim „Hanc igitur" wohl am besten ein Symbol des Sühnecharakters der heiligen Messe erblickt werden, das uns mahnt, unser in Reue zerknirschtes Herz Gott zum wohlgefälligen Opfer[30] darzubringen, damit das Gotteslamm unsere Sünden auf sich nehme und sie kraft des eucharistischen Opfers tilge. Die Handauflegung beim „Hanc igitur", die noch jetzt dem Ritus der Dominikaner fremd ist, erscheint als begleitender Ritus beim „Hanc igitur" schon in einem französischen Missale aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts[31] und wird namentlich im 15. Jahrhundert immer häufiger[32]. 1524 ist die Handauflegung bereits in einem römischen Missale verzeichnet, Pius V. hat sie allgemein in die Kirche eingeführt. Ein Missale von Auxerre (14. Jahrh.)[33] bringt die Rubrik: „Hic extendat manus super calicem in modum crucis." Viel weiter verbreitet war die Sitte, beim „Hanc igitur" sich tief zu verneigen. Schon der Mikrologus[34] sagt: „Cum dicimus Hanc igitur oblationem, usque ad altare inclinamus, ad exemplar Christi, qui se humiliavit pro nobis usque ad mortem crucis." Diese Inklination beim „Hanc igitur" findet sich in zahllosen Sakramentarien und Missalien bis zum 15. Jahrhundert verzeichnet.

b) Die Idee des Gebetes „Quam oblationem" liegt offen zu Tage: Gott möge dem Opfer seiner Kirche die vollkommenste Segnung erteilen, damit es Fleisch und Blut seines Sohnes werde. Wenn es heißt: „in omnibus (gänzlich, ganz und gar) benedictam", so ist das nur eine Umschreibung für den Gedanken: Erfülle es ganz und gar mit deinem Segen, eine Bitte, die sich unmittelbar vor der Konsekration ganz besonders aufdrängen muß, nachdem schon wiederholte Segnungen über die Opfergaben ergangen sind. Das Opfer soll durch Gott werden eine „oblatio rata", ein gültiges Opfer; das Opfer soll sich gestalten zur „oblatio acceptabilis", d. h. Gott wolle die Oblation als eine ihm angenehme Opfergabe zum Besten der Kirche aufnehmen. Die Kirche betet ferner, es möge das Opfer sein eine „oblatio adscripta". „Adscribere diis" kommt schon bei Cicero vor in der Bedeutung: den Göttern zueignen. Es wäre also damit der einfache Gedanke ausgedrückt: Nimm die Gabe an. Anderseits begegnet man bei demselben Autor der Wendung: „adscribere civitati". Ein adscriptus ist darum der rechtmäßige Bürger. Somit klingt in „adscriptam" die nämliche Bedeutung nach, die schon in

[28] Lv 16, 20—21. [29] Lv 1, 4.
[30] Ps 50, 19. [31] Leroquais II 210. [32] Ebd. III 41 82.
[33] Ebd. II 262. [34] c. 14.

liturgie.de

„ratam" hervortritt. Schwierigkeiten begegnet vor allem der Ausdruck „oblatio rationabilis". Odo Casel[35] erklärt „rationabilis" richtig als sachgemäß, dem Wesen der Liturgie entsprechend, und verweist auf eine Stelle in der Peregrinatio: „ut psalmi vel antiphonae dicantur ... ita apti et ita rationabiles, ut ad ipsam rem pertineant, quae agitur". So paßt „rationabilis" in die Reihe „adscriptam, ratam, acceptabilem" gut hinein. „Wer etwas als sachgemäß erachtet, bekräftigt es damit zugleich als gültig und annehmbar." — Die Worte „in omnibus benedictam" legten von selbst die Segensgeste nahe. Die fünf Kreuze, die bei „Quam oblationem" gemacht werden, gehören zu den ältesten Kanonkreuzen, die allenthalben in den Handschriften wiederkehren. Sie sind hier Zeichen der Segnung, charakterisieren aber zugleich die Messe als Darstellung des Kreuzopfers. Durandus[36] erklärt ausdrücklich die symbolische Bedeutung dieser fünf Kreuze und bringt sie auch zum Leiden Christi in Beziehung. Die ansprechendste Deutung, die er gibt, erblickt in den fünf Kreuzen eine Erinnerung an die fünf Wunden des Herrn.

4. Einsetzungsbericht. — Nirgends tritt die Tatsache, daß der Priester nicht bloß als Vertreter der Kirche, sondern auch im Namen Christi handelt, so klar in die Erscheinung wie beim erhabensten Akt der priesterlichen Tätigkeit: dem in der Konsekration sich vollziehenden eucharistischen Opferakt. Der Priester leiht hier sozusagen Christus seine Stimme, wie schon Ambrosius[37] sagt: „Ipse Christus (per sacerdotem) clamat: Hoc est corpus meum." Denn die Konsekration ist nicht in die Form eines Gebetes, sondern in die eines historischen Berichtes gekleidet, in welchem die Person des Priesters äußerlich gänzlich zurücktritt. Der Priester spricht das gleiche, was Christus einst gesprochen, tut das gleiche wie der Heiland: er nimmt das Brot und den Kelch in seine Hände und segnet sie. Über den Altar gebeugt und das Haupt verneigt, bekundet er auch durch die äußere körperliche Haltung, daß in der Wandlung Erhabenes, Himmlisches, für Himmel und Erde, für die Kirche und das kirchliche Leben Hochbedeutsames geschieht.

Die Einsetzungsberichte[38] der Synoptiker[39] und des hl. Paulus[40] stimmen wohl in der Hauptsache überein, weichen jedoch in Einzelheiten voneinander ab. Das gleiche gilt von den Einsetzungsworten in der römischen und den übrigen Liturgien, von denen keine mit einem der vier biblischen Einsetzungsberichte völlig übereinstimmt. Diese Verschiedenheit und Übereinstimmung wird vielleicht am besten damit zu erklären sein,

---

[35] JLW II (1922) 98 ff. Vgl. jedoch auch den andern Aufsatz des gleichen Verfassers: Die Λογικὴ θυσία der antiken Mystik in christlich-liturgischer Umdeutung, ebd. IV (1924) 37 ff.

[36] IV, c. 40, n. 2—6. [37] De myst. c. 9.

[38] K. J. Merk, Der Konsekrationstext der römischen Messe, Rottenburg 1915; Hans Lietzmann, Messe und Herrenmahl, Bonn 1926, 24 ff.; Fritz Hamm, Die liturgischen Einsetzungsberichte im Sinne vergleichender Liturgieforschung untersucht, Münster 1928. Zusammenstellung von 80 Texten des Einsetzungsberichtes bei Paul Cagin, L'Eucharistie, Rom 1912, 224 ff.

[39] Mt 26, 26—28; Mk 14, 18—19; Lk 22, 19—20.

[40] 1 Kor 11, 23—25.

liturgie.de

daß anfänglich der Einsetzungsbericht der Liturgien sich frei im Flusse der liturgischen Überlieferung bewegte, bis er nach und nach, vor allem unter dem Einfluß der biblischen Abendmahlsberichte, sich kristallisierte. Kleinere Zusätze, der christlichen Frömmigkeit entsprungen, mögen schon frühzeitig Eingang gefunden haben. Daß eine Wechselwirkung der Liturgien überhaupt, und darum auch beim Einsetzungsbericht bestanden hat, wird nicht zu leugnen sein. Die Feststellung dieser Wechselwirkung im einzelnen begegnet jedoch unüberwindlichen Schwierigkeiten. — Der Einsetzungsbericht beginnt mit „Qui pridie quam pateretur", welche Einleitung ein charakteristisches Merkmal aller abendländischen Liturgien ist, während die orientalischen, im Anschluß an Paulus[41], beginnen: „In der Nacht, da er überliefert wurde." Am Gründonnerstag lautet die Einleitung: „Qui pridie quam pro nostra omniumque salute pateretur, hoc est hodie, accepit panem" usw. Diese Worte, mit Ausnahme des „hoc est hodie", scheinen eine Zeit lang zum gewöhnlichen Bestand des Einsetzungsberichtes gehört zu haben, denn nur so läßt es sich erklären, daß sie mit der Annahme des römischen Kanons auch in die ambrosianische Liturgie gelangten. Germain Morin[42] erblickt in diesen Worten einen liturgischen Protest gegen den Prädestinatianismus, der im 5. Jahrhundert in Afrika, Rom und Gallien sehr viel von sich reden machte. — Die Worte „accepit panem" stehen in allen vier biblischen Berichten; dagegen fehlt das im Grunde selbstverständliche „in manus suas". Die mozarabische Liturgie hat nur „accepit panem", ebenso die Anaphora Hippolyts und Serapions. Die römische Liturgie nennt die Hände „sanctae ac venerabiles", Pseudo-Ambrosius gebraucht nur das Wort „heilig", die Apostolischen Konstitutionen nennen sie „heilig und von jeder Befleckung rein", in der Jakobusliturgie ist die Rede von „heiligen, reinen, unbefleckten und unsterblichen" Händen, die Basiliusliturgie spricht von „heiligen und unbefleckten", die Chrysostomusliturgie von „heiligen, unbefleckten, makellosen", die Liturgie der Armenier von „heiligen, göttlichen, unsterblichen, unbefleckten, schöpferischen" Händen. Man kann daraus schließen, daß ein ähnlicher Zusatz seit dem 4. Jahrhundert immer häufiger wurde. Es sind diese Worte ein ganz natürlicher Ausdruck der liebeglühenden Ehrfurcht gegen jene Hände, die der Gottmensch in den Tagen seines Erdenlebens so oft zum Segnen und zum Gebete für uns ausgestreckt hat, und die er für uns ans Kreuz heften ließ. — „Et elevatis oculis." Daß der Heiland bei der Konsekration die Augen zum Himmel erhoben habe, ist in den biblischen Einsetzungsberichten nicht erwähnt, aber an sich wahrscheinlich, da er auch sonst, wenn er eine Danksagung oder eine Segnung sprach, die Augen zum Himmel erhob[43]. Zudem gehörte die Erhebung der Augen so allgemein zur Gebetshaltung, daß sich die alten Christen den Herrn beim Gebete gar nicht anders vorstellen konnten[44]. Darum erwähnen auch die Liturgien der Apostolischen Konstitutionen, des Jakobus und Markus diese Erhebung der Augen. — Der Einsetzungsbericht des Missale sagt ferner: „tibi gratias agens, benedixit, fregit, deditque discipulis suis". Die gleichen Worte gebraucht Matthäus, nur daß er die Danksagung erst beim Kelche anführt. Markus erwähnt Segnung und Brechung des Brotes, die Danksagung (wie Matthäus) beim Kelch; Lukas und Paulus berichten die Dank-

[41] 1 Kor 11, 23. [42] Rb XXVII (1910) 513 ff.
[43] Jo 11, 41. [44] Vgl. Dölger, Sol salutis, Münster 1925, 301 ff.

liturgie.de

sagung bereits beim Brote. Die Segnung ist der beim jüdischen Mahl übliche Segen über Brot und Wein, die Danksagung das Gebet, welches nach der Mahlzeit gesprochen werden mußte. — Die Einsetzungsworte des römischen Meßkanons: „Hoc est enim corpus meum", finden sich mit Ausnahme des „enim", das ein Zusatz der römischen Liturgie ist, bei Matthäus und Markus; Lukas und Paulus haben den Zusatz: „quod pro vobis datur" bzw. „tradetur", der in den orientalischen Liturgien wiederkehrt und auch in der mozarabischen Messe („Corpus, quod pro vobis tradetur"). — Die Worte „Simili modo postquam coenatum est" stehen bei Lukas und Paulus. „Herrlich" („praeclarus") wird in der römischen Liturgie der Kelch nach Ps 22, 5 schon vor der Konsekration im Hinblick auf den kostbaren, lebenspendenden Inhalt genannt, den er durch die Wandlung erhalten soll. — Die Konsekrationsworte über den Kelch lauten in den griechischen Liturgien so wie bei Matthäus und Markus: „Dies ist mein Blut des neuen Testamentes, das für euch und für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden"; nur der Zusatz „für viele" ist aus Lukas eingeschaltet. Bei Lukas und Paulus lauten die Einsetzungsworte beim Kelche: „Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blute", wobei Lukas noch hinzufügt: „das für euch vergossen wird". Der Sinn dieser Worte kann nur sein: der Neue Bund ist durch das Blut Christi begründet, und dieses Blut ist in dem dargebotenen Kelche enthalten. Das römische Missale sagt darum: „Hic est (enim) calix sanguinis mei" — „Dieser Kelch ist der Kelch meines Blutes", d. h. er enthält mein Blut. Von diesem Blute wird dann gesagt, es sei das Blut des neuen und ewigen Bundes. Der durch Christus gestiftete Bund ist im Vergleich mit dem mosaischen nicht bloß ein neuer, sondern auch ein ewiger[45]. Die Worte „mysterium fidei" fehlen zwar bei Pseudo-Ambrosius, stehen aber im römischen Kanon des Missale von Bobbio (7. Jahrh.), im Sacramentarium Gregorianum und Sacramentarium Gelasianum. Sie mögen aus der privaten Frömmigkeit der Liturgen, die sich ganz und gar in die Tiefen des Geheimnisses der Konsekration versenkten, allmählich in den Text des Kanons Eingang gefunden haben. — Wie in den neutestamentlichen Schriften als erste und bedeutsamste Wirkung des Opfertodes Jesu überall die Nachlassung der Sünden[46] genannt ist, so wird auch in den Konsekrationsworten nur diese von den verschiedenen Früchten des Blutes Christi genannt. An den Einsetzungsbericht reihen sich die Worte: „Haec quotiescumque feceritis" usw., die auch Lukas und Paulus bieten.

5. Elevation. — Wie einst Petrus im Gefühl seiner Unwürdigkeit[47] nach dem wunderbaren Fischzug vor dem Herrn auf die Kniee niederfiel, so beugt auch der Priester sein Knie, nachdem durch das Aussprechen der Konsekrationsworte Christus unter den eucharistischen Gestalten gegenwärtig geworden ist, erhebt dann Hostie und Kelch, mit ehrfurchtsvollem Blick sie begleitend („intentis in eam [sc. hostiam] oculis"), und zeigt sie dem Volke zur Anbetung. Die Elevation ist eine eindringliche symbolische Mahnung, mit den Augen des Glaubens auf das am Kreuze erhöhte Gotteslamm zu schauen; eine Mahnung, einen Akt des

[45] Hebr 7, 18ff. [46] Eph 1, 7; Kol 1, 14; Hebr 9, 13; 1 Jo 2, 2; 4, 10.
[47] Lk 5, 8.

liturgie.de

Glaubens an die Gegenwart Christi zu erwecken, wie einst Thomas getan: „Mein Herr und mein Gott“[48]; eine Mahnung, lebendige Hingabe und reumütige Bitte um Vergebung der Sünden zu betätigen. Es ist darum durchaus entsprechend, wenn in unsern Gegenden das Volk bei der Erhebung der heiligen Gestalten zu beten pflegt: „Jesus, dir lebe ich; Jesus, dir sterbe ich; Jesus, dein bin ich im Leben und im Tod“; oder: „Jesus, sei mir gnädig; Jesus, sei mir barmherzig; Jesus, verzeihe mir meine Sünden.“ Während der Elevation schweigt der Gesang, und bei uns auch die Orgel[49]. Das heilige Schweigen legt sich ehrfurchtgebietend auf das Gemüt und fördert die Selbsteinkehr und die Andacht. Die Elevation an dieser Stelle kam erst seit dem 13. Jahrhundert allmählich in Aufnahme, die in feierlichen Ämtern übliche Inzensation der Hostie und des Kelches tritt vereinzelt schon im 13. Jahrhundert, allgemeiner erst seit dem 14. und 15. Jahrhundert hervor.

Die jetzige Elevation bei der heiligen Wandlung wurde erst im Laufe des Mittelalters üblich. Vielfach wurde ihre Einführung als Protest gegen die Häresie Berengars aufgefaßt, der die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie leugnete. Doch Berengar starb schon 1088, ein Jahrhundert früher, als die Elevation zum ersten Mal bezeugt ist. Auch ist es wenig wahrscheinlich, daß die Häresie Berengars so tief ins Volk drang, um einen liturgischen Protest notwendig zu machen. Durch die Untersuchungen H. Thurstons[50] ist nunmehr festgestellt, daß die Elevation erst seit dem Ende des 12. Jahrhunderts allmählich in Aufnahme kam. Wenn schon früher von einem „elevare hostiam“ die Rede ist, so ist damit nichts anderes gemeint als die leichte Erhebung der Hostie über dem Altar bei den Worten „accepit panem“. Nach Thurston bestimmte der Bischof von Paris, Eudes de Sully († 1208), daß die Hostie nach den Worten: „Hoc est enim corpus meum“, so hoch emporgehoben werden solle, daß sie von allen gesehen werde. Durch diese Anordnung sollte tatsächlich eine theologische Kontroverse entschieden werden, die in Paris gegen Ende des 12. Jahrhunderts aufgetreten war. Es wurde nämlich von einzelnen hervorragenden Theologen, wie von dem Kanzler der Universität Paris, Petrus Manducator, und von Petrus Cantor, behauptet, die Konsekration des Brotes sei erst dann vollzogen, wenn der Priester in der Messe die Konsekrationsworte über den Wein gesprochen habe. Auch Innozenz III.[51] erwähnt in dem vor seinem Pontifikat geschriebenen Werke „De sacro altaris mysterio“ diese Kontroverse, ohne sich nach einer bestimmten Richtung hin zu entscheiden. Gegner der Anschauung der beiden genannten Pariser Gelehrten war außer Bischof Eudes de Sully auch der spätere Erzbischof von Canterbury, Stephan Langton. Die Anordnung des Pariser Bischofs fand bald Nachahmung in andern Ländern und war schon unter dem Nachfolger Innozenz' III. in Rom nicht

[48] Jo 20, 28.

[49] Nach dem Caer. ep. I, c. 28, n. 9 ist es erlaubt, während der Elevation die Orgel zu spielen, jedoch nur „graviori et dulciori sono“.

[50] The Elevation, Tablet 1907; CE V 380 ff.

[51] De sacro alt. myst. IV, 17 22. Thomas von Aquin (S. theol. 3, q. 78, a. 6) kennt noch diese zu seiner Zeit schon veraltete Ansicht: „quidam antiqui doctores dixerunt“.

liturgie.de

unbekannt, denn Honorius III. verlangte in einem Schreiben an die Bischöfe Irlands, jeder Priester solle das Volk anleiten, das Haupt ehrerbietig zu verneigen, „cum in celebratione Missarum elevatur hostia salutaris“ [52]. Zunächst wurde nur die Hostie erhoben, was leicht erklärlich ist, da es anfänglich galt, durch einen rituellen Akt zu bekunden, daß durch Aussprechen der Einsetzungsworte über das Brot dessen Konsekration vollzogen ist. In vielen Kirchen wurde bis ins 15. Jahrhundert nur die Hostie erhoben, wie es bei den Kartäusern noch heute üblich ist. An der päpstlichen Kurie zu Avignon pflegte man schon in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts den Kelch zu erheben. Der Ordo romanus XIV [53], der dies bezeugt, schreibt zugleich vor: „Inclinato paululum capite, adoret sacrum Domini sanguinem.“ Hiernach fand damals bei der Elevation bloß eine Inklination statt; eine Kniebeugung kennen selbst Missalien aus der Mitte des 16. Jahrhunderts noch nicht, wiewohl Burchard von Straßburg [54] sie für die römische Messe erwähnt. Den Gläubigen aber wurde schon im 13. Jahrhundert durch die Synoden von Köln und Exeter (beide 1287) vorgeschrieben, bei der Elevation zu knieen [55]. Seitdem man den Kelch nach der Konsekration nicht mehr mit dem hinteren Teil des Korporale, sondern mit einer eigenen Palla bedeckte, ließ man diese, wie es in der mozarabischen Messe noch gegenwärtig üblich ist, bei der Elevation auf dem Kelche liegen. — Die Inzensation des heiligsten Sakramentes während der Elevation kennt schon das Ordinarium des Dominikanerordens [56] aus der Mitte des 13. Jahrhunderts, im allgemeinen kam sie nur allmählich und in manchen Kirchen erst im 17. Jahrhundert in Aufnahme. — Seitdem es üblich wurde, den Leib des Herrn zur Wandlung zu erheben, legte das Volk großes Gewicht darauf, die Hostie während der Elevation auch wirklich anzublicken [57]. Selbst abergläubische Erwartungen knüpfte man an dieses Schauen der Hostie: wer die Hostie ansieht, wird an diesem Tage keines jähen Todes sterben, und sollte dies der Fall sein, so sollte dieses Anschauen ihm ein Ersatz sein für den Empfang der Wegzehrung usw. Manche glaubten, wenn sie nur die heilige Hostie gesehen hätten, aus der Kirche gehen zu dürfen, ohne den Schluß der Messe abzuwarten. Selbst manche Priester schienen diesem Verlangen nach dem Anblick der Hostie in ungebührlicher Weise entgegengekommen zu sein. Nur so ist die Bestimmung der Dominikaner [58] aus der Mitte des 13. Jahrhunderts zu verstehen: „Ipsam vero (hostiam) non circumferat, nec diu teneat elevatam, sed statim cum utraque manu reponat.“

§ 24. Das eucharistische Gebet (Fortsetzung). Die Kanongebete nach der Wandlung.

1. „Unde et memores“ (Anamnese). — „Supra quae“. — „Supplices“. — Im hochheiligen Akt der Konsekration ist die un-

[52] Potthast, Regesta Pontif. Rom. n. 6163; Batiffol, Leçons sur la Messe 263.
[53] n. 53. [54] Wickham Legg, Tracts 156.
[55] In einigen französischen Kathedralen pflegten noch am Ende des 17. Jahrhunderts die Kanoniker bei der Elevation zu stehen (Claude de Vert, Explication simple, littérale et historique de cérémonies de l'Eglise, Paris 1706, 238 ff.).
[56] Wickham Legg, Tracts 80.
[57] Vgl. Ad. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter 100 ff.
[58] Wickham Legg, Tracts 80.

liturgie.de

blutige Erneuerung des blutigen Kreuzopfers vollzogen, damit aber zugleich das reale Gedächtnis des Herrn und seines Opfertodes gegeben, ohne daß dies in den Gebetsworten eigens zum Ausdruck kommen muß. „Illius ergo panis et calicis oblatio", sagt Florus von Lyon[1], „mortis Christi est commemoratio et annuntiatio, quae non tam verbis quam mysteriis ipsis agitur, per quae nostris mentibus mors illa pretiosa altius et fortius commendatur." Um aber die Bedeutung des eucharistischen Opfers als Gedächtnis Jesu dem Liturgen und dem Volke tief einzuprägen, gedenkt die Kirche in der Anamnese „Unde et memores" auch in Worten des Herrn und seines Erlösungswerkes. Durch die Konsekration ist das unblutige Opfer Jesu Christi auch Opfer der Kirche geworden. Um diese Wahrheit hervorzuheben, bietet die Kirche schon in der Anamnese, dann in dem Gebet „Supra quae" Gott dem Herrn das Opfer im Gebete an und fleht im „Supplices" um die Fülle des Segens für jene, die sich die Früchte des Opfers durch Teilnahme am Opfermahl anzueignen begehren.

Der Zweck des eucharistischen Opfers, Gedächtnis des Herrn zu sein, ist schon in seinem Befehl ausgesprochen: „Haec quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis." Daher („Unde") gedenken die Liturgen („nos servi tui") und das Volk („sed et plebs tua sancta") des Leidens des Herrn, dann aber auch seiner Auferstehung und Himmelfahrt, welche Jesus durch sein Leiden für sich und andere verdient hat (a). Selig („beatae passionis") wird dieses Leiden genannt wegen des herrlichen Lohnes, der für Christus und durch ihn auch für uns aus diesem Leiden ersprossen. In dankbarer Erinnerung[2] bringt die Kirche Gott das heilige Opfer dar, das selbst eine Gnadengabe Gottes ist: „de tuis donis ac datis"[3], wie es im Gebete heißt. Opferleib und Opferblut des Herrn sind Gaben Gottes gemäß der Ordnung der Gnade, welche Brot und Wein zur Materie des Sakramentes bestimmte. Das Opfer wird in diesem feierlichen Augenblick genannt ein reines, heiliges und unbeflecktes Opfer: rein, nach der Vorherverkündigung des Propheten[4], weil die heilige Menschheit Christi aus der reinsten Jungfrau, ohne Befleckung mit der Erbsünde, hervorgegangen; heilig, weil hypostatisch verbunden mit der Quelle der Heiligkeit; unbefleckt, weil ohne persönliche Sünde, ja unsündlich. Das ist die Gabe, welche die Kirche und die Gläubigen der göttlichen Majestät („praeclarae maiestati tuae") trotz alles Sündenbewußtseins voll froher Zuversicht opfern können. Darum sagt der hl. Augustin[5]: „Nihil mundum invenit in hominibus (Christus), quod offerret pro hominibus: seipsum obtulit mundam victimam. Felix victima, vera victima, hostia

[1] De actione Missarum n. 89.

[2] In der jetzigen Textrezension des römischen Kanons tritt dies deutlicher zu Tage als im Gel und Gr, welche nach „memores" noch „sumus" hinzufügen.

[3] τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν (Brightman 386, Chrysostomusliturgie).

[4] Mal 1, 11. [5] Enarr. in Ps. 149, n. 6.

liturgie.de

immaculata!" Diese frohe Zuversicht erhöht sich noch mehr bei dem Gedanken, daß der Heiland nicht bloß Opfer, sondern auch Opfermahl ist, das die Seligkeit des Himmels verbürgt („panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae"). — Nicht bloß im Worte, auch im Symbol feiert die Kirche in der Anamnese das Gedächtnis Christi und die Erinnerung an seinen Kreuzestod. Bei den Worten „hostiam puram" usw. heißt sie den Priester fünfmal das Kreuzzeichen über Leib und Blut des Herrn zu zeichnen. „Signa", sagt Innozenz III.[6], „spectant ad historiam recolendam", um die Tatsache lebendig im Gedächtnis zu erhalten, daß im Mittelpunkt der Weltgeschichte das Kreuz Christi steht, an welchem er die fünf Wunden empfangen[7], die für alle Ewigkeit am Leibe des verklärten Weltenkönigs im Himmel glänzen. An das Kreuzopfer Christi erinnert im allgemeinen auch die Ausbreitung der Hände während des ganzen Kanons. Bei den Gebeten „Unde et memores" und „Supra quae" wurden aber im Mittelalter sehr häufig auch die Arme ausgestreckt, so daß der Priester durch diese Haltung in ausnehmender Weise an den Gekreuzigten erinnern mußte.

Im Gebet „Unde et memores" wurde das Opfer Gott dem Herrn angeboten („offerimus"); dieses Anbieten setzt sich fort im Gebete „Supra quae", nur daß es hier in flehentliche Bitte gekleidet ist: Gott möge auf dieses Opfer mit gnädigem („propitio"), liebevollem Blick herabschauen und es wohlgefällig annehmen, wie er die typischen Opfer Abels, Abrahams und Melchisedechs angenommen hat. Mit der Erwähnung dieser alttestamentlichen Gerechten ist aber noch mehr angedeutet: um das Opfer der Gläubigen Gott angenehm zu machen, soll in ihnen auch die Gesinnung herrschen, welche diese Männer beseelte. Bei Abel und Abraham hebt die Heilige Schrift[8] den Glauben hervor, Melchisedech nennt der Apostel[9] „König der Gerechtigkeit", um seine Heiligkeit anzudeuten. Verlangen nach Heiligkeit, gläubige Gesinnung empfehlen darum das Opfer dem Herrn. Abraham nennt der Kanon unsern Patriarchen („patriarchae nostri Abrahae"), weil er Stammvater des geistigen Israel durch seinen Glauben geworden; Melchisedech „summus sacerdos", Hoherpriester, sein Opfer ein heiliges Opfer, eine unbefleckte Opfergabe („sanctum sacrificium, immaculatam hostiam"), weil er Vorbild des himmlischen Hohenpriesters und sein Opfer, das ohne Vergießen von Blut erfolgte, Typus des unblutigen Opfers des Neuen Bundes geworden.

Im Gebet „Supplices" erscheint nochmals die Bitte um Annahme des Opfers. Diese Annahme aber wird jetzt erfleht zu dem besondern Zweck, reichsten Anteil („omni benedictione coelesti et gratia") an den Opferfrüchten im Opfermahl der heiligen Kommunion („ex hac altaris participatione") zu erhalten. Die Bitte ist in bild-

[6] De sacro alt. myst. V, 3.
[7] Ebd. V, 1.
[8] Hebr 11, 4; Gal 3, 6—7.
[9] Hebr 7, 2.

liturgie.de

liche Form gekleidet: Gott möge das, was auf dem irdischen Altare liegt, durch Engelshand emporbringen lassen an den erhabenen himmlischen Altar vor das Angesicht der göttlichen Majestät. Der Gedanke: das Opfer möge Gott nahegebracht werden, damit er, durch seinen Anblick bewogen, die Gnade gewähre, ist der anthropomorphistische Grundzug dieses Gebetes. Der neutestamentliche Hohepriester ist ein für allemal in das Allerheiligste des Himmels eingegangen. Was Gott nahegebracht werden soll, ist die Bitte um die Annahme des unblutigen Opfers, und das Überbringen dieser Bitte wird, ganz im Sinne der Heiligen Schrift[10], den heiligen Engeln zugewiesen. Es ist darum die Annahme berechtigt, daß mit den Worten „per manus sancti angeli tui" kollektivistisch[11] die Engel überhaupt bezeichnet werden, oder daß darunter im besondern der Engel der Apokalypse zu verstehen ist, der von den Gebeten aller Heiligen auf den goldenen Altar legt, der vor dem Angesichte Gottes steht (b). — Um seine Unwürdigkeit und zugleich seine Ehrfurcht gegen Gott auch äußerlich zu bekunden, verrichtet der Priester das Gebet in tiefgebeugter Stellung, im Mittelalter nicht selten auch unter Kreuzung der Hände über der Brust („cancellatis manibus"). Bei den Worten „ex hac altaris participatione" muß der Altar geküßt werden: zum Zeichen der Ehrfurcht, da Christi Leib und Blut auf dem Altare ruhen, zugleich aber auch zum Zeichen liebender Hingabe an Christus, der durch den Altar gesinnbildet ist. Bei den Worten „omni benedictione coelesti" macht der Priester das Kreuzzeichen über sich, um anzudeuten, daß vom Kreuze die Gnaden der heiligen Kommunion ausströmen.

a) Beim Gedenken des Herrn muß während des neutestamentlichen Opfers vor allem der Tod des Heilandes in den Vordergrund gerückt werden. Ebenso natürlich ist es, daß die seligen Folgen dieses Opfertodes für den Herrn erwähnt werden: Auferstehung und Himmelfahrt. Sehr häufig aber haben sich die Liturgien nicht darauf beschränkt; sie gedenken auch der zweiten Parusie des Herrn, in der sich seine Verklärung der Welt gegenüber auswirkt, ferner der Voraussetzung seines Opfertodes, der Inkarnation. Da das ganze Opferleben Christi im Kreuzopfer seine Vollendung gefunden hat, so ist es erklärlich, daß auch andere Geheimnisse des Lebens Jesu an dieser Stelle Erwähnung finden. Die Apostolischen Konstitutionen[12] nennen Leiden, Tod, Auferstehung und zweite Parusie, die Jakobusliturgie[13] dazu noch das heilbringende Kreuz, das Grab, das Sitzen zur Rechten des Vaters, die westsyrische Liturgie S. Marci[14] auch Empfängnis, Geburt, Taufe. Auch im Abendlande wird seit dem 10. und 11. Jahrhundert der „veneranda nativitas" gedacht, zuweilen auch der „incarnatio"[15]. Ebner[16] bemerkt an dieser Stelle in den Sakramentarien verschiedentlich Rasuren, die jedenfalls einer Reaktion gegen diese Zusätze ihren Ursprung verdanken. Zu den Gegnern dieses Zusatzes muß auch der Verfasser des

[10] Offb 8, 3. [11] Pseudo-Ambrosius hat: „per manus angelorum".
[12] VIII, 12. [13] Brightman 52.
[14] Renaudot II 177. [15] Leroquais I 171 (11. Jahrh.).
[16] Quellen 418.

liturgie.de

Mikrologus[17] gerechnet werden, wenn er schreibt: „Nativitatem Domini commemorant (in der Anamnese), cum iuxta Apostolum[18] in eiusmodi sacrificio non nativitatem Domini, sed mortem eius annuntiare debemus."

b) Unter dem „angelus" im Gebete „Supplices" verstanden manche Erklärer Christus den Herrn selber, den „Engel des Bundes"[19], den „Engel des großen Rates"[20], der als Mittler zwischen Gott und der Kirche deren Opfer vor den Thron des himmlischen Vaters bringt. Hoppe[21] sieht in dem „angelus" den Heiligen Geist, eine Meinung, die auf die Anschauung zurückgeht, welche in dem Gebet „Supplices" die abendländische Epiklese erblickt. Es ist richtig, daß in den orientalischen Liturgien regelmäßig, wenn auch keineswegs allgemein, auf die Anamnese die Epiklese folgt, und daß das Gebet „Supplices" wie die orientalischen Liturgien ebenfalls eine Bitte um die Früchte der Kommunion enthält. Allein gerade die Bitte um Verwandlung, durch welche die orientalischen Epiklesen gekennzeichnet sind, fehlt an dieser Stelle und kann auch niemals hier gestanden haben, da die Wandlungsbitte schon im „Quam oblationem" ausgesprochen wird. Die Anaphora des Hippolyt[22] erwähnt zwar nach der Anamnese den Heiligen Geist; doch ist es zum mindesten zweifelhaft, ob diese Anaphora die Vorgängerin des römischen Kanons war; zudem bittet sie nicht um Verwandlung, sondern um die Früchte der heiligen Kommunion.

2. Memento defunctorum. — „Nobis quoque peccatoribus". — Die Fürbitte für die Verstorbenen in Gegenwart des eucharistischen Opfers galt schon den heiligen Vätern als ganz besonders wirksam. Cyrill von Jerusalem[23] sagt: „Wir gedenken auch der bereits Entschlafenen . . ., weil wir glauben, daß diese Bitten jenen Seelen, für welche sie dargebracht werden, während das heiligste und hehrste Opfer vor uns liegt, zum größten Nutzen gereichen werden." Der hl. Johannes Chrysostomus[24] ruft den Gläubigen zu: „Nicht umsonst ist von den Aposteln die Anordnung getroffen worden, daß bei der Feier der schauererregenden Geheimnisse der Abgeschiedenen gedacht werden soll. Sie wußten eben recht gut, daß denselben daraus großer Gewinn, großer Nutzen zufließe. Wenn nämlich das gesamte Volk und die gesamte Priesterschar dasteht mit aufgehobenen Händen und das schauererregende Opfer auf dem Altar liegt, wie sollten wir da nicht durch unsere Fürbitten für sie das Herz Gottes erweichen?" Um sich recht lebendig an diese sühnende Kraft des heiligen Opfers zu erinnern, muß der Priester, wenn er der Toten gedenkt, seinen Blick auf die heilige Hostie gerichtet halten[25] (a). Fürbitte wird eingelegt für alle, „die uns vorausgegangen" sind auf jenem Wege, auf dem alle ihnen zu folgen haben, welche vorausgegangen sind mit dem Zeichen des Glaubens („cum signo fidei"), der ihnen in der heiligen Taufe eingegossen wurde und in dessen Bekenntnis sie bis

---

17 c. 13. 18 1 Kor 11, 26.
19 Mal 3, 1. 20 Is 9, 6. 21 Die Epiklesis 299 ff.
22 Funk II 100. 23 Cat. myst. V, 9.
24 Hom. 3 in Ep. ad Phil. n. 4.
25 „intentis oculis ad sacramentum super altare" (Rit. celebr. IX, 2).

liturgie.de

zum Ende verharrt haben, und die schlafen im Frieden („in somno pacis"), im Frieden mit der Kirche, von der sie sich in ihrem Leben weder durch Häresie und Schisma freiwillig trennten, noch durch die Strafe der Exkommunikation getrennt wurden. Nun nennt der Priester die Namen jener, deren er gedenken will. Sind diese Namen genannt, so fleht das Gebet weiter für alle in Christus Ruhenden („pro omnibus in Christo quiescentibus"). Schon der hl. Augustinus[26] hat darauf aufmerksam gemacht, wie erhebend und tröstlich es ist, daß die Kirche bei der Opferfeier aller in Christo Verstorbenen gedenke, so daß auch für die, welche weder Eltern noch Kinder, noch Bekannte und Verwandte haben, und für die sonst niemand betet, wenigstens von der einen Mutter, der Kirche, gebetet werde. Es betet die Kirche für diese alle um die himmlische Seligkeit, die sie umschreibt mit den Worten: Ort der Erquickung, des Lichtes und des Friedens. Die Verstorbenen im Reinigungsorte sind ausgeschlossen von der Erquickung des himmlischen Hochzeitsmahles, aber „das Lamm in der Mitte vor dem Throne wird sie weiden und zu den Quellen des lebendigen Wassers führen"[27]. Für die Armen Seelen „ist die Nacht angebrochen, von der Jesus mit einem geheimen Schauder redet, die Nacht, in der niemand mehr wirken kann[28]. Die Unfähigkeit, zu wirken (sie können nur leiden), das „ist in der Tat die eigentliche Nacht des Fegfeuers. Sie macht es zu einem Lande finster und bedeckt von Todesschatten, zu einem Lande der Trauer und des Dunkels, wo keine Ordnung, sondern ewiger Schauer wohnt."[29] Aber am Orte des Lichtes „wird nicht die Nacht sein"[30], „denn die Herrlichkeit Gottes erleuchtet ihn, und seine Leuchte ist das Lamm"[31], das jetzt als Sühneopfer auf dem Altare liegt. Der Ort des Lichtes ist für die Seelen zugleich auch der Ort des Friedens. Die Seelen im Reinigungsort genießen schon einen Frieden: sie sind überhoben aller Gefahr der Sünde, sind ihrer ewigen Beseligung durch Gott gewiß und genießen so einen Frieden, der nach der gewöhnlichen Heilsordnung auf dieser Welt niemals erlangt werden kann. Allein dieser Friede ist für sie zugleich auch Quelle heftigsten Schmerzes, da die Folgen ihrer Sünden sie noch vom Genuß des ewigen Friedens in Gott fernhalten. Diese Scheidewand möge Christus der Herr niederreißen. Darum schließt das Memento mit dem Hinblick auf den Erlöser: „per eundem Christum Dominum nostrum", wobei der Priester ehrfurchtsvoll das Haupt zu verneigen hat (b).

Beim Memento weilte der Blick im Jenseits. Die Sehnsucht nach dem Lichte der Glorie, das für die Verstorbenen erfleht wurde, durchzieht auch das Gebet „Nobis quoque peccatoribus", das, wie in den östlichen Liturgien (c), im Anschluß an das Gedächtnis der Toten

[26] De cura pro mortuis gerenda n. 6.
[27] Offb 7, 17. [28] Jo 9, 4.
[29] Job 10, 21. Paul Wilh. v. Keppler, Die Armenseelenpredigt, Freiburg 1913, 79.
[30] Offb 21, 25. [31] Offb 21, 23.

liturgie.de

der Priester für sich und seine Mitliturgen in reumütiger Gesinnung (darum Pochen an die Brust) Gott weiht in der Hoffnung auf seine große Barmherzigkeit („de multitudine miserationum tuarum sperantibus"). Das Bewußtsein der Sünde läßt ihn in Demut nur um einen kleinen Anteil („partem aliquam") an der Herrlichkeit der Heiligen flehen, von denen fünfzehn zu unserem Beispiel und zu ihrer Verherrlichung genannt werden (d). Was schon zu Beginn des Gebetes ausgedrückt ist, das wiederholt noch einmal eindringlich der Schluß: die Erhörung dieser Bitte wird nicht von unsern Verdiensten, sondern von der verzeihenden Gnade erwartet („non aestimator meriti, sed veniae largitor admitte"). — Die Worte „N o b i s q u o q u e p e c c a t o r i b u s" werden mit etwas lauterer Stimme („v o c e p a r u m e l a t a") gesprochen, als eine Ermahnung für die Umstehenden, sich in Reue an das Gebet des Priesters anzuschließen (e).

a) Das „e t i a m" zu Beginn des „Memento defunctorum" knüpft ungezwungen an das Vorausgegangene an: wir haben jetzt für die Lebenden gebetet, gedenke nun auch der Verstorbenen. Nach Durandus[32] kam das „etiam" daher, weil früher dem Memento für die Verstorbenen ein gleichfalls mit „Memento" beginnendes Gebet vorausging, in welchem der Priester für sich Fürbitte einlegte. Tatsächlich findet sich ein solches Gebet sehr häufig in den alten Sakramentarien; so z. B. am Rande eines dem 9. Jahrhundert angehörenden Sakramentars aus Metz[33], wo es folgenden Wortlaut hat: „Memento mei, queso, Domine, et miserere, et licet hec sancta indigne tibi, sancte Pater omnipotens, eterne Deus, manibus meis offerantur sacrificia, qui nec invocare sanctum ac venerabile nomen tuum dignus sum, sed quoniam in honore, laude et memoria gloriosissimi Filii Domini nostri offeruntur, sicut incensum in conspectu divine maiestatis tue cum odore suavitatis accendantur. Per Dominum ..." — Eine solche Bitte ist zuweilen auch in das „Supplices" eingeschaltet, wie in einem Sakramentar aus Lorsch (11. Jahrh.)[34]: „Supplices te rogamus ... in conspectu divinae maiestatis tuae, et miserere mei et omnium fidelium tibi vivorum atque defunctorum, etiam ex infidelibus fideles tibi facere digneris, ex impiis iustos secundum misericordiam et potentiam tuam et presta, ut quotquot ex hac altaris" usw.

b) Eine V e r n e i g u n g d e s H a u p t e s ist in der Liturgie sonst nur bei Nennung des Namens Jesus vorgeschrieben. Wahrscheinlich verdankt die am Schluß des Memento bei dem Worte „Christus" angezeigte Verneigung des Hauptes nur einer Zufälligkeit in der Redaktion des Kanons ihre Entstehung. Gihr[35] gibt ihr folgende mystische Erklärung: „Sterbend hat Christus am Kreuze sein Haupt geneigt und ist dann in die Tiefen des Totenreiches hinabgestiegen, um die Frommen der Vorzeit zu trösten und aus ihrer Gefangenschaft zu befreien. Daran will der Priester nun erinnern durch die Verneigung seines Hauptes, da er ja hier für alle in Christus Ruhenden betet und fleht, der Sühnequell des eucharistischen Opferblutes möge herabfließen in das Fegfeuer, um die Peinen der Armen Seelen zu lindern und abzukürzen." Diese Auffassung ist nicht ganz ungerechtfertigt;

[32] IV, c. 45, n. 1.
[33] Leroquais I 17 (9. Jahrh.), 103 (11. Jahrh.); Ebner, Quellen 419.
[34] Leroquais I 103. [35] Die heilige Messe 620.

liturgie.de

denn nach Amalar[36] und dem Mikrologus[37] erinnert schon die gebeugte Stellung beim Gebete „Supplices" an das Verscheiden des Herrn.

c) In der Jakobusliturgie[38] folgt unmittelbar nach dem Gedenken der Verstorbenen eine Bitte, die um Vereinigung mit den Heiligen im Himmel fleht: „Im Frieden, Herr, mache unser Lebensende christlich, wohlgefällig und sündelos. Versammle uns, o Herr, zu den Füßen deiner Auserwählten, wann du willst und wie du willst, nur ohne Schmach und Sünde." In der Markusliturgie[39] muß der Priester nach Verlesung der Diptychen der Verstorbenen beten: „Bring ihre Seelen zur Ruhe und würdige sie des Himmelreiches, uns aber gewähre ein christliches, wohlgefälliges und sündenloses Lebensende und gib uns Anteil und Los mit allen deinen Heiligen (μερίδα καὶ κλῆρον = partem aliquam et societatem)."

d) Durch die Worte „cum tuis sanctis Apostolis et martyribus" knüpft die Heiligenreihe des „Nobis quoque" an jene des „Communicantes" an, die es durch die Namen der Apostel Matthias und Barnabas ergänzt. Das Mittelalter[40] erblickte in dem hier genannten Johannes den Apostel, nicht den Täufer, wie eine Entscheidung der Ritenkongregation vom 27. März 1824 will, die jedoch in der authentischen Ausgabe der Dekrete unterdrückt ist. Unter den aufgezählten Martyrern haben die meisten in Rom den Tod für Christus erlitten, wie Ignatius, Alexander, Marcellinus und Petrus, Agnes, Cäcilia, und haben hier (mit Ausnahme des hl. Ignatius) ihr Grab gefunden. Nur durch ihr Grab steht die Martyrin Anastasia mit der römischen Kirche in Verbindung. Die Verehrung der beiden afrikanischen Martyrinnen Perpetua und Felicitas war nach Angabe des ältesten römischen Festkalenders schon in der Mitte des 4. Jahrhunderts in Rom eingebürgert; ebenso war der Kult der sizilianischen Martyrinnen Agatha und Lucia schon frühzeitig nach Rom gekommen, wahrscheinlich durch die Beziehungen zu den Latifundien der römischen Kirche in Sizilien. Bereits im 5. Jahrhundert bestand in Rom die von Ricimer (455—472) erbaute arianische Kirche St. Agatha in suburra, gegen welche Papst Symmachus die Kirche der hl. Agatha an der Via Aurelia baute[41]. Im 6. Jahrhundert besaß Rom bereits ein dem hl. Andreas und der hl. Lucia geweihtes Kloster[42]. Batiffol[43] weist im einzelnen nach, daß Papst Symmachus († 514) der Basilika der hl. Agnes und dem Coemeterium Iordanorum, wo der Leib des Martyrers Alexander ruhte, seine Sorgfalt angedeihen ließ, daß er auch zu Ehren der hl. Agatha eine Kirche erbaute, und glaubt daraus schließen zu dürfen, dieser Papst sei es gewesen, welcher der Heiligenreihe des „Nobis quoque" die letzte Gestalt gegeben habe. Im Laufe des Mittelalters gedachte man an dieser Stelle in Italien mit Vorliebe der hll. Euphemia und Eugenia, Victoria und Anatolia, in Frankreich der hl. Genovefa, in Deutschland der hll. Lioba, Wiborada usw.[44]

e) Die Worte „Nobis quoque" dienten den Subdiakonen zum Zeichen, sich aus ihrer gebeugten Stellung, die sie während des Kanons einzunehmen hatten, zu erheben[45]. Als der ganze Kanon noch laut gesprochen wurde,

---

[36] De eccl. off. III, 25. [37] c. 16.
[38] Brightman 57. [39] Ebd. 129.
[40] Durandus IV, c. 46, n. 7. [41] Duchesne, LP I 262.
[42] H. Delehaye, Les origines du culte des martyrs, Brüssel 1912, 355.
[43] Leçons sur la Messe 229 ff.
[44] Ebner, Quellen 424. [45] OR I 16.

liturgie.de

konnten ihnen diese Worte nicht entgehen. Das änderte sich mit der Einführung des stillen Sprechens des Kanons: es mußten jetzt wenigstens noch die Anfangsworte in gewohnter Weise laut gesprochen werden, damit sie von der Assistenz des Papstes verstanden werden konnten.

3. „Per quem haec omnia". — Doxologie. — Das Memento defunctorum und das daran sich reihende „Nobis quoque" stellen eine Unterbrechung des großen eucharistischen Gebetes dar. Mit „Per quem haec omnia" knüpft der Text des Kanons wieder an das Gebet „Supplices" und die vorausgehenden Gebete an und leitet über zur Doxologie, die den prächtigen Abschluß des eucharistischen Gebetes bildet. Christus, der himmlische Mittler, soll das, was die Kirche in den vorausgehenden Gebeten erflehte: Annahme des Opfers, Gewährung reicher Opferfrüchte in der Kommunion, vor seinem himmlischen Vater vertreten. Gott wird diese Bitten erhören, denn durch Christus hat er der Kirche das eucharistische Opfer geschenkt. Gott ist es, der durch sein Wort Brot und Wein („haec omnia") geschaffen hat und sie fortwährend in der Erhaltung der Welt erschafft („creas"), der durch Christus sie zu übernatürlicher Bestimmung in der Konsekration ausgeschieden („sanctificas"), zur lebendigen und übernatürliches Leben spendenden Speise gemacht hat („vivificas") und im Opfermahl der Kommunion spendet („praestas"). Durch Christus und sein Opfer ist das höchste Ziel aller Gottesverehrung erreicht: dem Vater und dem Heiligen Geiste wird dadurch Ehre und Verherrlichung in vollkommenster Weise dargeboten („omnis honor et gloria"). Es geschieht dies durch Christus („per ipsum"), weil er, der absolut Reine und Heilige, sich opfert; mit Christus („cum ipso"), weil die Ehre, die dem Vater und dem Heiligen Geiste zuteil wird, auch die Ehre des Sohnes ist; in Christus („in ipso"), weil in der Perichorese die drei göttlichen Personen sich geheimnisvoll durchdringen. So führt das Ausklingen des Kanons, der den eucharistischen Opferakt umschließt, hin zur Verherrlichung Gottes, die dauern soll von Ewigkeit zu Ewigkeit („per omnia saecula saeculorum"). Die Worte der Doxologie finden auch symbolischen Ausdruck. Die Kreuze, die der Priester über den Kelch und zwischen sich und dem Kelche macht, deuten an, daß diese Verherrlichung Gottes vom Kreuze stammt; ihre Fünfzahl gemahnt an die heiligen fünf Wunden, das Erheben des Kelches mit der Hostie (elevatio minor) zeigt im Bilde an, daß die Kirche der im Himmel thronenden göttlichen Majestät das absolut vollkommene Opfer des Neuen Bundes zur höchsten Verherrlichung darbietet.

a) Vor dem „Per quem haec omnia" fanden in alter Zeit vielfach Benediktionen von Naturalien statt. Schon das Leonianum[46] bringt in der ersten Messe von Pfingsten eine Segensformel für Wasser,

[46] S. 25.

liturgie.de

Milch und Honig. Das Sacramentarium Gelasianum[47] enthält für das Fest Christi Himmelfahrt eine Segnung der Bohnen, das Sacramentarium Gregorianum[48] am Feste des hl. Xystus (6. August) eine Segnung frischer Trauben. Noch das Sacerdotale Romanum (1580) schreibt vor, daß die Segnung des Weines, der Früchte und der Sämereien am Feste des hl. Blasius, die Segnung des Brotes am Feste der hl. Agatha und die Benediktion des Osterlammes unmittelbar vor dem „Per quem haec omnia" vorgenommen werden soll. Noch jetzt weiht man am Gründonnerstag an dieser Stelle das Krankenöl. Solcher Segnung im Anschluß an die Konsekration liegt der schöne Gedanke zu Grunde, daß die Quelle alles Segens, den uns die Kirche durch die Benediktion von Naturerzeugnissen vermitteln will, im Opfer des Kreuzes zu suchen ist. Damit stimmt überein die Gepflogenheit der orientalischen Kirche, innerhalb des eucharistischen Gebetes Gott um Segen für die Feldfrüchte und um die für ihr Gedeihen günstige Witterung anzuflehen. Duchesne[49] glaubt, daß die Worte „haec omnia" sich nicht auf die konsekrierten Gaben, sondern auf die gesegneten Früchte usw. bezögen, da eine unmittelbare Anknüpfung der Worte an das „Nobis quoque" nicht bestehe. Dieser Einwand fällt in sich zusammen, wenn man das Memento und das sich daran reihende „Nobis quoque" als eine mit der Verlesung der Diptychen gegebene Einschaltung betrachtet. Die an einigen Tagen an dieser Stelle vollzogene Segnung der Naturalien hätte unmöglich den Anlaß bieten können, bei jeder Messe die Formel „Per quem haec omnia" zu sprechen.

b) Schon der Ordo romanus I[50] schreibt vor: Wenn der Papst das „Per quem haec omnia" gesprochen hat, soll der Archidiakon den Kelch, dessen Henkel mit einem Tuche, dem sog. Offertorium bedeckt waren, emporheben, der Papst aber soll den emporgehobenen Kelch an der Seite mit der Hostie berühren, und während so Leib und Blut des Herrn in die Höhe gehalten werden, soll er die Worte sprechen: „Per ipsum ... omnis honor et gloria." Dann soll er den Kelch und die Hostie wieder auf den Altar herablassen und den Kanon mit „Per omnia saecula" usw. schließen. Ein Kreuzzeichen mit der Hostie ist hier noch nicht erwähnt; aber der Ordo romanus II[51] bestimmt schon, daß der Bischof den Kelch an der Seite („e latere") mit der Hostie berühre und zwei Kreuze mit ihr mache, ohne Zweifel außerhalb des Kelches: „iuxta calicem", wie Amalar[52] bemerkt. Die Hostie lag damals nicht vor dem Kelch, sondern an seiner rechten Seite. Als es üblich wurde, sie vor den Kelch zu legen, mußten die beiden Kreuzzeichen zwischen dem Kelch und dem Priester gemacht werden. Die beiden Kreuze bei den Worten „est tibi Deo Patri omnipotenti" usw. sind sehr häufig nicht in den Sakramentarien verzeichnet, vereinzelt fehlen sie noch in Missalien des 13. Jahrhunderts[53]. Das gleiche gilt von den Kreuzen bei „Per ipsum", während die Kreuze bei „sanctificas, vivificas" usw. schon im 9. Jahrhundert angemerkt sind. Nach Innozenz III.[54] mußten die drei Kreuze bei „Per ipsum" usw. über dem Kelch gemacht werden. Nach Durandus[55] aber machte man das erste dieser Kreuze über dem Kelch, das zweite im Kelch zwischen den Kelchrändern, das dritte noch tiefer im Kelch. — Das Emporheben

[47] S. 107; vgl. S. 294. [48] Lietzmann 84.
[49] Origines 186. [50] n. 16. [51] n. 10.
[52] De eccl. off. III 26. [53] Leroquais II 16 48.
[54] De sacro alt. myst. V, 7. [55] IV, c. 46, n. 18.

liturgie.de

von Kelch und Hostie hatte sicherlich schon im Ordo romanus I, wie noch jetzt, die Bedeutung eines verherrlichenden und lobpreisenden Darbietens des auf dem Altare gegenwärtigen Opfers Christi[56] und des mit ihm geeinten Opfers der Kirche an den Vater und den Heiligen Geist. Die mittelalterlichen Liturgiker[57] erblickten in dem Niederstellen des zuvor erhobenen Kelches ein Bild der Abnahme des Leibes Christi vom Kreuze, in dem sofortigen Bedecken des Kelches, das früher mit dem Korporale geschah, ein Bild der Grablegung des Herrn.

§ 25. Die heilige Kommunion. (Das Paternoster mit Embolismus als Vorbereitungsgebet.)

1. Das Paternoster als Kommuniongebet. — Die Früchte des Opfers in der Kommunion sind für den einzelnen durch den Grad der Tugend des Glaubens, durch das Vertrauen, das Verlangen und die Liebe in ihrem größeren oder geringeren Ausmaße bestimmt. Um diese Seelenstimmung zu erzeugen oder zu vermehren, läßt die Kirche dem Empfang der heiligen Kommunion eine Reihe von Gebeten vorhergehen, vor allem das Vaterunser, welches schon seit ältester Zeit zur Vorbereitung auf die heilige Kommunion gesprochen wird. Maßgebend für diese Verwendung des Vaterunsers war die vierte Bitte: „Unser tägliches Brot gib uns heute", die von den Vätern ganz einheitlich auf die heilige Eucharistie gedeutet wird, die auch tatsächlich die Auffassung des Vaterunsers als Kommuniongebet bestimmt, da sie die Bitte um den würdigen Empfang enthält. Das sagt schon der hl. Cyprian[1]: „Hunc autem panem dari nobis cotidie postulamus, ne qui in Christo sumus et eucharistiam eius cotidie ad cibum salutis accipimus, intercedente aliquo graviore delicto ...a Christi corpore separemur." Es fleht demnach diese Bitte vor allem um Bewahrung vor schwerer Schuld, die uns des Genusses des Leibes und Blutes des Herrn unwürdig macht. Weil auch die läßliche Sünde, wenn vernachlässigt, allmählich zum Tode führt, so ist in dieser Bitte bereits die folgende um Nachlassung der kleineren Sünden enthalten: „Vergib uns unsere Schuld", aber auch jene Bitte, die um Bewahrung vor zukünftigen Sünden fleht: „Führe uns nicht in Versuchung!" Wie die vierte Bitte auf die folgenden überleitet, so bildet sie zugleich auch den Abschluß der vorausgegangenen. Gottes Ehre — das bezwecken diese Bitten — solle gemehrt, sein Name geheiligt werden und darum sein Reich immer mehr Ausdehnung gewinnen, vorzüglich in unserer Seele feste Wurzel fassen, damit unser Wille allzeit im Einklang stehe mit dem anbetungswürdigen Willen

[56] In manchen Kirchen wurden Hostie und Kelch noch während der drei ersten Bitten des Paternosters, die sich vorzüglich auf die Verherrlichung Gottes beziehen, in die Höhe gehalten (Durandus c. 46, n. 23), oder auch während des ganzen Vaterunsers (Leroquais I 225, 12. Jahrh.). So noch jetzt in der mozarabischen Messe.

[57] Amalar, De eccl. off. III, 26; Durandus IV, c. 46, n. 22—24.

[1] De dominica orat. c. 18.

liturgie.de

Gottes. Dieses Ziel wird am besten erreicht durch die würdige Kommunion, um welche die vierte Bitte fleht. Es ist darum ganz angemessen, wenn sich mit dieser Bitte das Gebet verbindet: „Gib uns heute die vollen Wirkungen deines heiligsten Sakraments, damit wir deinen Namen in Demut verehren und vorzüglich die Sünde und alles, was zur Sünde führt, meiden." Auf solche Weise steht die vierte Bitte im Mittelpunkt des Vaterunsers als eines Kommuniongebetes. Niemals darf der Priester bei diesem Gebet vergessen, daß er nicht bloß für sich zu beten hat, sondern als Beauftragter der Kirche im Namen der Kirche für alle Gläubigen, die von seiner Hand, oder an diesem Tage an andern Orten des ganzen Erdkreises den Leib des Herrn empfangen, sowie auch für jene, die während des Jahres nur selten zum Tische des Herrn gehen. Für alle bittet er um die vollen und reichlichen Früchte des Opfermahles. Das andächtige Beten des Vaterunsers geht aus dem Glauben hervor und stärkt diesen Glauben, ebenso wie es Tag für Tag das Verlangen nach den Segnungen der Eucharistie rege erhält und mehrt. — Zum Zeichen, daß der Priester das Paternoster auch als Vertreter des Volkes zu sprechen hat, wird nach römischem Ritus die letzte Bitte vom Volke gesprochen (vom Chor gesungen). Das „Amen" am Schluß des Paternosters wird erst seit dem Mittelalter hinzugefügt, und zwar vom Priester im stillen. Während sonst das Volk es ist, das durch sein „Amen" seine Zustimmung zu den Gebeten des Priesters gibt, bekräftigt hier der Priester als sichtbarer Stellvertreter dessen, der dieses Gebet gelehrt, die letzte, vom Volke vorgetragene Bitte und alle vorausgegangenen Bitten des Vaterunsers.

Das Vaterunser ist als Bestandteil der Meßliturgie zuerst sicher vom hl. Cyrill von Jerusalem[2] bezeugt. Nachdem er von der Konsekration und den auf sie folgenden Fürbitten für Lebende und Verstorbene gesprochen, fährt er fort: „Hierauf sprechen wir jenes Gebet, das der Heiland seine Jünger gelehrt hat, indem wir mit reinem Gewissen Gott Vater nennen und sagen: Vater unser, der du bist in dem Himmel!" Das Vaterunser bezeugt für die Liturgie von Jerusalem um 415 auch der hl. Hieronymus[3], und etwa um die gleiche Zeit sagt Augustinus[4], daß es fast in der ganzen Kirche beim Opfer gebetet werde. Hiernach waren Augustinus auch Liturgien bekannt, in denen zu seiner Zeit dies nicht geschah. So gedenken die Apostolischen Konstitutionen, obwohl sie eine bis ins einzelnste gehende Erklärung der Messe bieten, des Vaterunsers nicht mit einem Worte. Auch bei Serapion von Thmuis findet sich keinerlei Andeutung, ebensowenig in der Liturgie der Kirchenordnung Hippolyts, so daß also die römische Messe zu Beginn des 3. Jahrhunderts das Paternoster noch nicht kannte. Wann das Vaterunser in die römische Messe kam, ist nicht klar ersichtlich. Spätestens war dies unter Gregor d. Gr.[5] der Fall. Wir erfahren dies aus seinem Briefe an Bischof Johannes von Syrakus, in welchem Gregor den Vorwurf zurückweist, er habe die römische Liturgie in mehreren Punkten

[2] Cat. myst. V. [3] Adv. Pelag. III, 15. [4] Ep. 149, n. 16.
[5] Ep. IX, 12.

liturgie.de

nach dem Vorbild der griechischen Liturgien umgeändert. Unter den Beschwerden des Johannes von Syrakus findet sich auch die, daß Gregor das Vaterunser sogleich nach dem Kanon sprechen ließ. Der Papst antwortet darauf: „Orationem dominicam idcirco mox post precem (= Kanon) dicimus, quia mos apostolorum fuit, ut ad ipsam solummodo orationem oblationis hostiam consecrarent. Et valde mihi inconveniens visum est, ut precem, quam scholasticus composuerat, super oblationem diceremus, et ipsam traditionem, quam redemptor noster composuit, super eius corpus et sanguinem non diceremus. Sed et dominica oratio apud Graecos ab omni populo dicitur, apud nos vero a solo sacerdote." Gewiß ist demnach, daß Gregor dem Paternoster seine jetzige Stelle nach dem Kanon angewiesen hat. Hier, also vor der Brotbrechung, bieten es die Liturgien des Jakobus, Markus, Basilius und Chrysostomus; aus Augustinus aber geht zweifellos hervor, daß das Paternoster erst nach der Brotbrechung gesprochen wurde[6]. Das gleiche geschah in der altgallikanischen Liturgie, wie noch jetzt in der ambrosianischen und mozarabischen Messe. Es darf darum mit Recht behauptet werden, daß es im Abendland allgemein üblich war, das Vaterunser erst nach der Brotbrechung zu sprechen. Die Änderung, welche Gregor d. Gr. traf, mußte darum auf jeden Fall Aufsehen erregen, und man war nicht im Unrecht, wenn man in dieser Stellung des Vaterunsers vor der Brotbrechung eine Anpassung an griechische Gebräuche erblickte. Batiffol[7] ist geneigt, aus dem Zeugnis Gregors d. Gr. die Folgerung zu ziehen, daß erst dieser Papst es gewesen sei, der das Vaterunser in die römische Messe einführte. Daß das Gebet des Herrn nicht immer hier gebetet wurde, zeigt zu Beginn des 3. Jahrhunderts die Anaphora des Hippolyt. Möglicherweise hat Augustinus, wenn er davon spricht, daß beinahe die ganze Kirche („omnis fere Ecclesia") das Paternoster in der Messe spreche, unter den angedeuteten Ausnahmen die römische Kirche im Auge. Schwerwiegend ist, daß für Gregor der Umstand bestimmend war, es solle das Gebet des Herrn über seinen Leib und sein Blut („super eius corpus et sanguinem") gesprochen werden. Dazu bedurfte es aber keiner Umstellung, denn auch nach der fractio panis waren Leib und Blut des Herrn gegenwärtig. Das Paternoster kam durch Gregor d. Gr. an die Stelle eines Gebetes, das ein Scholasticus verfaßt hatte, das — mehr wollen die Worte nicht besagen — im Gegensatz zum Gebet des Herrn rein menschlichen Ursprungs war. Unter dem Gebet, welches ein Gelehrter („scholasticus")[8] verfaßt hatte, wird nicht das große eucharistische Gebet verstanden werden dürfen, das, wie sich aus dem Zusammenhang ergibt, nach Gregor apostolischen Ursprung hatte. Am besten dürfte sich dazu eignen jenes Gebet, das unmittelbar nach der Anaphora des Hippolyt um die Gnade einer guten Kommunion verrichtet wurde. — Pseudo-Ambrosius[9], der den römischen Kanon kannte, erwähnt auch das Paternoster in der Messe. Vielleicht hat man, beeinflußt von dem Beispiel der griechischen und der ambrosianischen Liturgie, außerhalb Roms schon

[6] Ep. 149, 16: „In celebratione sacramentorum ... benedicitur (quod est in Domini mensa) et sanctificatur et ad distribuendum comminuitur, quam totam petitionem fere omnis Ecclesia dominica oratione concludit."

[7] Leçons sur la Messe 278.

[8] Über die Bedeutung von „scholasticus" vgl. Thomas Michels im JLW VI (1927) 223 ff.

[9] De sacramentis V, 4.

liturgie.de

längst das Vaterunser in der Messe gebetet, bis man sich endlich auch in Rom und beim päpstlichen Gottesdienst zu dieser Änderung entschloß.

2. Einleitung und Schluß (Embolismus) des Paternosters. — In den Liturgien des Orients und Okzidents geht dem Vaterunser eine kurze Einleitung voraus, die es zumeist als ein Wagnis seitens des armseligen Menschen und als ein besonderes Vorrecht der Gläubigen bezeichnet, Gott als Vater anzureden (a). Ebenso folgt dem Paternoster ein Epilog (Embolismus), in der römischen Messe das Gebet „Libera", welches die letzte Bitte des Vaterunsers: „Erlöse uns von dem Übel", weiterführt (b). Dieses Übel ist die Sünde. Die Sünde kann der Vergangenheit angehören („praeteritis") und noch nicht gebüßt sein, sie kann in der Gegenwart („praesentibus") das Herz in harten Fesseln gefangen halten, sie kann für die Zukunft („futuris") befürchtet werden; die Kirche betet in allen Fällen um Befreiung von ihr. Damit ist aber zugleich auch die Bitte um Befreiung von den Folgen und Strafen der Sünde eingeschlossen. Die traurigste Folge der Sünde ist der Unfriede, welcher die Menschen von Gott und voneinander trennt. Unter Anrufung der Gottesmutter, der Apostelfürsten Petrus und Paulus, des hl. Andreas und aller Heiligen, fleht darum die Kirche: „Gib gnädig Frieden in unsern Tagen", zunächst den äußern Frieden („in diebus nostris"), in dessen Genuß um so leichter der innere Friede zu bewahren ist, der seine Wurzel in der überreichen göttlichen Barmherzigkeit hat, die vor der Sünde und vor jeglicher aus der Sünde stammenden Verwirrung („perturbatione") bewahrt. — Der Bitte um Frieden gibt der Embolismus auch deshalb besonders Ausdruck, weil er zugleich überleiten soll zum folgenden „Pax Domini" und zum Friedenskuß. Daß, wie alle Gnade, so auch die Befreiung von den Übeln der Sünde und der innere Friede vom Kreuze quillt, deutet der Priester durch die mit der Patene vollzogene Selbstbekreuzung und die Worte an: „Da propitius pacem" usw. Der Priester muß zuvor die Patene küssen: ein Zeichen der Ehrfurcht gegen den Leib des Herrn, den die Patene sogleich aufnehmen soll. Doch kann man in diesem Kusse auch angedeutet sehen, daß der Himmelsfriede und seine seligen Folgen vom Empfang des Himmelsbrotes erwartet werden.

a) Die Einleitung zum Paternoster ist für Jerusalem schon durch den hl. Hieronymus[10] bezeugt: „Sic docuit (Christus) apostolos suos, ut cotidie in corporis illius sacrificio credentes audeant loqui: Pater noster" usw. Tatsächlich enthält die aus Jerusalem stammende Jakobusliturgie[11] als Einleitung zum Vaterunser der Messe die Worte: „Würdige uns, menschenfreundlicher Herr, mit Vertrauen und ohne Schuld, mit reinem Herzen und zerknirschter Seele, mit offener Stirne und mit heiligen Lippen es zu wagen, dich, den heiligen Gott, den Vater im Himmel, anzurufen und zu sagen: Vater unser" usw. Ebenso kommt der Ausdruck „wagen" bei der Einleitung zum Vaterunser vor in der Markusliturgie[12], in der Chry-

[10] Adv. Pelag. III, 15. [11] Brightman 59. [12] Ebd. 136.

liturgie.de

sostomus- und in der Basiliusliturgie[13]. Im Abendland spielt der hl. Augustinus[14] auf diese Einleitung an: „Audemus quotidie dicere: adveniat regnum tuum." Noch deutlichere Spuren der jetzt gebräuchlichen Einleitungsformel haben sich aus der Mitte des 3. Jahrhunderts erhalten. In der Einleitung zu seiner Schrift „De dominica oratione"[15] fließen dem hl. Cyprian Worte in die Feder, in denen unverkennbar die liturgische Einleitung zum Paternoster widerklingt: „Qui (Dominus) inter caetera salutaria sua monita et praecepta divina, quibus populo suo consulit ad salutem, etiam orandi ipse formam dedit." Die jetzige römische Formel ist bezeugt in den römischen Sakramentarien und im Missale von Bobbio[16] für die gallikanische Liturgie, in welcher sie regelmäßig für die einzelnen Meßformularien verschieden ist, so daß z. B. das Missale Gothicum fünfzehn solcher Einleitungsformeln bieten kann.

b) Der Embolismus der römischen Liturgie ist, ganz geringe Textvarianten ausgenommen, der gleiche wie im Sacramentarium Gelasianum und Sacramentarium Gregorianum. Wenn in einigen Handschriften des Sacramentarium Gelasianum der Name des hl. Andreas nicht genannt wird, so kann daraus allein noch nicht gefolgert werden, daß erst Gregor d. Gr. diesen Namen beigesetzt habe, da im Sacramentarium Gelasianum der Kanon in seiner gregorianischen Entwicklung gegeben ist. Für die Beifügung durch Gregor d. Gr. spricht allerdings, daß Gregor eine besondere Verehrung zu diesem Apostel hatte, zu dessen Gedächtnis er ein Benediktinerkloster erbaute, in welchem er selbst längere Zeit als Mönch lebte. Wie aus mittelalterlichen Sakramentarien und Schriftstellern zu ersehen ist, wurden nach dem Apostel Andreas auch noch andere Heilige in beliebiger Zahl erwähnt. Der Ordo romanus IV bemerkt: „Hic (post ‚Andreae') sacerdos nominatim, quales voluerit sanctos vel quantos, commemorat." Ähnlich äußert sich auch der Mikrologus[17]. Besonders gern nannte man an dieser Stelle den hl. Michael, Johannes den Täufer, Stephanus, ferner die Patrone des Klosters oder der Diözese. — Nach den ältesten römischen Ordines[18] hielt vom Anfang des Kanons bis zu dessen Mitte ein Akoluth die mit dem Velum verhüllte Patene. Dann erst übernahm sie der Subdiakon, welcher sie bei den Worten „ab omni perturbatione securi" dem Archidiakon überreichte, der sie allein küßte. Verhüllung und Kuß der Patene waren, da die Patene aller Wahrscheinlichkeit nach die Partikel Sancta barg, ein Zeichen der Verehrung gegen das heiligste Sakrament.

§ 26. Die heilige Kommunion (Fortsetzung). Vorbereitende Zeremonien (Brotbrechung, Vermischung, Friedenskuß, Agnus Dei, Benedictiones episcopales).

1. Entwicklung der vorbereitenden Handlungen. — In der jetzigen römischen Messe bricht der Priester während der Schlußworte des Embolismus: „Per eundem Dominum nostrum" usw., die Hostie in drei Teile; den kleinsten Teil senkt er unter dreimaliger Kreuzeszeichnung und den Worten: „Pax Domini sit semper vobiscum", in den Kelch, worauf er spricht: „Haec commixtio et conse-

[13] Ebd. 391 410. [14] Sermo 110, 5.
[15] c. 2. [16] Muratori II 779.
[17] c. 13 23. [18] OR I 17.

liturgie.de

cratio" usw. Es folgt das „Agnus Dei" und dann als Vorbereitungsgebet auf den in der feierlichen Messe erteilten Friedenskuß das Gebet: „Domine Iesu Christe, qui dixisti." Von den hier aufgeführten liturgischen Handlungen sind Brotbrechung und Vermischung in allen Riten zu finden, den Friedenskuß hat an dieser Stelle nur die römische und, von ihr beeinflußt, gegenwärtig auch die mailändische Liturgie. Eine besondere Eigentümlichkeit der in den römischen Ordines beschriebenen römischen Messe ist die dreifache Brotbrechung und die zweifache Vermischung. Die liturgischen Handlungen vor der Kommunion reihten sich hier in folgender Weise aneinander: Zuerst geschah die Ankündigung des Friedenskusses mit den Worten „Pax Domini" usw., im unmittelbaren Anschluß daran die erste Vermischung. Sie bestand darin, daß die von der früheren Messe herrührende Partikel Sancta in den Kelch gesenkt wurde. Hierauf wurde der Friedenskuß erteilt. Hernach fand die erste Brotbrechung statt: der Papst brach von seiner Hostie ein Stück ab und ließ es auf dem Altare liegen, während er sich an seinen Sitz begab. Der Ordo romanus I[1] sagt, es geschehe dies, „ut dum Missarum solemnia peraguntur, altare sine sacrificio non sit". Amalar schreibt, daß diese Partikel bis zum Schluß der Messe auf dem Altare liegen bleibt, woraus sich ohne Zweifel ergibt, daß sie für die Vermischung in der nächsten Messe bestimmt ist. Dann erfolgte unter dem Gesang des „Agnus Dei" die zweite und wichtigste Brotbrechung, bei der von den anwesenden Bischöfen und Priestern die konsekrierten Brote für die Kommunion des Klerus und des Volkes gebrochen wurden. Daran reihte sich eine dritte Brotbrechung und eine zweite Vermischung: der Papst brach nämlich von der für seine Kommunion bestimmten Hostie ein Stück ab und senkte es unter den Worten: „Fiat haec commixtio et consecratio" usw., in den Kelch. Gegenwärtig findet nur mehr eine Brotbrechung am Schluß des Embolismus (a) und nur mehr eine Vermischung der heiligen Gestalten nach dem „Pax Domini" statt (b). Diese Vermischung nimmt jene Stelle ein, an der ursprünglich die Partikel Sancta vom Papst in den Kelch gelegt wurde. Von dem Ritus der zweiten Vermischung hat sich allein noch das Gebet „Haec commixtio et consecratio" usw. erhalten, das aber jetzt sofort nach der Vermischung beim „Pax Domini" gesprochen wird. Die jetzige, einzige Brotbrechung vor dem „Pax Domini" vertritt die ehemalige erste, die der Papst vornahm, bevor er den Altar verließ, und zugleich die ehemalige dritte, bevor der Papst das heiligste Blut genoß. Der Grund, warum die Brotbrechung jetzt nach dem Embolismus vorgenommen wird, ist darin zu suchen, daß man im römischen Ritus gewohnt war, an dieser Stelle die Sancta aus der früheren Messe mit dem konsekrierten Wein zu vermischen, und

[1] n. 19.

liturgie.de

auch nach dem Wegfall dieses Brauches herkömmlicherweise eine andere Partikel in den Kelch senkte. Eine solche Partikel war aber nur dann zu erhalten, wenn man nach dem Embolismus die Hostie teilte. Die zweite Brotbrechung war mit der Abnahme der Zahl der Kommunikanten und der Verwendung kleinerer Hostien gegenstandslos geworden. Dem Friedenskuß (c) in der feierlichen Messe, der sich ehedem an die Brotbrechung und Vermischung reihte, geht jetzt das „Agnus Dei" (d) voraus. Bis herab auf das Missale Pius' V. erteilten in Frankreich und Deutschland die Bischöfe beim Hochamt unmittelbar vor dem „Pax Domini" einen feierlichen Pontifikalsegen (e) unter Anwendung ausgedehnter (meist viergliedriger) Segensformulare, die nach den Festen verschieden waren. Diese Segenserteilung, welche auch in den orientalischen Liturgien an dieser Stelle anzutreffen ist, wird im Abendlande schon frühzeitig in der spanischen und gallikanischen Liturgie auch für die priesterliche Messe bezeugt. Der Grund für die Einführung dieses Segens wird wohl darin zu suchen sein, daß man den Gläubigen, die nicht kommunizierten, einen Ersatz für den Empfang der heiligsten Eucharistie bieten wollte. Aber schon die Meßerklärung des Germanus erblickte den Zweck dieses Segens auch in der Vorbereitung auf die heilige Kommunion, „damit das Mysterium alles Segens in ein gesegnetes Gefäß eingehe"[2].

a) Die Hostie wurde, nachdem die Brotbrechung nicht mehr für die Kommunion des Volkes diente, schon seit dem 9. Jahrhundert (Amalar) in drei Teile gebrochen. Den ersten Teil, welchen der Priester genoß, deutete man auf die streitende Kirche, den in den Kelch versenkten auf die triumphierende Kirche, den dritten Teil, der für die Kommunion der Kranken und Sterbenden aufbewahrt wurde, auf die leidende Kirche[3]. Der hl. Thomas von Aquin[4] gibt die Bedeutung dieser drei Teile in den Versen wieder:

Hostia dividitur in partes, tincta beatos
Plene, sicca notat vivos, servata sepultos.

b) Wie die Brotbrechung, so ist auch die Vermischung in allen Liturgien üblich. Um diese Vermischung historisch zu begreifen, muß berücksichtigt werden, daß anfänglich gesäuertes Brot für die Eucharistie verwendet, ferner, daß das heiligste Sakrament von einer Messe zur andern aufbewahrt (vgl. die Sancta in den römischen Ordines) und vielfach sogar an andere Kirchen, selbst nach auswärts, versandt wurde. Da gesäuertes Brot leicht verhärtet, war es notwendig, es vor dem Genusse aufzuweichen, was durch die Beimengung zum konsekrierten Weine geschah[5]. Von den Sancta war schon wiederholt die Rede. Von einer Übersendung der Eucharistie aus der päpstlichen Messe an andere Kirchen berichtet zuerst Irenäus[6], wenn er erzählt, daß die Päpste jenen in Rom weilenden kleinasiati-

[2] Martène I 468.
[3] Micrologus c. 17. [4] S. theol. 3, q. 83, a. 5.
[5] Eusebius (H. e. VI, 44) berichtet, daß der Knabe, welcher dem Greis Serapion die Eucharistie überbrachte, diese zuerst in Wasser aufweichen mußte, wie es noch jetzt bei der Krankenkommunion der Griechen mit Wein geschieht.
[6] Euseb. h. e. V, 27.

liturgie.de

schen Bischöfen, welche die quartodezimanische Osterfeier beobachteten, gleichwohl zur Bekundung der kirchlichen Einheit die Eucharistie sandten. Es handelt sich hier um Kirchen innerhalb der Stadt Rom. Daß man aber anderwärts das heiligste Sakrament auch nach auswärts sandte, zeigt der diese Übung verbietende 14. Kanon des Konzils von Laodizea und der Brief des Papstes Innozenz I. an Dezentius von Eugubium. Wie aus der Antwort des Papstes hervorgeht, muß Dezentius angefragt haben, wie es mit der Übersendung der Eucharistie zu halten sei, ob insbesondere eine solche auch nach auswärts erfolgen dürfe. Der Papst schildert in seiner Antwort die römische Praxis, wonach die Priester der römischen Kirchen, die wegen der ihnen anvertrauten Gläubigen nicht am päpstlichen Gottesdienst teilnehmen können, vom Papst die Eucharistie durch Akoluthen zugesandt erhalten, daß diese Zusendung aber nicht an die suburbikarischen Diözesen („parochiae") und Zömeterialbasiliken erfolge, „quia non longe portanda sunt sacramenta". Aus zwei Notizen des Liber Pontificalis[7] ist auch zu ersehen, daß nicht bloß in Rom, sondern auch in andern Bischofstädten noch im 6. Jahrhundert eine Übersendung des Sakramentes von der bischöflichen Messe für die Meßfeier der Priester üblich war. — Die Bezeichnung, welche Innozenz I. dem an die Titelkirchen gesandten Konsekrierten gibt, ist „fermentum", Sauerteig, was weniger eine Anspielung auf das gesäuerte Brot (fermentatum) ist, als vielmehr ein Hinweis auf die Wirkungen der Eucharistie: gleichwie der Sauerteig die Masse des Brotes, so soll die Eucharistie die Kirche durchdringen und sie einen, was der Papst in die Worte kleidet: „ut se a nostra communione non iudicent separatos". In Rom hat sich die Übersendung des Fermentum wenigstens für einen Tag im Jahre, den Gründonnerstag, bis ins 8. Jahrhundert erhalten[8]. Fermentum und Sancta gehören zu jenen seltenen Zeremonien, bei deren Einführung von Anfang an symbolische Erwägungen maßgebend waren: sollte durch die Sancta die Kontinuität des eucharistischen Opfers dargestellt werden, so durch das Fermentum die Einheit in Christus: „denn ein Brot sind wir alle, die wir an einem Brote teilnehmen"[9]. — Die Vermischung der eucharistischen Gestalten galt zur Zeit, als die römischen Ordines entstanden, bereits allgemein als Ritus der Vorbereitung auf die Kommunion, über dessen Ursprung man sich nicht mehr Rechenschaft ablegte. So konnte es kommen, daß der Papst vor seiner Kommunion ein Stück der von ihm konsekrierten Hostie, die einer Aufweichung nicht bedurfte, in den Kelch legte.

c) Von dem Friedenskuß während der Opferfeier spricht schon Justin der Martyrer. Er fand nach dem Gebet der Gläubigen statt, bevor dem Bischof Brot, Wein und Wasser überbracht wurden. Auch die Apostolischen Konstitutionen[10] gedenken des Friedenskusses an dieser Stelle; in den östlichen Liturgien und im gallikanisch-spanischen Ritus ist er im allgemeinen vor dem großen eucharistischen Gebet angesetzt. Möglicherweise hatte auch die römische Liturgie den Friedenskuß einmal an dieser Stelle; wenn es feststünde, daß Justin die römische Liturgie bei seiner Beschreibung im Auge hatte, könnte darüber kein Zweifel bestehen. Jedenfalls aber wurde der Friedenskuß schon zur Zeit des Papstes Innozenz I. († 417) nach dem Kanon und vor der Kommunion erteilt. Für Afrika bezeugt dies der hl. Augu-

[7] Duchesne, LP I 168 216. [8] Duchesne, Origines 488.
[9] 1 Kor 10, 17. [10] VIII, 11.

liturgie.de

stinus[11]: „Ubi est peracta sanctificatio, dicimus orationem dominicam. Post ipsam dicitur: Pax vobiscum, et osculantur se christiani in osculo sancto." Wie aus den drei ersten römischen Ordines zu ersehen ist, ging der Friedenskuß vom Archidiakon aus; der Papst oder der Bischof beteiligten sich nur insofern an ihm, als sie ihn mit den Worten „Pax Domini" usw. ankündigten und ihn auf diese Weise zu dem ihrigen machten. Der Ordo romanus VI[12] aber hat bereits die Notiz: „Veniens presbyter, accipiat pacem ab episcopo, eandem caeteris oblaturus." Auch Pseudo-Alkuin[13] schreibt: „Imprecata pace, incipiens a sacerdote dat sibi mutuo omnis ecclesia osculum pacis." Anfänglich scheint das vom Papst oder vom Bischof gesprochene „Pax Domini" usw. die einzige Formel gewesen zu sein, deren man sich bei Erteilung des Friedenskusses bediente. Auf sie spielt schon Innozenz I. an („pax sit necessario indicenda"). Der Mikrologus[14] aber, der sich eng an die „Romana auctoritas" anschließt, schreibt: „Cum pacem damus, dicere solemus: Pax tecum. ℟ Et cum spiritu tuo", was auch der Ordo romanus XIV[15] für das 14. Jahrhundert bestätigt. Seit dem 11. Jahrhundert[16] bis zum Missale Pius' V. wurde in vielen Kirchen Deutschlands und Frankreichs bei dieser Gelegenheit vom Priester gesprochen: „Habete vinculum caritatis et pacis, ut apti sitis sacrosanctis mysteriis", worauf die Diener antworteten: „Pax Christi et ecclesiae semper habundet in cordibus nostris." Im 11. Jahrhundert[17] ist auch schon das jetzige Friedensgebet: „Domine Iesu Christe, qui dixisti", bezeugt. Um die gleiche Zeit[18] ist der Brauch festgestellt, daß der Priester, der den Friedenskuß erteilt, und der Diakon, der ihn empfängt, zuvor den Altar küssen. Nicht selten pflegte der Priester im Mittelalter, bevor er den Friedenskuß erteilte, die heilige Hostie oder den Kelch zu küssen.

d) Bei der römischen Brotbrechung wurde ehedem keinerlei Formel gesprochen. Die byzantinische Liturgie aber kennt während der Brotbrechung einen nach den Festzeiten wechselnden Gesang, das sog. Koinonikon, das auch in der spanischen und gallikanischen Liturgie bekannt war und noch jetzt als Confractorium in der ambrosianischen Messe gesungen wird. Die römische Messe erhielt erst durch Papst Sergius I. (701) einen solchen Gesang, das „Agnus Dei". Von Sergius berichtet der Liber Pontificalis[19]: „Hic statuit, ut tempore confractionis dominici corporis Agnus Dei qui tollis peccata mundi, miserere nobis a clero et populo decantetur." Papst Sergius war griechischer Herkunft, und sicherlich hat er, der erst im Mannesalter von Sizilien nach Rom kam, es vermißt, daß man in Rom, entgegen dem griechischen Gebrauche, keinerlei Gesang während der Brotbrechung kannte. Daß er gerade das „Agnus Dei" dazu bestimmte, mag seine Erklärung damit finden, daß das konsekrierte Brot, welches bei den Griechen geteilt wird, den Namen „Lamm" trägt. Zudem war das „Agnus Dei" dem Klerus und dem Volke schon aus dem „Gloria" bekannt. Duchesne[20] vermutet in der Wahl dieses Gesanges eine gewisse Protestation gegen den Kanon 82 des Trullanums (692), welches die symbolische Darstellung des Erlösers unter

---

[11] Sermo 227. [12] n. 12. [13] De div. off. c. 40.
[14] c. 18. [15] n. 53.
[16] Ebner, Quellen 297 299 302; Leroquais I 140 u. ö.
[17] Ebner, Quellen 299 301. Eine andere Oration für den Friedenskuß aus dem 11. Jahrhundert: „Deus, auctor pacis et amator", bei Leroquais I 171.
[18] Ebner, Quellen 299 301. [19] Duchesne, LP I 376. [20] LP I 381.

liturgie.de

dem Symbol des Lammes verbot. Die verhältnismäßig späte Einführung dieses Gesanges erklärt sein Fehlen in der Messe des Karsamstags. Aus der Angabe im Liber Pontificalis ist nicht zu ersehen, wie oft das „Agnus Dei" gesungen wurde. Wahrscheinlich wurde es so lange wiederholt, als die Brotbrechung dauerte, die in der päpstlichen Messe wohl längere Zeit in Anspruch nahm. Einzelne Sakramentarien bieten nur den einfachen Text des „Agnus Dei", woraus aber nicht der Schluß gezogen werden darf, als sei es nur ein einziges Mal gesprochen oder gesungen worden. Eine dreimalige Wiederholung kennt schon im 9. Jahrhundert das Sakramentar von Amiens[21] und im 10. Jahrhundert ein solches aus Winchester[22]. Seit dem 12. Jahrhundert stand die Dreizahl fest. Wie jetzt nur noch in der Laterankirche, so sang man früher überall auch zum dritten „Agnus Dei" das „Miserere nobis". Das „Dona nobis pacem" war vereinzelt schon im 11. Jahrhundert bekannt[23]; häufiger tritt es erst im 12. Jahrhundert auf[24]. Wie Innozenz III.[25] berichtet, soll es zur Zeit großer Bedrängnis der Kirche eingeführt worden sein. Am Gründonnerstag sang man in einigen Kirchen statt des „Dona nobis pacem" auch das dritte Mal „Miserere nobis", weil am Gründonnerstag der Friedenskuß wegfällt, zu dem die Bitte um Frieden im „Agnus Dei" überleitet. Das „Dona eis requiem" beim „Agnus Dei" der Totenmessen ist schon im 10.[26], das „Dona eis requiem sempiternam" im 11. Jahrhundert[27] zu belegen, wenn auch noch nicht für die ganze Kirche. — Nach der Verordnung des Papstes Sergius mußte das „Agnus Dei" vom Klerus und vom Volke gesungen werden. Dadurch war eine einfache, rezitative Melodie geboten, eine Forderung, der das „Agnus Dei" in den Requiems- und Ferialmessen auch noch gegenwärtig entspricht. Wie beim Sanktus, so gestaltete sich auch die Melodie des „Agnus Dei" reicher, als der Sängerchor dessen Gesang übernahm.

e) Die erste sichere Nachricht über die Benedictiones episcopales im Abendlande stammt vom hl. Cäsarius von Arles († 543)[28], der sich über die Gläubigen beklagt, die bereits nach den Lesungen die Kirche verließen, ohne der Konsekration anzuwohnen. Wer mit Nutzen der Meßfeier beiwohnen wolle, müsse ausharren, „usquequo oratio dominica dicatur et benedictio populo detur". Auch die Meßbeschreibung des Germanus von Paris gedenkt dieser Benediktion und bemerkt, daß nach Vorschrift der Canones der Bischof eine längere, der Priester eine kürzere Formel zu sprechen habe. Die Meßbeschreibung bezieht zwar diesen Segen auf die Kommunion; doch scheint man anfänglich in ihm einen Ersatz für den Empfang der heiligen Kommunion gesehen zu haben, da die Gläubigen, die nicht kommunizierten, sich nach ihm entfernen durften. In der angeführten Stelle erwähnt Cäsarius unter den Teilen der Messe, bei welchen die Gläubigen gegenwärtig zu sein hätten, nur die „consecratio corporis vel sanguinis", die „dominica oratio" und die darauf folgende „benedictio". Auch das unter dem Vorsitz des hl. Cäsarius im Jahre 506 abgehaltene Konzil von Agde bestimmt nur, „ut ante benedictionem sacerdotis egredi populus non praesumat". Diese Benediktionen, welche auch das vierte Konzil von Toledo

[21] Leroquais I 40. [22] Ebd. 89. [23] Ebd. 162.
[24] Ebd. 197 u. ö. [25] De sacro alt. myst. VI, 4.
[26] Sakramentar von Worms. Leroquais I 63.
[27] Ebd. 162. [28] Sermo 281 (inter Opp. S. Augustini).

liturgie.de

(633) beizubehalten befiehlt, waren in Gallien, Spanien, Irland verbreitet und haben ihren Weg frühzeitig nach Deutschland und England, jedoch nur in die bischöfliche Messe, gefunden. Im Orient haben diese Segnung an der gleichen Stelle nach dem Paternoster die Jakobusliturgie, die Liturgien des Chrysostomus und des Basilius; desgleichen die Markusliturgie. Wie im Abendlande der Segen eingeleitet wurde durch den Ruf: „Humiliate vos ad benedictionem", so in den orientalischen Liturgien mit: Τὰς κεφαλὰς ἡμῶν τῷ Κυρίῳ κλίνωμεν. Ein Segensgebet vor der Kommunion kennt auch Hippolyt; in den ältesten römischen Ordines ist es jedoch verschwunden, und die pianische Reform hat es dort, wo es in Übung war, gänzlich beseitigt. In Frankreich besteht der Gebrauch der Benedictiones episcopales noch gegenwärtig in der Kirche von Autun, welcher durch Dekret der Ritenkongregation vom 17. April 1857 „ratione habita immemorabilis antiquitatis" die Beibehaltung dieses Ritus gestattet wurde. Desgleichen werden diese Segnungen in der Kirche von Lyon, die viele alte Gebräuche in die Neuzeit herübergerettet hat, beim feierlichen Pontifikalamt gespendet. Die Erteilung des Segens nach dem Paternoster erfolgte nach einem besondern Segensformular. Schon die Meßerklärung des Germanus berichtet, daß sich die Bischöfe „propter servandum honorem pontificis" einer längeren Formel bedienen, die Priester hingegen einer kürzeren mit folgendem Text: „Pax, fides et caritas et communicatio corporis et sanguinis Domini sit semper vobiscum." Eine fast gleichlautende Formel bieten das Stowe-Missale und das ambrosianische Missale: „Pax et communicatio Domini nostri Iesu Christi sit semper vobiscum." Die bischöflichen Segensformulare weisen gewöhnlich 3—4, zuweilen auch mehr Glieder auf und werden unterbrochen und beschlossen vom „Amen" des Volkes. Erhalten hat sich noch eine ziemlich große Anzahl von Sammlungen solcher nach dem Kirchenjahr verschiedener Segensformeln (abgesehen von den im mozarabischen Missale befindlichen). Zu den ältesten gehört die gallikanische Sammlung aus dem 7.—9. Jahrhundert, die in Freising gebraucht wurde, herausgegeben von Germain Morin[29]. Gewöhnlich wurden die Segensformeln den Sakramentarien als gesonderter Bestandteil beigegeben[30] oder auch in den Text nach der Präfation (wie im Sacramentarium Gregorianum Menards) eingefügt, bald in die Pontifikalien eingereiht[31] oder auch in besondern Benediktionalien gesammelt[32]. Der Pontifikalsegen wurde in folgender Weise erteilt: Nachdem der Embolismus mit dem „Amen" geschlossen war, wandte sich der Diakon zum Volke und rief: „Humiliate vos ad benedictionem." Hierauf las der Bischof, zum Volke gewandt, die Segensformel, welche (z. B. in der Weihnachtsmitternachtsmesse[33]) wie folgt lautete:

„Omnipotens Deus, qui incarnatione Unigeniti sui mundi tenebras effugavit et gloriosa nativitate hanc sacratissimam noctem irradiavit, effuget a vobis tenebras vitiorum et irradiet corda vestra luce virtutum. Amen.

Quique eius sacratissimae Nativitatis gaudium magnum pastoribus ab angelo voluit nuntiari, ipse super vos benedictionis suae gratissimum imbrem infundat, atque ipso pastore vos ad aeternorum gaudiorum pascua aeterna perducat. Amen.

---

[29] Rb XXIX (1912) 168 ff. [30] PL 78, 601.
[31] Max Jos. Metzger, Zwei karolingische Pontifikalien, Freiburg 1914, 18*
[32] Wilson, The Benedictional of Archbishop Robert 1903.
[33] PL 78, 30.

liturgie.de

Et qui per eius incarnationem terrena coelestibus sociavit, internae pacis et bonae voluntatis vos nectare repleat et coelestis militiae consortes efficiat. Amen.

Quod ipse praestare dignetur, cuius regnum et imperium sine fine permanet in saecula saeculorum. Amen."

Dann ergriff der Bischof den Stab und segnete das Volk unter dreimaliger Kreuzzeichnung (wie das 1520 zu Venedig gedruckte Pontifikale angibt) mit den Worten: „Benedictio Dei omnipotentis Patris et Filii et Spiritus sancti descendat super vos et maneat semper."

2. Inhaltliche Erklärung. — Der Brotbrechung und Vermischung eignet, wenn sie auch aus der äußern Zurüstung der konsekrierten Opfergaben für die Kommunion hervorgegangen sind, in der gegenwärtigen Liturgie eine durch die Weihe der Jahrhunderte geheiligte geheimnisvolle symbolische Bedeutung. Die Brechung der Hostie stellt Christus dar, der seinen heiligsten Leib am Kreuze dem gewaltsamen Opfertod überließ. Die Brechung geschieht unter den Schlußworten des Embolismus, um anzudeuten, daß die Bewahrung von Übeln und die Erlangung des Friedens, um welche der Embolismus bittet, erwartet wird von den Früchten der unblutigen Erneuerung des Kreuzopfers. Über dem Kelche wird die Hostie zerteilt aus Ehrfurcht vor den heiligen Gestalten[34], doch auch um anzuzeigen, daß das Blut im Kelche aus den Wunden des Leibes Christi geflossen ist, die er am Kreuze empfing[35]. An dieses Kreuz erinnert auch die dreimalige Kreuzzeichnung, die mit der Partikel über dem Kelche gemacht wird. Dabei spricht der Priester: „Pax Domini sit semper vobiscum"; er erteilt damit einen sakramentalen Segen, eingedenk, daß durch den, der unter den sakramentalen Gestalten gegenwärtig ist, und durch sein Kreuz der Friede auf die Erde gekommen ist, „denn es gefiel, daß durch ihn alles mit Gott versöhnt werde, sowohl was auf der Erde, als was im Himmel ist, indem er Frieden machte durch das Blut seines Kreuzes"[36]. Nach dem „Pax Domini" wird die Partikel in den Kelch gesenkt. Im Konsekrationsakt erfolgte die mystische Trennung von Leib und Blut des Herrn. Die wirkliche Trennung geschah einst am Kreuze, die wirkliche Vereinigung am Ostermorgen in der glorreichen Auferstehung; darum erblickt die symbolische Meßerklärung einhellig im Vermischungsritus ein Symbol der Auferstehung des Herrn. Der auferstandene, verklärte Herr wird in der Kommunion als Brot des Lebens gereicht, darum betet der Priester nach der Vermischung: „Diese Vermischung und Konsekration des Leibes und Blutes unseres Herrn Jesus Christus gereiche uns, die wir sie empfangen, zum ewigen Leben." Den Blick auf die Hostie gerichtet, ruft nunmehr der Priester in reumütiger Stimmung (daher Pochen an

[34] Durandus IV, c. 51, n. 3.
[35] Gabriel Biel, Expos. can. lect. 80; Gihr, Die heilige Messe 649.
[36] Kol 1, 19—20.

liturgie.de

die Brust) im „Agnus Dei" das Opferlamm, welches die Sünden der Welt in seinem Opfer hinwegnimmt, um Erbarmen und um Frieden an. In den Requiemsmessen verzichtet sozusagen die Kirche auf Erbarmen und Frieden für die Lebenden und will die ganze Opferfrucht ihren leidenden Gliedern im Reinigungsorte zuwenden, weshalb an Stelle des „Miserere nobis" das „Dona eis requiem" tritt. Das Erbarmen, um welches die Kirche zum Opferlamme fleht, möge sich wirksam erweisen vor allem in dem Frieden, um welchen das anschließende Gebet „Domine Iesu Christe" bittet. Es ist der übernatürliche innere Friede[37], um den gebetet wird; ihn hat der Heiland als Frucht seines Kreuzopfers[38] den Seinen hinterlassen — eine Wirkung der durch den Heiligen Geist den Gläubigen eingegossenen übernatürlichen Liebe Gottes und der mit ihr unzertrennlich verbundenen Hoffnung auf das jenseitige herrliche Erbe der Kinder Gottes. Dieses Friedensgebet betet der Priester, obwohl ein sündiger Mensch („ne respicias peccata mea"), als Vertreter der Kirche, deren gläubig vertrauensvolles Flehen („fidem Ecclesiae tuae") um Frieden und Eintracht niemals vom Herrn eine Zurückweisung erfahren wird. — Im feierlichen Hochamt küßt jetzt der Priester den Altar, um anzudeuten, daß der Friede von Christus kommt, dessen Leib und Blut auf dem Altare ruhen, und gibt den Friedenskuß dem Diakon, der ihn dann in genau geregelter Ordnung dem Klerus weitergibt. Der Friedenskuß ist ein Symbol der Bruderliebe, deren Band die Glieder der Kirche umschlingen soll, damit sie mit Zuversicht an dem Liebesmahl der heiligen Kommunion teilnehmen können. Der Friedenskuß ist aber auch wirksam, diese Liebe zu fördern, da er eingeleitet wird durch ein mittlerisches Gebet („Pax Domini", „Domine Iesu Christe, qui dixisti") und durch den vom Priester am Altare gesprochenen mittlerischen Gebetswunsch: „Pax tecum", der sich durch den gesamten anwesenden Klerus fortpflanzt. Mag darum auch der Überbringer des Friedenskusses ein noch in den niederen Weihegraden stehender Kleriker sein, so müssen doch die Worte „Et cum spiritu tuo" gebraucht werden, die sonst nur auf den Gruß solcher liturgischer Persönlichkeiten erwidert werden, die bereits den Heiligen Geist durch die Handauflegung in der Ordination empfangen haben. Das mittlerische Gebet des Priesters, das dem Friedenskuß seine reale Bedeutung verleiht, kam schön zum Ausdruck in der so häufig im Mittelalter vom Priester vor Austeilung des Friedenskusses gesprochenen Formel: „Der Friede Christi und der Kirche wohne reichlich in euren Herzen; empfanget das Band des Friedens und der Einheit, damit ihr würdig seid („ut apti sitis") der heiligen Geheimnisse Christi!" — In den Requiemsmessen fällt der Friedenskuß mit dem Friedensgebet aus, weil die Erteilung des Friedenskusses etwas Feierliches und Freudiges an sich hat, das sich nicht gut in den ernsten Charakter der Totenmesse schickt; sodann,

[37] Jo 14, 27. [38] Eph 2, 14.

liturgie.de

weil hier nicht in erster Linie den anwesenden Gläubigen, sondern den Armen Seelen die Gnade Christi, der Friede Christi zugewendet werden soll.

§ 27. Die heilige Kommunion (Fortsetzung). Kommuniongebete, Ablution, Kommuniongesang (Communio).

1. Kommuniongebete. — Dem Empfang der heiligen Kommunion gehen jetzt die Gebete „Domine Iesu Christe, Fili Dei vivi" und „Perceptio" voraus, welche, wie die in ihnen gebrauchte Einzahl zeigt, der privaten Andacht der Priester entsprangen und erst allmählich vom 9. bis 11. Jahrhundert Aufnahme in die Sakramentarien fanden. Sie stammen wohl aus der Privatmesse, in welcher die umständliche Brotbrechung für die Kommunion des Volkes und diese Kommunion selbst in Wegfall kamen und zur Ergänzung durch eingefügte Gebete einluden. Beide Gebete stehen aber ebenso häufig nach der Kommunion wie vor ihr. Im letzteren Falle sind sie als Bitten um würdigen und segensreichen Genuß der heiligen Kommunion, die man zu empfangen im Begriffe steht, aufzufassen, im ersteren Falle als Bitten um die volle Frucht des bereits genossenen Sakramentes. Neben den jetzt gebräuchlichen Gebeten zur Vorbereitung auf die heilige Kommunion wurden im Mittelalter auch andere gebraucht, die nicht Aufnahme in das römische Missale fanden. Wie bei den Offertorialgebeten, so herrschte auch hier die größte Mannigfaltigkeit, oft in einer und derselben Kirchenprovinz (a). Die durch Pius V. hergestellte Einheit wurde bereits durch den Franziskanerorden und das von ihm verwendete Missale secundum consuetudinem Romanae curiae angebahnt. Auch die Formeln beim Kommunionempfang: „Panem coelestem" usw., „Domine non sum dignus", „Quid retribuam", „Calicem salutaris", sind schon im 11. Jahrhundert bezeugt (b).

Der Inhalt des Gebetes „Domine Iesu Christe, Fili Dei vivi" wiederholt nur, was schon im vorzüglichsten Kommuniongebet, dem Paternoster, ausgesprochen wurde, und bittet um Reinigung von Sünden („ab omnibus iniquitatibus meis") durch die Steigerung der Liebe, welche die Seele in der Kommunion erfährt, und um Befreiung von Übeln, den Folgen der Sünde. Schon im Vaterunser wurde gefleht: „Vergib uns unsere Schuld — erlöse uns vom Übel." Jetzt aber, da die Seele die innigste Liebesgemeinschaft mit ihrem Herrn und Gott eingehen soll, drängt sich ein Gedanke in den Vordergrund, den gleichfalls das Gebet des Herrn angedeutet hatte mit den Worten: „Führe uns nicht in Versuchung!" — der Gedanke, es möge diese Verbindung nie und nimmer gelöst werden durch die schwere Sünde und nicht einer ewigen Trennung Platz machen: „Laß mich niemals von dir getrennt werden (a te numquam separari permittas)!" Es ist das die Bitte um die wichtigste Gnade, um die Gnade der Beharrlichkeit bis ans Ende. Und um diese Bitte recht eindringlich zu gestalten, leitet die Kirche dieses Gebet ein

liturgie.de

mit einer feierlichen Berufung auf die göttliche Trinität. Der Vater wird genannt der lebendige Gott („Dei vivi"): „Wie der Vater das Leben in sich hat, so hat er auch dem Sohne gegeben, das Leben in sich selbst zu haben"[1], und „gleichwie der Vater von den Toten erweckt und lebendig macht, so macht auch der Sohn lebendig"[2]. Des Heiligen Geistes wird gedacht („cooperante Spiritu sancto"), der den Opferleib aus dem jungfräulichen Schoße Mariens gebildet, durch den sich der Herr als makelloses Opfer Gott dem Vater dargebracht[3]. Das Gebet aber ist gerichtet an den Sohn, der uns durch seinen Kreuzestod das Leben der Gnade und damit im Keime das ewige Leben geschenkt. Darum richtet sich an ihn die Bitte: „libera me", befreie mich von den Sünden, laß mich stets mit dir verbunden sein durch diesen deinen hochheiligen Leib und dein Blut („per hoc sacrosanctum corpus et sanguinem tuum"), denn du hast verheißen: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der hat das ewige Leben."[4] — In dem Gebet „Perceptio" betont der Priester seine Unwürdigkeit („ego indignus"). Freilich kann hier nicht die Unwürdigkeit der schweren Sünde verstanden sein, die von vornherein vom Genuß des heiligsten Sakramentes ausschließt, sondern jene, die infolge der täglichen Sünden und Gebrechen selbst dem frömmsten Priester anhaftet. Wenn ihrer nicht geachtet wird, so tritt allmählich der Zustand der Lauheit ein, der von selbst zur schweren Sünde führt. In diesem Sinne lehrt die Kirche unmittelbar vor der Kommunion beten: „Der Empfang deines Leibes gereiche mir nicht zum Gerichte und zur Verdammung (non mihi proveniat in iudicium et condemnationem)", die Güte des Herrn („pro tua pietate"), deren herrlichstes Denkmal das heiligste Sakrament ist, möge vielmehr durch die heilige Kommunion Schutz der Seele und des Leibes („tutamentum mentis et corporis"), und Heilung („medelam") gewähren: Schutz der Seele vor der Sünde, da durch den Empfang des Leibes des Herrn die Seele Vermehrung der heiligmachenden Gnade und Kräftigung der übernatürlichen Tugend empfängt. Schutz des Leibes: Im Leibe herrscht ein anderes Gesetz, das dem Gesetz des Geistes widerstreitet[5] und den Menschen gefangen zu halten sucht unter dem Gesetz der Sünde. Die Gnade Gottes durch Jesus Christus, die im Sakramente empfangen wird und überströmt auf den Leib[6], befreit von diesem Leibe des Todes, in welchem die böse Begierlichkeit stete Gefahr des ewigen Todes in sich birgt. Heilung der Seele: Im Kampfe mit der Begierlichkeit und mit der Welt empfängt die Seele Wunden, die durch die übernatürliche Liebe Heilung finden, und diese Liebe wird

[1] Jo 5, 26. [2] Jo 5, 21. [3] Hebr 9, 14.
[4] Jo 6, 55. [5] Röm 7, 23 ff.
[6] „Licet corpus non sit immediatum subiectum gratiae, ex anima tamen redundat effectus gratiae ad corpus, dum in praesenti membra nostra exhibemus arma iustitiae Deo (Rom. 6) et in futuro corpus nostrum sortietur incorruptionem et gloriam animae." S. Thomas, S. theol. 3, q. 79, a. 1 ad 3.

liturgie.de

täglich durch den Empfang des Himmelsbrotes aufs neue entflammt. Bevor sich der Priester anschickt, die heilige Kommunion zu empfangen, lehrt ihn die Kirche nochmals jene Gesinnungen zu betätigen, die sie schon in den vorausgegangenen Gebeten genährt. Wenn er die heilige Hostie von der Patene nimmt, muß er die Worte sprechen: „Das Himmelsbrot will ich ergreifen und den Namen des Herrn anrufen!" Damit bekundet er seinen Glauben, daß nicht gewöhnliches Brot in seiner Hand ruht, sondern der Leib dessen, der von sich gesagt hat: „Ich bin das Brot, das vom Himmel gestiegen."[7] Dieser Glaube zeigt ihm auch seine eigene Unwürdigkeit, den Herrn des Himmels und der Erde in sich aufzunehmen. Dreimal, unter Pochen an die Brust zum Zeichen reumütiger Gesinnung, spricht er daher mit dem Hauptmann im Evangelium: „O Herr, ich bin nicht würdig, daß du eingehest unter mein Dach"; zugleich aber erfüllt ihn übergroßes Vertrauen zu dem, der die Sünder aufnimmt und mit ihnen ißt, dessen Wort Winden und Wellen gebot, die Toten erweckte, die Sünden verzieh. Darum fleht er, die Augen auf die heilige Hostie gerichtet, um dieses eine Wort des Heilandes: „Sprich nur ein Wort, und es wird gesund meine Seele!" Dann macht er mit der heiligen Hostie über sich das Kreuzzeichen, um, auf die Quelle aller sakramentalen Gnaden hinweisend, gleichsam sich selbst zu segnen, und bittet: „Der Leib unseres Herrn Jesus Christus bewahre meine Seele zum ewigen Leben", dessen Unterpfand im Sakramente empfangen wird. In ehrfurchtsvoll gebeugter Haltung („mediocriter inclinatus") genießt der Priester hierauf den Leib des Herrn und überläßt sich eine kleine Weile („aliquantulum") der stillen Betrachtung des heiligsten Sakramentes, deren Gegenstand stets Dank und Anbetung sein werden. Dankesstimmung ist es auch, wenn der Priester, indem er sich anschickt, das heiligste Blut zu genießen, die Worte des Psalmisten[8] spricht: „Was soll ich dem Herrn vergelten (Quid retribuam Domino) für alles, was er mir erwiesen hat?" Der würdigste Dank ist, die Gnaden zu gebrauchen, die Gott zu unserem Heile gewährt. Darum fährt der Priester fort: „Den Kelch des Heiles will ich ergreifen."[9] Mit diesen Worten nimmt er den Kelch mit dem kostbarsten Blute und bekennt durch die begleitende Handlung, daß er dieses Heil vorzüglich durch den würdigen Genuß der heiligsten Eucharistie erwartet, deren Wirkungen er sich durch vertrauensvolles Anrufen des Namens des Herrn („nomen Domini invocabo") in reichstem Maße sichern will. So ist er Tischgenosse geworden an jenem Mahle, das der Herr bereitet gegen alle, die den Priester bedrängen; er fürchtet nicht das Unglück, auch wenn er wandelte im Todesschatten, weil der Herr mit ihm ist[10], und jubelnd spricht er darum: „Lobpreisend will ich den Herrn anrufen (laudans invocabo Dominum) und werde sicher sein vor meinen Feinden", die meiner Seele Heil bedrohen.

---

[7] Jo 6, 51. [8] Ps 115, 3. [9] Ps 115, 4. [10] Vgl. Ps 22, 4—5.

liturgie.de

a) Die ältesten Sakramentarien kennen keine Kommuniongebete. Das Sacramentarium Gelasianum schließt mit „Pax Domini", das Sacramentarium Gregorianum mit „Agnus Dei" ab. Schon im 9. Jahrhundert jedoch bringt das Sakramentar von Amiens[11] solche Vorbereitungsgebete. Nach der Formel: „Fiat nobis commixtio et consecratio" usw., läßt es das noch jetzt gebräuchlichste Gebet „Domine Iesu Christe, Fili Dei vivi" beten; dann bietet es unter der Überschrift „Alia" ein zweites Gebet, das so ziemlich gleichen Inhalts ist wie das noch jetzt gebrauchte Gebet „Perceptio". Es lautet: „Da mihi, Domine, peccatori, ut non ad meam condemnationem accipiam corpus et sanguinem tuum, sed ad redemptionem animae meae et ad confirmationem corporis mei, et da, ut prosit mihi contra expugnationem hostium tam visibilium quam invisibilium." Unter der Überschrift „Item alia" folgt: „Corpus et sanguis Domini nostri Iesu Christi prosit mihi in remissionem omnium peccatorum et ad vitam aeternam in saecula saeculorum. Amen." Noch im 10. Jahrhundert[13], vielfach selbst im 11. Jahrhundert[12] entbehren die Sakramentarien besonderer Gebete zur Kommunion. Beide Kommuniongebete („Domine Iesu Christe, Fili Dei vivi" und „Perceptio") stehen, wenn sie zum ersten Male erwähnt werden, vor der Kommunion, aber ebenso häufig, wenn nicht häufiger, finden sie im Mittelalter ihre Stelle nach der Kommunion[14]. Beide kehren auch fast ständig allein wieder, wie denn die Abwechslung in den Kommuniongebeten keine so mannigfaltige ist wie bei den Offertorialgebeten. Die Vorbereitung auf die Kommunion unterscheidet sich in den einzelnen Kirchen meist nur durch die verschiedene Stellung der im übrigen stets wiederkehrenden gleichen Vorbereitungsgebete. Sehr häufig findet sich im Mittelalter als Gegenstück des an den Sohn gerichteten Gebetes „Domine Iesu Christe, Fili Dei vivi" ein Gebet zum Vater: „Domine sancte, omnipotens aeterne Deus, da mihi hoc sacrum corpus et sanguinem Filii tui ita digne sumere, ut merear per hoc remissionem peccatorum meorum accipere et vitam aeternam habere et a tuo sancto Spiritu repleri, quia tu es Deus et praeter te non est alius."[15]

b) Die Worte „Panem coelestem", „Quid retribuam" und das dreimalige „Domine, non sum dignus" sind schon im 11. Jahrhundert[16] bekannt, wenn sie auch spätere Handschriften vermissen lassen. Besonders innig gibt sich der Glaube an die Gegenwart Christi kund in den Begrüßungsansprachen, die sehr häufig seit dem 11. Jahrhundert an das auf dem Altar ruhende Sakrament zu richten waren. Die Begrüßung des Leibes des Herrn lautete gewöhnlich: „Ave in aevum, sanctissima caro, ave in perpetuum, summa dulcedo." Das heiligste Blut wurde begrüßt mit den Worten: „Ave in aeternum, potus coelestis, sanguis Domini nostri Iesu Christi. Ave, ante omnia

---

[11] V. Leroquais in Ephem. liturg. XLI (1927) 444.

[12] Leroquais I 64 89. [13] Ebd. 106 108 111 usw.

[14] Das Gebet „Domine Iesu Christe, Fili Dei vivi" steht nach der Kommunion: Leroquais I 122 140 171 (11. Jahrh.), I 122 (12. Jahrh.), II 135 (13. Jahrh.); das Gebet „Perceptio" nach der Kommunion: Leroquais I 140 186 (11. Jahrh.), I 197 224 usw. (12. Jahrh.), II 262 (14. Jahrh.).

[15] Leroquais II 40 66 (13. Jahrh.). Ein aus der Gegend von Monte Cassino stammendes Missale des 12. Jahrhunderts (Ebner, Quellen 348) weist auch ein an den Heiligen Geist gerichtetes Vorbereitungsgebet auf: „Domine sancte Spiritus, cordi meo dignanter illabere."

[16] Ebner, Quellen 302 339.

liturgie.de

et super omnia dulcis."[17] Zuweilen findet sich auch die glaubensinnige Anrede an den Herrn: „Ecce, Iesu benignissime, quod concupivi, iam video, et rex clementissime, quod desideravi, iam teneo; hinc tibi, quaeso, iungar in coelis, quod tuum corpus et sanguinem cum gaudio, quamvis indignus, suscipio in terris."[18] Ein Missale aus einer Abtei der Normandie (12. Jahrh.) bringt als Bittgebet vor der Kommunion das bekannte „Anima Christi, sanctifica me"[18a]. Nach Empfang der heiligen Kommunion wurde häufig gesprochen: „Verbum caro factum est et habitavit in nobis"[19], zuweilen mit dem Zusatz: „Tibi laus, tibi gloria, tibi gratiarum actio in saecula saeculorum." Die jetzigen Kommuniongebete enthält in der gleichen Reihenfolge ein Minoritenmissale des 13. Jahrhunderts[20]. Da die Minderen Brüder sich im allgemeinen an den Brauch der römischen Kirche hielten, kann daraus gefolgert werden, daß schon im 13. Jahrhundert die römische Kurie die gleiche Ordnung einhielt. Auch der Ordo romanus XIV stimmt damit überein.

2. Ablution. — Da nach der Glaubenslehre auch unter den kleinsten Teilchen der Gestalten des Brotes und Weines Christus zugegen ist, so erscheint deren ehrerbietige Behandlung, welche die Kirche vorschreibt, nur als ein äußerer Ausdruck dieses innern Glaubens. Schon vor dem Genuß des heiligsten Blutes muß darum der Priester sorgfältig alle Fragmente der heiligen Hostie, die sich auf dem Korporale oder auf der Patene finden, sammeln und sie in den Kelch streifen; nach dem Genuß des konsekrierten Weines reinigt er vorschriftsmäßig mit nachgegossenem Wein Mund und Kelch und hernach auch seine Finger von etwa anhaftenden Fragmenten, indem er Wein und Wasser über die Finger in den Kelch gießen läßt und hierauf genießt (ablutio). Der Ritus der Purifikation und Ablution wurde erst im Mittelalter im einzelnen ausgebildet (a). Diese sorgsame Behandlung erinnert den Priester nachdrücklich an die Heiligkeit des eben Genossenen. Die Gebete „Quod ore sumpsimus" und „Corpus tuum, quod sumpsi" (b) halten ihn, während er diese äußerlichen Akte vollzieht, in der Betrachtung der heiligen Geheimnisse fest und veranlassen ihn, nochmals um die dauernde Wirkung der heiligen Kommunion in seiner Seele zu flehen. Darum bittet er in dem Gebet „Quod ore sumpsimus", er möge das, was er mit dem Munde genossen, auch mit reiner Seele („pura mente"), die dem Einströmen der Gnade kein Hindernis entgegenstellt, empfangen, so daß die Wirkungen dieses herrlichen Gnadengeschenkes, das wir in der Zeit empfangen („de munere temporali"), sich als Heilmittel für die Ewigkeit erweisen („remedium sempiternum"). So stellt sich auch

[17] Ebner, Quellen 338; Leroquais I 199 225 232 259.

[18] Leroquais I 199 (12. Jahrh.); Martène I 534.

[18a] Leroquais I 241.

[19] Ebner, Quellen 302 (11. Jahrh.). Nach einem Ordo des 12. Jahrhunderts mußte vor „Verbum caro factum est" dreimal „Deo gratias" gesprochen werden (Ebner, Quellen 348).

[20] Ebner, Quellen 317.

liturgie.de

dieses Gebet als ein Kommuniongebet dar, wenn auch nach dem Empfang der heiligen Kommunion gesprochen. — Das gleiche gilt von dem Gebet „Corpus tuum, quod sumpsi", dessen Inhalt aber zugleich die äußere begleitende Handlung in einem höheren Sinne auffassen läßt. Während der Zweck der Ablution ist, von den Fingern und vom Kelche alles zu entfernen, was vom Leibe und Blute des Herrn äußerlich haften geblieben ist, fleht hingegen der Priester in diesem Gebete, daß die Wirkungen des heiligsten Sakramentes in seinem Innersten („in visceribus") dauernd haften mögen („adhaereat"), und daß das reine und heilige Sakrament alle Unreinheit und Unheiligkeit aus seiner Seele entferne und in ihr keinerlei Makel zurückbleibe.

a) Eine Ablution der Finger wird zuerst in der Vita des 709 verstorbenen Bischofs Bonitus von Clermont erwähnt, die noch dem 8. Jahrhundert angehört[21]. In der älteren Textrezension des Ordo romanus I, im cod. Sangall. 614 aus dem 9. Jahrhundert, heißt es: „Pontifex vero, postquam omnes communicaverint, sedet et abluit manus."[22] Der Text Mabillons enthält diese Stelle nicht, deutet aber gleichwohl eine Händewaschung an, wenn er bemerkt, daß nach der Kommunion der Regionarii usw. auch der Akoluth, „qui manutergium tenet et qui aquam dat"[23], am Throne des Papstes kommuniziert. Nach dem Ordo romanus VI[24] hat der Archidiakon „nimis caute" dafür zu sorgen, daß nach der Kommunion nichts vom Leibe oder vom Blute des Herrn im Kelch oder auf der Patene zurückbleibe. Ob dies durch Ausspülung des Kelches geschehen soll, wird nicht gesagt. Hingegen muß der Bischof dem gleichen Ordo[25] zufolge nach der Kommunion die Hände waschen, wobei ihm Akoluthen das Wasser und das „manutergium" darzureichen hatten. Diese Händewaschung besteht noch im heutigen Pontifikalritus. Gleichzeitig mit der von den Ordines beschriebenen Händewaschung gab es schon im 11. Jahrhundert, wie aus den Consuetudines Cluniacenses[26] hervorgeht, in den Klöstern einen vollkommen ausgebildeten Ritus der Purifikation und Ablution. Der Priester mußte nach dem Genuß des heiligsten Blutes den Kelch mit Wein ausspülen („sanguinem sumat, vinumque, quo postea calicem lavat, infusum a subdiacono"). Der Diakon hatte unterdessen in einem andern Kelch die Finger, welche den Leib des Herrn berührten, mit Wein abgewaschen und den Wein genossen. Dieser Kelch wird nunmehr dem Priester gebracht, damit auch er darin seine Finger abluiere: „quos numquam in maioris Missae calice abluere licet", fügen die Consuetudines bei. Diese Ablution genießt der Priester. Hierauf wird in diesen zweiten Kelch nochmals zu dessen Reinigung Wein gegossen und vom Priester getrunken. Auch bei den Zisterziensern[27] war eine ähnliche Übung herrschend. Nach dem Genuß des konsekrierten Weines mußte sich der Priester Wein in den Kelch gießen lassen, in welchem er seine Finger abluierte. Dann ging er zur Piszine, um seine Finger nochmals mit Wasser zu waschen; an den Altar zurückgekehrt, trank er den Ablutionswein, ließ sich aufs neue Wein einschenken, den er hierauf genoß.

---

[21] Mabillon, Acta SS. Ord. S. B. III 1, 92; Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter 106.

[22] Michel Andrieu in der Revue des sciences relig. I (1921) 390.

[23] OR I 20. [24] n. 12.

[25] n. 13. [26] Martène IV 182. [27] Ebd. 186.

liturgie.de

Die Liturgiker lassen in der Beschreibung der Ablution die gewünschte Deutlichkeit vermissen. Eine genauere Beschreibung der Purifikation und Ablution gibt erst der Ordo romanus XIV. Nach dem Genuß des heiligsten Blutes wurde dem Bischof vom Subdiakon Wein in den Kelch gegossen, den er genoß („ad abluendum os suum"). Dann ließ er sich unter den Gebeten „Quod ore sumpsimus" und „Corpus tuum" über die Finger, mit denen er die Hostie berührt hatte, vom Subdiakon Wein in den Kelch gießen. Bevor er jedoch diesen Ablutionswein trank, wusch er über einem Becken, das ein Capellanus hielt, seine Finger mit Wasser, das hierauf an einem reinen Ort ausgegossen wurde. Man ersieht daraus, wie die ablutio digitorum in den Pontifikalritus[28] gedrungen ist, ohne die alte, von den Ordines bezeugte Handwaschung zu beseitigen. Es darf wohl angenommen werden, daß der Brauch, die Finger auch mit Wasser abzuspülen, aus dieser Handwaschung hervorgegangen ist. Noch der Ordo Missae Burchards[29] kennt nur eine Abspülung mit Wein. Durandus[30] bemerkt, daß einige Priester nach der Messe, wenn sie die Paramente abgelegt haben, nochmals die Hände waschen, was nach einer löblichen Gewohnheit auch jetzt die Priester zu tun pflegen. Diese Händewaschung ist also ein Ersatz für jene, die in der Messe nach der Ablution stattfand. Da im Pontifikalritus jedoch die alte Händewaschung beibehalten ist, so erklärt sich ein Dekret der Ritenkongregation[31], welches den Bischöfen die Händewaschung nach dem Pontifikalamt verbietet.

b) Das Gebet „Quod ore sumpsimus" kommt schon im Sacramentarium Leonianum[32], im Sacramentarium Gelasianum[33], im Sacramentarium Gregorianum[34] und im Missale Gothicum[35] als Postcommunio vor. Das Gebet „Corpus tuum, quod sumpsi" ist gallikanischen Ursprungs und erscheint zuerst unter der Rubrik „Post communionem" in einer Sonntagsmesse des Missale Gothicum[36]. Beide Gebete stehen sehr häufig in den Sakramentarien nach der Kommunion, ohne daß dabei der Ablution gedacht wird. Es waren also einfache Kommuniongebete ohne Rücksicht auf die Ablution, wie denn auch das Gebet „Perceptio" bei der Ablution vorkommt[37]. Das Gebet „Corpus tuum" kann allerdings zu dieser, wie oben gezeigt wurde, in eine entferntere Beziehung gebracht werden. Die Dominikaner sprechen noch jetzt bloß das Gebet „Quod ore", und zwar erst zur ablutio digitorum. Dagegen hatte man in vielen vorpianischen Missalien ein drittes Gebet: „Vidi Dominum facie ad faciem, et salva facta est anima mea. Verbum caro factum est et habitavit in nobis, et vidimus gloriam eius, gloriam quasi Unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis. Iam corpus eius corpori meo sociatum est, et sanguis eius ornavit genas meas; mel et lac ex ore eius suscepi, et sanguis eius ornavit genas meas. Lutum fecit Dominus ex sputo, et linivit oculos meos, et abii, et lavi, et vidi, et credidi Deo." Die Worte „Lutum fecit" hängen zusammen mit der Wertschätzung, die man dem Ablutionswein oder auch dem Ablutionswasser entgegenbrachte, eine Verehrung, die durch Wundererzählungen eine erhebliche Steigerung erfuhr[38]. Daher kam es, daß in einigen Gegenden Deutschlands die Priester

[28] Caer. ep. II, c. 8, n. 76. [29] Wickham Legg, Tracts 164.
[30] IV, c. 55, n. 1. [31] S. R. C. 15. Mai 1900, n. 4056, ad 2.
[32] S. 69. [33] S. 37. [34] Lietzmann 41. [35] Muratori II 519.
[36] Ebd. [37] Leroquais II 258.
[38] Vgl. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter 107 ff.

liturgie.de

nach der Ablution mit noch feuchten Fingern sich die Augen und andere Teile des Körpers bestrichen und das gleiche auch bei Leuten taten, die danach verlangten. Wie Franz[39] bemerkt, erinnert dies an die von Klemens von Alexandrien[40] und Cyrill von Jerusalem[41] bezeugte Sitte, mit der Eucharistie die Augen zu berühren und nach dem Genuß des heiligsten Blutes die Finger an die nassen Lippen zu legen und mit ihnen dann Augen und Ohren zu befeuchten. Wenn auch kein unmittelbarer Zusammenhang zwischen diesem und dem altchristlichen Brauche besteht, so liegt doch derselbe Glaube an die Heilkraft der Eucharistie zu Grunde, oder an deren Macht, vor leiblichen Übeln zu schützen.

3. Kommuniongesang. — Wenn der Priester das heiligste Blut genossen, beginnt der Sängerchor mit dem Gesang der Communio[42]. Die Communio war ehedem ein Gesang während der Kommunion des Volkes und diente dazu, die Gläubigen während der längere Zeit in Anspruch nehmenden Austeilung der heiligen Kommunion in religiöser Stimmung zu erhalten. Einen Gesang bei dieser Gelegenheit kennen alle Liturgien (a). Mit der Einführung des antiphonalen Gesanges wurde es im Abendland üblich, einen ganzen Psalm antiphonisch während der Austeilung der heiligen Kommunion zu singen, der demnach hier, wie beim Introitus und Offertorium, die Aufgabe hatte, eine liturgische Handlung mit Gesang zu begleiten. Als die Kommunion der Gläubigen in der Messe immer mehr in Abnahme kam, sah man sich in die Notwendigkeit versetzt, den Psalm entsprechend zu kürzen, bis schließlich nur noch die Antiphon, die heutige Communio, übrig blieb (b). — Gleich dem Introitus und dem Offertorium bringt die Communio in der Regel die Idee der laufenden Zeit des Kirchenjahres, die Festidee oder den Opferanlaß zum Ausdruck. Die Erinnerung, daß dieser Gesang einst während der Kommunionausteilung gesungen wurde, soll auch noch jetzt nachwirken und jene Stimmung erzeugen, welche die darin ausgesprochenen Gedanken in innigste Beziehung zum Heiland zu bringen versteht, der soeben unter den eucharistischen Gestalten Einkehr in der Seele gehalten hat. Nicht selten dient die Communio, ganz besonders wenn der Text aus dem Tagesevangelium genommen ist, zur Belebung des Glaubens, daß der, dessen Worte und Wundertaten das Evangelium verkündet hat, jetzt in unserem Herzen weilt, bereit, die gleichen Wunder der Gnade zu wirken, wenn ihm gläubiges Vertrauen entgegengebracht wird. Ist, wie gar häufig in der Communio, eine Bitte ausgesprochen, sei es um Bewahrung vor Übeln, sei es um Erlangung von Gnaden, so wird der Gedanke an jenen, der sich in der heiligsten Eucharistie mit der Menschenseele vereinigt, diese Bitte mit besonderer Wärme erfüllen (c).

---

[39] Ebd. 110. [40] Paedag. II, 12.
[41] Cat. myst. V, 21 22.
[42] Graduale Vatic., De ritibus servandis in cantu Missae IX.

liturgie.de

a) Als ältester Kommuniongesang erscheint schon in den Apostolischen Konstitutionen[43] der Ps. 33, der wegen der Verse 6 und 9 dazu gewählt wurde. „Während die übrigen kommunizieren", heißt es in den Apostolischen Konstitutionen, „soll der Ps. 33 gesprochen werden." In der jetzigen Jakobusliturgie[44] ist zu lesen: „Dann folgt ein anderes Gebet: Kommet und sehet, wie süß der Herr; zerteilt, ist er nicht geteilt, er gibt sich den Gläubigen zur Speise und wird nicht aufgezehrt, zur Vergebung der Sünden und zum ewigen Leben, jetzt und alle Zeit und in alle Ewigkeit." Daß es sich hier ursprünglich um einen Gesang handelte, ergibt sich aus einer älteren Rezension des Textes[45], welche die Worte „Kommet und sehet" den ψάλται zuteilt. Schon früher erwähnt der hl. Cyrill von Jerusalem[46] den Gesang dieses Psalmverses: „Hernach vernehmt ihr, wie der Sänger euch ermuntert zur Teilnahme an den heiligen Geheimnissen und spricht: Kommet und sehet" usw. Auch im Abendlande war Ps. 33 als Kommuniongesang bekannt, wie aus Ambrosius[47] und Augustinus[48] zweifellos hervorgeht. Es kennt ihn die irische Liturgie des Stowe-Missale und des Antiphonar von Bangor, die gallikanische Meßerklärung des Germanus, und noch jetzt die mozarabische Liturgie, die in jeder Messe drei Verse des Psalmes singen läßt: „Gustate et videte, quam suavis est Dominus! Alleluia. Benedicam Dominum in omni tempore! Alleluia. Redimet Dominus animas servorum suorum et non derelinquit omnes, qui sperant in eo! Alleluia." Die ambrosianische Liturgie hält die Erinnerung an den alten Kommunionpsalm im Transitorium (Bezeichnung für Communio) der Feria secunda in albis, die römische Liturgie in der Communio am achten Sonntag nach Pfingsten fest. Schon zur Zeit des hl. Augustinus[49] war Psalmengesang während der Kommunion in der afrikanischen Kirche eingeführt. Daß es antiphonaler Gesang war, zeigt Augustinus, der ihn in Parallele stellt zum Offertorium, das damals stets Antiphonalgesang war. Wann der Kommuniongesang auch in Rom eingeführt wurde, läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen; sicherlich war es jedoch noch vor Gregor d. Gr. der Fall.

b) Über den Vortrag der Communio bestimmt der Ordo romanus I[50]: „Wenn der Papst beginnt, im Senatorium die Kommunion auszuteilen, beginnt die Schola mit der Antiphona ad communionem, im Wechsel mit den Subdiakonen, und sie psallieren, bis nach der Kommunion des ganzen Volkes der Papst das Zeichen gibt, das Gloria Patri zu singen, worauf sie nach Wiederholung des Verses (= Antiphon) mit dem Gesang aufhören." Der Mikrologus[51] kennt außer der Antiphon noch den Psalm, fügt aber hinzu, er werde nur gesungen, „si necesse fuerit". Nach Wagner[52] beginnen die Handschriften seit dem 11. Jahrhundert die Psalmverse auszulassen, im 12. Jahrhundert kommen sie nur mehr selten vor. In der jetzigen römischen Liturgie hat nur noch die Communio in Requiemsmessen einen Vers („Requiem aeternam"), nach welchem die Antiphon (von „cum sanctis tuis" an) wiederholt wird.

c) Die Texte der Communio sind teils den Psalmen, dem Evangelium und andern Büchern der Heiligen Schrift entnommen, zuweilen sind

[43] VIII, 13. [44] Brightman 63.
[45] Swainson, The Greek Liturgies, London 1884, 316.
[46] Cat. myst. V, 20. [47] De myster. c. 9.
[48] Enarr. in Ps. 33, n. 12. [49] Retract. II, 11. [50] n. 20.
[51] c. 18. [52] Einführung 119.

liturgie.de

auch außerkanonische Texte herbeigezogen, wie am Feste des hl. Ignatius (1. Februar), am Feste der hl. Agatha. Viele Kommunionantiphonen sind dem Tagesevangelium entnommen, und zwar gerade bei den ältesten Festen, seltener der Epistel (wie am Pfingstsonntag). Die Erinnerung daran, daß die Communio während der Kommunion des Volkes gesungen wurde, kommt auch noch jetzt zum Ausdruck in der Vorschrift, mit diesem Gesang erst zu beginnen, wenn der Priester das heiligste Blut genossen hat. Reiht sich zufällig im Hochamt die Kommunion des Volkes daran, so wird noch heute tatsächlich die Communio bei der gleichen Gelegenheit gesungen wie in alter Zeit. In der stillen Messe wird sie vom Priester nur an der Epistelseite gelesen und verfolgt jetzt den Zweck, die Seele in der Erinnerung an die empfangene Gnadengabe zu sammeln und sie zum andächtigen Beten der folgenden Postcommunio vorzubereiten. Bald spricht sich in der Communio innige Bitte aus (wie an Septuagesima: „Illumina oculos meos" usw.), bald Verlangen, mit dem Herrn immer in Gnadengemeinschaft zu stehen (vgl. 5. Sonntag nach Pfingsten: „Unam petii a Domino"); häufig verharrt sie in freudiger Beschauung des Festgeheimnisses (wie in der zweiten Weihnachtsmesse: „Exsulta, filia Sion"); oft leitet sie auch schön zur folgenden Postcommunio über, wie an Pfingsten, wo die Communio lautet: „Repleti sunt omnes Spiritu sancto", und die Postcommunio bittet: „sui (sc. Spiritus) intima aspersione foecundet". So wird die Betrachtung, die von der ursprünglichen Bedeutung der Communio ausgeht, stets die Beziehung auf das empfangene sakramentale Mahl mit Leichtigkeit herstellen und den Gefühlen der Dankbarkeit, des Vertrauens, der ehrfurchtsvollen Anbetung, die uns nach der heiligen Kommunion beseelen sollen, stets eine immer wieder anders geartete Grundlage zu geben wissen.

4. Postcommunio. — Den Abschluß der Kommunion bildet in allen Liturgien ein Gebet, in welchem Gott dem Herrn für die gewährte Gnadengabe gedankt und um die vollen Wirkungen des empfangenen Sakramentes gebetet wird. In der römischen Messe dient zu diesem Zwecke die Postcommunio (im Sacramentarium Gelasianum mit „Post communionem", im Sacramentarium Gregorianum mit „Ad complendum" überschrieben), die als mittlerisches Gebet vom Priester gesprochen wird, der zuvor dem Volke, um es für die erflehten Gnaden empfänglich zu machen, den Segenswunsch „Dominus vobiscum" zugerufen hat. Eine Eigentümlichkeit der römischen Postcommunio ist es, daß sie fast ausschließlich Bittgebet ist. Die Bitte, welche sehr oft auf das Kirchenjahr oder das gefeierte Fest Rücksicht nimmt, dreht sich im allgemeinen um die Früchte der Kommunion; zuweilen fleht die Postcommunio um die Annahme des eucharistischen Opfers; in sehr vielen Fällen gedenkt sie weder der Kommunion noch des Opfers und trägt ganz allgemeinen Charakter, so daß sie ebensogut auch als Kollekte Verwendung finden könnte. Diese Betonung der Bitte in der Postcommunio schließt aber deren Auffassung als Dankgebet keineswegs aus. Wer nach Empfang der heiligen Kommunion recht herzlich bittet, Gott möge sie nunmehr in seinem Leben reiche Früchte tragen lassen, spricht schon durch diese Gesinnung dem Herrn den besten Dank aus, wie denn auch seine

liturgie.de

Bitte in Dankesstimmung wurzelt. Geht, wie in alter Zeit regelmäßig, der Postcommunio eine allgemeine Kommunion voraus, so wird der Priester besonders innig jene, die aus seiner Hand den Leib des Herrn empfingen, der göttlichen Barmherzigkeit empfehlen und für sie die volle Auswirkung der Kommuniongnade erflehen. Doch wenn auch solche fehlen, so ist es immerhin angezeigt, bei diesem Gebet jener zu gedenken, die Tag für Tag auf der ganzen Erde zum Tische des Herrn gehen. So gestaltet sich die Postcommunio von selbst zu einem Gebet für die Kirche, zu einem Gebet für die Sache Jesu Christi, der gerade die heiligste Eucharistie zu dem wirksamsten Mittel bestimmt hat, die Erlösten zum Heile und zur Seligkeit des Himmels zu führen, ein Ziel, das auch allem priesterlichen Wirken vom Herrn gesetzt ist. — Über die Oratio super populum vgl. Bd. I, S. 495.

a) Die Liturgie der Apostolischen Konstitutionen[53] kennt nach der Kommunion ein feierliches Danksagungsgebet, zu dem der Diakon mit den Worten auffordert: „Nachdem wir am kostbaren Leib und Blut des Herrn teilgenommen haben, wollen wir ihm dafür danken, daß er uns der Teilnahme an seinen heiligen Geheimnissen gewürdigt hat, und ihn bitten, daß sie uns nicht zum Gerichte, sondern zum Nutzen der Seele und des Leibes, zum Schutz der Frömmigkeit, zur Nachlassung der Sünden und zum Leben der zukünftigen Weltzeit gereichen!“ Um das nämliche bittet fast wörtlich das darauffolgende Gebet des Bischofs. Gleichen Inhalts ist das einschlägige Gebet in der Jakobusliturgie[54]: „Wir danken dir, Christus, unser Gott, daß du uns gewürdigt hast, an deinem Leibe und Blute teilzunehmen zur Vergebung der Sünden und zum ewigen Leben. Wir bitten dich, Gütiger und Liebreicher, bewahre uns vor der Verdammnis!“ Ähnlich lautet das Gebet in der Chrysostomusliturgie[55]: „Wir danken dir, Menschenfreundlicher, Wohltäter unserer Seelen, daß du uns am heutigen Tage deiner himmlischen und unsterblichen Geheimnisse gewürdigt hast. Lenke unsere Wege, befestige uns in deiner Furcht, beschütze unser Leben und sichere unsere Schritte!“

b) In der Postcommunio des heutigen römischen Missale wiegt die Bitte vor; des Dankes wird meist nur mit kurzen Worten gedacht, z. B.: „ut de perceptis muneribus gratias exhibentes“, oder es wird sein Motiv kurz gestreift: „sacro munere vegetati“, „sacramenta quae sumpsimus“, „coelestis muneris virtute satiati“, „repleti muneribus sacris“ usw. Die Bitte geht auf Entsündigung: „vitia nostra purgentur“, „a nostris mundemur occultis“; um heiligen Lebenswandel: „placitis moribus dignanter deservire concedas“; um brüderliche Einheit: „tuas facias pietate concordes“; um Verachtung des Irdischen und Liebe zum Himmlischen: „terrena despicere et amare coelestia“; um Schutz vor den Gefahren des Seelenheiles: „humanis non sinas subiacere periculis“; vor allem aber um Erlangung der ewigen Seligkeit: „praesentis vitae et aeternae tribue conferre subsidium“, „aeternitatis auxilium“, „beneficia potiora“, „coelestis remedii“ usw. Sehr häufig wird des Heiligen gedacht, dem zu Ehren die Messe gefeiert wurde („intercedente beato...“), oder der kirchlichen Festzeit („paschalibus perceptis sacramentis“ zu Ostern;

[53] VIII, 14. [54] Brightman 64. [55] Ebd. 395.

liturgie.de

im Advent: „ad festa ventura nos praeparent"). Sehr zahlreich sind aber auch jene Postkommunionen, die keinerlei Anspielung auf die Kommunion enthalten, wie die Postcommunio de B. M. V. „Gratiam tuam" im Advent, an der Vigil von Immaculata Conceptio und von Assumptio, die Postcommunio am Feste und an der Vigil Johannes' des Täufers, an der Vigil von Peter und Paul usw. und in sehr vielen Votivmessen. Die Postcommunio am dritten Fastensonntag: „A cunctis nos, quaesumus, Domine, reatibus et periculis", findet sogar Verwendung als Sekret am Samstag nach dem Passionssonntag. Keine Erwähnung der Kommunion, hingegen ein Gebet um Aufnahme des Opfers enthält die Postcommunio am Namen-Jesu-Fest: „Sacrificium salutaris hostiae, quod ... maiestati tuae obtulimus, placido et benigno vultu suscipere digneris."

§ 28. Schluß der Messe. (Entlassungsformeln, Placeat, Segen, letztes Evangelium, Rezeß.)

1. Entlassungsformeln. — Wie bei jeder größeren Versammlung, so ergab sich auch beim Gottesdienst die Notwendigkeit, den Schluß in besonderer Weise anzuzeigen. Wahrscheinlich ist hierfür schon in ältester Zeit eine eigene Formel gebraucht worden; seit dem 7.—8. Jahrhundert ist als solche das „Ite, missa est" — „Gehet, es ist die Entlassung" (= „Ihr seid entlassen") bezeugt (a). Als Antwort darauf sprach schon damals das Volk: „Deo gratias", in welchem in kurzer, bündiger Weise der Dank an Gott für alle Gnaden, deren Quelle das heilige Meßopfer ist, zum Ausdruck kommt. Dankbare Freude soll Priester und Volk beseelen, wenn sie, bevor sie das Gotteshaus verlassen, rückschauend sich vergegenwärtigen, was sie im Gottesdienste empfangen: Belehrung durch Lesung und Predigt, Gnade für Zeit und Ewigkeit aus dem Gebet der Kirche und namentlich aus unmittelbarer Quelle in der heiligen Kommunion. Passend schickt es sich darum zu dieser freudigen Stimmung, daß „Ite, missa est" und „Deo gratias" in freudig bewegten, reichen Melodien vorgetragen werden. — Seit dem 11. Jahrhundert erscheint als zweite Entlassungsformel, die stets zu gebrauchen ist, wenn in der Messe kein Gloria trifft, also vor allem in der Advent- und Fastenzeit, an den Ferien (mit Ausnahme jener der österlichen Zeit), das „Benedicamus Domino" — „Laßt uns den Herrn preisen" (b). Was das „Ite, missa est" in seinen Melodien, das „Deo gratias" im Worte ausspricht, ist auch Inhalt und Bedeutung des „Benedicamus": Gott soll gepriesen werden für seine gnadenvolle Herablassung im heiligen Opfer. Immerhin darf aber das „Benedicamus" mit Rücksicht auf seine Verwendung an Tagen mit Bußcharakter oder weniger festlichem Gepräge auch als eine Mahnung aufgefaßt werden, in solchen Zeiten mehr denn je auch außerhalb der Messe dem Lobe Gottes zu obliegen. — Noch später als das „Benedicamus Domino" kam in den Seelenmessen das „Requiescant in pace" (c) auf, entsprechend der allgemeinen Tendenz, den Segen der Opferfeier vor allem den leidenden und büßenden Gliedern der Kirche im Reinigungsorte zuzuwenden.

liturgie.de

a) Von einer förmlichen Entlassung bei profanen und kirchlichen Versammlungen spricht Avitus von Vienne[1] um das Jahr 500: „In ecclesiis palatiisque sive praetoriis missa fieri pronuntiatur, cum populus ab observatione dimittitur." Von einer Entlassung nach dem Gottesdienst berichtet schon früher Tertullian[2], wenn er nach seiner summarischen Beschreibung der heiligen Messe sagt: „post transacta solemnia dimissa plebe". Nach den Apostolischen Konstitutionen[3] entläßt der Diakon die Gläubigen mit den Worten: „Gehet in Frieden"; in der Jakobusliturgie[4] ruft er bei der Entlassung des Volkes: „Im Frieden Christi laßt uns gehen", worauf das Volk antwortet: „Im Namen des Herrn". Ähnlich geschieht die Entlassung in der Markus- und in der Chrysostomusliturgie. Der ambrosianische Ritus entläßt die Gläubigen mit den Worten: „Procedamus in pace. In nomine Christi" (was jedenfalls die ältere Formel ist), fügt aber noch hinzu: „Benedicamus Domino. ℟ Deo gratias." Die mozarabische Messe hat die längste Entlassungsformel: „Solemnia completa sunt in nomine Domini nostri Iesu Christi. Votum nostrum sit acceptum cum pace. ℟ Deo gratias." Einfacher ist die Entlassungsformel des Stowe-Missale: „Missa acta est. In pace" (wahrscheinlich dazu noch: procedamus). Letztere Formel nähert sich der einfachen römischen: „Ite, missa est", die zum ersten Mal im Ordo romanus I bezeugt ist.

b) Zur Zeit des Mikrologus[5] war die Gewohnheit, die Messe an Tagen ohne Gloria mit „Benedicamus Domino" zu schließen, bereits allgemein. Nach dem gleichen Liturgiker[6] wird an Festtagen „Ite, missa est" gebraucht, weil an diesen Tagen die Gläubigen sich allgemein an der Meßfeier beteiligten („quia tunc generalis conventus celebrari solet"), an den gewöhnlichen Tagen aber nur die „religiosi" zusammenkämen, die mehr geistlichen Dingen als weltlichen Geschäften obliegen. Aus dem gleichen Grunde wende man sich beim „Ita, missa est" zum Volke, um es zum Verlassen der Kirche aufzufordern („quem discedere iubemus"), beim „Benedicamus" hingegen wende man sich zum Altar, um sich selbst zum Lobe des Herrn zu ermuntern („nosque ipsos ... ad benedicendum Domino adhortemur"). Durandus[7] sagt, in der alten Kirche pflegten die Liturgen („ministri"), wenn sie die Messe ohne Beteiligung des Volkes feierten, am Schlusse „Benedicamus" zu sprechen, wenn aber das Volk teilnahm, „Ite, missa est", da sonst das Volk nicht gewußt hätte, wann die Messe zu Ende sei. Weil nun das Volk an den Feiertagen zur Messe komme, so werde an diesen Tagen mit „Ite, missa est" geschlossen. Aus den Erklärungen des Mikrologus und Durandus geht wohl hervor, daß das „Benedicamus" seine Einführung der Privatmesse verdankt, bei der ja oft außer dem Diener nur wenige oder niemand teilnahmen, eine feierliche Entlassungsformel demnach keinen rechten Sinn gehabt hätte. Batiffol[8] ist der Ansicht, daß das „Ite, missa est" jene Formel gewesen sei, deren man sich nur in der bischöflichen Messe bediente, wie denn auch ursprünglich der Bischof allein das Gloria anstimmen durfte. Der einfache Priester hingegen, in dessen Messe das Gloria keine Stelle hatte, habe sich dafür des „Benedicamus" bedient. Später, als bezüglich des Gloria der Unterschied zwischen Bischof und

[1] Ep. 1, domno Gundobaldo regi.
[2] De anima c. 9.
[3] VIII, 14.
[4] Brightman 67.
[5] c. 19.
[6] c. 46.
[7] IV, c. 57, n. 7.
[8] Leçons sur la Messe 303.

liturgie.de

Priester nicht mehr bestand, gewöhnte man sich daran, das „Benedicamus" als Entlassungsformel für Tage mit geringerer Festlichkeit zu gebrauchen. Der Papst schloß sich dieser Übung an. Schon im 12. Jahrhundert[9] unterblieb das „Ite, missa est" in der päpstlichen Messe von Septuagesima ab, während man es in der Adventszeit noch gebrauchte, wie denn auch damals in der päpstlichen Messe während des Advents Gloria und Tedeum gesungen wurden. In der Mitternachtsmesse von Weihnachten pflegte man, wie Mikrologus und Durandus berichten, „Benedicamus" zu singen, was bis zur pianischen Reform allgemein beobachtet wurde. Faßt man im Sinne des Mikrologus diese Formel als eine Aufforderung, im Lobe Gottes zu verharren, auf, so war dies für die nächtliche Messe an Weihnachten durchaus angebracht, da sich an sie die Laudes anschlossen. Auch Beleth[10] sagt, es werde hier das „Ite, missa est" nicht gesprochen, „ne videatur populus licentiam habere redeundi". Mikrologus bemerkt ferner, daß zu seiner Zeit auch an Coena Domini, an der Oster- und Pfingstvigil das „Ita, missa est" unterblieb. Jedenfalls geht daraus hervor, daß man sich bereits daran gewöhnt hatte, im „Benedicamus" eine minder feierliche Entlassungsformel zu erblicken.

c) Das „Requiescant in pace" am Schluß der Totenmessen war nach Beleth[11] im 12. Jahrhundert bereits eine „consuetudo generalis". Zur Einführung dieser Formel hat sicherlich viel beigetragen, daß am Schluß der Requiemsmesse sehr häufig die Absolutio ad tumbam folgte, bei welcher die Anwesenheit des Volkes erwünscht war. Ein „Ite, missa est" war darum nicht angängig, ebensowenig ein „Benedicamus". Das „Requiescant in pace" muß, weil Fürbittgebet, vom Priester gesprochen werden[12], wenn es auch vom Diakon gesungen wird; ebenso das „Benedicamus Domino", wahrscheinlich weil es den Charakter lobpreisenden Gebetes trägt.

2. „Placeat" und letzter Segen. — Mit dem „Ite, missa est" war die römische Messe abgeschlossen. Das nun folgende Gebet „Placeat", der Segen und das letzte Evangelium sind spätere Zusätze, die teilweise aus privater Andacht hervorgingen und erst allmählich in die öffentliche Messe eindrangen. Es dauerte bis zum Missale Pius' V., ehe die gegenwärtige Ordnung dieser Schlußteile der Messe endgültig gestaltet wurde. — Das Gebet „Placeat", das schon im 9. Jahrhundert auftritt, wurde anfänglich als nicht zur Messe gehörig angesehen und hatte seine Stelle im Mittelalter meist nach dem letzten Segen (a). In seiner jetzigen Stellung kann das „Placeat" als abschließendes Opfergebet und zugleich als Überleitung zum Segen betrachtet werden. In feierlicher Weise wird in ihm die heilige Dreifaltigkeit angerufen, sie möge Gefallen finden an diesem Akt der höchsten Gottesverehrung („obsequium"), den der Priester als Diener („servitutis meae") und Stellvertreter Christi vollzogen, und wenn er sich auch seiner Unwürdigkeit bewußt ist („indignus obtuli"), so bittet er gleichwohl, das Opfer möge der göttlichen Trinität wohlgefällig erscheinen und durch die Gnade des Dreieinigen allen,

---

9 OR XI 30. 10 Explic. div. off. c. 49.
11 Ebd. 12 S. R. C. 7. Sept. 1816, n. 2572, ad 22.

liturgie.de

für die es dargebracht wurde, zum Segen gereichen („te miserante sit propitiabile"). Die letzten Worte leiten zum Segen über, der schon im 11. Jahrhundert ziemlich allgemein an dieser Stelle gegeben wurde (b). Seit dem Missale Pius' V. wird er von den Priestern nur mit einmaliger Kreuzeszeichnung erteilt; die dreimalige Kreuzeszeichnung ist dem Pontifikalritus vorbehalten, bei dem auch vor den Worten „Benedicat vos" usw. die Versikel „Sit nomen Domini" und „Adiutorium nostrum" gesprochen werden müssen, deren sich in vorpianischer Zeit auch die Priester bedienten. Der Kuß des Altares muß, wie immer, als Zeichen der Verehrung gegen den Altar, das Symbol Christi, gewürdigt werden; der Blick auf das Kreuz vor dem Segen weist auf die Quelle alles Segens hin; im Ausbreiten und sofortigen Falten der Hände drückt sich auch äußerlich das Verlangen nach reichlicher, vom Kreuze ausströmender Gnade aus. — In den Requiemsmessen fällt der Schlußsegen aus, da die Kirche die Früchte des heiligen Opfers vor allem den Seelen der Abgestorbenen zuwenden will.

a) Das Gebet „Placeat" ist zum ersten Mal erwähnt in einem Sakramentar von Amiens (9. Jahrh.)[13]. „Expleto officio", heißt es hier, „sanctum osculetur altare dicens: Placeat" usw. Das „Placeat" wurde demnach nicht als Bestandteil der Messe angesehen, wie denn auch unzählige Male zu lesen ist: „Post Missam dicat Placeat"[14], oder: „Oratio post Missam", „adhuc stans ad altare dicat Placeat"[15]. Seinen Platz hatte das „Placeat" regelmäßig nach dem letzten Segen; noch der Ordo romanus XIV kennt es an dieser Stelle. Erst seit Einführung der liturgischen Einheit wird es allgemein vor dem Segen gesprochen.

b) In der Liturgie der Apostolischen Konstitutionen[16] richtet der Diakon an die Gläubigen, unmittelbar bevor er ihnen die Entlassung ankündigt, die Aufforderung: „Verneiget euch vor Gott durch seinen Christus und lasset euch segnen!" worauf der Bischof ein längeres Segensgebet allgemeinen Inhalts über die Gläubigen spricht. Ein ähnliches Gebet allgemeinen Charakters kennen die Jakobus- und die Chrysostomusliturgie; nur die Markusliturgie[17] gedenkt an dieser Stelle ganz kurz des Empfanges der heiligsten Eucharistie. Diesem Segensgebet der östlichen Liturgien entsprach in alter Zeit in der römischen Messe die noch jetzt an den Ferien der Quadragesima gebrauchte „Oratio super populum", welche ebenfalls durch einen Ruf des Diakons: „Humiliate capita vestra Deo", eingeleitet wird und wie die entsprechenden orientalischen Gebete allgemeinen Charakter hat. Die Oratio super populum konnte schließlich wegfallen, da auch die Postcommunio als ein Segensgebet betrachtet wurde, wie Walafried Strabo[18] bemerkt: „Ultima oratio sacerdotis benedictio intelligitur." Von einem Schlußsegen wird nicht gesprochen, jener Segen, den der Papst nach seiner Messe spendete, wenn er durch Klerus und Volk schritt[19], entspricht vielmehr

[13] Ephem. liturg. XLI 444. [14] Leroquais I 131 140. [15] Ebd. 222 u. ö.
[16] VIII, 15. [17] Brightman 142. [18] De exord. et increm. c. 22.
[19] OR I, 21: „Descendente autem illo in presbyterium episcopi primum dicant: ‚Iube, domne, benedicere.' ℟ ‚Benedicat nos Dominus', ℟ ‚Amen'. Post episcopos presbyteri, deinde monachi" usw.

liturgie.de

jenem Segen, den noch gegenwärtig die Bischöfe im Gehen zu erteilen pflegen. Den vom Altare aus gespendeten Schlußsegen erwähnt erstmals der Mikrologus[20]. Er kann bereits schreiben, daß die Priester ihn nicht ohne Ärgernis zu erregen unterlassen können, so allgemein sei er bereits geworden. Aus dem Zusammenhang aber ergibt sich auch, daß dieser Segen zur damaligen Zeit (11. Jahrh.) doch auch noch Widerspruch gefunden hat, da der Verfasser ihn durch längere Ausführungen zu rechtfertigen sucht. Der letzte Segen geht höchstwahrscheinlich auf den Einfluß zurück, den die Rechtssammlungen auf den Kultus ausübten. In diesen Rechtssammlungen findet sich auch der 26. Kanon des Konzils von Orléans (511), welcher lautet: „Populus non ante discedat, quam Missae solemnitas compleatur et ubi episcopus fuerit, benedictionem accipiat sacerdotis." Dieser Kanon, welcher die gallikanische Liturgie vor Augen hatte, will besagen: Keiner darf sich entfernen, bevor er nicht den bischöflichen Segen nach dem Paternoster (s. oben) empfangen hat. Als eine spätere Zeit diesen Kanon in den Rechtssammlungen las, war nicht bloß die Kenntnis der gallikanischen Liturgie entschwunden, man hatte sich auch daran gewöhnt, unter „sacerdos" den Priester und nicht den Bischof zu verstehen, der zur Zeit der Entstehung des Kanons darunter gemeint war. So glaubte man, der Kanon fordere allgemein einen Segen am Schluß der Messe und dessen Erteilung durch einen Priester. Nun schien aber die Bestimmung, daß der priesterliche Segen nur in Gegenwart eines Bischofs erteilt werden dürfe, unverständlich, weshalb man sich hier eine Änderung gestattete und las: „ubi episcopus non fuerit." So hatte sicher schon Mikrologus den Kanon vor sich, und in dieser veränderten Gestalt ging er auch in das Decretum Gratiani[21] über. Bei dem großen Einfluß des Dekrets in der ganzen Kirche wurde dadurch die Einführung des Schlußsegens mächtig gefördert, zumal man in der gleichen Rechtsquelle[22] auch den 47. Kanon des Konzils von Agde (506), welcher gleichfalls die gallikanische Liturgie vor Augen hatte, lesen konnte: „ut ante benedictionem sacerdotis egredi populus non praesumat". Seit dem 13. Jahrhundert[23] wird darum die Erteilung des Schlußsegens immer allgemeiner, und zu Beginn des 14. gedenkt seiner auch der Ordo romanus XIV. Den letzten Segen kennen auch Innozenz III.[24] und Sikard von Cremona[25], ebenso die Franziskaner-Missalien[26]. Zurückhaltender waren die Dominikaner, in deren Missale von 1254[27] sich die Bestimmung findet: „Si consuetudo patriae fuerit et extranei affuerint hoc exspectantes, det benedictionem secundum morem patriae." Noch im 16. Jahrhundert verfügt ein Karmeliter-Missale (Venedig 1514) das gleiche. — Gegenwärtig singen die Bischöfe vor den Segensworten „Benedicat vos" usw. die beiden Versikel Sit nomen Domini und Adiutorium nostrum (in alten Missalien ist häufig auch die umgekehrte Ordnung angegeben); auch pflegen sie bei Erteilung des Segens dreimal das Kreuz zu machen. Wiewohl schon Durandus[28] den Gebrauch der genannten Versikel als eine Eigentümlichkeit des bischöflichen Segens bezeichnet, pflegten doch bis in die Neuzeit herein auch

[20] c. 21. [21] can. 65 Dist. I de consecr.
[22] c. 64 Dist. I de consecr. [23] Ebner, Quellen 317; Leroquais II 17.
[24] De sacro alt. mysterio VI, 14.
[25] Mitrale III 8. [26] Ebner, Quellen 317.
[27] Ordinarium iuxta ritum sacri Ordinis fratrum Praedicatorum (Rom 1921) 245.
[28] IV, c. 59, n. 7.

liturgie.de

einfache Priester diese Versikel zu sprechen[29]. Im übrigen waren die Segensformeln verschieden[30]. Die dreifache Kreuzzeichnung bei Erteilung des Schlußsegens durch Priester galt auch noch dem päpstlichen Zeremonienmeister Burchard von Straßburg[31] am Ende des 15. Jahrhunderts als Regel. Die Segensformel trägt der Bischof im Gesangestone vor, der einfache Priester durfte sie nur sprechen; in Frankreich wurde sie noch im 18. Jahrhundert auch von einfachen Priestern gesungen. Zuweilen bediente man sich im Mittelalter bei Erteilung des Segens auch der Patene oder des Kelches[32].

3. Letztes Evangelium. — Das Johannesevangelium am Schluß der Messe ist der jüngste Bestandteil der Messe. Vereinzelt tritt es schon im 13. Jahrhundert auf, im 15. Jahrhundert ist es bereits allgemein eingeführt (a). Mögen auch verschiedene Gründe seine Einführung veranlaßt haben, wie die hohe Wertschätzung, die man stets dem Johannesevangelium entgegengebracht hat, oder auch seine Verwendung beim Wettersegen, der ausschlaggebende Grund war sicherlich der Wunsch und das Bedürfnis, am Schlusse der Opferfeier noch einmal ein dankbar gläubiges Bekenntnis zur Gottheit des Heilandes und zu seinem Wirken voll der Gnade und Wahrheit abzulegen (b). — Wird durch ein einfallendes Fest die Messe eines Sonntags, einer Feria der Fastenzeit, eines Quatembertages oder einer Vigil verdrängt, so trifft an Stelle des Johannesevangeliums das Evangelium der verdrängten Messe. Das gleiche gilt auch nach den neuesten Verordnungen Benedikts XV., wenn ein verdrängtes Fest ein Evangelium stricte proprium besitzt[33] (welches z. B. das dem Feste zu Grunde liegende historische Ereignis erwähnt) (c).

a) Zum ersten Male ist das Johannesevangelium am Schluß der Messe bezeugt von Durandus[34], welcher berichtet, daß „einige nach der Messe dieses Evangelium sprechen wollen." Im Laufe des 14. Jahrhunderts muß es bereits weite Verbreitung gefunden haben, da es schon zu Beginn des 15. sich sehr häufig in den Missalien verzeichnet findet[35]. In Rom vermerkt es schon Ende des 15. Jahrhunderts das Caeremoniale Romanum und der Ordo Burchards von Straßburg[36]. Übrigens betrachtete man im 15. Jahrhundert das Johannesevangelium noch keineswegs als Bestandteil der Messe, was äußerlich dadurch hervortrat, daß man vielfach vor Beginn oder während des letzten Evangeliums die Kasula abzulegen hatte[37]. Weit

[29] Zum Beispiel nach dem Augsburger Missale von 1555.

[30] Zum Beispiel „Benedicat nos divina maiestas, P., F. et S. S." (Leroquais II 17; 13. Jahrh.); „In unitate sancti Spiritus benedicat nos Pater et Filius. Amen" (Leroquais II 129; 13. Jahrh.); „Benedicat nos Deus omnipotens" (Leroquais II 182; 14. Jahrh.); „Benedicat vos" usw. mit einleitenden Versikeln (Leroquais III 113; 15. Jahrh.).

[31] Wickham Legg, Tracts 167.

[32] Leroquais II 182 (13. Jahrh.). Ordinarium Constanciense 1557: bei Wickham Legg, Tracts 67.

[33] Vgl. das Nähere bei Fr. Brehm, Synopsis additionum (Regensburg 1920) 313 ff.

[34] IV, c. 23, n. 5. [35] Leroquais III 57 70 113 usw.

[36] Wickham Legg, Tracts 168. [37] Leroquais III 107 135 227 u. ö.

liturgie.de

verbreitet war die Gewohnheit, das Johannesevangelium auf dem Wege vom Altare zur Sakristei zu beten. Dies war schon im 15. Jahrhundert[38] üblich und geschah noch während des 17. und 18. Jahrhunderts in sehr vielen französischen Kirchen. Noch jetzt ist dies im Pontifikalamt der Fall[39]. Der Bischof spricht hier nur den Anfang des Evangeliums am Altar und vollendet es auf dem Weg zum Throne (oder während der Prozession zur Kapelle, wo er die Gewänder ablegt). Das letzte Evangelium erscheint hier bereits als ein Teil der Danksagung. Ein Missale von Lyon (15. Jahrh.) verzeichnet daher auch noch einen Versikel und die Oration „Protector in te sperantium" am Schlusse des Evangeliums[40].

b) Was die Einführung des Johannesevangeliums in den Meßritus veranlaßte, ist nicht mehr ganz klar ersichtlich. Adolf Franz[41] ist der Ansicht, daß die seit dem 12. Jahrhundert sehr häufige Verwendung des Johannesevangeliums beim Wettersegen, der meist am Schluß der Meßfeier gegeben wurde, dessen allmähliche Eingliederung in den Meßordo begünstigt habe. Dagegen kann aber geltend gemacht werden, daß dieser Wettersegen nach der Messe nur an bestimmten Tagen und keineswegs allgemein in allen Kirchen gegeben wurde. Es darf aber auch in Rechnung gezogen werden, daß sich der Anfang des Johannesevangeliums seit den ältesten Zeiten der höchsten Wertschätzung seitens der Gläubigen erfreute und man ihm, wie den Evangelien überhaupt, eine ganz besonders apotropäische, die Dämonen vertreibende und abhaltende Wirkung zuschrieb. Dieser Glaube beruht nicht auf der abergläubischen Meinung, in den Worten des Evangeliums eine magische Formel zu besitzen, die durch ihr Aussprechen allein die bösen Geister vertreibe. Das Verlesen der Evangelien sollte vielmehr ein Akt des Glaubens an den in ihnen verkündeten Heiland sein und ein Akt des Vertrauens auf seine göttliche Hilfe. Aus diesem Grunde findet noch jetzt nach dem Rituale Romanum bei der Visitatio infirmorum eine Verlesung von Evangelien statt. Diese Wertschätzung der Evangelien, insbesondere des Johannesevangeliums, wollten die Gläubigen auch innerhalb der Liturgie bekundet sehen. In einem Missale von Paris[42] wird berichtet, daß ein gewisser Jean de la Croix im Jahre 1412 eine ewige Messe gestiftet habe, mit der Bestimmung, daß dabei stets am Schluß das Johannesevangelium gesprochen werde. Der nächste Anlaß zur Einführung des Johannesevangeliums in die Messe scheint aber der Wunsch gewesen zu sein, den Glauben an den Gottessohn noch einmal zu bekennen, als Dank dafür, daß sich der Fleischgewordene herabgelassen hat, unter den Gestalten von Brot und Wein unter uns zu weilen. Darum mußte auch vielfach nach Angabe mittelalterlicher Missalien nach der Kommunion gesprochen werden: „Verbum caro factum est et habitavit in nobis."[43]

c) Die Sitte, an einzelnen Tagen ein anderes als das Johannesevangelium zu lesen, kam erst sehr spät auf und geht in ihrem Ursprung wohl auf die Missa sicca zurück, die nach Angabe des Ordo Missae Burchards[44] einzelne Priester in der Quadragesima oder auch an andern Tagen, an denen zwei Meßformularien zusammentrafen, nach dem Formular der durch das Fest verdrängten Messe zu lesen pflegten. Ein Missale

[38] Martène I 671. [39] Caer. ep. II, c. 8, n. 80. [40] Martène I 661.
[41] Die kirchlichen Benediktionen (Freiburg 1909) 57.
[42] Leroquais III 5. [43] Ebner, Quellen 302 331 332 (12. Jahrh.).
[44] Wickham Legg, Tracts 173.

liturgie.de

von Rennes (15. Jahrh.)[45] hat nach dem Placeat folgende Rubrik: „Postea fiat memoria de B. M. V. vel de dominica vel de quodam sancto vel de mortuis secundum exigenciam temporis et post memoriam dicatur ... In principio erat verbum." Möglicherweise hat gerade diese „memoria" des Sonntags dem Brauch Vorschub geleistet, ein verdrängtes Evangelium an Stelle des Johannesevangeliums zu lesen.

4. Rezeß. — Das kirchliche Gesetzbuch[46] sagt: „Sacerdos ne omittat ... [sacrificio] expleto gratias Deo pro tanto beneficio agere." Mit diesem Dank hat der Priester zu beginnen, wenn er den Altar verläßt und vorschriftsmäßig auf dem Wege zur Sakristei und beim Ausziehen der kirchlichen Gewänder das Canticum Benedicite spricht[47], das in dieser Verwendung schon im 11. Jahrhundert bezeugt ist. Voll des Dankgefühls fordert darin der Priester in poetischer Weise die ganze Kreatur, die vernünftige wie die unvernünftige, auf, mit ihm in den Lobpreis Gottes einzustimmen. Die äußere Kreatur ist stumm für das Lob Gottes, ist sich des Schöpfers nicht bewußt. Ihr wahrer Wert liegt darin, daß sie den Menschen zur Erkenntnis und zum Lobe Gottes anregt und begeistert. Es ist darum eine tiefbedeutsame Anordnung, daß die Kirche vom Priester nach Empfang der heiligsten Eucharistie, in welcher die Elemente der äußern Natur ihre höchste Verklärung gefunden haben, als erste Frucht seiner Dankbarkeit für die Gnadengabe das Lob des Schöpfers fordert, der zugleich der Kirche die übernatürliche Offenbarung und die Gnadenvermittlung im Priestertum geschenkt hat („benedicat Israel Dominum, benedicite sacerdotes Domini Domino"). In den sich anschließenden Versikeln dankt der Priester Gott ob der Schöpfung („confiteantur tibi omnia opera tua"), ob der Heiligkeit seiner Kirche („exultabunt sancti"), ob der Berufung zum Priestertum („non nobis Domine"). Der Inhalt der darauf folgenden Orationen ist die Bitte, Gott möge den Priester, wie er einst die drei Jünglinge und den hl. Laurentius vor der Feuersglut bewahrt, nicht verbrennen lassen durch die Flammen der bösen Begierlichkeit und ihn in seiner Tagesarbeit mit seiner Gnade segnen. Darum ruft der Priester die Barmherzigkeit Gottes an (Kyrie eleison), bittet im vorausgegangenen Gebete des Herrn um Heiligkeit, Nachlaß der Sünden und Bewahrung vor denselben.

Der älteste vollständig erhaltene Ordo Missae des Sakramentars von Amiens (9. Jahrh.)[48] bringt unter der Rubrik „Tunc exutus vestibus" als Danksagung nach der Messe ein kurzes Gebet: „In manus tuas, Domine, corpus et animam meam commendo, ut me ab omnibus angustiis, necessitatibus et inimicis hodie et semper defendas, humiliter deposco." Schon im 11. Jahrhundert tritt in Mittelitalien[49], in Monte Cassino[50], im 12. und 13. Jahrhundert auch in Unteritalien[51] als Danksagung nach der Messe, die auf dem Wege vom Altare gesprochen wird[52], das Canticum Trium

[45] Leroquais III 70. [46] CIC can. 810. [47] Rit. celebr. XII, 6.
[48] Ephem. liturg. XLI (1927) 444. [49] Ebner, Quellen 299.
[50] Ebd. 311. [51] Ebd. 347. [52] Ebd. 331.

liturgie.de

puerorum auf. Auch nach dem Missale Flacii Illyrici (11. Jahrh.)[53] wurde dieses Kantikum als Danksagungsgebet verwendet mit den Psalmen 116 und 150 und den Versikeln „Exultent iusti", „Sacerdotes tui", „Non intres in iudicium", „Domine Deus virtutum converte nos", „Benedicat nos Dominus Deus noster"; den Abschluß bilden drei Orationen, die Oration „Deus quem omnia opera benedicunt" und die zwei noch jetzt gebrauchten „Deus qui tribus pueris" und „Actiones nostras". Auch der Mikrologus[54] erwähnt das Kantikum mit Ps. 150, die Versikel „Confiteantur", „Exultabunt", „Exultent iusti", „Non nobis" mit den beiden Orationen: „Deus qui tribus pueris" und „Actiones". — Die Einführung des Canticum Trium puerorum als Danksagungsgebet in die römische Messe geht auf den falsch verstandenen can. 14 des 4. Konzils von Toledo (633) zurück, das bei dessen Abfassung die alte spanische bzw. gallikanische Messe vor Augen hatte. In der altgallikanischen Messe wurde nämlich der Gesang der drei Jünglinge im Feuerofen nach den Lektionen gesungen, wie schon die gallikanische Meßerklärung des Germanus sagt: „Hymnum autem trium puerorum, quod post lectiones canitur." Das Konzil von Toledo rügt nun die Nachlässigkeit einzelner, welche es unterließen, diesen Hymnus an den Sonntagen und den Festen der Martyrer zu singen, und bestimmte unter der Strafe der Exkommunikation, daß das Benedicite fortan in allen Kirchen Spaniens und Galliens (Galläciens) bei allen Meßfeiern gesungen werden solle. Mit der Einführung der römischen Liturgie war die Erinnerung an diesen Brauch verschwunden, anderseits fand man aber in den verschiedenen Sammlungen der Konzilsbeschlüsse das Benedicite durch das Toletanische Konzil strenge vorgeschrieben, und zwar für alle Meßfeiern („in omnium missarum solemnitate"). Da sich im Rahmen der jetzt geltenden römischen Messe das Benedicite nicht mehr unterbringen ließ, fügte man es am Schluß an, wie man es auch mit dem durch das Konzil von Orléans (511) vorgeschriebenen, also gleichfalls gallikanischen Segen machte. Daß das Benedicite auf diese Bestimmung des Konzils von Toledo zurückgeht, war den Mittelalterlichen noch wohl bekannt. Man findet einen ausdrücklichen Hinweis darauf sowohl beim Mikrologus[55] als auch bei Sikard von Cremona[56].

Wann das Kantikum der drei Jünglinge in die römische Kirche als Danksagungsgebet Eingang fand, läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen. Zum ersten Male erwähnt es der Ordo romanus XIV. Daß es aber um diese Zeit schon längst in der römischen Kirche bekannt war, geht aus seiner oben erwähnten weiten Verbreitung in Italien hervor. Wahrscheinlich ist die Oration „Da nobis, quaesumus, Domine, ... qui beato Laurentio tribuisti tormentorum suorum incendia superare", die erst in verhältnismäßig später Zeit erwähnt wird[57], in Rom den beiden älteren Orationen angefügt worden. In der Capella Sancta Sanctorum, der Palastkapelle des Lateran, pflegte nämlich der Papst vor dem avignonesischen Exil die Offizien zu halten und das heilige Meßopfer darzubringen[58]. Patron dieser Kapelle war der hl. Laurentius. Es war darum ganz entsprechend, wenn der Papst, nachdem er die zwei gewöhnlichen Orationen nach dem Benedicite gesprochen, auch noch des Patrons seiner Palastkapelle in einer eigenen Oration gedachte.

---

[53] Martène I 517. [54] c. 23. [55] c. 22. [56] Mitrale III 8.
[57] 14.—15. Jahrhundert; Martène I 567.
[58] Hartmann Grisar, Die römische Kapelle Sancta Sanctorum und ihr Schatz, Freiburg 1908.

liturgie.de

Zweiter Teil.

Die Liturgie der heiligen Sakramente[1].

Erstes Hauptstück.

Das heilige Sakrament der Taufe[1a].

§ 29. Der Spender der Taufe.

Der ordentliche Spender der feierlichen Taufe war im christlichen Altertum, solange das Christentum meist nur in den Städten Anhänger zählte, der Bischof, der als der eigentliche Pfarrer und Seelsorger seiner Kirche galt. Als aber das Christentum über den Umkreis der Städte hinausdrang, namentlich als sich auf dem Lande eigene Parochien bildeten, mußte man auch den Priester als selbständigen Spender des Taufsakramentes anerkennen. Das Recht der Priester, die heilige Taufe zu spenden, wurde schon durch die Anerkennung der Landkirchen als Taufkirchen äußerlich dokumentiert; seit dem 11. Jahrhundert gilt der Priester allgemein als minister ordinarius der Taufe (a). Das jetzt geltende Recht bestimmt genauer: „Minister ordinarius baptismi solemnis est sacerdos; sed eius collatio reservatur parocho vel alii sacerdoti de eiusdem parochi vel Ordinarii licentia. Im Falle der Notwendigkeit kann diese Erlaubnis als gegeben vorausgesetzt werden."[2] Der Diakon, dessen Taufrecht von jeher äußerst beschränkt war, gilt lediglich als minister extraordinarius. Von seiner Gewalt darf er nicht ohne Erlaubnis des Ordinarius oder des Pfarrers, die nur aus gerechter Ursache gewährt und im Falle der Not präsumiert wird, Gebrauch machen[3] (b).

a) Bereits Ignatius von Antiochien[4] sagt: „Es ist nicht erlaubt, ohne den Bischof zu taufen oder Agape zu feiern." Noch deutlicher drückt sich

---

[1] Probst, Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten, Tübingen 1872; Schanz, Die Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche, Freiburg 1893; Gihr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche[2], 2 Bde., Freiburg 1902 u. 1903.

[1a] Literatur. Binterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche I 1, Mainz 1825; Corblet, Histoire du sacrement de baptême, Paris 1881/82; Ermoni, Le baptême dans l'église primitive, Paris 1904; Kirsch, Art. „Taufe" in Kraus, Realenzyklopädie II 823 ff.; Puniet, Art. „Baptême": DAL II 251 ff.

[2] CIC can. 738, § 1. [3] CIC can. 741.

[4] Ad Smyrn. c. 8.

liturgie.de

Tertullian[5] aus: „Dandi quidem [sc. baptismum] habet ius summus sacerdos, qui est episcopus; dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate, propter ecclesiae honorem, quo salvo, salva pax est." Überhaupt war der Grundsatz, daß der Bischof minister ordinarius der Taufe sei, tief ins kirchliche Rechtsbewußtsein eingedrungen. Als im Jahre 551 der Mailänder Klerus an den Kaiser Justinian die Bitte richtete, Bischof Dacius zurückzusenden, begründete er diese Bitte mit dem Hinweise darauf, daß infolge der Verwaisung des bischöflichen Stuhles viele Leute ohne Taufe aus der Welt scheiden müßten[6]. In ähnlicher Weise motiviert auch Gregor d. Gr.[7] beim Exarchen Romanus seine Klage über die Exilierung des Bischofs Blandus von Horta. Schon frühzeitig hatten indes wenigstens in größeren Kirchen, wo die Zahl der Täuflinge mitunter sehr bedeutend war, die Bischöfe auch die Priester und Diakone zur Mithilfe beim Taufakt herangezogen. Der Biograph des hl. Ambrosius[8] rühmt es als einen Vorzug dieses Heiligen, daß er die Mühe des Taufens ganz allein trug, setzt also voraus, daß andere Bischöfe sich diese Last zu erleichtern trachteten. Gewöhnlich geschah das in der Weise, daß die Bischöfe zwei oder drei aus der Zahl der Täuflinge tauften und hierauf die Taufe der übrigen den Presbytern oder Diakonen überließen[9], während sie sich selbst zur Vornahme der Firmung zurückzogen. Für die Bischöfe wurde es vollends unmöglich, persönlich die Taufe zu spenden, als das Christentum auch auf dem Lande große Fortschritte machte. Seit dieser Zeit bildete sich ein eigentliches Taufrecht der Priester aus. Die Apostolischen Konstitutionen[10] kennen bereits den Priester als Spender der Taufe; ebenso ist dies der Fall bei Papst Gelasius[11] in seinem Schreiben an die Bischöfe Lukaniens, Bruttiums und Siziliens. Dadurch, daß von dem Konzil von Auxerre[12] gegen Ende des 6. Jahrhunderts das Taufrecht der Landkirchen anerkannt wurde, hatte die Befugnis der Priester zur Vornahme der heiligen Taufe eine neue äußere Bekundung erhalten. Seit dem 11. Jahrhundert gilt der Priester als der gewöhnliche Spender der Taufe[13]. Am längsten wahrte man das Recht der Bischöfe zur Vornahme der heiligen Taufe in Rom, wo noch nach Ausweis des elften und zwölften Ordo jene Kardinalpriester, in deren Titelkirchen ein fons baptismalis sich befand, am Karsamstag vom Papst sich die Erlaubnis zur Taufe zu erbitten hatten, der sie ihnen unter den Worten: „Ite, baptizate omnes gentes in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti", zu erteilen pflegte[14]. Eine Erinnerung daran, daß ursprünglich der Bischof die Taufe vollzog, kann in einer Bemerkung des Caeremoniale episcoporum gefunden werden, welches es als höchst angemessen bezeichnet, daß der Bischof die „benedictio fontis" und die Taufe am Karsamstag persönlich vornehme[15]. Auch in der Bestimmung des römischen Rituale, daß der Bischof wenn möglich die Taufe der Erwachsenen selbst vollziehen soll, klingt noch

---

[5] De bapt. c. 17. [6] Hefele, Konziliengeschichte II 824.

[7] Ep. I, 32. [8] Paulinus, Vita Ambrosii c. 38.

[9] „Deinde pontifex baptizat unum aut duos, vel quantos ei placuerit de ipsis infantibus, ceterique a diacono, cui ipse iusserit, baptizantur": OR VII, n. 11. OR I, n. 43 läßt an erster Stelle die Priester nach dem Bischof die Taufhandlung vornehmen und fügt hinzu: „Etiam si necesse fuerit et acolythi discalceati."

[10] III, 11. [11] Ep. IV, 7. [12] c. 18.

[13] Schanz, Sakramentenlehre 252.

[14] OR XI, n. 43. [15] c. 27, n. 16.

liturgie.de

die alte Praxis nach [16]. Das Recht des Priesters, zu taufen, wird noch einmal ausdrücklich von Papst Eugen IV. betont, der in dem Decretum ad Armenos erklärt: „Minister huius sacramenti est sacerdos, cui ex officio competit baptizare." [17]

b) Das Recht der Diakone auf Spendung der heiligen Taufe war stets ein sehr beschränktes. Die Apostolischen Konstitutionen und Papst Gelasius verbieten an den gleichen Stellen, wo sie die Presbyter als Spender der Taufe anerkennen, den Diakonen den Taufvollzug. Gelasius fordert hierfür ausdrückliche Genehmigung des Bischofs oder des Priesters, sonst sei den Diakonen das Taufen nur erlaubt, „si ... necessitas extrema compellat". Der hl. Thomas begründet diese Beschränkung des Taufrechts mit der Eigenart des ordo diaconalis. „Dicuntur diaconi", so sagt der Aquinate [18], „quasi ministri, quia videlicet ad diaconos non pertinet aliquod sacramentum principaliter et quasi ex proprio officio praebere, sed adhibere ministerium aliis maioribus in sacramentorum exhibitione." Über das jetzt für die Spendung der heiligen Taufe geltende Recht sagt der Römische Katechismus [19]: „Auf die erste Stufe sind die Bischöfe und Priester zu stellen, denen es gegeben ist, dieses Amt von Rechts wegen, nicht durch eine außerordentliche Vollmacht, auszuüben. Denn ihnen wurde in den Aposteln vom Herrn der Auftrag gegeben: ‚Gehet hin und taufet', wiewohl die Bischöfe, um jene gewichtige Sorge, das Volk zu unterrichten, nicht verabsäumen zu müssen, die Spendung der Taufe den Priestern zu überlassen pflegten. Daß aber die Priester dieses Amt von Rechts wegen ausüben, so daß sie auch in Gegenwart des Bischofs die Taufe spenden können, steht durch die Lehre der Väter und den Gebrauch der Kirche fest. Denn da sie eingesetzt sind, um die Eucharistie zu konsekrieren, welche das Sakrament des Friedens und der Einheit ist, so war es entsprechend, daß ihnen die Gewalt gegeben ward, alles das zu verwalten, wodurch notwendigerweise ein jeder dieses Friedens und dieser Einheit teilhaftig werden kann.... Die zweite Stelle unter den Spendern nehmen die Diakone ein, von welchen sehr viele Aussprüche der heiligen Väter bezeugen, daß sie ohne Erlaubnis des Bischofs oder Priesters dieses Sakrament nicht spenden dürfen."

§ 30. Zeit und Ort der Taufe.

1. Zeit der Taufe. — Die Rücksicht auf eine geregelte Taufvorbereitung mußte schon frühzeitig die Einhaltung bestimmter Taufermine empfehlen. Als solche erscheinen vor allem Ostern und Pfingsten; namentlich war es der österliche Tauftermin, der sich besonderer Beliebtheit erfreute (a). Im Orient wurde mit Vorliebe die Taufe auch an Epiphanie gespendet; diese Sitte fand in Afrika, Gallien, Spanien, Irland und Sizilien Nachahmung. Seltenere Tauftermine waren das Weihnachtsfest, z. B. in Spanien und Gallien; in Gallien auch das Fest Johannes' des Täufers. In Spanien taufte man ferner an Apostel- und Martyrerfesten, ebenso in einigen Gebieten Italiens an Martyrertagen (b). Die Einhaltung der Taufzeiten hatte aber nur so lange praktische Bedeutung, als noch die alte Katechumenatsdisziplin bestand

[16] Tit. II, c. 3, n. 2.
[17] Denzinger n. 696.
[18] S. th. 3, q. 67, a. 1.
[19] Cat. rom. p. II, c. 2, n. 23.

liturgie.de

und die Taufe meist nur Erwachsenen gespendet wurde. Da bei der Kindertaufe die Rücksicht auf die zarte Konstitution der Täuflinge zu möglichst baldigem Taufvollzug drängte, so gerieten die Tauftermine trotz entgegenstehender konservativer Bestimmungen immer mehr in Vergessenheit (c). Seit dem 11. Jahrhundert war mit der alten Sitte endgültig gebrochen. Das kirchliche Gesetzbuch schreibt vor, daß die Kinder sobald als möglich zur Taufe gebracht werden (quam primum baptizentur)[1]. Die Taufe der Erwachsenen aber soll nach dem uralten Brauche der Kirche, wenn es gut geschehen kann, an der Vigil von Ostern und Pfingsten, vorzüglich in Metropolitan- und Kathedralkirchen, vorgenommen werden[2].

a) Wie schon der Ambrosiaster[3] hervorhebt, taufte man im Anfange zu jeder Zeit, ohne Rücksicht auf Tage und Zeiten. Weder Philippus habe einen bestimmten Tag ausgewählt, um den Kämmerer der Königin von Äthiopien zu taufen, noch Paulus und Silas, als sie den Gefängniswärter mit den Seinigen tauften; Petrus habe keine Diakone gehabt und habe nicht die Taufe des Kornelius mit seinem Hause auf einen bestimmten Tag festgesetzt. Erst nachdem die Kirche sich an allen Orten verbreitet habe, sei eine bestimmte Ordnung eingeführt worden.

Der Grund zur Einführung bestimmter Tauftage lag in der Notwendigkeit, den Katechumenen eine gründliche Unterweisung im christlichen Glauben zu geben. Bei der großen Zahl derer, die sich zur Taufe drängten, war es unmöglich, mit jedem einzelnen diesen Unterricht zu beginnen und zu Ende zu führen. Faßte man aber die Taufkandidaten zu größeren Gruppen zusammen, so war damit auch die Forderung eines bestimmten Tauftages, mit welchem der Unterricht abzuschließen hatte, von selbst gegeben. Es ist bezeichnend, daß gerade in jener Zeit, aus welcher uns die ersten Nachrichten über den Katechumenat erhalten sind, zum ersten Mal auch bestimmte Tauftermine erwähnt werden. Tertullian[4] nennt als solche Termine Ostern und die Pentekoste: „Diem baptismo solemniorem", so schreibt er, „pascha praestat, cum et passio Domini, in qua tinguimur, adimpleta est.... Exinde pentecoste ordinandis lavacris latissimum spatium est, quo et Domini resurrectio inter discipulos frequentata est, et gratia Spiritus sancti dedicata et spes adventus Domini subostensa." Da Tertullian ausdrücklich zwischen „dies" und „spatium" unterscheidet, so wird unter „pentecoste" nicht etwa der Pfingsttag, sondern die ganze Zeit zwischen Ostern und Pfingsten, deren Abschluß der Pfingsttag bildet, als Tauftermin zu verstehen sein. In späterer Zeit jedoch waren nur mehr der Ostertag und der Pfingsttag oder vielmehr die Vigilien der beiden Feste Tauftermine. Hieronymus[5] berichtet z. B., daß die Prophezeiung des Zacharias: „Exibunt aquae vivae de Ierusalem..., in aestate et in hieme erunt", von vielen auf die zwei Taufzeiten Ostern und Pfingsten gedeutet wurde, von welchen die eine in den Frühling (die Septuaginta lesen nämlich ἐν θέρει καὶ ἐν ἔαρι), die andere in den Sommer falle. Unter diesen beiden Tauftagen war stets der Ostertag bevorzugt. „Zu Ostern", sagt der hl. Ambrosius[6], „wird auf der ganzen Welt getauft."

[1] CIC can. 770.
[2] CIC can. 772. Vgl. auch Caer. ep. II, c. 27, n. 18.
[3] In Eph. c. 4.
[4] De bapt. c. 19.
[5] In Zach. 14, 8.
[6] Exhort. virg. 7, 42.

liturgie.de

Nach Chrysostomus[7] tauft die Kirche zu Konstantinopel deswegen nicht an Pfingsten, weil die Festzeit der Pentekoste sich nicht zu Fastenübungen eigne. Fasten aber, so glaubte man damals, sei notwendig mit der Taufvorbereitung verbunden. Auch die Apostolischen Konstitutionen[8] kennen nur die Ostervigil für die Vornahme der Taufe. Noch in späterer Zeit beschließt die zweite Synode von Mâcon (585)[9] und das Konzil von Auxerre (587)[10], daß nur zu Ostern an gesunde Täuflinge das Sakrament der Wiedergeburt gespendet werden dürfe; letztere Synode belegt sogar die gegen diese Vorschrift handelnden Priester mit kirchlichen Strafen. — Den Grund, weshalb man den Ostertag zur Spendung der Taufe wählte, deutet Leo d. Gr.[11] an. Nach ihm eignet sich gerade der Ostertag vorzüglich, da an diesem Tage „ipsum donum est conditum renascentibus". Der Tag, an welchem die Erlösung sich vollendete, wurde mit Vorliebe von der Kirche ausersehen, um an ihm die Gnade der Erlösung durch das heilige Sakrament der Taufe mitzuteilen. Noch tiefer geht Tertullian[12] in die Beziehungen ein, die zwischen Ostern und der Taufe bestehen. „Einen feierlicheren Tauftag", so sagt er, „bietet Ostern, weil zu dieser Zeit das Leiden Christi sich erfüllte, auf das wir getauft werden." Dieser Ausspruch Tertullians berührt sich mit dem Worte des hl. Paulus[13]: „Wisset ihr nicht, daß alle, die wir getauft wurden in Christus Jesus, auf seinen Tod getauft wurden? Denn mitbegraben sind wir mit ihm 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." In der Taufe, welche namentlich in der Form der Immersionstaufe auch äußerlich ein Begraben und Auferstehen ist, stirbt der Christ der Sünde und steht wieder zu einem neuen Leben auf in Christus. Die Erinnerung aber an Tod und Auferstehung des Herrn, die für unser inneres Leben vorbildlich geworden sind, wird an Ostern begangen. Der Pfingsttag, der als Abschluß der Pentekoste, „in der unter den Jüngern häufig der auferstandene Herr erschien"[14], zur Ehre eines Tauftages gekommen war, erinnert in seiner Eigenschaft als Gedächtnistag der Geistessendung daran, daß die Wiedergeburt erfolge aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste[15]. Ferner wurden gerade am ersten Pfingsttage 3000 Seelen durch den hl. Petrus in die Kirche aufgenommen[16].

b) Neben Ostern und Pfingsten war Epiphanie der berühmteste Tauftag, vor allem im Orient. Da Epiphanie zugleich als Geburtsfest Christi angesehen wurde, so eignete es sich auch aus diesem Grunde trefflich als Tag der Wiedergeburt der von Christus Erlösten. Für die östliche Kirche ist Epiphanie als Tauftermin wiederholt durch Aussprüche der Väter bezeugt, so durch Gregor von Nazianz[17] und Theodoret von Cyrus[18]. Vom Orient her verbreitete sich die Sitte, an Epiphanie zu taufen, nach dem Abendlande. Für Spanien bezeugt dies schon der Brief des Papstes Siricius an Bischof

[7] Hom. 1 in Acta. [8] L. 5, c. 19.
[9] can. 3. [10] can. 18.
[11] Ep. 168 ad ep. Campan.
[12] De bapt. c. 19. [13] Röm 6, 3—4.
[14] Tertullian., De bapt. c. 19.
[15] Jo 3, 5. [16] Apg 2, 41.
[17] In Orat. 40 schildert Gregor von Nazianz einen Katechumenen, der die Taufe stets verschiebt, mit folgenden Worten: Μένω τὰ φῶτα [sc. Epiphanie], τὸ πάσχα μοι τιμιώτερον, τὴν πεντηκοστὴν ἐκδέξομαι.
[18] Hist. eccl. 2, 27.

liturgie.de

Himerius von Tarragona[19], für Sizilien Leo d. Gr.[20], für Irland eine Stelle in der „Synodus Patricii“[21]. Daß auch in Gallien Epiphanie Taufzeit war, darf schon aus der innigen Verwandtschaft der spanischen und irländischen liturgischen Gebräuche mit jenen der gallikanischen Kirche gefolgert werden. Noch im Jahre 1072 muß ein Konzil von Rouen bestimmen: „Vigilia vel die Epiphaniae ut nullus nisi infirmitatis necessitate baptizetur, omnino interdicimus.“[22] In Afrika, wo von Augustinus nur Ostern als Tauftag erwähnt wird, wurde im 6. Jahrhundert, nach einer Stelle bei Viktor von Vita[23] zu schließen, auch an Epiphanie getauft. Da dieser Tag im Orient ursprünglich als Geburtsfest Christi galt, so darf es nicht befremden, daß auch das abendländische Geburtsfest Christi — Weihnachten — in einigen Gegenden als Tauftermin angesehen wurde. Schon Siricius gedenkt in seinem Briefe an Himerius von Tarragona mit Mißfallen des Brauches, daß „passim ac libere“ am Weihnachtstage (natalitiis Christi) die heilige Taufe gespendet wurde. Die Taufe Chlodwigs, die er nach dem Berichte des Avitus von Vienne[24] am Weihnachtstag empfing, zeigt, daß diese Sitte auch im Frankenreiche beobachtet wurde, und zwar nicht bloß als eine vereinzelte Erscheinung, wie aus Gregor von Tours[25] hervorgeht. In Spanien taufte man zur Zeit des Papstes Siricius auch an Apostel- und Martyrertagen; der Brauch, an den Natalitien der Martyrer die Taufe zu spenden, muß, wie aus einem Briefe Leos d. Gr.[26] hervorgeht, auch in den italienischen Provinzen Kampanien, Samnium und Picenum weitere Verbreitung gefunden haben. Aus Gregor von Tours[27] ist zu ersehen, daß in Gallien außerdem der Tag Johannes' des Täufers zur Vornahme der Taufe ausgewählt wurde. — Gegenüber dieser vielgestaltigen Praxis suchten die römischen Päpste im Abendlande stets die alten Tauftermine Ostern und Pfingsten zu schützen. Es leitete sie dabei eine gebührende Rücksicht auf die altüberlieferte kirchliche Sitte — Leo d. Gr. spricht sogar von einer apostolica traditio[28] —, dann aber auch das ernste Bestreben, eine geregelte Vorbereitung der Täuflinge auf den Empfang des Sakramentes zu ermöglichen, welche durch die Häufung der Tauftermine in Frage gestellt worden wäre. Denn an der gleichen Stelle macht Leo d. Gr. den Bischöfen den Vorwurf, daß sie es wagten, „sine ullis spiritualium eruditionibus praeparationum“ das Sakrament zu spenden, indem sie die Taufkandidaten zur Vorbereitung auf die Taufe weder Exorzismen noch Fastenübungen unterstellten.

c) Ausdrücklich aber wird von der Einhaltung der Tauftermine in den päpstlichen Erlassen von Siricius bis auf Gelasius I. abgesehen, wenn dadurch die Täuflinge um die Gnade der Wiedergeburt gebracht würden. Gelasius I. z. B., der in seinem Briefe an die Bischöfe Lukaniens streng auf die Beobachtung der alten Tauftage sieht, muß gleichwohl seinem Gebote die einschränkende Bemerkung hinzufügen: „Excepto dumtaxat gravissimi languoris incursu, in quo verendum est, ne morbi crescente periculo, sine remedio salutari fortassis aegrotans exitio praeventus abscedat.“[29] Die Gefahr, daß ein früher Tod die Erlangung des Heiles unmöglich machte,

---

[19] c. 2. [20] Ep. 16 ad ep. Siciliae.
[21] c. 19. [22] c. 23. [23] De persecut. Vandalica II, 17.
[24] Ep. 41 ad Clodov. reg. [25] De gloria conf. c. 69 76.
[26] Ep. 168, 1 ad ep. Campan. etc. [27] Hist. Franc. VIII, 9.
[28] Ep. 168, 1 ad ep. Campan. etc.
[29] Ep. 9, 10 ad ep. Lucan.

liturgie.de

war namentlich bei den Kindern gegeben. Wenn darum auch noch in späterer Zeit die Synoden in einem gewissen konservativen Bestreben auf Einhaltung der Tauftermine drangen, so mußte doch bei der allgemein geübten Kindertaufe diese Gewohnheit allmählich aus der Kirche verschwinden. Im 11. Jahrhundert gehörte im allgemeinen die Beobachtung der Tauftage der Vergangenheit an. Dies schloß jedoch nicht aus, daß noch immer an Ostern in feierlicher Weise einer Anzahl von Täuflingen das Sakrament gespendet wurde, die man zuvor nach althergebrachter Sitte den Skrutinien unterworfen hatte. Wie aus Thomas von Aquin[30] erhellt, war bereits im 13. Jahrhundert die noch jetzt geltende katholische Gepflogenheit in Übung, die Kinder sobald als möglich zur heiligen Taufe zu bringen. Sehr schöne Gründe, weshalb die Taufe bei den Kindern nicht verzögert werden dürfe, bietet der Kartäuser Dionysius[31]. Gegen die getauften Kinder hätten die Dämonen geringere Gewalt; die getauften Kinder erschienen endlich den heiligen Engeln liebenswürdiger, da sie ihnen durch die übernatürliche Gnadenausstattung ähnlicher geworden und deswegen liebevoller von ihnen behütet würden. Der Römische Katechismus[32] mahnt eindringlich, die Kinder sobald als möglich zur Taufe zu bringen, „da ihnen kein anderer Weg zur Erlangung des Heils übrig ist", woraus man auch leicht einsehe, „welche Schuld sich jene zuziehen, welche sie länger, als es notwendig ist, der Gnade des Sakraments entbehren lassen".

2. Ort der Taufe. — Zur Vornahme der feierlichen Taufe konnte sich schon in den ältesten Zeiten nur eine in möglichster Nähe des gottesdienstlichen Versammlungsraumes gelegene Örtlichkeit empfehlen. Nach dem Siege des Christentums entstanden zu diesem Zwecke neben den bischöflichen Kirchen besondere Taufkirchen (Baptisterien). Das Taufrecht der Kathedrale oder des bischöflichen Baptisteriums erhielt aber eine Beschränkung durch die seit der Bekehrung der Landbevölkerung auch außerhalb der Städte in größerer Zahl erstehenden Kirchen, von welchen einzelne schon im 6. Jahrhundert das Taufrecht ausdrücklich eingeräumt erhielten. Da bei der sich immer mehr entwickelnden Parochialverfassung allmählich jede Pfarrkirche faktisch zur Taufkirche wurde, so bildete sich im Laufe der Zeit die Rechtsanschauung aus, daß in jeder Pfarrkirche, wenn nicht besondere Rechte entgegenstehen, ein Taufbrunnen errichtet und die Taufe gespendet werden dürfe. Nach gegenwärtigem Recht ist der eigentliche Ort für die Spendung der heiligen Taufe der Taufbrunnen in einer Kirche oder einem öffentlichen Oratorium (baptisterium in ecclesia vel oratorio publico)[33]. Jede Pfarrkirche muß einen Taufstein (fons baptismalis) besitzen[34]. Der Ordinarius kann gestatten, daß zur Bequemlichkeit der Gläubigen auch in einer andern Kirche oder einem öffentlichen Oratorium innerhalb der Grenzen der Pfarrei ein Taufstein errichtet wird[35]. Wenn weiter Entfernung oder anderer Umstände wegen der Täufling

[30] S. th. 3, q. 68, a. 3.
[31] IV, dist. 4, q. 5; Gihr, Sakramentenlehre I[2] 254.
[32] Pars II, c. 2, n. 34. [33] CIC can. 773. [34] CIC can. 774, § 1.
[35] CIC can. 774, § 2.

liturgie.de

in die Pfarrkirche oder in eine andere Kirche mit fons baptismalis nicht ohne große Unbequemlichkeit oder Gefahr gebracht werden kann, kann und muß der Pfarrer die Taufe in der nächstgelegenen Kirche spenden, wenn sich auch dort kein Taufstein befindet[36]. In Nebenräumen der Kirche, z. B. in der Sakristei, die Taufe zu spenden, ist verboten, wenn nicht eine rationabilis causa vorhanden ist, die als solche erst vom Bischof bezeichnet werden müßte (a)[37]. Als solche kann in unsern Gegenden große Kälte geltend gemacht werden. — Eine „Haustaufe", gegen welche sich die Kirche stets ablehnend verhielt, ist auf Ansuchen nur erlaubt bei Kindern und Abkömmlingen von Staatsoberhäuptern (qui supremum actu tenent populorum principatum) oder solchen, die ein Sukzessionsrecht auf den Thron besitzen. In einem einzelnen, außerordentlich gelagerten Fall bleibt es dem klugen Ermessen und dem Gewissen des Ordinarius überlassen, eine solche Taufe im Hause zu gestatten. In den erwähnten Fällen ist die Taufe in der Hauskapelle oder wenigstens an einem andern würdigen Ort zu spenden (b)[37a].

a) Wie an keine bestimmte Zeit, so ist die Erteilung der heiligen Taufe auch an keinen bestimmten Ort gebunden. In letzterer Hinsicht schreibt Tertullian: „Nulla distinctio est, mari quis an stagno, flumine an fonte, lacu an alveo diluatur, nec quicquam refert inter eos, quos Ioannes in Iordane et quos Petrus in Tiberi tinxit."[38] Sobald sich aber ein geregeltes Gemeindeleben entwickelte, mußte Vorsorge getroffen werden, daß der Vollzug dieser heiligen Handlung an einem bestimmten Orte vor sich ging, welcher schon aus Gründen der Sicherheit und Wohlanständigkeit von der Öffentlichkeit abgesondert sein mußte. Es empfahl sich, hierzu einen Ort im gottesdienstlichen Gebäude selbst oder doch in dessen Nähe zu wählen. Auf einen Taufort in der Nähe des Versammlungsraumes deuten wahrscheinlich die Worte Justins des Martyrers: „Wir aber führen, nachdem wir in dieser Weise die Abwaschung vorgenommen haben, den gläubig Gewordenen dahin, wo die Brüder, wie man sie nennt, versammelt sind."[39] Viktor Schultze[40] vermutet in dem Atrium des zur Kirche umgeänderten römischen Hauses den ersten Taufraum und im Impluvium des Atriums den ersten Taufbrunnen. In nachkonstantinischer Zeit dienten in größeren Kirchen eigene Baptisterien zum Taufvollzuge. Wie der Bischof in ältester Zeit der einzige minister ordinarius der heiligen Taufe war, so auch die Kirche oder das Baptisterium des Bischofs der eigentliche gesetzmäßige Taufort. Selbst als es schon längst üblich geworden war, auch außerhalb des bischöflichen Baptisteriums, auf dem Lande zu taufen, war trotzdem die Erinnerung daran nicht völlig verschwunden. Ildephons von Toledo († 667)[41] will, daß an den beiden feierlichen Taufterminen, Ostern und Pfingsten, nur in der Kathedrale und in den von der Bischofstadt weiter entfernten Kirchen die heilige Taufe gespendet werde, nicht aber in den benachbarten Kirchen, „ne minoretur sublimitas veneranda pontificum". Länger erhielt

[36] CIC can. 775. [37] S. R. C. vom 14. März 1861, n. 3104 ad 9.
[37a] CIC can. 776. [38] De bapt. c. 4.
[39] Apol. I 65. [40] Archäologie der altchristlichen Kunst 43.
[41] De cognitione bapt. c. 108.

liturgie.de

sich das Vorrecht der bischöflichen Kirchen in den Städten. In Frankreich gab es bis ins 16. und 17. Jahrhundert mehrere selbst größere Bischofsstädte, in welchen die Pfarrkirchen das Taufrecht nicht besaßen[42]. In Italien bestanden ähnliche Verhältnisse bis zum Erscheinen des neuen kirchlichen Gesetzbuches. In den meisten Städten, in denen sich eine bischöfliche Kathedrale, mit oder ohne besonderes Baptisterium, befindet, war diese der legitime Taufort für alle Pfarreien der Stadt. Die Pfarrkirchen der Stadt Rom besitzen schon seit Leo XII. das Taufrecht. Die Entwicklung des Taufrechts der Pfarrkirchen beginnt bereits im 6. Jahrhundert, wo die Synode von Auxerre (573—603)[43] den Landkirchen ausdrücklich das Recht zu taufen bestätigt. Die Vermehrung der nichtbischöflichen Taufkirchen nahm besonders im 9. Jahrhundert zugleich mit dem Ausbau der Parochialverfassung und der Abgrenzung der Parochialsprengel ungehindert ihren Fortgang. Freilich war der Grundsatz, daß jede Pfarrkirche zugleich auch Taufkirche sein solle, keineswegs noch zum vollen Durchbruch gekommen. So besaß im 9. Jahrhundert die ganze Diözese Hamburg, die sich allerdings erst in ihrem Anfangsstadium befand, nicht mehr als vier Taufkirchen[44]. Aber auch im Bistum Chur, das zur Zeit Ludwigs des Frommen etwa 230 Kirchen zählte, eignete nach der Berechnung Haucks[45] nur 40 derselben der Charakter einer Taufkirche. Im 11. Jahrhundert jedoch scheint allen Pfarrkirchen auf dem Lande das Recht der Errichtung eines fons baptismalis zuerkannt gewesen zu sein, da in dieser Periode der Drang nach intensiverer Seelsorge auch in Bischofsstädten die Bildung besonderer Stadtpfarreien bewirkt hatte.

b) Neben diesem allgemeinen Brauch, die Taufe öffentlich zu spenden, trifft man frühzeitig auch die kirchlicherseits stets bekämpfte Sitte, in Privathäusern zu taufen. Bereits Kaiser Justinian sieht sich deshalb genötigt, namentlich um dem häretischen Treiben der Severianer zu begegnen, in einer eigenen Novelle[46] die Austeilung der heiligen Kommunion und die Spendung der Taufe in den Privathäusern zu verbieten. Ebenso sucht das „Quinisextum" die Haustaufen unter Androhung schwerer Strafe zu beseitigen[47]. Gegen diese Unsitte traten im Mittelalter verschiedene Synoden auf[48]; ein Provinzialkonzil zu Köln 1536[49] äußert sich dagegen in harten Worten: „Es mißfällt uns, daß einige, in ihrem Hochmut den Tempel des Herrn verachtend, wünschen, daß ihre Kinder in den Häusern privatim getauft werden, was wir künftighin nicht mehr gestatten wollen, wenn nicht ein Notfall es erforderlich macht und die Sache vorher zur Kenntnis gebracht worden ist." Alle diese Synoden erneuerten nur das Verbot, welches schon Klemens V. auf dem Konzil von Vienne gegeben hatte, wonach die Haustaufe allgemein verboten und nur bei den „filii regum et [magnorum] principum" für zulässig erachtet wurde[50]. Schon die Rücksicht auf den Ritus und die Bedeutung des Sakramentes der Taufe kann nur in wirklichen Notfällen einen Vollzug derselben in einem Privathause angängig erscheinen lassen. Die eindrucksvollen Riten, die Zeremonien an der Kirchentüre, die Zeremonien der

[42] Martène I 14.
[43] c. 18. [44] Vita Ansgari n. 30.
[45] Kirchengeschichte Deutschlands II[2] 717 Anm.
[46] Nov. 42, 3. [47] can. 59.
[48] Synoden von Paris 1557, Bordeaux 1582, Reims 1583, Aix 1585; vgl. Martène I 26.
[49] Hartzheim VI 280. [50] C. unic. Clem. 3, 15.

liturgie.de

feierlichen Einführung in die Kirche, der dreifach abgestuften Annäherung an den Taufbrunnen können in einem Privathause nicht zur Geltung kommen. Die Taufe ist ferner ein Akt von eminent öffentlicher Bedeutung, wodurch der Mensch aufgenommen wird in die großartigste öffentliche Vereinigung, in den Verband der großen katholischen Kirche. Eine solch wichtige Handlung soll denn auch in vollster Öffentlichkeit vor sich gehen. Es entspricht auch mehr der Würde der Kirche, wenn in gläubiger und dankbarer Anerkennung der Taufgnade, welche die Kirche vermittelt, der Täufling zum Empfange dieser Gnade in das Gotteshaus verbracht wird.

§ 31. Die Taufpaten.

Die Taufpaten, deren bereits im 2. Jahrhundert Erwähnung geschieht, hatten im christlichen Altertum vor allem die Aufgabe, bei erwachsenen Taufkandidaten Bürgschaft zu leisten für die Lauterkeit ihrer Absichten und die Kirche in der religiösen und moralischen Erziehung der Katechumenen zu unterstützen. Letztere Tätigkeit hatte eine erhöhte Bedeutung bei der Kindertaufe erhalten (a). Beim Taufakt hatten die Paten die Tauffragen für die Kinder zu beantworten, in späterer Zeit waren ihnen bei den Skrutinien und beim Vollzug der Taufe besondere liturgische Funktionen zugewiesen (b). Stets galt es als ihre erste Pflicht, für die Erziehung des Täuflings nach christlichen Grundsätzen Sorge zu tragen. Um dazu in der Lage zu sein, müssen sie gewissen Anforderungen in Bezug auf Rechtgläubigkeit, tadellosen Lebenswandel, körperliche und geistige Reife genügen und einem Stande angehören, dessen Pflichten denen des übernommenen Patenamtes nicht widerstreiten (c)[1]. Regelmäßig darf nur ein Pate genommen werden, niemals mehr als zwei, die aber dann verschiedenen Geschlechtes sein müssen (d)[2]. Nur derjenige gilt als Pate, welcher den Täufling während des Aktes der Taufe entweder selbst oder durch einen Stellvertreter physisch hält oder berührt, oder ihn sofort aus dem Taufbade hebt oder nach der Taufe aus den Händen des Taufenden empfängt[3].

a) Die erste Erwähnung des Pateninstitutes geschieht bei Tertullian[4]. Dieser macht auf die schwere Pflicht aufmerksam, welche die Paten der Kinder auf sich genommen, und meint, es sei besser, die Taufe zu verzögern, als die Paten der Gefahr des Seelenheiles auszusetzen, da die Möglichkeit gegeben sei, daß die Paten durch den Tod an der Erfüllung ihrer übernommenen Pflichten verhindert werden könnten oder eine schlimme Veranlagung der Kinder ihre Bemühungen vereitle. Tertullian hat an dieser Stelle Waisenkinder im Auge; bei andern Kindern wurden wahrscheinlich schon damals wie auch in späterer Zeit keine Paten beigezogen, da die Eltern selbst ihre Kinder zur Taufe brachten und jene Obliegenheiten erfüllten, die nachher den Paten zukamen. So fragt einmal Augustinus[5]: „Quid

[1] Die Erfordernisse zur gültigen und erlaubten Patenschaft verzeichnet CIC can. 765—766.
[2] CIC can. 764. [3] CIC can. 765 ad 5.
[4] De bapt. c. 18. [5] Ep. 23.

liturgie.de

est illud, quod, quando ad baptismum offeruntur, parentes pro eis tamquam fidedictores respondent cetera?" An der gleichen Stelle erwähnt Augustinus, daß zuweilen Kinder nach dem Tode ihrer Eltern von andern aus Barmherzigkeit zur Taufe gebracht wurden, daß sich ganz besonders gottgeweihte Jungfrauen bei Findelkindern, die sie auflasen, dieser Aufgabe unterzogen. — Die Tätigkeit der Paten bei der Taufe von Erwachsenen beschreibt Pseudo-Dionysius[6]. Wünschte ein Erwachsener zur Taufe zugelassen zu werden, so mußte er sich an einen „Eingeweihten" wenden und ihn bitten, er möchte ihn zum Bischof führen. Dieser aus der Zahl der „Eingeweihten" genommene Pate übernahm die Pflicht, das sittliche Leben des Taufkandidaten zu überwachen und ihn zu unterrichten, wie er auf die vom Bischof bei der Aufnahme zu stellenden Fragen Antwort zu geben habe. Es fiel somit diesem Paten bei der Taufvorbereitung eine höchst wichtige und verantwortungsvolle Aufgabe zu, für welche sich vielleicht verhältnismäßig wenig Laien als geeignet erwiesen. Daher mußte es als das beste erscheinen, dieses Amt kirchlichen Personen zuzuweisen, wozu sich für männliche Täuflinge der Diakon, für weibliche die Diakonissin am meisten empfahl. In den Apostolischen Konstitutionen[7] findet sich die Bestimmung, daß die zur Taufe sich Anmeldenden durch die Diakone zum Bischof geführt werden sollten und daß beim Taufvollzug den männlichen Täuflingen ein Diakon, den weiblichen eine Diakonissin zur Seite stünde. Auch in Afrika war die Aufgabe der Taufvorbereitung den Diakonen zugewiesen, wie aus Augustin ersichtlich ist[8]. Von der Unterweisung der weiblichen Katechumenen handeln die „Statuta ecclesiae antiqua"[9], welche von den Diakonissinnen einen solchen Grad von Bildung verlangen, daß sie imstande seien, „docere imperitas et rusticas mulieres, tempore, quo baptizandae sunt, qualiter baptizatori respondeant et qualiter accepto baptismate vivant". Aus dem Vorhergehenden ist ersichtlich, daß man im christlichen Altertum keineswegs allgemein die Forderung aufgestellt hatte, daß jeder Täufling einen besondern Paten zur Seite haben müsse, da bei der Taufe der Kinder deren Eltern, bei der Taufe von Erwachsenen hingegen kirchliche Personen für sämtliche Täuflinge sich in das Amt der Paten teilten. Da aber bereits in den Quellen des Skrutinienritus, besonders im siebten römischen Ordo, für jeden Täufling ein besonderer Pate bestimmt ist, so muß die Vorschrift, daß alle Täuflinge einen Paten besitzen müssen, in dem Zeitraum vom 5. bis 7. Jahrhundert sich ausgebildet haben[10].

b) Über die Funktionen der Paten beim eigentlichen Taufakt haben sich aus dem Altertum nur dürftige Nachrichten erhalten. Hauptaufgabe der Paten war die Beantwortung der Tauffragen. Dies zeigt schon der alte Name für Paten „sponsores", „fidedictores". Der Diakon Johannes[11] schreibt: „Unde scire debetis, quia dum a parentibus aut a quibuslibet aliis offeruntur [baptizandi], aliena eos professione salvari necesse est, qui fuerant alieno errore damnati." Wenn die Frauen, welche nach den „Canones Hippolyti"[12] in der Begleitung der weiblichen Täuflinge erscheinen mußten, als Patinnen anzusehen sind, so war es lediglich deren Aufgabe, den Täuflingen beim Aus- und Ankleiden behilflich zu sein. Ausführlich hingegen berichtet über

---

[6] De eccl. hier. c. 2.
[7] VIII, 32; III, 16.
[8] De catech. rud. 1, 1.
[9] c. 12.
[10] De eccl. hier. c. 7.
[11] PL 59, 403.
[12] Duchesne, Origines 539.

liturgie.de

die liturgischen Funktionen der Paten der siebte römische Ordo. Nach dessen Vorschrift mußten schon vor Beginn des ersten Skrutiniums die Namen der Täuflinge und der Paten von einem Akoluthen aufgezeichnet werden. Ferner mußten die Paten wiederholt die „infantes" mit dem Kreuzzeichen bezeichnen, hatten bei der Skrutiniumsmesse zu opfern und die heilige Kommunion zu empfangen. Nach dem Taufakte empfingen sie die Neugetauften aus den Händen des Taufenden, wobei sie die Hände mit einem Linnentuche bedeckt hatten, brachten alsdann die Täuflinge zur Chrismation und zur Firmung. Während der Osteroktave mußten alsdann die infantes täglich durch die Paten zur Kirche gebracht werden.

c) Mit der Tätigkeit der Paten beim Taufakt war und ist die Pflicht gegenüber den Täuflingen keineswegs erschöpft. Wie Cäsarius von Arles[13] mahnt, sollten die Paten ihre Patenkinder vor und nach der Taufe durch ihr Beispiel und mündliche Ermahnung für jedes gute Werk empfänglich machen und sie zur Keuschheit, Demut, Mäßigkeit und Friedfertigkeit ermuntern. Vor allem müssen sich die Paten für die religiöse Unterweisung ihres Patenkindes verbürgen. Mit besonderem Nachdruck hat die karolingische Gesetzgebung darauf hingewiesen und unter allen Umständen ein Minimum religiöser Kenntnisse von jenen verlangt, die zum Ehrenamte eines Paten zugelassen werden wollten[14]. Vor allem forderte man Kenntnis des Vaterunsers sowie des Apostolischen Glaubensbekenntnisses und suchte sich durch eine eigene Prüfung über das Vorhandensein dieser notdürftigsten Kenntnisse Gewißheit zu verschaffen. Karl d. Gr. wies unnachsichtlich jene von der Patenschaft zurück, die mangelhafter Kenntnisse in dieser Beziehung überwiesen wurden. Bischöfliche Visitationen hatten dann stets darauf zu sehen, daß die Paten dieser Pflicht religiöser Unterweisung jederzeit getreulich nachkamen. Die Kirche hat immer in dieser Fürsorge um das religiöse Leben der Neugetauften die erste Pflicht der Paten erblickt, wie dies in eindringlicher Weise der Römische Katechismus[15] beweist. Alle kirchlichen Vorschriften über das Patenamt dienten dem Zwecke, das christliche Leben und die religiöse Unterweisung durch die Paten zu fördern. Vater und Mutter des Täuflings sind von der Patenschaft ausgeschlossen, „damit dadurch um so deutlicher hervortrete, wie weit diese geistliche Erziehung von der leiblichen verschieden sei"[16]. Die gegensätzliche Haltung, welche Ungläubige und Häretiker dem christlichen Glauben gegenüber einnehmen, schließen sie darum von vornherein von einer Einrichtung aus, deren erster Zweck es ist, die katholische Religion zu fördern. Ungeeignet erscheinen auch Exkommunizierte und Interdizierte, da ihr widersetzliches Verhalten gegen die Kirche ihren Patenkindern nur ein schlechtes Vorbild für den Gehorsam sein könnte, den sie der Kirche schuldig sind. Öffentliche Sünder und Infamierte müssen gleichfalls als durchaus ungeeignet erklärt werden, die sittliche Erziehung des Täuflings zu übernehmen. Auch Ordenspersonen sind an der Übernahme der Patenschaft verhindert, weil sie durch ihre pflichtgemäße Abgeschlossenheit von der Welt den in der Welt lebenden Patenkindern nicht die notwendige Sorgfalt in der religiösen Erziehung zuwenden könnten. Ausgeschlossen sind aus letzterem Grunde auch solche,

[13] Sermo 267 (inter opp. S. Augustini).

[14] Wiegand, Die Stellung des apostolischen Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters I (Leipzig 1899) 323—326.

[15] P. II, c. 2, n. 26—30. [16] Cat. rom. p. II, c. 2, n. 29.

liturgie.de

die in den höheren Weihen stehen, wenn nicht eine ausdrückliche Erlaubnis des eigenen Ordinarius vorliegt[17]. Ebenso können diejenigen nicht Paten sein, welche der nötigen Kenntnisse in den Glaubenswahrheiten entbehren; weil diese nur auf einer gewissen Altersstufe des Paten vernünftigerweise vorausgesetzt werden können, so wurde bestimmt, daß erlaubter Weise die Patenschaft regelmäßig erst mit erreichtem 14. Lebensjahr übernommen werden kann[18].

d) In der Regel soll nur ein Pate genommen werden, gleichen Geschlechtes mit dem Täufling; mehr als zwei Paten dürfen aber nicht herangezogen werden. In letzterem Falle dürften nicht zwei Männer und zwei Frauen zugleich gewählt werden, sondern ein Mann und eine Frau müßten sich in das Amt des Paten teilen[19]. Das Bestreben, die Zahl der Paten zu vermehren, zeigte sich schon im 9. Jahrhundert. Ein Konzil von Metz vom Jahre 888[20] bestimmt ausdrücklich, daß nur ein Pate genommen werden solle, keineswegs aber zwei oder mehrere, und begründet dieses mit der Ehrfurcht vor dem Amte des Paten: „Nam unus Deus, unum baptisma, unus, qui a fonte suscipit, debet esse pater vel mater infantis." Doch zeigte sich im Laufe des Mittelalters das offenkundige Bestreben, die Zahl der Paten zu vermehren. Man begnügte sich nicht mehr bloß mit zwei oder drei Paten, sondern überschritt zuweilen diese Zahl um ein beträchtliches, namentlich bei der Taufe vornehmer Kinder. Ganz allgemein aber war es im 15. Jahrhundert Brauch, für den einzelnen Täufling drei Paten zu gestatten[21], wenn auch der Widerstand gegen diese Sitte niemals gänzlich erlosch. Die Synodalstatuten von Béziers aus dem Jahre 1342 z. B. bestimmen: „Sit unus patrinus tantum in baptismo, sive vir, sive mulier"[22]. Eine einheitliche Regelung brachte das Konzil von Trient zustande, welches mehr als zwei Paten verbot, um die kirchlichen Ehehindernisse nicht über Gebühr auszudehnen[23]. Nach dieser Bestimmung hat auch der Codex iuris canonici die Zahl der Paten endgültig festgesetzt.

§ 32. Die Taufnamen[1].

Die ersten Christen dachten noch nicht daran, sich selbst oder ihren Kindern gelegentlich der heiligen Taufe einen neuen Namen beizulegen. Die Macht der Gewohnheit ließ es sogar nicht anstößig erscheinen, daß die Christen, selbst Mitglieder des Klerus, ja auch Bischöfe Namen trugen, die durchaus heidnischen Charakters waren. Allerdings machte sich schon im 3. Jahrhundert vereinzelt das Bestreben geltend, die Namen der Heiligen des Alten und des Neuen Bundes zu wählen, was später von der Kirche ausdrücklich empfohlen wurde, um so die Träger dieser Namen beständig an ein Tugendideal zu erinnern und des Schutzes der Heiligen in erhöhtem Maße zu versichern. Die Namens-

[17] CIC can. 766 ad 5. [18] CIC can. 766 ad 1.
[19] Rit. rom. tit. II, c. 1, n. 23. [20] c. 6.
[21] Corblet, Histoire du sacrement de baptême II 204.
[22] Martène I 165. [23] Sess. XXIV, c. 2 de ref.

[1] Schill, Art. „Namen" in Kraus, Realenzyklopädie II 467 ff.; Kneller, Was die ältesten christlichen Eigennamen erzählen: Stimmen aus Maria-Laach LXII (1902) 171 ff.; Fröhling, Die Namengebung bei der Taufe und Firmung, insbesondere die christlichen Taufnamen: Kathol. Seelsorger 1908, 69.

liturgie.de

beilegung war jedoch eine Sache für sich und stand mit der Taufe anfänglich in keinerlei unmittelbarem Zusammenhang, wenn auch tatsächlich einzelne Namensänderungen gelegentlich der Taufe von Erwachsenen zu verzeichnen sind. Erst seitdem durch die allgemeine Einführung der Kindertaufe Namengebung und Taufe allmählich in unmittelbare Nähe gerückt waren, konnte von einem eigentlichen „Taufnamen" die Rede sein. Auch in der Gegenwart wird der Name dem Kinde schon vor der Taufe beigelegt und vor Beginn der Taufzeremonien dem taufenden Priester (accepto nomine baptizandi) [2] mitgeteilt, dessen Anteil an der Namengebung lediglich darauf hinausläuft zu sorgen, „ne obscoena, fabulosa, aut ridicula, vel inanium deorum vel impiorum ethnicorum hominum nomina imponantur" [3]. Trotzdem aber besteht die Bezeichnung „Taufname" zu vollem Rechte; denn mit diesem Namen, mit dem wiederholt im Verlaufe des Taufritus der Täufling angeredet wird, nennt ihn der Priester gerade im feierlichsten Augenblick des sakramentalen Taufaktes. Dieser Name erinnert ferner den Christen während seines ganzen Lebens, daß er, der von seinen Eltern in der Geburt den Namen des Geschlechtes geerbt, durch das gnädige Walten der göttlichen Vorsehung unmittelbar nach seiner Geburt mittels der Wiedergeburt in der heiligen Taufe zu einer neuen Kreatur, zum Kinde Gottes erhoben wurde (tamquam Dei filiis in Christo regenerandis ... nomen imponitur). Ist der Taufname, wie es die Kirche wünscht, der Name eines Heiligen, so gemahnt er, daß der Christ durch die heilige Taufe eingegliedert wurde in die Gemeinschaft der Heiligen, deren Vorbild er nachahmen und deren Schutz er sich empfehlen soll (nomina imponantur ..., quatenus fieri potest, Sanctorum, quorum exemplis fideles ad pie vivendum excitentur et patrociniis protegantur).

Es läßt sich nicht leugnen, daß in der Namengebung die geistigen Strömungen, von welchen die einzelnen Völker und Zeiten beherrscht sind, einen Niederschlag zurückzulassen pflegen. So erinnern die aus der Mythologie entnommenen Namen, die im Bereiche der griechisch-römischen Kultur nicht selten waren, an eine weitverbreitete Gläubigkeit der heidnischen Bevölkerung; in einer späteren Zeit zeigen die mit Vorliebe aus der Schrift ausgewählten Namen der älteren Protestanten, besonders der Calvinisten, welch große Rolle in ihrer religiösen Anschauung das Buch der Bücher spielte. Nicht schwierig wäre es, aus der Häufigkeit einzelner Namen in gewissen Gegenden den Einfluß beliebter Orden und religiöser Genossenschaften festzustellen. Es läßt sich begreifen, daß eine so mächtige geistige Bewegung, wie das Christentum sie darstellte, in der Namengebung nicht spurlos vorübergehen konnte. Jedoch verfloß eine immerhin beträchtliche Zeit, bis sich der Einfluß der neuen christlichen Ideen auch nach dieser Richtung hin geltend machte. Die ersten Christen behielten jene Namen, die sie als Heiden getragen, auch noch nach ihrer Bekehrung bei, ohne sich weiter um das mitunter starke heidnische Gepräge, das diese Namen aufwiesen, zu kümmern. Selbst der rigorose Tertullian [4] sagt: „Neque enim

[2] Rit. rom. tit. II, c. 1, n. 55. [3] Ebd. n. 54. [4] De idolol. c. 20.

liturgie.de

Saturnum honoro, si ita vocavero eum suo nomine; tam non honoro quam Marcum, si vocavero Marcum." Es geschehe dies ebensowenig, wie wenn einer die Isis ehren würde, der sagte: „In vico Isidis habito." Noch auf dem ersten allgemeinen Konzil zeigen die Namen der Bischöfe, welche die Akten unterschrieben, vielfach heidnischen Charakter. Es unterschrieb ein Nestor, Telemach, Äneas, Orion, andere unterzeichneten sich als Letodor, Athenodor, Artemidor, nannten sich also Geschenk[5] der Göttinnen Leto, Athene, Artemis[6]. Kneller hat diese Erscheinung richtig erklärt, wenn er schreibt: „Somit war der ursprüngliche Sinn jener Namen schon damals in Vergessenheit geraten; wie heute niemand mehr beachtet, daß Isidor ‚Geschenk der Isis' bedeutet und Donnerstag ‚Tag des Donnergottes', so muß es mit ähnlichen Bildungen schon damals sich verhalten haben." Wer legte wohl viel Gewicht darauf, daß der Name „Dionysius", den ein Papst und der große Bischof von Alexandrien gemeinsam trugen, auf den heidnischen Dionysos hinwies? Ebensowenig, als man sich gegenwärtig hielt, daß die Namen Apollonius und Apollinarius mit Apollo, der Name des hochgefeierten hl. Martinus mit Mars, Jovita mit Jupiter zusammenhängt. Etwas feinfühliger zeigte sich im 6. Jahrhundert der römische Presbyter Merkurius, der bei seiner Erhebung zum Papste seinen an den heidnischen Gott Merkur erinnernden Namen mit dem christlichen Johannes vertauschte. Aber wenn auch lange noch heidnische Namen beibehalten wurden, so zeigte sich doch schon im 3. Jahrhundert das Bestreben, sich Namen zu geben, welche der neuen christlichen Weltanschauung gerechter wurden. So begegnen uns in den Bischofsnamen der Überschrift des 67. cyprianischen Briefes ein Petrus und ein Paulus, ebenso in den „Sententiae episcoporum de haereticis baptizandis"[7], in Ep. 27 Cyprians ein Confessor mit dem Namen Moyses. Der Zeitgenosse des hl. Cyprian, Dionysius d. Gr. von Alexandrien[8], bezeugt gleichfalls die Sitte, daß viele Christen sich nach den heiligen Aposteln nannten. „Ich bin der Ansicht", so sagt er, „daß es viele gegeben habe, die mit dem Apostel Johannes den gleichen Namen geführt haben, welche aus Liebe zu ihm und weil sie ihn bewunderten und begehrten, so wie er vom Herrn geliebt zu werden, auch den gleichen Namen annahmen, wie ja auch häufig Paulus und Petrus in den Kindern der Gläubigen genannt werden." Zu Beginn des 4. Jahrhunderts muß die Sitte, sich christliche bzw. biblische Namen beizulegen, schon in weitere Kreise gedrungen sein; denn Eusebius[9] berichtet von fünf ägyptischen Männern, daß sie die ihnen von den Eltern gegebenen Namen, weil sie an die Götzen erinnerten, vor ihrem Martyrium abgelegt und sich Elias, Jeremias, Isaias, Samuel und Daniel genannt hätten. Was diese Männer aus eigenem Antrieb taten, dazu fordert der hl. Johannes Chrysostomus[10] die Gläubigen noch besonders auf. „Nicht die ersten besten Namen", mahnt er, „sollen den Kindern gegeben werden, sondern die Namen von heiligen Männern, die durch Tugend hervorragten und mit Zuversicht vor Gott auftreten konnten." Ambrosius[11] hebt als Grund, warum den Kindern der Name eines Martyrers gegeben werden solle, Chrysostomus ergänzend, den Schutz her-

[5] Kneller, Was die ältesten christlichen Eigennamen erzählen 174.
[6] Ebd.
[7] Inter opera S. Cypriani, ed. Hartel 435—461.
[8] Eusebius h. c. VII, 27. [9] De martyr. Palaest. c. 11.
[10] In Genes. hom. 21, n. 3. [11] Exhort. virg. c. 3.

liturgie.de

vor, der aus einer solchen Benennung den Kindern erwachse. „Erwäge", so läßt er die Witwe Juliana ihren Sohn Laurentius ermahnen, „zu welchem Berufe der Vater dich bestimmte, als er dich Laurentius nannte.... Er hat dich uns erfleht; erstatte du, was wir von dir durch die Erteilung dieses Namens versprochen haben." „Die Gläubigen", so sagt Theodoret von Cyrus[12], „beeifern sich, ihren Kindern den Namen [von Martyrern] zu geben, um ihnen Sicherheit und Schutz dadurch zu erwirken." — Die Christen begnügten sich jedoch nicht mit der Annahme von biblischen oder Martyrernamen, sie erfanden selbst solche, welche für die gläubige Erfassung und Wertschätzung der christlichen Wahrheit in den ersten Zeiten der Kirche ein schönes Zeugnis ablegen. Fides, Spes, Charitas sind häufig vorkommende christliche Frauennamen, die sich auch als Fidentius, Sperantius, Elpidius, Agapius bei Männern finden. Sie bezeugen, wie hoch man diese Tugenden, welche Grundlage jedes religiösen Lebens darstellen, zu bewerten wußte. Die Freude der Christen über die Erlösung und das die Erlösungsgnade vermittelnde Taufsakrament spiegelt sich wider in den Bezeichnungen Redemptus, Restitutus, Renatus. Jetzt nach der Taufe sind sie Glieder der großen Brudergemeinde, der Kirche, geworden und nennen sich daher mit Stolz Adelphius (zum Bruderbunde gehörig), sind eingepflanzt in die innigste Lebensgemeinschaft mit dem Herrn, Erbe des Herrn geworden und drücken dies aus durch die Benennung „Cyrillus" (dem Herrn angehörig). Auch der Tag, an welchem sich diese Erhebung in den neuen Gnadenstand vollzog, klingt nach in den Namen Paschasius, Paschalis, Epiphanius[13]. Soweit die also Benannten Kinder christlicher Eltern waren, wird ihnen der christliche Name schon bei der Geburt beigelegt worden sein. Es fehlt jedoch nicht an Beispielen, daß bei der Taufe der heidnische Name in einen christlichen umgeändert wurde. So vertauschte die Gemahlin des Kaisers Theodosius II. bei der Taufe ihren Namen Athenais mit Eudokia[14]; ebenso nannte sich die Mutter Theodorichs d. Gr., Erelivia, nach der Taufe Eusebia[15]. Auch dann, als das Christentum unter den Germanen sich ausbreitete, legte man kein besonderes Gewicht auf christlich klingende Namen. Unter den Adressaten der Gedichte des Venantius finden sich Bischöfe mit den Namen Bertechram, Agerich, Baudowald, Ragnemod, Diakone namens Sindulf und Waldo, hervorragende Laien, welche die Namen Gogo, Bodegisel, Launebod, Chrodin, Berulf und Sigoald tragen[16]. Auch im 9. Jahrhundert hat man die Annahme eines Namens gelegentlich der Taufe noch nicht als Regel angesehen. Sehr lehrreich für die allmähliche Verchristlichung der Namen sind die alten Bischofslisten. Erst seit dem 14. Jahrhundert wenden Ritualien und Konzilsbeschlüsse den Taufnamen ihre Aufmerksamkeit zu. Interessant ist in dieser Beziehung der Beschluß eines Konzils von Benevent im Jahre 1374, wonach die Wiederholung der Taufe verboten werden mußte für den Fall, daß man bei der ersten Spendung dem Kinde noch keinen Namen gegeben. Daraus geht hervor, daß die Sitte, die Namengebung gelegentlich der Taufe zu vollziehen, zu dieser Zeit im Volke bereits tiefe Wurzeln geschlagen hatte.

---

[12] De graec. affect. curat. sermo 8.

[13] Belege bei Kneller, Was die ältesten christlichen Eigennamen erzählen 281 bis 284; Kraus, Realenzyklopädie II 481—482.

[14] Socrates h. c. 7, 21. [15] M. G. Auct. antiquiss. IX 322.

[16] Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands I 171.

liturgie.de

§ 33. Die Taufvorbereitung in altchristlicher Zeit[1].

1. Entwicklung des Katechumenates. — Die gegenwärtig der Spendung der heiligen Taufe vorausgehenden Zeremonien verdanken ihren Ursprung jenen Riten, die während der altchristlichen Periode in der Zeit der Taufvorbereitung an den Taufkandidaten vorgenommen wurden. Wenn auch in apostolischer Zeit die ersten zu Christus Bekehrten unmittelbar auf das Bekenntnis ihres Glaubens hin getauft worden waren, so wurde schon frühzeitig den Täuflingen eine gewisse Zeit zur geistigen und sittlichen Vorbereitung vorgeschrieben (a). Nachweislich seit dem 2. Jahrhundert nannte man die sich auf die Taufe Vorbereitenden „catechumeni" (b). Die Dauer des Katechumenates war verschieden, je nach der Empfänglichkeit und Bereitwilligkeit des einzelnen, die christliche Lehre und Sitte anzunehmen (c).

a) Die Zeiten der Verfolgung boten der Kirche Gewähr, daß im allgemeinen nur solche, die ein wahrhaftes Verlangen beseelte, des Heiles in Christo teilhaft zu werden, sich den Katechumenen anschlossen. Die veränderte Lage der Kirche nach Konstantin d. Gr. aber bewirkte, daß manche auch minder edle Beweggründe zum Anschluß an die Kirche als Katechumenen drängten. Viele ließen sich darum in die Zahl der Katechumenen aufnehmen, verschoben aber die Taufe von Jahr zu Jahr. Die späte Taufe der hll. Johannes Chrysostomus, Ambrosius, Hieronymus, Basilius und Gregor von Nazianz, die alle aus christlichen Familien stammten, beweist, daß man auch in gut christlichen Kreisen an dem Hinausschieben der Taufe nichts Anstößiges fand. Die Kirche mußte darum ihre besondere Aufmerksamkeit jenen schenken, welche sich ernstlich zum Empfang der heiligen Taufe entschlossen und gemeldet hatten. Diese Kategorie der Katechumenen hieß im Osten φωτιζόμενοι, im Abendland „electi" (so in der römischen Kirche) oder „competentes". Die Taufanmeldung (nomendare) erfolgte zu Beginn der Fastenzeit, die der besondern Vorbereitung der competentes auf die in der Osternacht zu empfangende Taufe diente.

b) Der Katechumenat im Sinne eines eigenen, auf den Empfang der heiligen Taufe vorbereitenden kirchlichen Standes begegnet uns noch nicht in der ersten, apostolischen Zeit. Um des Bades der Wiedergeburt teilhaft zu werden, genügte das Bekenntnis, daß Christus der von Gott verheißene Messias und Gottessohn sei. Die für den Glauben und das religiöse Leben nicht zu umgehende Belehrung mußte bei der Eigenart des apostolischen Wirkens in wenigen Tagen und, wo nötig, selbst in noch kürzerer Frist geboten werden, wenn das Walten des Heiligen Geistes in übernatürlicher

[1] Literatur. Mayer, Geschichte des Katechumenates und der Katechese in den ersten sechs Jahrhunderten, Kempten 1868; Weiß, Die altchristliche Pädagogik, dargestellt in Katechumenat und Katechese der ersten sechs Jahrhunderte, Freiburg 1869; Probst, Katechese und Predigt vom Anfang des 4. bis zum Ende des 6. Jahrhunderts, Breslau 1884; Funk, Die Katechumenatsklassen des christlichen Altertums: Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen I (Paderborn 1897) 209 ff.; Wiegand, Die Stellung des apostolischen Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters I, Leipzig 1899; Franz, Das Rituale von St. Florian, Freiburg 1904; Puniet, Art. „Catéchumenat": DAL II 2579 ff.; Dölger, Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual, Paderborn 1909.

liturgie.de

Weise die Herzen bereitete, wie die Vorgänge am Pfingsttage und bei der Bekehrung des Kämmerers der Königin von Äthiopien bezeugen[2]. Doch bereits in unmittelbar nachapostolischer Zeit, als die Zahl der Gläubigen sich mehrte, trat das Bedürfnis hervor, behufs eingehender Prüfung und Belehrung der um Aufnahme Bittenden der Spendung der Taufe eine besondere Vorbereitungszeit vorausgehen zu lassen. Im 2. Jahrhundert erwähnt bereits Justin der Martyrer[3] eine spezielle und, wie aus dem Kontexte hervorgeht, längere Vorbereitung der Taufkandidaten, welche in Fasten, Belehrung und Gebet bestand. „Alle", so lauten seine Worte, „die sich belehren lassen und glauben, die von uns vorgetragenen Lehren seien wahr, und dazu versprechen, nach ihnen leben zu wollen, werden unterwiesen, unter Gebet und Fasten von Gott Verzeihung ihrer bisher begangenen Sünden zu erflehen; dabei unterstützen wir sie durch Mitbeten und Mitfasten." Bei Tertullian tritt bereits in der vor dem Jahre 207 verfaßten Schrift „De praescriptione haereticorum" die Bezeichnung „catechumenus" für den Taufkandidaten auf[4]. Aus der betreffenden Stelle geht zudem hervor, daß diese Bezeichnung bereits allgemein angenommen war: „Vorerst weiß man [bei den Häretikern] nicht, wer ein Katechumene, wer ein Gläubiger ist, sie treten miteinander ein, sie hören miteinander zu, sie beten miteinander.... Die Katechumenen sind schon vollendet, ehe sie noch Unterricht erhalten haben." — Das Wort „catechumenus" leitet sich her von κατηχεῖν, jemand mündlich unterrichten; κατηχούμενος ist demnach einer, der von der christlichen Lehre durch Hören Kenntnis erlangt, weshalb bei den lateinischen Vätern catechumenus gerne mit audiens oder auditor wiedergegeben wird[5].

c) Justin der Martyrer[6] sagt von der Taufe: „Es heißt aber dieses Bad Erleuchtung (φωτισμός), weil diejenigen, die das [die Abwaschung] an sich erfahren haben, im Geiste erleuchtet werden." An anderer Stelle[7] nennt er den Getauften φωτισθείς. Φωτιζόμενοι ist darum gleichbedeutend mit βαπτιζόμενοι. Die Bedeutung des Wortes „competentes" erklärt der hl. Augustinus: „Cum fontis illius sacramenta peteremus, atque ob hoc competentes vocaremur[8]. Competentium vocabulum non aliunde quam de simul petendo atque unum aliquid appetendo compositum est."[9] Die früher zuweilen vertretene Ansicht von drei oder vier Katechumenatsklassen darf jetzt als aufgegeben bezeichnet werden[10]. Zwei Klassen von Katechumenen — „catechumeni" und „competentes" — sind anzunehmen, wenn man mit diesen Bezeichnungen die Taufkandidaten überhaupt bezeichnet. Doch rechnete das christliche Altertum die „competentes" nicht mehr zu den Katechumenen. So z. B. schreibt Ambrosius[11], er habe an einem Sonntag „dimissis catechumenis" das Symbol „aliquibus competentibus" übergeben. Auch Cyrill von Jerusalem[12] rechnet die Photizomenen nicht mehr zu den Katechumenen; in einer seiner Katechesen erinnert er sie einmal an die große Würde, die ihnen der Herr verlieh, als er sie aus der Reihe der Katechumenen in die der Gläubigen versetzte. Noch im früheren Mittelalter wurden nach Isidor

---

[2] Apg 2, 38 41; 8, 37. [3] Apol. I, 61.
[4] c. 41. [5] Mayer, Geschichte des Katechumenates 1—9.
[6] Apol. I, 61. [7] Apol. I, 65.
[8] De fide et operibus 6, 6. [9] Sermo 216.
[10] Funk, Kirchengeschichtl. Abh. u. Untersuch. I (1897) 209 ff.
[11] Ep. 20, 4. [12] Catech. 5, 1.

liturgie.de

von Sevilla[13] die Katechumenen und Kompetenten wohl unterschieden: „Gradus primus est catechumenorum, secundus competentium, tertius baptizatorum."

2. Riten in der Zeit der Taufvorbereitung. — Um den pädagogischen Zweck, den die alte Kirche mit dem Katechumenatsinstitut verfolgte, auch wirklich zu erreichen, unterwarf man die Katechumenen einer besondern Einführungskatechese (a) und ließ sie an dem didaktischen Teile des Gottesdienstes Anteil nehmen, wo sie durch Anhören der Schriftlesung und durch die darauffolgende Ansprache des Bischofs in die Wahrheiten des christlichen Glaubens und die Forderungen, welche das neue Leben in Christo an sie stellen würde, eingeführt wurden. Zugleich aber wurden die Taufkandidaten einer Reihe von liturgischen Handlungen unterworfen, die größtenteils noch jetzt in den Taufbräuchen der verschiedenen Riten fortleben. Schon die Aufnahme in den Katechumenat erfolgte durch die liturgische Kreuzzeichnung und Handauflegung, durch einen Exorzismus, die „exsufflatio", und die Darreichung des Salzes (b). Der Kompetenzeit waren neben intensiverer Unterweisung in den Glaubenswahrheiten vor allem gehäufte Exorzismen (c), die Übergabe und Rückgabe des Glaubenssymbols und des Gebetes des Herrn zugewiesen (d).

a) Wenn sich ein Heide zur Aufnahme in den Katechumenat anmeldete, so war es für die Vorsteher der Kirche Pflicht, sich über die Beweggründe des angehenden Katechumenen zu vergewissern und ihn wenigstens im allgemeinen in die wichtigsten Wahrheiten des christlichen Glaubens, vor allem aber in die Pflichten eines Christen einzuführen. Es war dies vorzüglich Aufgabe der Diakone. In der Schrift „De catechizandis rudibus" gibt der hl. Augustin dem Diakon Deogratias auf dessen Bitten eine Anleitung, wie er die zum Katechumenate sich Meldenden unter Berücksichtigung ihres Bildungsgrades in einer Einführungskatechese unterweisen könne, und bietet als Muster eine längere[14] und eine kürzere[15] Katechese. In letzterer wird der Katechumene gemahnt, sich vom Untergang, welcher den Liebhabern dieser Welt droht, zu befreien durch die Hingabe an den barmherzigen Gott, an Jesus Christus und durch Anschluß an die Kirche. Dabei wird er belehrt über die Person Jesu Christi, ihr Verhältnis zu Gott Vater, über Leiden, Auferstehung, Himmelfahrt. Als Lohn des christlichen Lebens wird die Auferstehung des Leibes nachdrücklich hervorgehoben. Zum Schlusse wird der Katechumene gewarnt vor den Gefahren der Welt, die von Juden, Heiden und Häretikern, von den Schauspielen und dem Wahrsagertum drohen, und zu Werken der Barmherzigkeit ermahnt. Eine solche einführende Katechese war auch in der römischen Kirche üblich, wie der Diakon Johannes, wahrscheinlich der spätere Papst Johannes I. (523—526), andeutet, wenn er in dem Briefe an Senarius[16] vor der Schilderung der Riten des Katechumenates schreibt: „Instruitur [catechumenus] ecclesiastico ministerio." Auch das Sacramentarium Gelasianum[17] bringt unter der Überschrift „Ad catechumenum ex pagano faciendum" die Bemerkung: „Gentilem hominem cum susceperis, in primis catechizas eum divinis sermonibus

[13] De eccl. off. l. 2, c. 21. [14] n. 24—49. [15] n. 52—55.
[16] PL 59, 401. [17] S. 113.

liturgie.de

et das ei monita, quemadmodum post cognitam veritatem vivere debeat. Post haec facis eum catechumenum" usw.

b) Der bekannteste und verbreitetste Ritus in der Katechumenatszeit war die Signation des Katechumenen mit dem Zeichen des heiligen Kreuzes. Er war in gleicher Weise im Osten wie im Westen bekannt; selbst jene Sekten, die sich, wie die Nestorianer und Jakobiten, schon im 5. Jahrhundert von der Einheit der Kirche trennten, haben ihn in ihrem Taufritus beibehalten. Der Kreuzzeichnung in der abendländischen Kirche gedenkt wiederholt der hl. Augustinus[18]; in der Schrift „De catechizandis rudibus"[19] schreibt er von dem Katechumenen: „Cuius passionis et crucis signo in fronte hodie tamquam in poste signandus es omnesque christiani signantur." — Gleich der Signation hatte auch die Handauflegung bei der Aufnahme in den Katechumenat weiteste Verbreitung gefunden. Wie Eusebius[20] berichtet, empfing Konstantin die Handauflegung als Katechumene in der Kirche; im Abendlande bestimmt can. 39 der Synode von Elvira: „Placuit eis manum imponi et fieri christianos." Für die römische Kirche bezeugt der Diakon Johannes[21] die Handauflegung und läßt durchblicken, daß sie öfters während des Katechumenates wiederholt würde (frequens impositio manus). — Die Exsufflation bei der Aufnahme in den Katechumenat war in Afrika bereits im 4. Jahrhundert in Übung. Denn Augustinus[22] sagt ausdrücklich mit Bezug auf die Donatisten: „Nec coepisse dicunt esse Christianum, cum tamquam paganum exsufflant, cum catechumenum faciunt." Der Diakon Johannes[23] bezeugt den Brauch der römischen Kirche mit den Worten: „exsufflatus exorcizatur". — Als eine dem Abendland ausschließlich eigentümliche Zeremonie muß die Darreichung des Salzes bezeichnet werden. Diese verdankt ihren Ursprung antik-römischer Auffassung von den reinigenden Wirkungen des Salzes und kam in geläuterter Form auch unter die Riten der Taufvorbereitung als exorzisierendes Mittel[24]. Augustinus[25], der wiederholt der „datio salis" Erwähnung tut, sieht darin nicht eine bloße Zeremonie, sondern eine Art von Gnadenmittel: „Quod accipiunt [catechumeni], quamvis non sit corpus Christi, sanctum est tamen et sanctius quam cibi, quibus alimur, quoniam sacramentum est." Unter der hier erwähnten heiligen Speise etwa die Eulogien zu verstehen, verbietet der Zusammenhang, ferner die Erwägung, daß die Eulogien erst am Schluß des Gottesdienstes, zu einem Zeitpunkt, zu dem die Katechumenen gar nicht mehr in der Kirche anwesend waren, ausgeteilt wurden. Es ist höchst wahrscheinlich, daß im Altertum das Salz wiederholt den Katechumenen gereicht wurde. Darauf scheint vor allem die Bestimmung der dritten Synode von Karthago[26] hinzuweisen, die im Taufsalze ein Surrogat der heiligsten Eucharistie erblickt und verfügt, es sollten die Katechumenen auch „per solemnissimos paschales dies" kein anderes Sakrament empfangen „nisi solitum sal". Die Parallele, in welche hier das Salz zur heiligen

[18] Sermo 215; De pecc. merit. et remiss. II, 26 42.
[19] n. 34. [20] Vita Constant. IV, 61.
[21] PL 59, 402. [22] Contra Crescon. II, 5.
[23] PL 59, 402.
[24] Vgl. Dölger, Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual 92 ff.; Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter I 221 ff.
[25] De pecc. merit. et remiss. II, 26 42; Conf. I, 11 17.
[26] Mansi III 919.

liturgie.de

Eucharistie gebracht wird, gibt der Vermutung Raum, daß, gleichwie die heilige Kommunion öfters von den Gläubigen empfangen wurde, so auch das Salz, das „sacramentum catechumenorum", vonseiten der Katechumenen. Den Ritus der Salzdarreichung bezeugt für Rom der Diakon Johannes[27]; Isidor von Sevilla[28] kennt denselben gleichfalls; doch war die Salzdarreichung in Spanien nicht allgemein in den Katechumenatsritus aufgenommen, wie aus Ildephons von Toledo[29] hervorgeht.

c) Der Exorzismus wurde in der Zeit der unmittelbaren Taufvorbereitung öfters wiederholt; nach dem Berichte der Peregrinatio fand in der Kirche zu Jerusalem während der Quadragesima sogar täglich Taufexorzismus statt. Häufige Exorzismen bezeugt in der römischen Kirche Papst Siricius in seinem Briefe an Himerius[30]. Über Einzelheiten des Exorzismus berichtet Augustinus[31]: „Was ist an euch", spricht er zu den Kompetenten, „in dieser Nacht vollzogen worden, während es in früheren Nächten nicht vorgenommen wurde: daß ihr nämlich einzeln aus abgesonderten Räumen herausgeführt wurdet vor die ganze Kirche und hier, während ihr mit gebeugtem Nacken dastandet, barfuß und sogar ohne Bußkleid, eine Prüfung mit euch angestellt und der stolze Satan ausgerottet wurde, wobei man über euch Christus, den Demütigen, anrief?" Über das Verhalten, welches die Kompetenten bei den Exorzismen zu beobachten hatten, belehrt ausführlich der hl. Cyrill von Jerusalem[32]: „Bei den Exorzismen sei dein Gesicht verschleiert, damit sich der Geist ganz mit sich allein beschäftige und das herumschweifende Auge nicht auch das Herz verführe." An anderer Stelle[33] mahnt er seine Photizomenen: „Wenn ihr vor Beginn der Exorzismen in die Kirche eintretet, so rede ein jeder nur von erbaulichen Dingen. Ist einer zur rechten Zeit nicht da, so suchet ihn auf; forschet nicht vor den Exorzismen nach unnützen Dingen, nach Stadt- und Dorfneuigkeiten, nach Fragen der Politik oder Neuigkeiten über geistliche oder weltliche Obrigkeit. Während der Vornahme der Exorzismen sollen Männer und Frauen nach Geschlechtern gesondert ihre Plätze einnehmen; die Männer sollen, während sie dasitzen, ein nützliches Buch zur Hand nehmen; einer soll vorlesen, die übrigen zuhören. Wenn kein Buch zur Hand sein sollte, möge der eine vorbeten, ein anderer etwas Nützliches besprechen. Die Jungfrauen sollen sich in der Weise beieinander halten, daß sie entweder Psalmen beten oder in der Stille für sich etwas lesen, so daß die Lippen zwar reden, fremde Ohren aber nichts davon hören. Die Frauen haben sich in ähnlicher Weise zu beschäftigen."

d) Eine der bedeutendsten Zeremonien während der Kompetentenzeit war die „traditio" und „redditio symboli et orationis dominicae". Der Wortlaut des Apostolischen Symbols wurde den Katechumenen geheim gehalten, wenn sie auch den Inhalt desselben schon zur Genüge aus der Einführungskatechese und sonntäglichen Homilie entnehmen konnten, von der sie nicht ausgeschlossen waren. Die Mitteilung des Wortlautes, die „traditio symboli", geschah während des Gottesdienstes durch den Bischof, der, ohne durch erklärende Zusätze den Zusammenhang des Textes zu unterbrechen, die Kompetenten mit der bisher geheim gehaltenen Formel bekannt machte. Im Anschluß an die Mitteilung des Symboltextes oder auch schon vorher pfleg-

[27] PL 59, 402. [28] De eccl. off. I, 20. [29] De cognit. bapt. c. 27.
[30] c. 2. [31] De symb. ad catech.
[32] Procatech. 13. [33] Ebd. 9.

liturgie.de

ten allerdings manche Bischöfe einen kurzen Unterricht über den Inhalt der einzelnen Glaubensartikel zu geben[34]. Wie das Apostolische Symbol, so wurde den Kompetenten auch das Gebet des Herrn übergeben (traditio orationis dominicae). Das Vaterunser galt als das Gebet der Gläubigen (εὐχὴ τῶν πιστῶν)[35], weil nur die Gläubigen, welche die Gnade der Sohnschaft empfangen haben, Gott mit vollem Rechte „Vater" nennen durften. Der „traditio symboli et orationis dominicae" entspricht die feierliche Wiedergabe dieser beiden Formeln. Hatte der Kompetent die Worte des Glaubensbekenntnisses aus dem Munde des Bischofs vernommen, so mußte er sie seinem Gedächtnis einprägen, da selbst den Gläubigen verboten war, den Text des Symbols niederzuschreiben. Um das Memorieren zu erleichtern, gibt Augustinus[36] seinen Kompetenten den Rat, das Symbol öfters zu wiederholen, des Morgens beim Aufstehen, des Abends, wenn sie sich zu Bette legen. War das Glaubensbekenntnis auf diese Weise auswendig gelernt, so mußte er vor versammelter Gemeinde „zurückgegeben" werden. Nach dem Brauch der römischen Kirche, den uns Augustinus[37] beschreibt, mußte der, welcher das Symbolum zurückzugeben hatte, eine erhöhte Stelle in der Kirche, wahrscheinlich den Ambo, besteigen und die Formel auswendig hersagen. Andern, welche ihre Schüchternheit vor dem öffentlichen Auftreten zurückhielt, wurde die Vergünstigung gewährt, das Symbolum lediglich vor den Presbytern zu rezitieren. — Die Übergabe des Symbolums erscheint im 4. Jahrhundert in der Peregrinatio[38], bei Hilarius[39], bei Augustinus, und im 5. Jahrhundert beim römischen Diakon Johannes[40]. Augustinus erwähnt auch die Übergabe des Vaterunsers. Der Diakon Johannes schweigt von ihr. Für die Existenz dieses Ritus in der römischen Kirche im 5./6. Jahrhundert spricht das Sacramentarium Gelasianum[41], welches eine ausführliche Formel für die Übergabe des Vaterunsers bringt; eine Erinnerung an die Rückgabe ist möglicherweise in der am Karsamstag an die electi gerichteten Aufforderung des Archidiakons zu finden: „Complete orationem vestram in unum, et dicite, Amen. Et respondent omnes, Amen."[42]

Der Zeitpunkt für Übergabe und Rückgabe des Symbols war in den einzelnen Kirchen verschieden. In der Kirche zu Jerusalem pflegte man, wie die Peregrinatio berichtet[43], den competentes das Symbol nach Ablauf der fünften Woche der acht Wochen umfassenden Fastenzeit zu übergeben; nach der siebten Woche, also am Palmsonntag, erfolgte die redditio. In Mailand übergab der hl. Ambrosius am Palmsonntag „aliquibus competentibus"[44] das Glaubensbekenntnis. Der nämliche Tag wurde auch von der Synode zu Agde[45] 506 zu diesem Zwecke vorgeschrieben. Das gleiche geht aus den gallikanischen Sakramentarien hervor. In der afrikanischen Kirche übergab man das Symbol am Samstag vor dem Sonntag Laetare[46]. Acht Tage später fand die erste „redditio symboli" statt und mit ihr verbunden

[34] Vgl. Wiegand, Die Stellung des Apostolischen Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters 43. Beispiele dieser „expositio fidei" haben sich erhalten bei Augustin (Sermo 212—214), bei Maximus von Turin (Hom. 83), bei Petrus Chrysologus (Sermo 56—62) und bei Nicetas von Remesiana (PL 52, 865 f.).
[35] Chrysost., Hom. 6 in ep. ad Col.
[36] Sermo 58. [37] Conf. VIII, 2.
[38] c. 42. [39] Liber de synod. c. 91.
[40] PL 59, 402. [41] S. 57. [42] S. 79.
[43] c. 46. [44] Ep. 1 ad Marcell.
[45] can. 20. [46] Puniet: DAL II 2597.

liturgie.de

die Übergabe des Gebetes des Herrn[47], dessen redditio eine Woche später erfolgte[48]. Die letzte feierliche redditio symboli in Gegenwart des ganzen Volkes fand am Tauftage selbst statt[49]. In der römischen Kirche bezeichnete die Übergabe des Symbolums nach dem Diakon Johannes[50] den Eintritt der Katechumenen in die Klasse der competentes und erfolgte zu Beginn der Fastenzeit, da die vom 3. Fastensonntag ab gehaltenen Skrutinien bereits prüfen sollten, „utrum menti suae ... sacra verba defixerint". Damit ist auch für die römische wie für die afrikanische Kirche eine mehrmalige redditio symboli gegeben. Die letzte feierliche redditio fand, wie aus dem Sacramentarium Gelasianum[51] zu ersehen ist, am Karsamstag statt.

§ 34. Der römische Skrutinienritus und die Entstehung des römischen Ordo baptismi.

1. Skrutinien. — Als vorwiegend Erwachsene getauft wurden, legte die Kirche während des Katechumenates das Schwergewicht vor allem auf die religiöse und sittliche Unterweisung der Taufkandidaten; die Zeremonien hingegen, welche an den Katechumenen und Kompetenten vorgenommen wurden, bildeten nur die äußere Umrahmung. Mit dem Überhandnehmen der Kindertaufe jedoch wurde das Verhältnis dahin verschoben, daß die religiöse Unterweisung bei der Taufvorbereitung auf einige zeremonielle Formeln beschränkt wurde, während die über den Täufling zu sprechenden Gebete, die Signationen und ganz besonders die Exorzismen von nun an als Hauptsache galten und gelten mußten. Alle diese der Taufe vorausgehenden Riten, vorzüglich aber die Exorzismen, nannte man Skrutinien, Prüfungen (a). In Rom kannte man vor der Taufe nur drei Skrutinien, in Gallien jedoch deren sieben (b). Den Ritus bei diesen Skrutinien schildern anschaulich das Sacramentarium Gelasianum und Ordo Romanus VII (c). Mit besonderer Feierlichkeit hielt man am Mittwoch nach Lätare das dritte Skrutinium, „in apertione aurium" genannt, bei welchem die Übergabe der Evangelienanfänge, des Symbols und des Gebetes des Herrn stattfand (d), und am Karsamstagmorgen das letzte Skrutinium, dem die Katechisation, die Rückgabe des Symbolums, und die anfänglich mit dem Taufakt verbundenen Riten des „Ephphetha" (s. unten), der Widersage an den Satan und die Salbung mit Katechumenenöl zugewiesen waren (e). Die Skrutinienordnung wurde in einigen größeren Kirchen Deutschlands noch im 12., in italienischen Kirchen sogar noch im 13. Jahrhundert eingehalten; freilich begnügte man sich, statt der drei oder sieben Skrutinien des älteren Ritus nur mehr das feierlichste „in apertione aurium" zu begehen (f).

a) Das Skrutinium war seiner Wortbedeutung nach eine Prüfung. Nach dem Diakon Johannes[1] befaßte sich diese Prüfung mit der Feststellung des Fortschritts, den der Taufkandidat in der Aneignung der christlichen Heilslehre

[47] August., Sermo 213. [48] August., Sermo 59.
[49] August., Sermo 58. [50] PL 59, 402. [51] S. 78.
[1] PL 59, 402.

liturgie.de

gemacht, namentlich damit, ob er sich den Wortlaut des Symbolums eingeprägt hatte. „Perscrutamur", heißt es, „eorum corda per fidem, utrum menti suae ... sacra verba defixerint, utrum agnoverint futuram gratiam Redemptoris, utrum se credere fateantur in Deum Patrem omnipotentem." Augustin[2] und Leo d. Gr.[3] scheinen allerdings den Nachdruck auf die bei den Skrutinien vorgenommenen Exorzismen zu legen. Allein gerade die Teilnahme der Katechumenen bzw. Kompetenten an den Exorzismen erleichterte den Vorstehern der Kirche die Prüfung des Täuflings, da sich dessen Bereitwilligkeit für die heilige Taufe nicht zum geringsten auch in der eifrigen Teilnahme an den strapaziösen Exorzismen bekundete. Da demnach die Exorzismen tatsächlich die Wirkung einer Prüfung, eines scrutinium, hatten, so erklärt es sich, daß von den genannten Vätern besonders der bei den Skrutinien vorgenommene Exorzismus betont wurde. Aus dem Briefe des Diakons Johannes[4] kann entnommen werden, daß um die Wende des 5. zum 6. Jahrhundert in Rom die Taufe von Erwachsenen noch das Regelmäßige war (ista omnia etiam parvulis fiant, qui adhuc pro ipsius aetatis primordio nihil intelligunt). Im 7. und 8. Jahrhundert war die Taufe der Erwachsenen beinahe völlig verschwunden.. Sobald dies der Fall war, konnte sich mit dem Worte scrutinium nicht mehr die Bedeutung „Prüfung" verbinden. Man gewöhnte sich jetzt, unter Skrutinium einen Komplex von Zeremonien zu verstehen, die an bestimmten Tagen an den Täuflingen vorgenommen wurden[5].

b) Die Dreizahl der römischen Skrutinien ist schon durch die „Canones ad Gallos"[6], welche ein römisches Konzil um das Jahr 400 verfaßte, bezeugt. Die Salbung fand nämlich nach der Bestimmung des Konzils nur an jenem statt, welcher „tertio scrutinio scrutatus" war. Für diese drei Skrutinien waren der 3., 4. und 5. Fastensonntag bestimmt, für welche das Sacramentarium Gelasianum besondere Skrutinienmessen bringt, an deren Stelle die späteren Fastensonntagsmessen getreten sind. Das Gelasianum aber verrät zugleich die Spuren einer andern Skrutinienordnung, die im Frankenreich ihren Ursprung hat und wohl niemals von der römischen Kirche angenommen worden war. Wie nämlich der in Gallien entstandene Ordo romanus VII zeigt, feierte man hier sieben Skrutinien. Das erste vollzog sich am Mittwoch, das zweite am Samstag der dritten Fastenwoche, das dritte, in apertione aurium, hat hier noch keine bestimmte Stelle, scheint aber schon bald auf den Mittwoch in der vierten Fastenwoche verlegt worden zu sein Das vierte und fünfte Skrutinium fand in der fünften Fastenwoche, das sechste in der Karwoche, das siebte und letzte am Karsamstagmorgen statt. Das Sacramentarium Gelasianum erwähnt das Skrutinium in der dritten Fastenwoche, das Skrutinium in apertione aurium in der vierten, ohne nähere Angabe des Tages, und das Skrutinium am Morgen des Karsamstags.

---

[2] „Et vos quidem, cum scrutaremini atque ipsius fugae ac desertionis persuasor in trinitatis tremendae omnipotentia debite increparetur, non estis induti cilicio, sed tamen vestri pedes in eodem mystice constiterunt" (Sermo 216, 10).

[3] „Baptizandis electis qui secundum regulam apostolicam exorcismis scrutandi sunt" (Ep. 16, 6).

[4] PL 59, 403.

[5] Wiegand, Die Stellung des Apostolischen Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters 14 ff.

[6] Mansi III 1137.

liturgie.de

c) Den Skrutinienritus schildert anschaulich das Sacramentarium Gelasianum und der siebte römische Ordo. Am Montag nach dem Sonntag Oculi wurde unter einer noch erhaltenen Formel das erste Skrutinium für den Mittwoch derselben Woche angekündigt. An diesem Tage erschienen zur Zeit der Terz die Paten mit den Täuflingen vor der Kirchentüre, wo ein Akoluth die Namen der Kinder oder die Namen ihrer Paten aufschrieb und hierauf die Täuflinge einzeln in die Kirche rief. Dort stellte er die Knaben mit ihren Paten auf die rechte, die Mädchen auf die linke Seite. Die kirchliche Gewohnheit wollte es, daß auch diese auf den Armen ihrer Paten in die Kirche gebrachten Kinder zuerst in den Katechumenat aufgenommen und auch an ihnen die einst an den erwachsenen Katechumenen vollzogenen Riten ausgeführt wurden. Die Aufnahme in den Katechumenat betätigte der Priester, der einem jeden Kinde das Zeichen des heiligen Kreuzes mit den Worten: „In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti", auf die Stirn drückte und hierauf unter Handauflegung die Oration: „Omnipotens sempiterne Deus, pater Domini nostri Iesu Christi, respicere dignare super hos famulos tuos"[7], ferner die Gebete „Preces nostras"[8] und „Deus, qui humani generis ita es conditor"[9] sprach. Wie ehedem die Katechumenen das „sacramentum catechumenorum", das geweihte Salz, empfingen, so auch jetzt die dem Skrutinienordo unterworfenen Kinder. Unter der Formel: „Exorcizo te, creatura salis..., per Deum verum, qui te ad tutelam humani generis procreavit"[10], wurde das Salz geweiht und mit den Worten: „Accipe Ille sal sapientiae propitiatus in vitam aeternam", dargereicht. Das Gebet „Deus patrum nostrorum"[11] schloß den Ritus der „datio salis" und der Aufnahme in den Katechumenat ab.

Nach diesem Aufnahmeritus verlassen die infantes mit den Paten die Kirche und warten vor der Kirchentüre, während im Gotteshaus die Feier der heiligen Messe mit dem Introitus: „Dum sanctificatus fuero in vobis", beginnt. Nach der Kollekte „Da quaesumus Domine electis nostris", in welcher speziell der Täuflinge gedacht wurde, rief der Akoluth die vor der Türe harrenden infantes wieder in die Kirche herein und stellte sie nach den Geschlechtern gesondert, wie bei den Katechumenatsriten, auf. Es folgten nun die Exorzismusgebete, die auch früher den eigentlichen Kern der Skrutinien bildeten. Eingeleitet werden diese Exorzismen durch die Aufforderung des Diakons zum Gebete („Orate electi, flectite genua"; am Schluß des Gebetes: „Levate, complete orationem in unum et dicite Amen") und durch die von den Paten vollzogene Bekreuzung der Kinder an der Stirn, wozu gleichfalls der Diakon die Paten mit den Worten: „Signate illos, accedite ad benedictionem" aufgefordert hatte. Diese Signation kehrt im Verlaufe des Exorzismus noch zweimal wieder. Der Exorzismus selbst wird zuerst über die männlichen, dann über die weiblichen Täuflinge gesprochen, hierauf werden wieder die Knaben und nach diesen die Mädchen exorzisiert, bis über beide Teile dreimal die Exorzismusformel gesprochen ist. Jede einzelne Formel besteht aus zwei Teilen, einem an Gott gerichteten Gebete, das verschiedene textliche Gestaltung hat, und einer an den bösen Feind gerich-

[7] Gel 46 = Rit. rom. tit. II, c. 2, n. 5.
[8] Gel 46 = Rit. rom. tit. II, c. 2, n. 4.
[9] Gel 46 = Rit. rom. tit. II, c. 4, n. 13 (im Ritus bapt. adult.).
[10] Gel 47 = Rit. rom. tit. II, c. 2, n. 6.
[11] Gel 47 = Rit. rom. tit. II, c. 2, n. 7.

liturgie.de

teten Aufforderung („Ergo, maledicte diabole, recognosce sententiam tuam"), abzulassen von dem Täufling. Nur beim letzten der über Knaben und Mädchen gesprochenen Exorzismen ist auch der erste Teil in die Form der Beschwörung gekleidet: „Exorcizo te, immunde spiritus." Dieser dreifache Exorzismus wird von je einem Akoluthen gesprochen, der hierbei den infantes die Hand auflegt. Den ganzen Ritus schließt das Gebet „Aeternam ac iustissimam pietatem" [12] ab, welches, im Gegensatz zu den vorausgehenden, der Priester zu sprechen hat. Auch diese Oration muß zuerst über die Knaben, dann über die Mädchen gesprochen werden. Nachdem noch einmal die Aufforderung des Diakons zu stillem Gebet und Signation, wie eingangs, ergangen ist, wird in der heiligen Messe fortgefahren. Während der Lektion („Effundam super vos aquam mundam") und des Graduale „Aspiciam vos et crescere faciam" sind die electi noch in der Kirche anwesend; dann verlassen sie die Kirche, nachdem ihnen der Diakon zugerufen: „Catechumeni recedant." „Si quis catechumenus est, recedat." „Omnes catechumeni exeant foras." Die heilige Messe nimmt nun ihren Fortgang. Bei der Opferung mußten die Eltern der Kinder oder deren Paten Oblationen darbringen, beim Memento vivorum wurden dann die Namen der Paten, während des Hanc igitur die Namen der Täuflinge verlesen, an der Kommunion hatten sich alle — die Täuflinge natürlich ausgenommen — zu beteiligen. Am Schluß der Opferfeier verkündete der Priester den Tag des nächsten Skrutiniums. — Alle Skrutinien gingen in gleicher Weise wie das soeben beschriebene vor sich. Nur zwei machten davon eine Ausnahme, das in der Woche nach Lätare gehaltene, in apertione aurium genannte, das zugleich den Höhepunkt der Taufvorbereitung darstellte, und das letzte am Karsamstagmorgen.

d) Das Skrutinium in apertione aurium fand gleichfalls während der heiligen Messe statt. Wenn das Graduale „Beata gens" gesungen war, bewegte sich eine feierliche Prozession vom Sakrarium her zum Altare. Vier Diakone trugen je ein Evangelienbuch, ihnen voran gingen Kleriker mit Kerzen und Weihrauchfässern. Am Altare angelangt, legten die Diakone die Evangelienbücher auf diesen nieder, so daß auf jede Ecke des Altares ein Evangelienbuch zu liegen kam. Der Priester erklärte nun in einer kurzen Ansprache: „Aperturi vobis, filii carissimi, evangelia" [13], was ein Evangelium sei, und wies auf die bekannte ezechielische Vision hin, die auf die vier Evangelisten gedeutet wurde. Nach dieser Einleitung wurde vom Diakon der Anfang des Matthäusevangeliums gesungen und hierauf in einer Ansprache vom Priester erklärt, warum der Evangelist Matthäus durch das Bild eines Menschen symbolisiert würde. Der Reihe nach verlas man hierauf die Initien der drei übrigen Evangelien, nach der Verlesung eines jeden Initiums erfolgte die Erklärung des Symbols des betreffenden Evangeliums. Dieser Ritus der „expositio evangeliorum" trägt deutlich die Anzeichen einer relativ späten Entstehung an sich. Denn in altchristlicher Zeit bedurfte es keiner Übergabe der Evangelien. Die Katechumenen, selbst die Heiden, konnten der Verlesung der Evangelien beim öffentlichen Gottesdienste anwohnen. Anders wurde es, als der regelmäßige Katechumenat infolge des Aufkommens der Kindertaufe aufhörte. Da lag es nahe, die Taufkandidaten, die man erst zu Beginn der Fastenzeit zu Katechumenen machte,

[12] Gel 48 = Rit. rom. tit. II, c. 2, n. 9.
[13] Gel 50.

liturgie.de

wenigstens durch eine Zeremonie kurz vor der Taufe in die Kenntnis der heiligen Evangelien einzuführen, welche sich die Katechumenen des 4. und 5. Jahrhunderts vielleicht schon viele Jahre vorher angeeignet hatten.

Auf die „expositio evangeliorum" folgte bei diesem Skrutinium sofort die „traditio symboli". Nach einer einleitenden Ansprache seitens des Priesters nahm ein Akoluth ein Knäblein auf seinen linken Arm, seine Rechte legte er auf das Haupt des Täuflings. Der Priester frug nun: „In welcher Sprache bekennen sie unsern Herrn Jesus Christus?" „Auf griechisch", lautete die Antwort. „So verkündige den Glauben, den sie bekennen", forderte der Priester auf, worauf der Akoluth zweimal in griechischer Sprache das nizäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis sang, indem er zuerst ein Knäblein, dann ein Mädchen auf dem Arme trägt und auf ihr Haupt die Hand legt. Diese beiden Kinder galten als Repräsentanten des griechisch redenden Teiles der Bevölkerung; die gleiche Zeremonie wiederholte sich jetzt an zwei andern Kindern, welche man als Vertreter des lateinischen Volksteiles betrachtete, weshalb der Akoluth nunmehr das nämliche Symbol zweimal in lateinischer Sprache zu singen hatte. Der Umstand, daß nicht mehr das Apostolische Symbol übergeben wird, sondern das nizäno-konstantinopolitanische, gestattet einen Schluß auf die Entstehungszeit dieses Skrutinienritus; er wird entstanden sein, als sich die römische Kirche infolge des seit Odoaker und der Ostgotenherrschaft steigenden Einflusses des Arianismus genötigt sah, besondere Maßnahmen zum Schutze der Orthodoxie zu ergreifen[14]. Obwohl das Nizänum nie Gegenstand der Arkandisziplin war, forderte doch der Priester am Schluß der traditio auf: „Symbolum ... non alicui materiae, quae corrumpi potest, sed paginis vestri cordis ascribite." Die alte Formel, die nur auf das Apostolische Symbol paßte, hatte sich also noch erhalten, als man dieses Symbol schon längst mit einem andern vertauscht hatte. Den Abschluß des Skrutiniums bildete die Übergabe des Vaterunsers, bei welcher der Priester nach einer einleitenden Ansprache die einzelnen Bitten erläuterte. Hernach wurde in der heiligen Messe fortgefahren.

e) Das letzte Skrutinium fand am Karsamstag statt, und zwar außerhalb der heiligen Messe, da der Karsamstag ein aliturgischer Tag war. Die Katechisation bestand lediglich in einem Exorzismus. Im Unterschiede von den früheren aber konnte der letzte Exorzismus nur vom Priester vorgenommen werden. Wiegand[15] weist zur Erklärung dieser Tatsache mit Recht darauf hin, daß es sich beim letzten Skrutinium ursprünglich um eine wirkliche Katechisation handelte, diese aber Sache des Bischofs war. Deswegen hielt es auch eine spätere Zeit nicht für passend, den an Stelle der Katechisation zurückgebliebenen Exorzismus einem in den niederen Graden stehenden Kleriker anzuvertrauen. Bei der Vornahme dieser „catechisatio" ging nach dem Skrutinienritus der Priester zwischen den zwei Reihen der Täuflinge hindurch, bezeichnete die Stirn eines jeden Täuflings mit dem Zeichen des heiligen Kreuzes und sprach, indem er die Hände auf das Haupt der Täuflinge legte, den letzten Exorzismus: „Nec te latet, satanas."[16] Waren sämtliche Taufkandidaten exorzisiert, so folgte der Ritus des „Ephphetha", hierauf die redditio symboli, die aber von der alten redditio symboli nur

[14] Wiegand, Die Stellung des Apostolischen Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters 232.

[15] Die Stellung des Apostolischen Symbols 236.

[16] = Rit. rom. tit. II, c. 4, n. 33 (im Ordo bapt. adult.).

liturgie.de

den Namen gerettet hatte. Denn da die Kinder nicht imstande waren, das Symbol zu sprechen, so rezitierte es der Priester, wobei er durch die Reihen der Täuflinge schritt und einem jeden einzelnen die Hand auflegte.

f) Dieser komplizierte Skrutinienritus hat sich in der Kirche noch lange erhalten, freilich in vielfach modifizierter Gestalt, da die gewöhnlichen Skrutinien dem großen Skrutinium in apertione aurium weichen mußten. Wie aus Rupert von Deutz[17] und Honorius[18] hervorgeht, hielt man noch im 12. Jahrhundert in Deutschland wenigstens in den größeren Kirchen an der Feier dieses Skrutiniums fest; nach Sikard von Cremona[19] wurde in Italien auch im 13. Jahrhundert die apertio aurium gefeiert, was von Durandus[20] für das Ende dieses Jahrhunderts bestätigt wird. Vereinzelt findet man, wie Franz[21] nachweist, auch in Deutschland über das 12. Jahrhundert hinaus Spuren eines modifizierten Skrutinienritus. So z. B. bietet ein Ordinarium Pataviense aus dem 13. Jahrhundert die Notiz: „Merito autem ebdomada IV et in IV feria cathecumini ad cristianum nomen accedunt, quia etate mundi IV per regnum David regnum Christi designatur."[22] In Bamberg, wo nachweisbar das große Skrutinium am Mittwoch nach Lätare im 11. und 12. Jahrhundert gefeiert wurde, trifft man als Erinnerung daran noch im 16. Jahrhundert den Gebrauch, an der genannten Ferie die Skrutinienmesse mit den Initien der Evangelien und dem doppelsprachigen Kredo in der Pfarrkirche zu U. L. Frau zu feiern. Zum letzten Mal wurde im Jahre 1631 diese Messe in Bamberg gefeiert[23]. In Augsburg hieß noch nach dem Brevier von 1584 der Mittwoch nach Lätare zur Erinnerung an die apertio aurium einfachhin scrutinium[24].

2. Entwicklung des römischen Ordo baptismi. — Schon frühzeitig wurde dieser Skrutinienritus durch einen für die Praxis der Kindertaufe geeigneteren kürzeren „Ordo baptismi" verdrängt. Dieser geht in seinen Anfängen bis in die karolingische Zeit zurück. Karl d. Gr.[25] drängte zwar wiederholt in seinen Kapitularien darauf, daß die Taufe nach römischem Ritus vollzogen werde; allein er verstand darunter keineswegs den römischen Skrutinienritus, sondern einen abgekürzten Ritus, für welchen der Wegfall des Skrutiniums in apertione aurium und das Zusammendrängen der übrigen Skrutinien in einen einzigen Ordo charakteristisch ist. Dieser Ordo, welcher fortan die regelmäßige Art der Taufvorbereitung bildet, findet sich in dem Nachtrag des Sacramentarium Gregorianum[26] und läßt sich auch rekonstruieren aus den Antworten, welche auf Karls Anfragen über die Taufzeremonien von den einzelnen Bischöfen eingelaufen waren. Diese Form der Taufspendung, welche mit dem jetzigen römischen „Ordo baptismi adultorum" im wesentlichen identisch ist, blieb im ganzen Mittelalter herrschend. Als besonders bemerkenswerter Zusatz findet

17 De div. off. IV, 18. 18 Sacramentarium c. 6.
19 Mitrale VI, 8. 20 Rationale VI, 56.
21 Das Rituale von St. Florian aus dem 12. Jahrhundert 157.
22 Ebd. 23 Ebd. 158.
24 Hoeynck, Geschichte der kirchlichen Liturgie des Bistums Augsburg 120.
25 M. G. Capit. Reg. Franc. I 64; Mansi XIV 66.
26 S. 159.

liturgie.de

sich in vielen Ritualien des 11. und 12. Jahrhunderts[27] das Evangelium von der Segnung der Kinder durch den Herrn (meist nach Mt 19, 13—15, aber auch nach Mk 10, 13—16), ein Gebrauch, der erst unter dem Einfluß des römischen Rituale allmählich wieder verschwand. Als spätere Zusätze sind auch die Einführung der Täuflinge in die Kirche nach dem zweiten Exorzismus sowie die in der Volkssprache gehaltenen Ansprachen an die Taufpaten zu erachten. Einen eigenen „Ordo baptismi parvulorum" gab es im Mittelalter nicht; hingegen ist ein besonderer „Ordo baptizandi infirmum" sehr häufig in den Ritualien anzutreffen.

§ 35. Der Taufakt mit den unmittelbar vorangehenden und nachfolgenden Riten.

1. Riten vor Spendung der Taufe. — Der Spendung der heiligen Taufe gingen unmittelbar der Ritus des Ephphetha (apertio aurium), bei welchem Ohren und Nase des Täuflings mit Speichel bestrichen werden (a), und die Widersage an den Satan voraus (b). Die daran sich schließende Ölsalbung steht mit der „abrenuntiatio" in enger inhaltlicher Beziehung, indem sie die zu dem Kampfe gegen den bösen Feind nötige Stärkung symbolisieren und in ihrer Eigenschaft als Sakramentale auch wirklich verleihen sollte (c).

a) Der Ritus des Ephphetha[1] erscheint unter dem Namen „mysterium apertionis" bei Ambrosius[2], unter der Bezeichnung „apertio aurium" bei Petrus Chrysologus[3]. Nach Ambrosius fand er am Tauftage unmittelbar vor dem Eintritt in das Baptisterium statt und hatte den Zweck, dem Täufling Gnade zu verleihen, die an ihn gerichteten Abschwörungs- und Glaubensfragen richtig zu erfassen und zu beantworten, „ut venturus unusquisque ad gratiam, quid interrogaretur, cognosceret, quid respondere, meminisse deberet". Das gleiche sagt Pseudo-Ambrosius[4]: „Ideo ergo sacerdos aures tetigit, ut aperirentur aures tuae ad sermonem et adloquium sacerdotis." Die genannten Autoren sprechen nur von einer Berührung der Nase und der Ohren; der Diakon Johannes[5] sagt: „tanguntur sanctificationis oleo aures eorum, tanguntur et nares", und dies war sicherlich der ältere römische Brauch. Nach dem Sacramentarium Gelasianum[6] werden Ohren und Nase mit Speichel berührt. Da das christliche Altertum überzeugt war, daß die apertio aurium vorgebildet sei in der Heilung des Taubstummen[7], so wird damit die Verwendung des Speichels zu erklären sein. Dölger[8] weist zur Erklärung hin auf die heidnisch-römische Sitte, die neugeborenen Kinder mit Speichel zu bestreichen. Der exorzistische Charakter, den man diesem Brauche beilegte, tritt auch noch jetzt bei den an das Ephphetha

[27] Franz, Das Rituale von St. Florian aus dem 12. Jahrh. 162. Die Rezitation dieses Evangeliums hat sich in Deutschland bis in die Zeit des neuen Rituale Romanum erhalten und hat auch in viele lutherische Agenden Eingang gefunden.

[1] Puniet, Apertio aurium: DAL I 2523.
[2] De myst. c. 1. [3] Sermo 52.
[4] De sacram. I, 1. [5] PL 59, 402.
[6] S. 79. [7] Mk 7, 32 ff.
[8] Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual 130 ff.

liturgie.de

sich reihenden Worten hervor: „Tu autem effugare, diabole, appropinquabit enim iudicium Dei." Später wurde die Bezeichnung apertio aurium, ohne daß die Gründe ersichtlich sind, auf die Übergabe der Evangelieninitien am Mittwoch nach dem 4. Fastensonntag übertragen.

b) Die „abrenuntiatio satanae" ist frühzeitig in der Kirche des Morgen- wie des Abendlandes bezeugt. Nach Origenes[9] widersagte der Täufling dem Satan, „cum primum venit ad aquas baptismi"; aus Tertullian[10] geht hervor, daß die Täuflinge „aquam ingressi" die Widersage betätigten. Nach Pseudo-Ambrosius[11] wurde sie, wie in älterer Zeit, vorgenommen, wenn der Taufkandidat schon in der Piszine stand; zur Zeit des ausgebildeten Skrutinienritus jedoch verlegte man die Zeremonie der Abschwörung auf den Morgen des Karsamstags. Das Zermoniell der Absage an den bösen Feind war besonders im Orient reich entwickelt. Nach Pseudo-Dionysius[12] mußte der Abschwörende im Vorhof des Baptisteriums γυμνός, ohne Schuhe, nach Westen blickend die Hände wie zum Stoße gegen den anwesend gedachten Satan ausstrecken, dreimal gegen die nämliche Himmelsrichtung blasen und dabei die Worte der Abschwörung sprechen. Einen ähnlichen Ritus der Widersage beschreibt auch Cyrill von Jerusalem[13]. In den Abrenuntiationsformeln herrscht im wesentlichen Gleichheit. Schon Tertullian[14] spielt auf ein bestimmtes Formular an, wenn er schreibt: „Aquam ingressi renuntiasse nos diabolo et pompae et angelis eius ore nostro contestamur." An eine ähnliche Formel erinnern die Worte des Origenes[15]: „Recordetur unusquisque vestrum..., quibus usus sit verbis et quid denuntiaverit diabolo, non se usurum pompis eius, neque operibus eius neque ullis omnino servitiis eius ac voluptatibus pariturum." Je nach der Verschiedenheit des Täuflings mußte man aber der Abrenuntiation eine verschiedene Formulierung geben; so erhielten z. B. unsere deutschen Altvordern eine auf das germanische Heidentum Bezug nehmende Widersagungsformel[16]. Um den Zweck der Widersage auch wirklich zu erreichen, wurde in den „Statuta Bonifacii"[17] vorgeschrieben, sich hierbei der deutschen Sprache zu bedienen. — Der förmlichen an den Satan gerichteten Absage entsprach im Orient auch ein förmlicher Eintritt in den Dienst Christi. Sehr schön tritt in den Apostolischen Konstitutionen[17a] der altchristliche Gedanke, daß es sich bei der Taufe um einen Übertritt aus dem Kriegsdienst Satans in den Kriegsdienst Christi handelt, hervor, indem der Täufling nach der Widersage sprechen mußte: „συντάσσομαι τῷ Χριστῷ καὶ πιστεύω" usw. Wie Rietschel[18] bemerkt, ist nämlich die ursprüngliche Bedeutung von ἀποτάσσομαι, welches bei der abrenuntiatio gebraucht wird, „aus der Schlachtreihe treten", das ergänzende Gegenteil συντάσσομαι aber, „in eine Reihe treten", demnach bedeutet es hier aus der Schlachtreihe Satans in die Reihen Christi treten.

---

[9] Hom. in Num. 12, 4. [10] De spect. c. 4.
[11] De sacram. I 2. [12] De eccl. hier. c. 2 u. 3.
[13] Cat. myst. 1, 2. [14] De spect. c. 4.
[15] Hom. in Num. 12, 4.
[16] Maßmann, Die deutschen Abschwörungs-, Glaubens-, Beicht- und Betformeln (1839). Vgl. Rietschel, Lehrbuch der Liturgik II 35; Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands II 255 Anm.; Wiegand, Die Stellung des Apostolischen Symbols 311.
[17] Mansi XII 385. [17a] VII, 41.
[18] Lehrbuch der Liturgik II 33.

liturgie.de

c) Von der der Taufe vorangehenden Ölsalbung sagt Cyrill von Jerusalem[19]: „Nachdem ihr entkleidet waret, wurdet ihr mit exorzisiertem Öle gesalbt vom Scheitel bis zu den untersten Teilen und teilhaft des edeln Ölbaumes Jesus Christus." Die Salbung wurde nach den Apostolischen Konstitutionen[20] vom Bischof begonnen, der vor der Taufe das Haupt bei sämtlichen Taufkandidaten salbte; den übrigen Körper salbte ein Diakon, bei weiblichen Täuflingen eine Diakonissin. Im Abendlande ist diese Salbung sicher bezeugt durch die Ägyptische Kirchenordnung (Hippolyts)[21] und Pseudo-Ambrosius[22]. „Venimus", so schreibt er, „ad fontem, ingressus es. Occurrit tibi levita, occurrit presbyter, unctus es quasi athleta Christi, quasi luctam huius saeculi luctaturus, professus es luctaminis tui certamina." Während man aber im Orient den ganzen Körper salbte, begnügte man sich im Abendlande mit der Salbung einzelner Körperteile. Der Verfasser des „Liber de sacramentis" nennt als zu salbende Körperteile Brust und Oberarm, das Sacramentarium Gelasianum bereits Brust und Schultern. Die Salbung mit Katechumenenöl galt als Exorzismussalbung. Das zeigt schon die Bezeichnung des Salböls mit „Oleum exorcismi"[23] in der Ägyptischen Kirchenordnung und das Weihegebet im Sacramentarium Gregorianum[24]. Noch jetzt wird bei der Taufe von Erwachsenen nach der Salbung gesprochen: „Exi, immunde spiritus, et da honorem Deo vivo et vero. Fuge, immunde spiritus, et da locum Iesu Christo, Filio eius. Recede, immunde spiritus, et da locum Spiritui sancto Paraclito."

2. Taufakt. — An diese Vorbereitung reihte sich die Spendung der heiligen Taufe[25], die in der ältesten Zeit als Immersionstaufe gespendet wurde. Die Immersion bestand jedoch nach der Ansicht einiger Archäologen nicht in vollkommener Untertauchung des ganzen Körpers; sie wurde vielfach in der Weise gespendet, daß der Täufling etwa bis an die Kniee im Wasser stand, während das Wasser über sein Haupt abgegossen wurde. Dieses Wasser wurde entweder aus der Piszine geschöpft oder einem über der Piszine angebrachten Leitungsrohr entnommen. Die Kindertaufe erleichterte die völlige „immersio" = „submersio", bis man seit dem 13. Jahrhundert allmählich, seit dem 16. Jahrhundert aber in steigendem Maße zur reinen Infusionstaufe überging (a). — Die „forma baptismi" war stets trinitarisch. Das Fehlen der Form in einigen älteren Quellen läßt sich daraus erklären, daß sie als bekannt vorausgesetzt und deswegen nicht niedergeschrieben wurde (b).

a) Einige Stellen bei griechischen Vätern scheinen von einer vollkommenen immersio bei der Taufe zu sprechen. In einer Rede Gregors von Nyssa[26] heißt es: „Wir sind nicht wirklich begraben worden durch die Taufe; aber indem wir uns dem Wasser nähern, welches wie die Erde ein Element ist,

[19] Cat. myst. 2, 3. [20] III, 15. [21] Funk II 109.
[22] De sacram. II 2. [23] Funk II 109.
[24] Lietzmann 46.
[25] Funk, Die Entstehung der heutigen Taufform: Kirchengeschichtl. Abh. u. Untersuch. I 478 ff.; Rogers, Baptism and Christian Archaeology, Oxford 1903; Puniet, Baptême: DAL II 251 ff.
[26] De baptismo Christi.

liturgie.de

verbergen wir uns darin, wie der Erlöser sich in der Erde verborgen hat." An diesen Ausspruch reiht sich jener des hl. Cyrill von Jerusalem[27]: „Wie jener, der mit Nacht umgeben ist, nicht mehr sieht, wie hingegen einer, der vom Tageslicht umflossen ist, im Lichte wandelt, so sahet auch ihr bei der Untertauchung, wie zur Nachtzeit, nichts, beim Emportauchen aber hinwieder befandet ihr euch wie am Tage." Rogers[28] glaubt zwar auch diese Ausdrücke nicht von einem vollständigen Untertauchen verstehen zu sollen; allein die Tradition der griechischen Kirche bildet immerhin gegen solche Deutungen eine beachtenswerte Instanz. Im Abendlande jedoch sprechen gewichtige archäologische Bedenken gegen eine völlige Untertauchung des Körpers. Bereits Ciampini[29] hatte die Ansicht ausgesprochen, die abendländische Taufart sei eine Verbindung von Infusions- und Immersionstaufe gewesen, und in neuerer Zeit pflichtete auch De Rossi[30] dieser Anschauung bei; Corblet[31] suchte sie namentlich durch den Hinweis auf die Größenverhältnisse der Piszinen zu stützen. Ihre Tiefe ist zu gering — beispielshalber mißt die Piszine von St. Irenäus in Lyon 36 cm, jene von Riez 45 cm, die des Lateran 35 cm —, um eine Immersion des ganzen Körpers zu ermöglichen. Gegenüber diesem negativen Argumente betont Rogers noch das bedeutsame Zeugnis, welches die Darstellungen der Taufe Christi im christlichen Altertum bieten. Die Künstler wollten bei ihren Darstellungen keineswegs archäologisch genau die durch Johannes an Christus vollzogene Taufe nachbilden, sondern in künstlerischer Freiheit hielten sie sich an das Muster, welches ihnen der Taufvollzug ihrer zeitgenössischen Kirche bot. Danach aber wurde, wie aus den Abbildungen hervorgeht, die Taufe in der Verbindung von immersio und infusio gespendet. Auch Duchesne[32] glaubt nicht an eine völlige immersio und weist zur Stütze seiner Ansicht auch auf das zur Bezeichnung des Taufvollzuges gebrauchte „tingere" hin, welches „benetzen", nicht aber „untertauchen" heißt. Es muß jedoch bemerkt werden, daß der hl. Hieronymus[33] ohne Zweifel ein völliges Untertauchen im Auge hat, wenn er von der heiligen Taufe den Ausdruck gebraucht: „in lavacro ter caput mergitare".

Im 9. Jahrhundert war die submersio wenigstens bei der Taufe von Kindern allgemein eingeführt, bei den Taufen von Erwachsenen bevorzugte man damals und auch später noch die Infusionstaufe[34]. Stellte nach Ansicht der genannten Archäologen die ältere Taufpraxis eine Verbindung von Immersion und Infusion dar, so führte die weitere Entwicklung über die Immersionstaufe „per submersionem" zur einfachen Infusionstaufe, welche bereits die Didache[35] und Cyprian[36] als rechtmäßige Taufe anerkannt hatten

---

27 Cat. 17, 8.

28 Baptism and Christian Archaeology 355—356.

29 Vet. monum. II 19 f. 30 R. S. tav. XVI 5.

31 Histoire du sacrement de baptême I 227.

32 Origines 321. 33 Adv. Lucif. c. 8 (382 zu Rom verfaßt).

34 Walafried Strabo (De exordiis et incrementis c. 27) schreibt: „Hoc [baptismus per infusionem] solet evenire, cum provectorum granditas corporum in minoribus vasis hominem tingui non patitur." Aus dem nämlichen Grunde sieht sich auch Duns Scotus (Comment. in 4. sent., dist. 3, q. 4) genötigt, bei Erwachsenen von der Immersionstaufe abzusehen: „Excusari potest minister a trina immersione, ut si minister sit impotens, et sit unus magnus rusticus, qui debet baptizari quem nec potest immergere nec elevare."

35 c. 7, 3. 36 Ep. ad Magnum 69, 12.

liturgie.de

und die niemals ganz aus der Kirche verschwunden war. Selbst zu einer Zeit, wo die Immersions- bzw. Submersionstaufe allgemeine Regel war, erklärt Alexander von Hales[37] die bloße Begießung für zulässig, wenn die Gebrechlichkeit des Priesters, Mangel an Wasser oder die „consuetudo patriae" sie erfordern. Albertus Magnus[38] berichtet ausdrücklich: „Quaedam ecclesiae non immergunt, sed semel vel bis aqua perfundunt." Damit stimmt auch Thomas von Aquin[39] überein, der zwar die Untertauchung bei der Taufe den usus communis nennt, dadurch aber zu erkennen gibt, daß daneben auch noch eine andere Taufform, wenn auch in beschränktem Maße, üblich war. Doch verbreitete sich vom 13. Jahrhundert ab die Infusionstaufe mehr und mehr, da die Rücksicht auf die Gesundheit der Kinder bei den rauheren klimatischen Verhältnissen unserer Gegenden sie als die empfehlenswertere Taufform erscheinen ließ. Im 15. Jahrhundert hatte sich im Abendlande die Infusionstaufe schon so weite Gebiete erobert, daß die an der Immersionstaufe festhaltenden Griechen den Okzidentalen daraus einen Vorwurf machen konnten. Wiewohl die Synoden stets für die Form der Immersionstaufe eintraten, so konnten sie doch den langsamen Umschwung zu Gunsten der reinen Infusionstaufe nicht hindern. Im 17. Jahrhundert war dieser Umschwung vollzogen; nur im nördlichen Frankreich und in der Kirchenprovinz Benevent ist die Immersion selbst für diese Zeit noch nachweisbar. Das heutige römische Rituale kennt die Infusionstaufe als Regel und gestattet die Immersionstaufe nur für jene Kirchen, wo dieselbe althergebrachte Gewohnheit ist[40]. — Die Immersion bzw. Infusion wird dreimal hintereinander vorgenommen. Schon die Didache bestimmt, daß dreimal Wasser auf das Haupt des Täuflings gegossen werde. Tertullian[41], der mehrmals dieses Brauches gedenkt, führt ihn sogar auf apostolische Anordnung zurück. Basilius[42] huldigt der gleichen Anschauung. Der 42. apostolische Kanon setzt die Strafe der Absetzung für jene Priester fest, die das dreimalige Untertauchen unterlassen. Nur Spanien machte eine Ausnahme, indem es nur eine Untertauchung kannte, eine Sitte, die Gregor d. Gr.[43] für dieses Land ausdrücklich aus dogmatisch-symbolischen Erwägungen guthieß. Daß auch die Immersion in Kreuzesform geschehen mußte, zeigt die Bestimmung eines Salzburger Pontifikale: „Sed et hoc [immersionem] in modum crucis facere debet. Primum in orientalem plagam vertat caput infantis, pedibus in occidentem extensis, secundo in australem, tertio in aquilonarem partem."[44]

b) Die Taufform war von Anfang an, wie aus der Didache und aus Justinus Martyr[45] hervorgeht, die trinitarische. „Ad singula nomina in personas singulas tinguimur", sagt Tertullian[46]. Die jetzige Formel: „Ego te baptizo in nomine Patris" usw., ist durch den Brief des Paulinus von Aquileja[47] an die Synode von Forli (796) bezeugt, wo vereinbart wurde, daß man die Häretiker nicht von neuem taufen dürfe, außer in dem Falle, daß

---

[37] Summa 4, dist. 13, membr. 4, art. 1.
[38] Sent. 4, dist. 3, art. 5, q. 1. [39] S. th. 3, q. 66, a. 7.
[40] Rit. rom. tit. II, c. 2, n. 20. Vgl. CIC can. 758.
[41] Adv. Prax. c. 26; De coron. mil. c. 4.
[42] De Spiritu sancto c. 27.
[43] Ep. I, 43. [44] Martène I 140.
[45] Apol. I, 61. [46] Adv. Prax. c. 26.
[47] M. G. Leges, Sect. III. Conc. II, 176; vgl. Puniet: DAL II 339.

liturgie.de

sie „nec fidem professi sunt nec ille qui baptizabat dixit: Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti", und durch das Sacramentarium Gregorianum[48]. Die gleiche Formel bringt das Missale Gothicum[49] mit dem Zusatz: „in remissionem peccatorum, ut habeas vitam aeternam"; das Sacramentarium Gallicanum[50] fügt hinzu: „unam habentem substantiam, ut habeas vitam aeternam, partem cum sanctis". Auch die alexandrinische Kirche, die Kopten und die Abessinier bedienten sich stets der Formel „Ego te baptizo". Hingegen haben die Kirchen des antiochenischen Liturgiebereiches, die syrische, armenische, chaldäische und die byzantinische Kirche vom 5. Jahrhundert bis zur Gegenwart die Formel: „Βαπτίζεται ὁ δοῦλος τοῦ Θεοῦ εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς" usw. Das Sacramentarium Gelasianum[51] kennt keine eigene Taufformel. Der Taufvollzug wird hier folgendermaßen geschildert: „Inde benedicto fonte baptizas unumquemque in ordine suo sub has interrogationes: Credis in Deum Patrem omnipotentem? Resp. Credo. Credis et in Iesum Christum etc.? Resp. Credo. Credis et in Spiritum sanctum etc.? Resp. Credo. Deinde per singulas vices mergis eum tertio in aqua." Damit stimmen überein die Ägyptische Kirchenordnung[52], deren lateinische Palimpsest-Fragmente (4. Jahrh.)[53] und Pseudo-Ambrosius. Die „Canones Hippolyti"[54] übrigens bemerken ausdrücklich: „Singulis autem vicibus [d. h. bei den einzelnen Glaubensfragen] dicit: Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, qui aequalis est." Von den Glaubensfragen, die der Täufling, schon im Wasser stehend, beantworten mußte, schreibt Tertullian[55]: „Aquam ingressi Christianam fidem in legis suae verba profitemur." Cyprian[56] spielt sogar auf den Wortlaut an, wenn er an die Bischöfe Numidiens schreibt: „Sed et ipsa interrogatio, quae fit in baptismo, testis est veritatis; nam cum dicimus: credis in vitam aeternam et remissionem per sanctam ecclesiam, intelligimus remissionem peccatorum non nisi in ecclesia dari." — De Puniet[57] wirft die Frage auf, ob nicht diese Fragen die Stelle der Taufform vertraten. Die von Alexander VIII. († 1691) verworfene These[58]: „Valuit aliquando baptismus sub hac forma collatus: In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, praetermissis illis: Ego te baptizo", stellt nach ihm, in ihren Voraussetzungen betrachtet, gegen eine solche Auffassung kein Hindernis dar. Zu untersuchen wäre übrigens, ob nicht eine über alle Täuflinge zu Beginn der Taufhandlung gesprochene Taufform bei ihrer moralischen Verbindung mit der Materie die Wiederholung im einzelnen überflüssig machte. Eine Erinnerung an eine solche allgemeine Taufform bietet vielleicht der erste (römische) Teil der Taufwasserweihe, in welchem der drei göttlichen Personen und der Wirkungen der Taufe gedacht wird.

3. Riten nach der Taufe. — Nach dem Taufakte folgte sofort die Firmung der Neophyten oder, wenn ein Bischof nicht anwesend war, die aus der Firmung entstandene Chrismation (a), welche als selbständiger Ritus schon seit dem 4. Jahrhundert auftritt. Aus symbolischen Gründen wurden hierauf die Neophyten mit den weißen

[48] Ausg. Lietzmann 124. [49] Muratori II 591.
[50] Ebd. 851. [51] S. 86. [52] Funk II 110.
[53] Edm. Hauler, Didascaliae Apostol. Fragmenta Veronensia (Leipzig 1900) 110.
[54] Duchesne, Origines 540. [55] De spect. c. 4.
[56] Ep. 40. [57] DAL II 342.
[58] Denzinger n. 1317.

liturgie.de

Kleidern (b) angetan, die sie bis zum Samstag der Osterwoche zu tragen hatten. Die symbolisch so gut zu verwertende Zeremonie der Darreichung einer brennenden Kerze (c) führt ihren Ursprung wohl auf die Sitte zurück, daß in der Ostervigil die Gläubigen überhaupt, nicht bloß die Neugetauften, zur äußern Bekundung ihrer Festfreude brennende Kerzen zu tragen pflegten. Auch die Gotteshäuser wurden in der Osternacht feierlich beleuchtet. Symbolische Erwägungen waren ferner der Einführung der „gustatio lactis et mellis" (d) in den Kirchen des Abendlandes und in einigen Teilen des Orients überaus günstig; das gleiche gilt von der in der mailändischen und gallikanischen Kirche üblichen Fußwaschung (e). Allgemein üblich war es dann, an den Empfang der heiligen Taufe und der heiligen Firmung den Empfang der heiligsten Eucharistie zu reihen, selbst die neugetauften, unmündigen Kinder sub specie vini kommunizieren zu lassen, wie dies noch heutzutage bei den Griechen geschieht (f).

a) Die Chrismation, welche gegenwärtig der Priester nach dem Vollzug des Taufaktes vornimmt, ist bereits im 4. Jahrhundert als ein von der Firmung gesonderter Ritus vorhanden. Innozenz I. gedenkt ihrer in dem Briefe an Decentius von Eugubium[59] mit den Worten: „Presbyteris seu extra episcopum, seu praesente episcopo, cum baptizant, chrismate baptizatos ungere licet, sed quod ab episcopo fuerit consecratum, non tamen frontem ex eodem oleo signare, quod solis debetur episcopis, cum tradunt Spiritum sanctum Paraclitum." Da auch der hl. Hieronymus[60] die Chrismation durch Priester kennt, so kann die Nachricht des Papstbuches[61], Papst Silvester habe bestimmt, daß der Priester den Getauften sogleich nach der Taufe wegen der Gefahr des Todes mit Chrisam salbe, aus chronologischen Gründen wohl nicht als unglaubwürdig verworfen werden. Diese Salbung entstammt, wie Dölger[62] dargetan hat, dem Firmungsritus; die Salbung, die auch der abendländische Firmungsritus aufwies, wurde nämlich zuerst von den Priestern und Diakonen am ganzen Körper des Neophyten vorgenommen, dann, gleichsam zur Vollendung dieser Chrismation, vom Bischof an der Stirn. Diese Salbung wurde später getrennt vorgenommen. Für die Gründe, welche die Trennung herbeiführten, ist es von Wichtigkeit, daß die ersten Nachrichten über die priesterliche Chrismation aus dem 5., oder wenn man die genannte Konstitution des Papstes Silvester als authentisch hinnimmt, bereits aus dem Anfang des 4. Jahrhunderts stammen. Es war aber dies gerade jene Zeit, da sich große Scharen von Heiden der emanzipierten Kirche anschlossen und das Christentum auch auf dem Lande große Fortschritte machte. Da es unmöglich war, daß überall die Bischöfe die Taufe vollzogen und sogleich nach derselben die heilige Firmung spendeten, so trennte man die beiden Salbungen und ließ die eine von den Priestern, die andere, sakramentale, aber später zu gelegener Zeit vom Bischof vollziehen. Für die ursprüngliche moralische Einheit der priesterlichen Chrismation mit der Firmsalbung spricht auch die unverkennbare Ähnlichkeit zwischen dem Gebete, welches der Priester bei der Salbung und der

[59] c. 3. [60] Adv. Lucif. c. 9.
[61] Duchesne, LP I 171.
[62] Das Sakrament der Firmung (1906) 62—70.

liturgie.de

Bischof vor der „signatio" zu sprechen hat. Dölger[63] meint sogar, es wäre möglich, daß ursprünglich der Bischof gleich nach dem Gebete des Priesters fortfuhr mit den Worten: „Emitte in eos septiformem" usw., daß man aber später, als die Firmung räumlich und zeitlich von der Taufe getrennt gespendet wurde, den Zusammenhang mit der Taufsalbung durch die Worte „Omnipotens" usw. wiederherstellte. Daß die Ölsalbung am Scheitel vorgenommen wurde, erhellt aus der Rubrik des Sacramentarium Gelasianum[64]: „Postea ... infans signatur a presbytero in cerebro." Auch Amalar[65] kennt die Salbung „in cerebro", während Innozenz I. und der Liber Pontificalis darüber keine näheren Angaben hinterlassen haben und nur die Salbung der Stirn seitens der Priester verbieten.

b) War der Täufling dem Taufbrunnen entstiegen und vom Priester chrismiert, so wurde er mit einem weißen Kleide angetan. Bereits im 4. Jahrhundert war diese Sitte bekannt, da schon Eusebius[66] von Konstantin d. Gr. berichtet, daß der Kaiser, nachdem er nach der Taufe mit den glänzend weißen Gewändern bekleidet war, den Purpur nicht mehr angerührt habe. Woher dieser Brauch stammt, wird sofort klar, wenn man bedenkt, daß die weiße Farbe der Gewänder, die Farbe der Freude, bei den Christen vorzüglich für die Festtage Verwendung fand. Nun war aber der Ostertag, der Tauftag, das Fest der Feste und daher die weiße Farbe für diesen Tag ganz besonders geeignet. Symbolische Gründe, welche bereits Ambrosius[67] anführt, haben dazu beigetragen, diese Sitte in der Kirche allgemein zu machen und bis zur Stunde zu erhalten. Die jetzige Formel bei der Übergabe „Accipe vestem candidam" ist schon im Missale von Bobbio enthalten[68]. Aus dem weißen Kleide ist aber bei der Kindertaufe ein einfaches Linnentüchlein geworden[69], nur bei der Taufe von Erwachsenen wird nach der Vorschrift des Rituale Romanum noch ein weißes Kleid vom Priester dargereicht[70]. Die weißen Kleider, die man ursprünglich nicht bloß in der Kirche, sondern sogar auf der Straße trug[71], wurden am Schluß der Osteroktav, am Ostersamstag abgelegt.

c) Schon im 4. Jahrhundert pflegten die Neophyten nach der Taufe brennende Kerzen zu tragen. „Gedenkst du nicht mehr", heißt es in einer fälschlich dem hl. Ambrosius zugeschriebenen Schrift[72], „des Tages der Auferstehung des Herrn...? Zwischen den brennenden Kerzen der Neophyten bist du hindurchgeschritten." Der Ursprung dieses Brauches muß darin gesucht werden, daß man an der Ostervigil den Glanz der Feier durch eine festliche Beleuchtung zu heben suchte, zu welchem Zwecke außer den Neophyten wohl auch die andern Gläubigen, die an der Vigil teilnahmen, Kerzen zu tragen pflegten. Da man von diesem allgemeinen Gebrauch die Neugetauften nicht ausschließen konnte, so wurde die Überreichung der Kerze ein Bestandteil des Taufrituals und hat sich als solcher erhalten, als man schon längst nicht mehr die Taufe lediglich an Ostern zu spenden pflegte. Ein Zusammenhang mit der Beleuchtung der Kirche und der Taufkerze kann noch bei Amalar[73] gefunden werden. „Ad novissimam litaniam", schreibt er, „accenduntur luminaria ecclesiae et neophytorum." Die schöne

[63] Ebd. 70. [64] S. 86. [65] De eccl. off. I, 27.
[66] Vita Constantini IV, 62. [67] De myst. c. 7.
[68] Muratori II 852. [69] Rit. rom. tit. II, c. 2, n. 24.
[70] Ebd. c. 4, n. 43. [71] Gregor. Turon., Hist. Franc. 5, 11.
[72] De lapsu virginis c. 5. [73] De ordine antiphonarii c. 6.

liturgie.de

Symbolik, die sich an die brennende Kerze knüpft, hat die Taufkerze nicht mehr aus den Taufgebräuchen der Kirche verschwinden lassen.

d) Im koptischen und abessinischen Ritus hat sich noch gegenwärtig die Darreichung eines Gemisches von Milch und Honig[74] als besonderer Taufgebrauch erhalten, der sich im christlichen Altertum vor allem in den Kirchen des Okzidents eingebürgert hatte. Der erste, welcher im Abendland dieser Zeremonie gedenkt, ist Tertullian[75]; für die spätere Zeit kann hierfür das Zeugnis des hl. Hieronymus[76] angeführt werden. Ein eigenes Segensgebet für Milch und Honig, die nach der Taufe gereicht wurden, bietet das Sacramentarium Leonianum[77]. Auch im Orient war die Darreichung des Gemisches nicht unbekannt, wie schon das Vorhandensein dieses Brauches im jetzigen Ritus der Abessinier und Kopten vermuten läßt. Vielleicht kennt ihn schon Klemens von Alexandrien[78], sicher aber ist er erwähnt in den „Canones Hippolyti“[79]. Nach Angabe dieser Canones empfangen die Neugetauften nur Milch und Honig, nach dem Sacramentarium Leonianum aber und der lateinischen Übersetzung der „Didascalia apostolorum“[80] wird auch noch ein Becher Wasser gereicht. Milch und Honig wurden nicht getrennt, sondern in Mischung dargeboten, was aus den Worten „mellis et lactis societas“, „mellis et lactis concordia“ bei Tertullian und Hieronymus deutlich hervorgeht. — Ursprünglich wurde das Gemisch dargereicht, wenn der Täufling aus dem Taufbade heraufstieg, also noch vor Empfang der heiligen Eucharistie. Als aber die Gepflogenheit herrschend wurde, nur mehr nüchtern die heilige Kommunion zu empfangen, erfolgte die Darreichung von Milch und Honig erst nach derselben. Die Canones Hippolyti kennen bereits diese Änderungen. — Über die Entstehung dieses nunmehr längst verschwundenen Ritus hat Usener eine interessante Studie veröffentlicht, worin er den Nachweis zu erbringen sucht, daß Milch und Honig schon in der griechischen Mythologie eine Rolle spielten und später von hier aus Eingang fanden in den Kult der Kirche. Usener hat damit erklärt, wie man in kirchlichen Kreisen auf den Gedanken kommen konnte, diese immerhin etwas seltsame Zeremonie in den christlichen Gottesdienst einzuführen. Daß aber dieser Ritus so gern aufgenommen wurde und in vielen Kirchen Verbreitung fand, kann nur durch die schöne christlich-symbolische Deutung erklärt werden, die sich mit diesem Brauche verbindet. Milch und Honig erinnern die Täuflinge an das Land der Verheißung, das von Milch und Honig floß. Für die Israeliten war dieses Land das fruchtbare Kanaan, für die Christen aber die Kirche, die ihre Gnadenschätze allen anbietet, die durch die Taufe in ihren Schoß aufgenommen wurden. Durch die Kirche aber werden die Täuflinge in das wahre Land der Verheißung, in die ewige Heimat geführt. Da Milch und Honig vielfach auch jene Nahrung waren, welche dem zarten Kindesalter gereicht wurde, so erinnerten sie die Neophyten an die neue Kindschaft in Christo und an die Pflichten, die daraus hervorgehen. „Seid als neugeborene Kinder begierig nach der geistigen, unverfälschten Milch, um durch sie zur Seligkeit aufzuwachsen.“[81] — Aus dem Taufritual der römischen Kirche ist die

[74] Usener, „Milch und Honig“: Rheinisches Museum für Philologie 1902, 177.
[75] De coron. mil. c. 3; vgl. auch Adv. Marc. 1, 14.
[76] Adv. Lucif. c. 4. [77] Ed. Feltoe 25. [78] Paedag. I, 6.
[79] c. 148; Duchesne, Origines 541.
[80] Didascalia apostolorum, Ausg. Hauler 111. [81] 1 Petr 2, 2.

liturgie.de

Darreichung von Milch und Honig schon früh, wahrscheinlich noch im 6. Jahrhundert, verschwunden; wie Usener vermutet, war es Gregor d. Gr. selbst, welcher die Beseitigung veranlaßte.

e) Während die gustatio lactis et mellis im Orient und Okzident nachweisbar ist, war die an den Neugetauften vorgenommene Fußwaschung nur im Abendlande, speziell in Gallien, Spanien, Nordafrika und in Mailand, bekannt. Für Spanien bezeugt diese Fußwaschung Kanon 48 des Konzils von Elvira, der den Priestern und Klerikern die Vornahme dieser Handlung verbietet. Pseudo-Ambrosius[82] erwähnt die Fußwaschung im Anschluß an die ambrosianische Schrift „De mysteriis“[83] ausdrücklich mit den Worten: „Ascendisti de fonte. Quid secutum est? Audisti lectionem. Succinctus est summus sacerdos et pedes tibi lavit.“ An der gleichen Stelle versichert der Verfasser, daß die römische Kirche diese Zeremonie nicht kenne. Hingegen gedenkt ihrer der hl. Augustinus[84] für Afrika, berichtet aber, daß einzelne Kirchenvorsteher aus Rücksicht auf die Würde des heiligen Sakramentes der Taufe die Fußwaschung entweder ganz abschafften oder auf den dritten Tag der Osteroktav, zuweilen sogar auf den Oktavtag von Ostern verlegten. Für Gallien bezeugt die „lotio pedum“ Cäsarius von Arles[85]. Die Deutung, welche Cäsarius dieser Zeremonie gibt, stimmt überein mit jener, welche ein bei dieser Gelegenheit zu sprechendes Gebet des „Missale Gallicanum vetus“[86] bietet: „Dominus et Salvator noster Iesus Christus apostolis suis pedes lavit; ego tibi pedes lavo: ut et tu facias hospitibus et peregrinis, qui ad te venerint. Hoc si feceris, habebis vitam aeternam in saecula saeculorum. Amen.“ Gegenwärtig ist die Fußwaschung bei der Taufe ganz und gar verschwunden.

f) In der großen Osternacht empfingen die Täuflinge auch zum ersten Mal die heilige Eucharistie[87]. Diese Gepflogenheit reicht bis in die ältesten Zeiten der Kirche zurück; denn Justin der Martyrer berichtet bereits, daß die Neophyten nach der Taufe dem heiligen Opfer anwohnten, unter welchem sie Leib und Blut Christi empfingen. Auch nach Tertullian[88], Cyprian[89], Ambrosius[90] und Augustinus wird die erste heilige Kommunion sofort nach der Taufe und Firmung gespendet; wie im Abendlande, so herrschte die gleiche Sitte auch im Osten, wie aus Origenes[91] und dem Pseudo-Areopagiten[92] hervorgeht. Selbst die neugetauften unmündigen Kinder mußten sofort die heilige Kommunion empfangen[93]. So sehr war die heilige Kommunion der Kinder unmittelbar nach der Taufe allgemeine Übung, daß Augustinus[94], Innozenz I.[95] und Gelasius I.[96], auf diesen Umstand gestützt, sogar die Heilsnotwendigkeit der heiligen Kommunion für die Kinder behaupten konnten. Dem physischen Zustand der Kinder entsprechend wurde ihnen das heiligste Sakrament unter der Gestalt des Weines gereicht, wie schon aus Cyprian erhellt[97]. Noch Hugo von St.-Victor[98]

[82] De sacram. III, 1. [83] De myst. c. 6. [84] Ep. ad Ianuar. 55.
[85] Inter opera S. Augustini Sermo 158 257.
[86] Muratori II 742; vgl. auch Sacram. Gallicanum ebd. II 852.
[87] Hoffmann, Geschichte der Laienkommunion, Speyer 1891.
[88] De bapt. c. 20. [89] De lapsis c. 9.
[90] De myst. c. 8. [91] Hom. 4 in Ios.
[92] De eccl. hier. c. 2. [93] Cypr., De lapsis c. 25.
[94] De pecc. mer. et remiss. 1, 24 34.
[95] Ep. 31, 5. [96] Ep. 6, 5 6.
[97] De lapsis c. 25. [98] De sacramentis I 20.

liturgie.de

beschreibt die Kommunion der Kinder folgendermaßen: „Pueris recens natis idem Sacramentum in specie sanguinis est ministrandum digito sacerdotis, quia tales naturaliter sugere possunt." Wenn man aber auch noch im 12. Jahrhundert an der alten Gewohnheit, den Kindern nach der Taufe die Kommunion zu reichen, festhielt, so sah man darin doch nicht mehr eine unumgängliche Pflicht. Denn der nämliche Hugo von St.-Victor sagt ausdrücklich: „Si autem in ... ministrando pueris immineat periculum, potius supersedendum videtur." Seit dem 12. Jahrhundert ist daher die unmittelbar nach der Taufe den Kindern gespendete Kommunion unverkennbar in Abnahme begriffen. Spuren der früheren Sitte trifft man allerdings noch im 16. Jahrhundert. In einigen Diözesen Frankreichs pflegte nämlich den Kindern nach der Taufe Wein gereicht zu werden mit den Worten: „Corpus et sanguis Domini nostri Iesu Christi custodiat te in vitam aeternam." Diese Unsitte rügte mit Recht ein Reimser Rituale mit scharfen Worten[99]. Eck und Zwingli kennen ebenfalls die Darreichung von Wein, speziell von Ablutionswein nach der Taufe[100]. Erst die auf dem Tridentinum erfolgte Entscheidung, „daß die des Vernunftgebrauches entbehrenden Kinder durch keinerlei Notwendigkeit zur sakramentalen Kommunion der Eucharistie verbunden seien, indem sie, durch das Bad der Taufe wiedergeboren und Christo einverleibt, die bereits erlangte Gnade der Kinder Gottes in jenem Alter nicht verlieren können"[101], hat der Spendung der Kommunion an die neugetauften Kinder ganz und gar den dogmatischen Boden entzogen. Demzufolge hat das römische Rituale[102] nur für die Taufe der Erwachsenen, wenn sie, was kirchlicherseits als das Angemessenste betrachtet wird, am Morgen erteilt wird, die Spendung der heiligen Kommunion ausdrücklich vorgeschrieben.

§ 36. Erklärung des jetzigen römischen Ordo baptismi.

1. Die Riten des Katechumenates. — Die Taufzeremonien lassen sich nach dem Vorausgehenden in vier Teile gliedern. Den Anfang machen jene Zeremonien, welche einst an den Katechumenen vollzogen wurden; nach dem gegenwärtigen Rituale Romanum schließen sie ab mit dem nach der Darreichung des Salzes gesprochenen Gebete „Deus patrum nostrorum". Es folgen hierauf die Riten des Photizomenates, welche mit dem „Ephphetha" enden; ferner als dritter Teil die dem Taufakte unmittelbar vorangehenden Zeremonien der „abrenuntiatio" und der „interrogatio de fide". Den Abschluß bilden die „ritus postbaptismales". Nachdem in den einleitenden Fragen der Täufling sein Begehren ausgesprochen, den Glauben zu empfangen, und von der Kirche eine allgemeine Aufklärung über die Pflichten eines Christen erhalten hat (a), wird der Gewalt des bösen Feindes entgegengetreten in der „exsufflatio", sofort von dem Täufling im Namen Gottes durch das Kreuzzeichen auf Stirn und

[99] Martène I 154.
[100] Hoffmann, Geschichte der Laienkommunion 165.
[101] Sess. XXI, cap. 4 und can. 4.
[102] „Deinde si hora congruens fuerit, celebratur Missa, cui Neophyti intersunt et sanctissimam Eucharistiam devote suscipiunt" (Tit. II, c. 4, n. 52).

liturgie.de

Brust Besitz ergriffen und zugleich um einen gnadenreichen Katechumenat gefleht („Preces nostras"). Die Besitzergreifung durch die Kirche kommt auch zum Ausdruck durch die nun folgende Handauflegung und das dabei gesprochene Gebet „Omnipotens". Die Darreichung des Salzes, welche gegenwärtig an letzter Stelle unter den Riten des Katechumenates kommt, stellt, anknüpfend an die natürliche Wirkungsweise des Salzes, die Wirkung dar, welche die Gnade der unerschaffenen göttlichen Weisheit im Täufling hervorbringen soll: Bewahrung vor der Fäulnis der Sünde und Wohlgefallen und Geschmack an den guten Werken (b).

a) Nachdem der Priester aus Ehrfurcht vor dem erhabenen Sakrament, das er zu spenden im Begriff steht, seine Hände gewaschen und das Superpellizeum und die violette Stola angelegt hat, geht er unter Vorantritt eines oder mehrerer gleichfalls mit dem Superpellizeum bekleideter Kleriker an die Kirchentüre, außerhalb welcher jene warten, die das Kind zur Taufe bringen[1]. Benedikt XIII. gebot zwar auf dem römischen Konzil von 1725 ausdrücklich, daß beim einleitenden Ritus die Paten mit den Täuflingen außerhalb der Kirche sich befinden sollten; doch kann mit Rücksicht auf unsere rauheren klimatischen Verhältnisse die Praxis wohl geduldet werden, daß die Paten mit den Kindern innerhalb der Kirche, jedoch nahe bei der Kirchtüre, auf den Priester warten[2]. Besitzt die Kirche ein geschütztes Atrium, so wird sich am besten der erste Teil der Taufzeremonien dort vollziehen. — Der Eintritt in die Kirche ist den Täuflingen noch verwehrt; denn sie sind noch behaftet mit der Erbsünde und darum „unwürdig, das Haus Gottes zu betreten, bevor sie nicht das Joch der schmählichsten Knechtschaft abgeworfen und sich ganz Christo und seiner allgerechten Herrschaft übergeben haben"[3]. Violett ist die Stola, denn die violette Farbe erinnert an die Sünde, von der der Täufling befreit werden soll. An der Kirchtüre angelangt, fragt der Priester, ob das Kind nicht etwa schon zu Hause getauft und ob diese Taufe ordnungsgemäß vollzogen wurde. Er erkundigt sich, wer die Paten seien, und richtet an dieselben entsprechende Ermahnungen. Nach Vorschrift vieler deutscher Ritualien fragt der Priester auch: „Wie soll das Kind heißen?" Das römische Rituale trägt ihm nur auf, Sorge zu tragen, daß den kirchlichen Bestimmungen über die Namengebung Rechnung getragen werde.

Die Paten haben den Täufling zum materiellen Gotteshaus gebracht, dem Symbol des geistigen Gotteshauses, der Kirche. Naturgemäß ist daher die erste Frage, die der Priester an sie richtet: „Quid petis ab ecclesia Dei?" Der Täufling oder vielmehr dessen Paten wissen, daß einst der göttliche Heiland zu den ersten Vertretern der Kirche gesprochen: „Gehet hin und lehret alle Völker"[4], wissen, daß die Kirche aufgebaut ist auf dem Fundament der Apostel, „welche Gnade und Apostolat empfangen haben zum Gehorsam des Glaubens unter allen Völkern"[5], und deswegen antworten sie: „Fidem — den Glauben". Die nächste Veranlassung aber zu dieser Antwort ist darin zu suchen, daß in alter Zeit, als noch der Katechumenat

[1] Rit. rom. tit. II, c. 1, n. 67—68.
[2] De Herdt, Sacrae liturgiae praxis pars VI, n. 159.
[3] Cat. rom. pars II, c. 2, n. 62.
[4] Mt 28, 19. [5] Röm 1, 5.

liturgie.de

bestand und die Taufe in der Regel Erwachsenen gespendet wurde, der Taufe eine Unterweisung im Glauben vorausgehen mußte; darum bat der Katechumene zunächst nur um die Darlegung des Glaubens, noch nicht aber um die Taufe. Was erwartet der Täufling vom Glauben? Indem er auf die an ihn gerichtete Frage: „Fides quid tibi praestat?" antwortet: „Vitam aeternam — das ewige Leben", hat er den tiefsten Grund seiner Glaubenssehnsucht enthüllt. Alle, die an Christus glauben, werden nicht verloren gehen, sondern das ewige Leben haben[6]. Doch nicht der Glaube allein, sondern nur der Glaube, der in der Liebe wirksam ist[7], hat die Verheißung des Lebens. „Das ist aber die Liebe, daß wir nach Gottes Geboten wandeln."[8] Darum fährt der Taufende fort mit den Worten der Schrift: „Willst du zum Leben eingehen, so halte die Gebote[9]. Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus deinem ganzen Herzen, aus deiner ganzen Seele, aus deinem ganzen Gemüte und aus allen deinen Kräften, und deinen Nächsten wie dich selbst."[10]

b) Das Verlangen nach dem ewigen Leben ist es, welches den Täufling zum Taufbrunnen führt. Zuvor aber müssen die Sklavenketten, mit denen Satan den Ungetauften umschlungen hält, gesprengt werden. Denn wer Sünde tut, ist ein Sklave der Sünde[11], und von wem jemand überwunden ist, dessen Sklave ist er[12]. Weil nun der Teufel den Menschen überwunden hatte, als er ihn zur Sünde verführte, ward der Mensch der Knechtschaft des Teufels überliefert. Diese Knechtschaft wird gebrochen in der heiligen Taufe und in den vorbereitenden Exorzismen. Früher, als zwischen dem Eintritt in den Katechumenat und der Taufe längere Zeit, selbst mehrere Jahre verfließen konnten, eignete dem Exorzismus vor der Taufe eine höhere Bedeutung. Er sollte die völlige Losreißung von der Gewalt des Satans vorbereiten, damit die in der Taufe erfolgende Befreiung um so nachhaltigeren Bestand hätte. Doch auch bei der Kindertaufe ist diese Zeremonie keineswegs inhaltslos. Denn die Kirche denkt dabei auch an das künftige innere Leben des Täuflings und betet, daß es von der Gefährdung durch die Ränke des bösen Feindes möglichst bewahrt bleibe. Darum läßt sie den Priester sprechen: „Exi ab eo, immunde spiritus, et da locum Spiritui sancto Paraclito." Durch den begleitenden Ritus versinnbildet der Taufende, was er durch seine Worte ausdrückt. Er „bläst" dem Täufling dreimal ins Gesicht, um den bösen Feind gleichsam „wegzublasen".

Auf die exsufflatio folgt die Bekreuzung des Täuflings, wobei der Priester spricht: „Empfange das Zeichen des Kreuzes, sowohl auf der Stirn als auch im Herzen, nimm hin den Glauben an die himmlischen Lehren und sei von solchen Sitten, daß du fortan ein Tempel Gottes sein könnest." Aus dem Dienste Satans will der Täufling übertreten in den Kriegsdienst Christi, nunmehr empfängt er das Hoheitszeichen, unter dem er fürderhin kämpfen soll, das Zeichen des glorreichen Kreuzes. Der Kampf, den der Täufling in seinem Leben zu bestehen hat, bewegt sich vorzüglich auf ethischem Gebiete: dort soll er siegen durch das Kreuz; denn „die Christi sind, haben ihr Fleisch gekreuzigt mit den Leidenschaften und Begierden"[13]. Dieser unablässige Kampf ist für den Christen notwendig, damit er seine Würde, ein Tempel des Heiligen Geistes zu sein, bewahren könne. „Ihr aber",

[6] Jo 3, 15. [7] Gal 5, 6. [8] 2 Jo 6.
[9] Mt 19, 17. [10] Mk 12, 30—31.
[11] Jo 8, 34. [12] 2 Petr 2, 19. [13] Gal 5, 24.

liturgie.de

sagt der Apostel, „seid nicht fleischlich, sondern geistig, wenn anders der Geist Gottes in euch wohnt.“ [14] So stehen demnach die Kreuzzeichnung, der Hinweis auf die Sitte und die Erinnerung an die Würde des christlichen Gnadenstandes in innerem Zusammenhang. An der Stirn, „tamquam in domo pudoris“, empfängt, wie Augustinus sagt, der Katechumene das Kreuz, damit er nicht erröte vor der Schmach des Kreuzes, welches für ihn sein Gott selbst auf sich nahm [15]. An der Brust wird er bekreuzt, damit sein Herz stets geneigt sei, den Geboten seines himmlischen Herrn zu folgen [16]. — Zum Ritus der Kreuzzeichnung gehört noch das Gebet „Preces nostras“, welches zu seinem Verständnis einen Rückblick auf den altkirchlichen Katechumenat erheischt. In einer Einführungskatechese hatte der Taufkandidat die „rudimenta“ des christlichen Glaubens, namentlich einen Überblick über die Großtaten Gottes an der Menschheit („magnitudinis gloriae tuae rudimenta“) erhalten [17]. Diese Anfangsgründe sollte der Katechumene in seinem Herzen bewahren und danach streben, sich durch sittliche Lebensführung („per custodiam mandatorum tuorum“) auf die Herrlichkeit der Rechtfertigungsgnade vorzubereiten. Wenn die Kirche für den Katechumenen bat, er möge zur heiligen Taufe gelangen, so war eine solche Bitte, da dieser vorzeitig aus dem Leben abberufen oder andern Sinnes werden konnte, durchaus am Platze. Bei der Kindertaufe aber wird der Liturg das nach der Taufe sich entwickelnde christliche Leben des Täuflings berücksichtigen und Gott besonders anflehen, er möge ihn mit der nötigen Gnade ausrüsten, damit er die christliche Lehre, in die er bereits in seiner Kindheit eingeführt wird, durch sein ganzes Leben hindurch getreu bewahre und durch treue Befolgung der göttlichen Gebote schließlich der vollen Wirkungen der Wiedergeburt in der herrlichen Auferstehung des verklärten Leibes teilhaft werde.

Nach der Bezeichnung mit dem heiligen Kreuzzeichen folgt die Handauflegung und das Gebet „Omnipotens sempiterne Deus“, welches die Handauflegung als eine Besitzergreifung des Katechumenen seitens der Kirche erscheinen läßt („laetus tibi in ecclesia tua deserviat“). Daß diese Besitzergreifung von Dauer sein möge, ist Inhalt des dabei gesprochenen Gebetes. Der Täufling wird der Kirche sicher treu bleiben, wenn Gottes Gnade, um die hier ganz besonders gefleht wird („aperi ei ianuam pietatis tuae“), sei es wie ehemals bei erwachsenen Katechumenen vor oder wie jetzt bei den Kindern nach der Taufe, den Katechumenen den Schlingen des Satans und den traurigen Folgen der Erbsünde, die in der Blindheit des Herzens und in der bösen Begierlichkeit bestehen („disrumpe omnes laqueos satanae“ — „omnem caecitatem cordis ab eo expelle“ — „omnium cupiditatum foetoribus careat“), entreißt.

Als letzter Ritus des Katechumenats folgt die „datio salis“. Der Symbolismus dieses Brauches knüpft an die natürliche Wirkungsweise des Salzes an. Das Salz bewahrt vor Fäulnis, die Gnade vor der Fäulnis der Sünde. Das Salz verleiht den Speisen Würze und Geschmack; die göttliche Gnade ist es, die uns für den Glauben empfänglich macht und selbst an den dem fleischlich gesinnten Menschen widerstrebenden Anforderungen des

[14] Röm 8, 9. [15] August., Sermo 215.
[16] Rabanus Maurus, De inst. cleric. 1, 27.
[17] Wiegand, Die Stellung des apostolischen Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters I (Leipzig 1899) 7.

liturgie.de

christlichen Sittengesetzes Gefallen finden läßt. „Wenn Salz in den Mund dessen, welcher zur Taufe geführt werden soll, gelegt wird, so wird dadurch offenbar bezeichnet, er werde durch die Lehre des Glaubens und das Geschenk der Gnade erlangen, daß er von der Fäulnis der Sünde befreit werde, den Geschmack an guten Werken empfange und an der Speise der göttlichen Weisheit Freude habe.“ [18] Diese Gnadengüter sollen aber nicht bloß angedeutet, sondern durch das Gebet der Kirche in der Seele des Täuflings auch wirklich hervorgebracht werden. So betet denn die Kirche im Exorzismus, welcher der Darreichung des Salzes vorhergeht, es möge das geweihte Salz ein heilsames sacramentum werden zur Verscheuchung des bösen Feindes, eine vollkommene Arznei (perfecta medicina), die stets wirksam bleibe im Herzen der Christen, die Wunden des alten Adam zu heilen. Ganz im allgemeinen kommt die Bitte um Gnade zum Ausdruck in jenen Worten, welche bei der Darreichung des Salzes gesprochen werden: „Nimm hin das Salz der Weisheit; es sei dir ein Gnadenmittel zum ewigen Leben.“ Salz der Weisheit nennt die Kirche das exorzisierte Taufsalz, weil die himmlische Weisheit der Urgrund der im Salz symbolisierten Gnade ist, die den Christen auf sicheren Wegen zum ewigen Leben führt, so daß die kurze Formel: „Propitiatio sit tibi in vitam aeternam“, umschrieben werden kann durch die Worte des alttestamentlichen Weisen: „Sende die Weisheit aus von deinem heiligen Himmel und von dem Throne deiner Hoheit, daß sie bei mir sei und mit mir arbeite, damit ich wisse, was bei dir angenehm sei. Denn sie weiß und versteht alles und wird mich klüglich leiten in meinen Werken und mich bewahren durch ihre Macht.“ [19] In der gleichen Bitte kulminiert auch das die Riten des Katechumenats abschließende Gebet „Deus patrum nostrorum“: Durch die himmlische Gnadenspeise gekräftigt, möge der Katechumene voll glühenden Glaubenseifers und darauf gegründeter freudiger Hoffnung als Lohn für den treuen, Gott geleisteten Dank den ewigen Lohn erhalten.

2. Riten der Kompetentenzeit. — Ein ganz besonderes Gepräge war der Kompetentenzeit aufgedrückt durch die mehrmals an den Taufkandidaten vorgenommenen Exorzismen. Mit einem solchen Exorzismus, dessen energische Sprache unverkennbar hervortritt, wird auch der zweite Teil des Taufrituals, in dem sich die an den Kompetenten vollzogenen Zeremonien teilweise erhalten haben, eingeleitet. Die Kreuzzeichnung und die mit dem Gebete „Aeternam ac iustissimam pietatem“ verbundene Handauflegung, welche auf den Exorzismus folgen, dienen nur zu seiner Ergänzung und weiteren Entfaltung. Damit ist der Ritus an der Kirchtüre beendet. Unter Auflegung der Stola wird hierauf der Täufling in die Kirche eingeführt, während vom Priester und von den Paten gemeinsam das Apostolische Symbol und das Gebet des Herrn gesprochen wird. Da sich hier noch ein letzter Rest der alten „traditio“ und „redditio symboli et orationis dominicae“ erhalten hat, so werden die Paten in dem gemeinsamen Beten weniger ein Bekenntnis ihres eigenen Glaubens und eine Betätigung ihres Fürbittgebetes erblicken, als vielmehr eine Erinnerung an die übernommene Pflicht, über den Glauben des Täuf-

[18] Cat. Rom. pars II, c. 2, n. 66. [19] Weish 9, 10—11.

liturgie.de

lings und dessen christliches Leben, als dessen edelste Blüte das Gebet erscheint, mit Sorgfalt zu wachen (a). — „Antequam accedat ad baptisterium", d. h. innerhalb der Kirche, jedoch in einiger Entfernung vom Taufstein, werden jetzt jene liturgischen Akte vollzogen, die ursprünglich am Tauftage selbst, meist in der Frühe, stattfanden. Wie schon zur Blütezeit des Skrutinienritus besteht auch gegenwärtig der erste dieser Akte, die „catechizatio", nur mehr in einem Exorzismus. An ihn reiht sich als abschließende Zeremonie das Ephphetha, einst unmittelbar vor dem Taufakt vorgenommen. Der Priester berührt Ohren und Nase des Täuflings mit dem mit Speichel befeuchteten Daumen, um damit die Erschließung der innern Sinne für das Heil in Christo anzudeuten (b).

a) Als die 72 Jünger zurückkehrten und sprachen: „Auch die Teufel sind uns untertan in deinem Namen"[20], da sprach der Herr: „Siehe, ich gebe euch Macht über alle Gewalt des Feindes."[21] An diese ihr vom Gottessohne verliehene Macht erinnert die Kirche den bösen Feind, wenn sie in dem diesen Teil des Taufritus eröffnenden Exorzismus spricht: „Ipse enim tibi imperiat, maledicte damnate, qui pedibus super mare ambulavit!" Die gleiche göttliche Kraft soll den Satan besiegen, die einst Christus den Herrn seiner Menschheit nach über die Gesetze der Natur erhob und auf dem Meere wandeln ließ. „Ergo, maledicte diabole, recognosce sententiam tuam!" Weil Gott in Christus und in dessen Stellvertreter dem Priester befiehlt, darum soll der Satan auch das gegen ihn ergangene Urteil anerkennen und von dem Täufling ablassen. Dieses Urteil wurde schon im Paradiese verkündet[22], vollstreckt aber erst durch das Kreuzesopfer Jesu Christi, von dem der Erlöser sagt: „Jetzt ergeht das Gericht über diese Welt, jetzt wird der Fürst dieser Welt hinausgestoßen."[23] Durch die tatsächliche Anerkennung dieses Urteilsspruches muß der Satan Gott die Ehre geben, die er ihm einst unter den Menschen geraubt, als er die Stammeltern zur Sünde verführte und damit allmählich das Menschengeschlecht zur Anbetung falscher Götter und lebloser Götzenbilder verleitete („da honorem Deo vivo et vero"). Er muß Christus die Ehre geben, „denn der Sohn Gottes ist dazu erschienen, die Werke des Teufels zu zerstören"[24]; dem Heiligen Geist, „denn der Tröster wird die Welt von dem Gerichte überzeugen, weil der Fürst dieser Welt schon gerichtet ist"[25]. Nicht nur im allgemeinen, auch beim einzelnen Täufling muß Satan das gegen ihn erlassene Urteil anerkennen. Denn die Tatsache, daß der „electus" zur Taufe gebracht wird oder, wie früher, sich selbständig dazu entschlossen hat, ist nur eine Wirkung der vom Heiland ausgehenden Gnade der Berufung („quia istum sibi ... Iesus Christus ad ... fontem baptismatis vocare dignatus est"). „Niemand kennt den Sohn als der Vater, und niemand kennt den Vater als der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will."[26]

Innigst mit dem Exorzismus verbunden sind Kreuzzeichnung und Handauflegung. Wie einst mit dem Blute des Lammes die Türpfosten der hebräischen Häuser bestrichen wurden, damit der Würgengel an ihnen

---

[20] Lk 10, 17. [21] Lk 10, 19.
[22] Gn 3, 15. [23] Jo 12, 31.
[24] 1 Jo 3, 8. [25] Jo 16, 8 11. [26] Mt 11, 27.

liturgie.de

vorübergehe, so wird jetzt die Stirn des Täuflings mit dem heiligen Kreuzzeichen bezeichnet und der böse Feind aufgefordert, niemals dieses heilige Zeichen zu verletzen und sich etwa den Eingang in den Tempel des Heiligen Geistes zu ertrotzen. Der Kreuzzeichnung folgt die Handauflegung, die schon im Altertume bei Exorzismen gebräuchlich war, wie uns Petrus Chrysologus[27] belehrt: „Namque ut incurvus peccatis erigatur gentilis ad coelum, prius a gentili per impositionem manuum nequam spiritus effugatur." Der Ritus des Exorzismus schließt wie schon in altkirchlicher Zeit ab mit der Oration: „Aeternam ac iustissimam." Dieses Gebet knüpft zwar an die Idee des Exorzismus an, wenn es um Reinigung fleht („munda eum"), bringt aber vorzüglich die Bitte um die den Einflüssen des bösen Feindes entgegenstehenden Wirkungen der Gnade zum Ausdruck. Im vorausgehenden Exorzismus wurde Satan, „der Weltbeherrscher dieser Finsternis"[28], beschworen; jetzt richtet sich die Bitte der Kirche an den Urheber des Lichtes und der Wahrheit („auctor luminis et veritatis"), „welcher aus der Finsternis Licht strahlen hieß und in unseren Herzen schien zur Erleuchtung der Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes im Angesichte Christi Jesu"[29], er möge den Täufling erleuchten mit dem Lichte seiner Erkenntnis. Denn wenn der Täufling stets sagen kann: „Der Herr ist mein Licht und mein Heil"[30], dann braucht er sich nimmermehr zu fürchten vor der Macht des Bösen. Aus diesem Grunde und weil früher vor der Zeit der unmittelbaren Taufvorbereitung besonderes Gewicht gelegt wurde auf gründliche Unterweisung in den Mysterien des Glaubens, wiederholt die Kirche den nämlichen Gedanken: „Da ei scientiam veram." Diese wahre Gotteserkenntnis möge für den Täufling in dem nach der Taufe anhebenden neuen Gottesleben („dignus gratia baptismi tui effectus") ihre Früchte in fester, unerschütterlicher Hoffnung und rechter Lebensweisheit reifen lassen.

Ist dieses Gebet gesprochen, so legt der Priester dem Täufling die Stola auf und führt ihn in die Kirche ein, während er mit den Paten zusammen das Apostolische Symbol und das Vaterunser spricht[31]. Die Stola, die Amtsinsignie des Priesters, wird dem Täufling aufgelegt, um anzuzeigen, daß die Einführung erfolgt im Namen und kraft der Autorität der Kirche. In das irdische Gotteshaus wird der Täufling eingeführt zur Mahnung, daß er dereinst, wie aus den bei der Auflegung der Stola gesprochenen Worten hervorgeht, in den ewigen und unvergänglichen Tempel Gottes, in den Himmel gelangen soll, um dort für immer mit Christus zu herrschen.

b) Noch einmal, bevor man zum Taufbrunnen schreitet, wird eine Beschwörung, der letzte Rest des alten „catechismus", über den Täufling gesprochen. Dieser befindet sich bereits im Hause Gottes, aus welchem Grunde die Exorzismusformel Anlaß nimmt, zu erinnern, daß nunmehr auch der Täufling alsbald zu einem Gotteshause, zum Tempel des Heiligen Geistes, erhoben werden soll, in dem fürderhin kein Platz mehr ist für den Fürsten der Finsternis. — Mit diesem letzten Exorzismus hängt innerlich zusammen der Ritus des Ephphetha. Die biblische Analogie zu dieser Zeremonie

---

[27] Sermo 105. [28] Eph 6, 12. [29] 2 Kor 4, 6.
[30] Ps 26, 1.
[31] Wo das römische Rituale in Geltung ist, können die Paten Symbol und Vaterunser in der Volkssprache beten; der Priester aber muß sich der lateinischen Sprache bedienen: S. R. C. 30. Dez. 1881, n. 3535 ad X, c. 1.

liturgie.de

ist in der wunderbaren Heilung des Taubstummen zu suchen[32], bei welcher Christus seine Finger in die Ohren des Kranken legte und mit seinem Speichel dessen Zunge berührte. An Stelle der Berührung der Zunge trat, wie Ambrosius[33] angibt, aus Gründen der Schicklichkeit in späterer Zeit die Bestreichung der Nase mit Speichel. Doch sollen nicht lediglich die äußern Sinne geheiligt, sondern vielmehr die innern Sinne für die göttliche Wahrheit erschlossen werden. Zunächst werden die Ohren berührt und dabei gesprochen: „Ephphetha, quod est adaperire", wodurch angedeutet wird, daß der innere Mensch bereitwillig die Lehre des Heiles in sich aufnehmen soll; „denn mit dem Herzen glaubt man zur Rechtfertigung, der Glaube aber kommt aus dem Hören, das Hören aber von der Predigt Christi"[34]. Darum werden mit Recht jene Sinneswerkzeuge geheiligt, ohne deren Vermittlung der Glaube nicht zum Herzen gelangen kann. „In odorem suavitatis", spricht der Priester bei Berührung der Nase und verbindet mit diesen Worten den Wunsch, der Täufling möge in seinem Leben stets den geistigen Wohlgeruch der wahren Erkenntnis Gottes wahrzunehmen imstande sein. Daß diese innere Empfänglichkeit des Menschen für die Aufnahme des Glaubens geschwächt ist, gehört zu den traurigen Folgen der Sünde der ersten Menschen, die den Menschen zugleich auch der Herrschaft des bösen Feindes überantwortete. Damit nun dieser der Aneignung der Heilsbotschaft nicht hindernd entgegentrete, ruft ihm die Kirche nochmals drohend zu: „Tu autem effugare, diabole, appropinquabit enim iudicium Dei." Das Gericht über den Teufel erging im Tode Christi, und in dem Tode Christi werden wir getauft[35].

3. Taufakt. — Dem eigentlichen Taufakte geht unmittelbar voraus die „abrenuntiatio satanae", die Salbung mit Katechumenenöl und das feierliche Bekenntnis des Glaubens. Nachdem zu wiederholten Malen feierliche Beschwörungsformeln über den Taufkandidaten gesprochen wurden, tritt er nunmehr selbständig handelnd auf und widersagt dem bösen Feinde, seinen Werken, d. h. der Sünde, und seiner Pracht (pompa), das will sagen, dem Anreiz und den Lockungen zur Sünde, welche die freiwillig aufgesuchte nächste Gelegenheit bietet. Durch diese Widersage hat der Täufling den Kampf gegen den bösen Feind aufgenommen, den er von nun an zeit seines Lebens zu bekämpfen hat (a). Dazu aber benötigt er übernatürlicher Stärkung, welche ihm die Kirche in der Salbung mit dem geweihten Katechumenenöl zuteil werden läßt (b). Der Täufling hat durch die abrenuntiatio dem Reiche der Finsternis endgültig entsagt und wendet sich jetzt in dem feierlichen Bekenntnis des dreieinigen Gottes — dem Gegenstück der dreimaligen Absage an den bösen Feind — endgültig dem Reiche des Lichtes zu (c). An Stelle der Bußtrauer über die Sünde ist die Freude über das Heil in Christo getreten, zu deren äußern Bekundung der Priester an Stelle der violetten Stola die weiße anzulegen hat. Wie zu Beginn der Taufzeremonien der Täufling bzw. dessen Paten nach dem Glauben verlangten, so drückt er jetzt auf die Frage

[32] Mk 7, 31—37. [33] Ambros., De myst. c. 1.
[34] Röm 10, 17. [35] Röm 6, 3.

liturgie.de

des Priesters: „Vis baptizari?" sein Begehren nach der Taufe aus. Die Taufe selbst wird gespendet unter dreimaliger Begießung (bei der Immersionstaufe mit dreimaliger Untertauchung) in Kreuzesform, um den Glauben an die Trinität zu symbolisieren und hinzuweisen auf den Gekreuzigten, der uns die Gnade der heiligen Taufe erworben (d).

a) In der abrenuntiatio und der damit verbundenen Ölsalbung wird dem reinigenden Charakter, welcher der ganzen Taufvorbereitung eigen ist, noch einmal wirksamer Ausdruck verliehen. Zu Beginn der Widersage fragt der Priester: „Widersagst du dem Satan?" Der Teufel ist der Widersacher Gottes, ihm muß jeder widersagen, der durch die Taufe ein Kind Gottes werden will; „denn welche Gemeinschaft hat die Gerechtigkeit mit der Ungerechtigkeit? Oder wie kann sich Licht zu Finsternis gesellen? Oder wie stimmt Christus mit Belial überein?"[36] Zum zweiten Mal fragt der Taufende: „[Widersagst du] seinen Werken?" „Denn der Sohn Gottes ist dazu erschienen, die Werke des Teufels zu zerstören."[37] Das Werk des Teufels aber ist die Sünde, die durch den Neid des Satans in diese Welt gekommen ist. „Jeder aber, der aus Gott geboren ist, tut keine Sünde, weil sein Same in ihm bleibt, und er kann nicht sündigen, weil er aus Gott geboren ist. Daran erkennt man die Kinder Gottes und die Kinder des Teufels."[38] Das dritte Mal fragt der Priester den Täufling: „[Widersagst du] aller seiner Pracht?" Das lateinische „et omnibus pompis eius"[39] weist auf den richtigen Weg zum Verständnis dieses dritten Teiles der Widersage. Das Wort „pompa" besagt seiner Wortbedeutung nach soviel als Festzug, speziell jenen Festzug, der zu Beginn der zirzensischen Spiele statthatte und bei welchem in langer Prozession die Götterbilder mitgetragen wurden. In diesem Sinne versteht das Wort pompa auch Tertullian, wenn er schreibt: „Bei den zirzensischen Spielen ist freilich das vorangehende Gepränge, welchem der Name Pomp eigen ist, noch etwas pomphafter (sed circensium paulo pompatior suggestus, quibus proprie hoc nomen pompa praecedens). Bei ihnen sind beweisend gegen ihren Charakter: die lange Reihe der Götterbilder, die Schar der Ahnenbilder, die Fuhrwerke aller Art, die Sänften, die Kränze, die Waffenrüstungen."[40] Die Anteilnahme an den zirzensischen Spielen trug gerade wegen dieser pompa den Charakter des Götzendienstes, und die Warnung vor den Schauspielen, die Tertullian erläßt, ist schon aus diesem Grunde gerechtfertigt. Konstantin untersagte zwar die pompa, doch blieb den Theatervorstellungen des Altertums noch genug anhaften, was den eifrigen Christen veranlassen mußte, sie zu meiden. Vor allem boten sie mächtigen Anreiz zur Sinnlichkeit, weshalb Salvian sagt: „Die Schauspiele und Aufzüge (pompae) sind auch nach unserem Bekenntnis Werke des Teufels."[41] Der ursprünglichen Bedeutung des Wortes pompa wird man daher am besten gerecht, wenn man bei den Worten: „Widersagst du aller seiner Pracht?" an die verschiedenen Lockungen zur Sünde, namentlich an die nächste Gelegenheit zur Sünde, denkt. Derjenige, der dem Satan und seinem Reich entsagt und die Hand bereits an den Pflug gelegt hat, darf nicht mehr rückwärts blicken hin zur Welt.

---

[36] 2 Kor 6, 14—15. [37] 1 Jo 3, 8. [38] 1 Jo 3, 9—10.

[39] Zur Erklärung des zweiten Teiles der Widersage vgl. Rietschel, Lehrbuch der Liturgik II 34—35.

[40] De spect. c. 7. [41] De gubernat. Dei 6, 6.

liturgie.de

b) Durch die abrenuntiatio hat sich der Täufling als Streiter Christi bekannt; jetzt wird diesem „athleta Christi" von der Kirche eine besondere Kräftigung zuteil durch die Salbung mit Katechumenenöl. „Du bist gesalbt worden als Athlet Christi", sagt Pseudo-Ambrosius[42], „um zu kämpfen den Kampf gegen diese Welt. Wer da kämpft, der hat, was er hoffe; wo Kampf, da ist Krone. Du kämpfest in der Welt, aber du wirst gekrönt von Christus und wirst gekrönt für die Kämpfe gegen die Welt." Auch Thomas von Aquin[43] faßt diese Salbung als eine Salbung zum geistigen Kampfe auf: „Baptizandus inungitur oleo sancto et in pectore et in scapulis, quasi athleta Dei, sicut pugiles inungi consueverunt." Zu einem feurigen Kämpfer für Gottes Ehre macht uns der Glaube, der die Wurzel der Liebe Gottes ist. Glaube und Liebe aber sind Wirkungen des Heiligen Geistes. „Der Tröster aber, der Heilige Geist, wird euch alles lehren"[44], sagt Christus der Herr, und sein Apostel versichert: „Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsern Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist."[45] Darum wird der Täufling nunmehr mit dem Öle, dem Symbol der Gnade des Heiligen Geistes, auf Brust und Schultern gesalbt. „Auf der Brust, damit er durch das Geschenk des Heiligen Geistes den Irrtum und die Unwissenheit ablege und den rechten Glauben annehme; zwischen den Schultern, damit er durch die Gnade des Heiligen Geistes alle Nachlässigkeit und Trägheit abschüttle und sich in guten Werken übe, weil der Glaube ohne Werke tot ist."[46]

c) Dreimal wurde der Täufling gefragt, ob er dem Satan widersage; dreimal wird er jetzt auch um seinen Glauben befragt. Die Zusage an Christus vollzieht sich in gleicher Weise wie die Widersage an den Satan. Wie Petrus den Herrn dreimal verleugnete und zur Sühne dieses Falles dreimal vom Herrn gefragt wurde: „Simon, Sohn des Johannes, liebst du mich?" so wendet sich auch die Kirche in dreimaliger Glaubensfrage an den Täufling, wenn es gilt, in ihm die Erbsünde, die Folge der ersten Verleugnung Gottes durch den Menschen, zu tilgen[47]. — Unmittelbar vor Spendung der heiligen Taufe fragt[48] der Priester den Täufling bzw. dessen Paten, ob er getauft werden wolle. „Wie der Mensch durch seinen eigenen Willen, der Schlange Gehör gebend, mit Recht verdammt worden ist, so wollte der Herr auch niemand in die Zahl der Seinigen eingeschrieben wissen, wenn er nicht ein freiwilliger Streiter wäre, damit er, den göttlichen Geboten aus eigenem Antriebe folgend, das ewige Heil erlange."[49]

d) Alsdann wird durch dreimalige Infusion (oder, wo es noch Gewohnheit ist, durch dreimalige Immersion) die heilige Taufe gespendet. Die Beziehung dieser dreimaligen Infusion auf die Trinität ist uralt und schon von Tertullian[50] erwähnt. „Non semel", sagt dieser, „sed ter ad singula nomina in singulas personas tingimur." Zudem wird diese Erklärung auch durch die bei der Taufe übliche Spendeformel insinuiert. Das christliche Altertum liebte es, diese dreimalige Untertauchung in Zusammenhang zu bringen mit der dreitägigen Grabesruhe des Herrn: „Sepulturam triduanam",

---

[42] De sacram. I 2. [43] S. th. 3, q. 66, a. 10 ad 2. [44] Jo 14, 26.
[45] Röm 5, 5,
[46] Cat. rom. pars II, c. 2, n. 70. [47] Vgl. De sacram. II 7.
[48] Nur einmal; viele deutsche Diözesanritualien kennen an dieser Stelle eine dreimalige Frage.
[49] Cat. rom. pars II, c. 2, n. 72. [50] Adv. Prax. c. 26.

liturgie.de

sagt Leo d. Gr.[51], „imitatur trina demersio et ab aquis elevatio resurgentis ad instar est de sepulchro." Im Mittelalter hingegen kehrte man die Beziehung zur Erbsünde hervor. Wie die erste Sünde durch das Wohlgefallen, durch die Einwilligung und durch die Tat zustande kam, so muß auch die Reinigung von der Erbsünde durch eine dreimalige Abwaschung erfolgen. Die Aufgießung erfolgt in Kreuzesform, denn am Kreuze hat der Herr wie allen Sakramenten, so auch der heiligen Taufe die sündentilgende und heiligende Kraft erworben.

4. Die Zeremonien nach der Taufe, die Salbung mit Chrisam, die Darreichung eines weißen Kleides und einer brennenden Kerze symbolisieren die Früchte der Taufe, welche vom Neophyten mit Gottes Gnade durch das ganze Leben hindurch bewahrt werden sollen. So deutet die Salbung mit Chrisam an, daß der Neophyt durch den Empfang der heiligen Taufe in die innigste Lebensgemeinschaft mit Christus — dem Gesalbten — getreten ist und darum teilhat an der allgemeinen priesterlichen und königlichen Würde der Kinder Gottes. Zugleich aber bewirkt diese Salbung mit dem geweihten Chrisam als ein Sakramentale Gnade, um die herrlichen Güter der neu erworbenen Gotteskindschaft auch wirklich im Leben zu bewahren (a). Das weiße Kleid und die bei dessen Überreichung gesprochenen Worte mahnen gleichfalls den Neugetauften an die übernommene Pflicht, seine Taufunschuld ohne Makel dereinst vor den Richterstuhl Jesu Christi zu bringen (b); die brennende Kerze endlich an das helle Licht des tätigen christlichen Glaubens, welches von nun an alle Lebenswege des Neophyten erleuchten soll, bis er zum ewigen Licht gelangt (c). Mit dem Segenswunsche „Vade in pace et Dominus sit tecum" wird schließlich der Täufling entlassen.

a) Durch die Chrisamsalbung wird die innige Verbindung des Neugetauften mit Christus dargestellt. „Der Scheitel des Getauften", sagt der Römische Katechismus[52], „wird deshalb mit Chrisam gesalbt, damit er wisse, er sei von diesem Tage an mit dem Haupte Christus wie ein Glied verbunden und seinem Leibe eingefügt, und er habe deshalb den Namen Christ von Christus, Christus aber von Chrisma." Diese Eingliederung in Christus bedeutet für den Neugetauften aber auch Anteil an der königlichen und priesterlichen Würde Christi. Denn „nachdem unser Herr, der wahre König und ewige Priester, von Gott dem Vater die himmlische und geheimnisvolle Salbung empfangen, so wird nicht mehr bloß den Königen und Priestern die Weihe durch die Salbung mit Chrisam gegeben, sondern der ganzen Kirche, weil sie ein Glied des ewigen Königs und Priesters ist. Also weil wir ein priesterliches und königliches Geschlecht sind, darum werden wir nach der Taufe gesalbt, um fortan den Namen Christi zu tragen."[53] Doch nicht als eine bloße Zeremonie mit symbolischer Bedeutung darf die Chrisamsalbung aufgefaßt werden, sondern, wie das dabei gesprochene Gebet zur Genüge erkennen läßt, soll durch das Medium der

[51] Ep. 4 ad ep. Sic. Vor Leo d. Gr. schon Cyrill von Jerusalem, Cat. myst. 2, 8.
[52] Pars II, c. 2, n. 73.
[53] Isidor, De off. eccl. II, 25.

liturgie.de

Salbung Gnade vermittelt werden. Als heilsame Salbung (chrisma salutis) soll sie dahin wirken, die soeben empfangene Christenwürde immerdar („in vitam aeternam") zu bewahren.

b) Hierauf empfängt der Neophyt das weiße Kleid (Linnentüchlein), wodurch „sowohl die Herrlichkeit der Auferstehung angedeutet wird, zu der wir durch die Taufe geboren werden, als auch der Glanz und die Schönheit, womit nach Austilgung der Sündenmakeln die Seele in der Taufe geschmückt wird, dann auch die Unschuld und Unversehrtheit, welche der Getaufte während des ganzen Lebens bewahren soll"[54]. Schon Ambrosius[55] sagt: „Du hast die glänzend weißen Gewänder empfangen, um damit anzuzeigen, daß du die Hülle der Sünde abgelegt und die keusche Umhüllung der Unschuld angezogen hast."

c) „Ihr waret einmal Finsternis, nunmehr aber seid ihr Licht im Herrn", spricht der heilige Apostel Paulus[56] zu den Christen. „Das gleiche will die Symbolik der brennenden Kerze besagen, die dem Neophyten dargereicht wird: der durch die Liebe entzündete Glaube muß durch den Eifer in guten Werken genährt und vermehrt werden."[57] Dieser Gedanke ist auch verwertet in den Worten, welche nach dem Rituale Romanum bei Darreichung der Kerze gesprochen werden. „Irreprehensibilis custodi baptismum tuum!" Bewahre, ohne dir den Tadel schwerer Verfehlungen zuzuziehen, die Gnade der heiligen Taufe „tadellos inmitten eines verderbten und verkehrten Geschlechtes, unter dem ihr scheint wie Leuchten in der Welt"[58]. „Serva Dei mandata." Denn Gottes Wort und Gebot ist eine Leuchte auf den Wegen des Christen[59]; folgt der Neophyt dieser Mahnung der Kirche, dann kann er dereinst, wenn der himmlische Bräutigam kommt, mit den klugen Jungfrauen, die Leuchte des Glaubens und der Befolgung der Gebote tragend, Einlaß finden zur Hochzeit des Lammes.

Mit dem Segenswunsche: „Gehe in Frieden, und der Herr sei mit dir", wird der Täufling entlassen. Den wahren Frieden besitzt der Neophyt durch seine Eingliederung in Christus, welche in der Taufe erfolgte. Dieses innige Band soll niemals zerrissen werden, und darum ruft ihm noch am Schluß die Kirche zu: „Der Herr sei mit dir", er bleibe bei dir während deines ganzen Lebens und erhalte dich im Stande der Gnade und Kindschaft Gottes.

5. Taufe der Erwachsenen. — Im Ordo baptismi adultorum tritt das Bestreben der Kirche, eine der Wichtigkeit des Aktes angemessene größere Feierlichkeit in der Spendung des Sakramentes zu entwickeln, offenkundig hervor. Zu diesem Zwecke wird im Rituale Romanum dem Wunsche Ausdruck gegeben, es möchte wo möglich der Bischof selbst und unter Einhaltung der alten Tauftermine eine solche Taufe vornehmen. Die Struktur des Ritus bei der Taufe von Erwachsenen ist im wesentlichen jener des „Ordo baptismi parvulorum" gleich. Im Gegensatz zur Kindertaufe aber wird vor der Vornahme der Taufzeremonien ein feierliches, aus Psalmen bestehendes Vorbereitungsgebet an den Stufen des Altares vom Priester und dessen Assistenz verrichtet (a). Die Riten des Katechumenates sind bereichert durch die

[54] Cat. rom. pars II, c. 2, n. 74.
[55] De myst. c. 7. [56] Eph 5, 8.
[57] Cat. rom. pars II, c. 2, n. 75.
[58] Phil 2, 15. [59] Ps 118, 105.

liturgie.de

„insufflatio", das Gegenstück der „exsufflatio", ferner durch die auch an andern Körperteilen, nicht lediglich an Stirn und Brust, vollzogene Signierung des Täuflings (b). Im zweiten Teile der Taufzeremonien, welche den während der Photizomenatszeit vollzogenen Riten entsprechen, fällt vor allem der ausgedehnte Exorzismus auf, welcher die ältere, aus dem Gelasianum bekannte Form fast unverändert bewahrt hat (c).

a) Die Taufe eines Erwachsenen hat die Kirche mit größerer Feierlichkeit umgeben als die regelmäßige Kindertaufe[60]. „Ex apostolico instituto" sollen die uralten Tauftermine, Oster- und Pfingstvigil, eingehalten werden; auch erscheint es nach dem römischen Rituale angemessener, wenn der Bischof in einem solchen Falle die Taufhandlung vornimmt. Der Taufende und der Täufling sollen dann „pro huius veneratione Sacramenti" nüchtern sein und darum soll das heilige Sakrament für diesen Fall am besten des Morgens gespendet werden. Ferner kann sich der Priester eines violetten Pluviale bedienen, das er dann vor den Glaubensfragen mit einem weißen vertauscht. Auch kennt das Rituale ein eigenes Vorbereitungsgebet des Priesters, welches dieser, „ut tantum Sacramentum digne valeat ministrare et ad implorandum divinum auxilium", an den Stufen des Altares kniend, mit seinen Klerikern zu sprechen hat. Dieses Gebet besteht aus drei durch „Deus, in adiutorium" und die aus Ezechiel entnommene Antiphon „Effundam super vos aquam mundam" eigeleiteten Psalmen, an welche sich Kyrie eleison und drei Orationen anschließen. In dem ersten Psalme (Ps 8), der die Größe Gottes in der Natur schildert, entströmt dem Herzen des Taufenden angesichts der großen Güter der Gnade, die dem Menschen in der Taufe zuteil werden, der demütig bewundernde Ausruf: „Quid est homo, quod memor es eius? aut filius hominis, quoniam visitas eum?" Psalm 28 malt die Wirkung der Stimme des Herrn, vor der sich die ganze Schöpfung beugt. Die Gnadenstimme des Herrn hat auch die Hindernisse hinweggeräumt, die dem Täufling in der Erlangung seines Heiles im Wege standen: „Vox Domini confringentis cedros, et confringet Dominus cedros Libani." Über das Wasser hin hallt die Stimme des Herrn („vox Domini super aquas"), wenn der Stellvertreter des Herrn („Christus est, qui baptizat") die Worte der Taufform spricht. Der alte Taufpsalm 41 gibt der Sehnsucht Ausdruck, die den Täufling beseelen soll nach der Gnade der heiligen Taufe: „Wie der Hirsch nach den Wasserquellen, so sehnt sich meine Seele nach dir, o Gott." In den sich anschließenden Orationen betet die Kirche für den Täufling um die vollen Wirkungen der heiligen Taufe, namentlich aber, daß der Glaube an die heilige Dreifaltigkeit dem Täufling ein starker Hort gegen alle Gefahren des Heiles sei („ut eiusdem fidei firmitate ab omnibus semper muniamur adversis").

Nach diesen Vorbereitungsgebeten begibt sich der Priester bzw. Bischof an die Kirchtüre, wo der Täufling mit seinen Paten wartet. Die Fragen, die er hier an den Katechumenen richtet, sind mit Ausnahme der einleitenden Frage: „Quo nomine vocaris?" die gleichen wie im Ordo baptismi parvulorum. Auch ist die Ansprache „Si vis habere vitam" ausführlicher gestaltet, indem noch in kurzen, an das Athanasianum anklingenden Worten der Glaube an die Trinität auseinandergesetzt wird. Ferner findet bereits

[60] Die Taufe von Erwachsenen behandelt das Rituale Romanum tit. II, c. 3 u. 4.

liturgie.de

nach den einleitenden Fragen eine „abrenuntiatio" und eine „interrogatio de fide" statt, welche unmittelbar vor dem Taufakt noch einmal wiederholt wird.

b) Der zu den Riten des Katechumenats gehörenden Exsufflation folgt als positives Gegenstück eine Anhauchung (Insufflation) mit den Worten: „Accipe Spiritum bonum per istam insufflationem et Dei benedictionem." In dem bei der Kreuzzeichnung gesprochenen Gebete „Accipe signum crucis" findet sich auch ein Hinweis auf die frühere Religion des Taufkandidaten; z. B. wenn er aus dem Heidentum zur Kirche übertritt, mahnt ihn der Taufende: „Horresce idola, respue simulacra"; wenn aus dem Judentum: „Horresce Iudaicam perfidiam, respue Hebraicam superstitionem"; anders wenn der Täufling aus dem Islam oder der Häresie stammt. Nur durch ein Gebet („Te deprecor") von der ersten Signierung getrennt, folgt eine zweite, wobei der Taufende das Kreuzzeichen auf die Stirn, auf Ohren und Augen, auf die Nase, den Mund, die Brust und die Schulterblätter des Katechumenen unter entsprechenden Gebeten drückt und zum Schluß dreimal über den ganzen Körper des Täuflings, ohne ihn zu berühren, das heilige Kreuz zeichnet. Die Gebete „Preces nostras" (wie im Ordo baptismi parvulorum) und „Deus qui humani generis ita es conditor" schließen den Ritus der Signierung. Handauflegung und Darreichung des Salzes geschehen wie bei der Kindertaufe, mit dem einzigen Unterschiede, daß bei der Taufe von Heiden unmittelbar vor der Salzdarreichung noch ein besonderes Gebet gesprochen wird, welches auf Bekenner des Monotheismus nicht gut angewendet werden kann.

c) Der Exorzismus der Photizomenatsriten hat die alte, reich entwickelte Form beibehalten, welche bereits das Sacramentarium Gelasianum, meist sogar mit den nämlichen Gebeten, aufweist; dies ist bei der Taufe der Erwachsenen ganz entsprechend, da dieselben schon persönliche Sünden auf sich geladen haben und deswegen mehr in die Netze Satans verstrickt sind als die unmündigen Kinder. Der Exorzismus ist je ein besonderer für die männlichen und die weiblichen Täuflinge. Auf die Aufforderung des Priesters („ora, electe, flecte genua et dic: Pater noster") beugen die männlichen Täuflinge die Kniee und beten das Vaterunser bis „sed libera nos a malo", worauf der Priester spricht: „Leva, comple orationem tuam et dic: Amen." Dann bezeichnet zuerst der Pate, hierauf der Priester die Stirn des Täuflings mit dem Zeichen des heiligen Kreuzes, indem sie sprechen: „In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti." Daran reiht sich ein unter Handauflegung gesprochenes Gebet „Deus Abraham" usw. und der Exorzismus: „Ergo, maledicte diabole, recognosce sententiam tuam." In ähnlicher Weise wird noch zweimal, eingeleitet durch das Gebet des Herrn und Kreuzzeichnung, der Exorzismus wiederholt. Sind dann die männlichen Täuflinge sämtlich exorzisiert, so kommt die Reihe an die weiblichen, an welchen ebenfalls dreimal und unter der gleichen Gruppierung der Gebete und Zeremonien der Exorzismus vollzogen wird. Die auch im Ordo baptismi parvulorum verwendete Oration „Aeternam ac iustissimam pietatem" schließt wie im Sacramentarium Gelasianum die feierliche Beschwörung ab. — Der übrige Teil des Taufritus ist nur wenig von der Kindertaufe verschieden. Als bemerkenswert darf hervorgehoben werden, daß nach der Salbung des Täuflings mit Katechumenenöl dreimal an den Satan die Aufforderung ergeht, vom Täufling abzulassen, weil dadurch diese Salbung noch deutlicher als bei der Kindertaufe sich als eine Stärkung zum Kampfe gegen den bösen

liturgie.de

Feind charakterisiert. Einen kleineren Unterschied begründen auch die nochmaligen Fragen: „Quis vocaris?" vor der „interrogatio de fide" und „Quid petis?" (Antwort: „Baptismum") vor dem unmittelbaren Taufakt. Ist ein Bischof gegenwärtig oder spendet er die Taufe, so empfangen die Neugetauften sofort die heilige Firmung. Dann wohnen sie, wenn die Taufe am Vormittag gespendet wird, der heiligen Messe bei, während welcher ihnen die heilige Kommunion gereicht wird.

Zweites Hauptstück.

Das heilige Sakrament der Firmung[1].

§ 37. Spender und Empfänger der heiligen Firmung. Die Firmpaten.

1. Spender. — Nach allgemeiner, bis in die frühesten Zeiten der Kirche zurückreichender Tradition der abendländischen Kirche, mit der anfänglich auch der Orient übereinstimmt, ist minister ordinarius der heiligen Firmung nur der Bischof[2]. Die Zweckmäßigkeit dieser Bestimmung erblickte man schon frühzeitig darin, daß dadurch der Gedanke an die durch den Bischof repräsentierte kirchliche Einheit stets unter den Gläubigen lebendig erhalten werde. Doch war schon im christlichen Altertum die Ansicht vertreten, daß unter gewissen Voraussetzungen auch der gewöhnliche Priester dieses Sakrament spenden könne (a). Im Orient war es im 9. Jahrhundert schon längst allgemeine Sitte geworden, daß die einfachen Priester die Firmung erteilten. Aber auch im Abendlande, wo man kirchlicherseits mit aller Entschiedenheit das Recht der Bischöfe betonte, pflegten noch im 13. und 14. Jahrhundert in einzelnen Gegenden die Priester zu firmen (b). Gegenwärtig ist jener Priester minister extraordinarius der heiligen Firmung, dem die Erlaubnis zur Spendung durch das allgemeine Recht oder durch ein besonderes apostolisches Indult gegeben worden ist[3]. Auf Grund des allgemeinen Rechts können überall firmen die Kardinäle, ferner ein abbas oder praelatus nullius, ein Apostolischer Vikar oder Präfekt, diese jedoch nur innerhalb des ihnen hierfür angewiesenen Jurisdiktionskreises und während ihrer Amtsdauer[4]. Sie haben sich dabei des vom Bischof geweihten Chrisams zu bedienen[5].

a) Wenn das Konzil von Trient[6] den Satz aussprach: „Si quis dixerit sanctae confirmationis ordinarium ministrum non esse solum episcopum, sed quemvis simplicem sacerdotem, A. S.", so konnte es sich hierfür auf die einstimmige, Jahrhunderte alte Tradition der abendländischen Kirche berufen. Auf die nämliche Tradition konnte schon Innozenz I.[7] hinweisen, wenn er

[1] Janssens, La confirmation, Lille 1888; Heimbucher, Die heilige Firmung, Augsburg 1889; Wirgman, The Doctrine of Confirmation, London 1902; Dölger, Das Sakrament der Firmung, Wien 1906; J. B. Umberg, Die Schriftlehre vom Sakrament der Firmung, Freiburg 1920.

[2] CIC can. 782, § 1. [3] CIC can. 782, § 2.
[4] CIC can. 782, § 3. [5] CIC can. 781, § 1.
[6] Sess. VII, can. 3. [7] Ep. 25, c. 3.

liturgie.de

an Decentius von Eugubium schreibt: „De consignandis vero infantibus manifestum est, non ab alio quam ab episcopo fieri licere.... Hoc ... non solum consuetudo ecclesiastica demonstrat, verum et illa lectio Actuum apostolorum, quae asserit Petrum et Ioannem esse directos, qui iam baptizatis traderent Spiritum sanctum." Daß auch die Berufung des Papstes auf die kirchliche Tradition wohlbegründet ist, beweist der Verfasser des unter den Werken Cyprians stehenden Traktates „De rebaptismate"[8]. Wenn die Firmung, so fragt dieser, absolut zum Heile notwendig wäre, was soll dann aus dem Seelenheil jener Bischöfe werden, welche in ihren ausgedehnten Diözesen nicht allen das Sakrament der Firmung spenden können? Stellvertreter könnten sie nicht aufstellen, sondern sie müßten persönlich diese Pflicht erfüllen. So müßte denn das Blut jener, die dieser Gnade entbehrend aus dieser Welt schieden, von den Bischöfen wieder zurückgefordert werden. Diese Argumentation ist nur dann verständlich, wenn nach der Ansicht der damaligen Zeit nur der Bischof, nicht etwa der Priester, die Firmung spenden konnte. Mit der abendländischen Sitte stimmt in den ersten Jahrhunderten auch der Orient überein, wo der hl. Johannes Chrysostomus[9] nachdrücklich das ausschließliche Recht der Bischöfe zur Vornahme der heiligen Firmung betont. Auch in den Apostolischen Konstitutionen[10] und, noch früher, in einem Briefe des Bischofs Firmilian[11] wird der Bischof als Spender der heiligen Firmung genannt, wenn auch nicht, wie bei Chrysostomus, dessen ausschließliches Recht hervorgehoben wird. In späterer Zeit allerdings änderte sich im Morgenlande, wie weiter unten dargetan werden wird, die Praxis. „Jedoch im Abendlande war die Lehre, daß der Bischof der eigentliche Spender der Firmung sei, so fest und ursprünglich, daß man sie niemals antastete, so viel auch sonst gestritten wurde über Einsetzung, Materie und Form des Sakramentes."[12] — Die Bedeutung dieser Lehre sah bereits das christliche Altertum in der Stärkung der Einheit der Kirche. Schon Hieronymus[13] sagt, die Firmung sei den Bischöfen reserviert „ad honorem potius sacerdotii quam ad legem necessitatis". Es läßt sich nicht leugnen, daß die Erteilung der heiligen Firmung durch den Bischof viel zur Wertschätzung dieses Sakramentes beiträgt, und wohl aus diesem Grund verfügt das Pontifikale, daß vor jeder Firmung der Bischof die Anwesenden erinnere, „quod nullus alius nisi solus episcopus confirmationis ordinarius minister est".

b) Neben dem Bischof kommt auch der Priester als Spender der Firmung in Frage, im lateinischen Ritus, im Gegensatz zum Orient, allerdings nur als minister extraordinarius. Daß im Orient schon frühzeitig Priester firmten, bezeugt der Ambrosiaster[14]: „Apud Aegyptum presbyteri consignant, si praesens non sit episcopus." Auch Johannes Chrysostomus[15], der, wie oben gezeigt, nur die Bischöfe als wirkliche Spender der heiligen Firmung kennt, schließt doch die Priester nicht prinzipiell von diesem Rechte aus, wenn er sagt: „Durch die Handauflegung [d. h. durch die Weihe der Priester] allein ragen die Bischöfe hervor und dadurch allein scheinen sie mehr zu besitzen als die Priester." Im 9. Jahrhundert aber hatte sich die Praxis

[8] Inter opp. S. Cypriani, Ausg. Hartel III 75.
[9] Hom. 18 in Acta Apost. n. 3. [10] II, 32.
[11] Inter opera S. Cypriani, Ausg. Hartel II 815.
[12] Dölger, Das Sakrament der Firmung 120. [13] Adv. Lucif. n. 9.
[14] In ep. ad Hebr. comment. 6. [15] Hom. 11 in 1 Tim.

liturgie.de

in der griechischen Kirche schon längst geändert, da Photius die zu seiner Zeit herrschende Gewohnheit, wonach die Priester als ministri ordinarii die Firmung erteilten, ausdrücklich gegenüber dem Vorgehen der Legaten des Papstes Nikolaus I. in Schutz nimmt. Auf die Frage, wie man bei den Griechen zu diesem von der altorientalischen und abendländischen Gewohnheit abweichenden Brauche kam, gibt Dölger[16] die Antwort: „Begünstigt wurde die rasche Ausbreitung der Priesterfirmung in der griechischen Kirche sicherlich durch die schon dem Pseudo-Dionysius geläufige Auffassung, in der Myronweihe den hauptsächlichsten Bestandteil des Firmsakramentes zu erblicken, so daß man an das geweihte Salböl selbst den sakramentalen Charakter und die heiligenden Wirkungen geknüpft sein ließ. Dadurch erhielt die Spendung des heiligen Myron eine große Ähnlichkeit mit der Ausspendung der heiligen Kommunion unabhängig von der Konsekration und war daher um so leichter den Priestern zuzugestehen."

Daß man auch im Abendlande sich wohl bewußt war, daß unter gewissen Umständen die Priester firmen können, geht aus der bekannten Äußerung des hl. Hieronymus[17] hervor: „Quid enim excepta ordinatione facit episcopus, quod presbyter non faciat?" In der Tat erlaubt auch die Synode von Orange (441)[18], daß die Priester dieses Recht in Notfällen ausüben: „Haereticos in mortis discrimine positos, si desit episcopus, a presbyteris cum chrismate et benedictione consignari placuit." Die Synode von Epaon (517)[19] gestattet den Priestern, die schwer erkrankten Häretiker, wenn sie die Aussöhnung mit der Kirche verlangen, zu firmen (chrismate permittimus subvenire). Die gesunden jedoch, die nach der Rekonziliation verlangen, müssen vom Bischof die Firmung empfangen (omnes conversuri, si sani sunt, ab episcopo noverint expetendum). Auch nach römischem Brauche aber war die Spendung der Firmung stets als ein Vorrecht des Bischofs angesehen. Das beweist besonders das Verhalten Gregors d. Gr. gegenüber den sardinischen Priestern. Letztere hatten nämlich die Gepflogenheit, den Getauften auch die heilige Firmung zu spenden, was der Papst zunächst in einem Briefe verbot. Auf die Kunde aber, daß diese Anordnung Unzufriedenheit erregte, erlaubte Gregor die Spendung der Firmung durch die Priester, wenn Bischöfe hierzu nicht zur Verfügung stünden[20].

Die Erlaubnis, die Firmung zu spenden, mußte den Priestern in ältester Zeit von den Bischöfen erteilt werden. Das erste Konzil von Toledo[21] bestimmt ausdrücklich: „Statutum vero est, diaconem non chrismare, sed presbyterem absente episcopo, praesente vero, si ab ipso fuerit praeceptum." Die jetzige Anschauung, wonach der Bischof ordentlicher Spender der Firmung sei, der Papst aber auch den gewöhnlichen Priester zum außerordentlichen Minister des Sakramentes mittels spezieller Delegation machen könne, hat zum ersten Mal kar und deutlich Alexander von Hales[22] ausgesprochen. Trotz dieser Entwicklung des Rechtes pflegten auch noch später in einzelnen Gegenden die Priester die heilige Firmung zu erteilen. Dies war z. B. der Fall in der Diözese Würzburg, wo selbst die Diözesansynoden von 1329 und 1330 nicht imstande waren, diese alteingewurzelte Übung zu beseitigen,

[16] Das Sakrament der Firmung 126.
[17] Adv. Lucif. n. 9. [18] can. 1. [19] can. 16.
[20] Ep. I, 4; ep. I, 9 ad Ianuar.; ep. I, 26 ad Ianuar.
[21] c. 20.
[22] S. th. 4, q. 28, n. 1, a. 3, § 3; Schwane, Dogmengeschichte III 624.

liturgie.de

so daß eine Synode vom Jahre 1446 neuerdings in dieser Sache ein Verbot erlassen mußte[23]. Da ungefähr um dieselbe Zeit auch ein Augsburger Obsequiale vom Jahre 1487 in scharfen Worten den Mißbrauch rügt, daß die Priester bei der Taufe die Stirn des Kindes salben, so vermutet Hoeynck[24] in diesem Brauche möglicherweise ein Überbleibsel der auch in der Augsburger Diözese zeitweilig eingerissenen unrechtmäßigen Spendung der heiligen Firmung durch die Priester. In Frankreich mußte noch im Jahre 1528 ein Konzil von Sens gegen Äbte einschreiten, welche auf Grund althergebrachter Gewohnheit die Erteilung der Firmung als ihr Recht beanspruchten. — Wird gegenwärtig einem Priester vom päpstlichen Stuhle die Erlaubnis erteilt, die Firmung zu spenden, so muß er vor Beginn der heiligen Handlung den Firmlingen verkünden, daß nur der Bischof minister ordinarius der Firmung sei und daß er selbst lediglich kraft eines vom Heiligen Stuhle übertragenen Rechtes die Firmung zu spenden bereit sei. Diese apostolische Vollmacht muß hierauf laut und deutlich in der Volkssprache verlesen werden. Zum Unterschied vom Bischof, welcher nach den Rubriken des Pontifikale während der Firmhandlung sitzt, muß der delegierte Priester stehend firmen[25]. Der Priester hat zur Salbung Chrisam zu verwenden, den ein mit dem Apostolischen Stuhle in Verbindung stehender Bischof in demselben Jahre — Notfälle ausgenommen — konsekriert hat.

2. Empfänger. — Da man ursprünglich die heilige Firmung unmittelbar nach der Taufe zu erteilen pflegte, so nahm man keine Rücksicht darauf, ob der Empfänger der Firmung bereits erwachsen war oder noch dem unmündigen Kindesalter angehörte. Auch dann, als es infolge der veränderten Verhältnisse schon längst üblich geworden war, die Firmung von der Taufe getrennt zu erteilen, liebte man es dennoch, die Kinder möglichst frühzeitig der Gnadenwirkungen der heiligen Firmung teilhaft zu machen. Doch machte sich schon im Laufe des Mittelalters das Bestreben geltend, welches später durch den Römischen Katechismus ausdrücklich sanktioniert wurde, den Empfang dieses Sakramentes bis in die Jahre der Unterscheidung zu verschieben. Der Codex iuris canonici erklärt es als angemessen, daß die Spendung der heiligen Firmung ungefähr bis zum siebten Lebensjahr des Empfängers aufgeschoben werde; es könne jedoch dieses heilige Sakrament auch eher gespendet werden, wenn das Kind in Todesgefahr ist oder wenn es dem Spender aus gerechten oder schwerwiegenden Gründen tunlich erscheint (a). Als seelische Disposition für den erlaubten und fruchtbaren Empfang ist der Stand der Gnade gefordert, und wenn sich die Firmlinge des vollen Vernunftgebrauches erfreuen, eine hinlängliche Belehrung über das Sakrament (b). Eine besondere körperliche Vorbereitung ist für den Empfang dieses Sakramentes nicht mehr vorgeschrieben (c).

a) Ohne Rücksicht auf das Lebensalter pflegte man im Altertum den Neophyten sofort nach der Taufe die heilige Firmung zu spenden. Augu-

[23] Dölger, Das Sakrament der Firmung 129.
[24] Geschichte der kirchlichen Liturgie des Bistums Augsburg 128.
[25] Appendix ad Rit. rom.

liturgie.de

stinus[26] berichtet ausdrücklich, daß er Kindern die Hände aufgelegt habe, Innozenz I.[27] spricht desgleichen von Kindern, die gefirmt werden: „De consignandis infantibus manifestum est, non ab alio quam ab episcopo fieri licere." Wo ein Bischof die Taufe vornahm, konnte auch sofort die heilige Firmung erteilt werden; war die Taufe durch einen Priester vollzogen worden, so mußte später die Firmung durch den Bischof nachgeholt werden. Schon im 4. Jahrhundert schreibt der hl. Hieronymus[28], es sei eine Gewohnheit der Kirchen, daß der Bischof in kleinere Städte reise, um die hier von den Priestern oder Diakonen Getauften zu firmen. Als Grundsatz galt, die heilige Firmung nicht allzu lange zu verschieben. Noch im 11. Jahrhundert tritt der hl. Petrus Damiani[29] dafür ein, indem er auf die Kraft der heiligen Firmung hinweist: „Ne nos inermes inveniat fraudulentus ille contortor, a quo nemo umquam nocendi inducias extorsit." Aus dem gleichen Grunde, weil der Kampf gegen den bösen Feind auch dem Neophyten nicht erspart bleibt, befiehlt das Konzil von Worcester (1240)[30] unter Androhung kirchlicher Strafen den Eltern, ihre Kinder ein Jahr nach der Taufe zur heiligen Firmung vor den Bischof zu bringen. Eine Synode von Exeter (1287)[31] befürwortet aus ähnlichen Gründen den Empfang der Firmung im frühen Lebensalter, setzt aber die Altersgrenze vom ersten auf das dritte Lebensalter hinauf[32]. Im Gegensatz zu diesem konservativen Verhalten einzelner englischer Kirchen zeigte sich in andern Kirchen, besonders auf dem Kontinente, das Bestreben, den Empfang der Firmung bis in die Unterscheidungsjahre zu verschieben. Das Konzil von Köln (1280)[33] bestimmt hierfür das siebte Lebensjahr; schon früher hatte eine Synode von Durham (1220)[34] das gleiche Alter festgesetzt. Der Römische Katechismus[35] hat diese neuere Praxis approbiert mit den Worten: „Es muß beachtet werden, daß zwar allen nach der Taufe das Sakrament der Firmung erteilt werden könne, daß es aber wenig geziemend sei, dies zu tun, bevor die Kinder den Vernunftgebrauch haben. Wenn es also scheint, daß man nicht bis zum zwölften Lebensjahre warten solle, so ist es doch überaus zweckmäßig, dieses Sakrament wenigstens bis zum siebten Lebensjahre zu verschieben. Denn die Firmung ist nicht als ein zur Seligkeit notwendiges Sakrament eingesetzt, sondern damit wir durch dessen Kraft wohl ausgerüstet und vorbereitet erfunden würden, wenn wir für den Glauben Christi kämpfen sollen. Zu dieser Art von Kampf wird aber niemand die Kinder, welche noch des Vernunftgebrauches entbehren, für fähig erklären." Ein allgemeines kirchliches Gesetz, welches das Alter der Firmlinge genauer festlegen würde, besteht nicht. Doch ist es allgemeine Regel geworden, die Jahre der Unterscheidung zu fordern. Aber auch noch gegenwärtig könnte unmündigen Kindern die Firmung erteilt werden, wenn voraussichtlich in längerer Zeit kein Bischof oder delegierter Priester firmen würde, was in Missionsländern leicht vorkommen kann. Ausgenommen sind auch kranke Kinder, deren Ableben befürchtet werden muß, noch ehe sie das siebte Lebensjahr erreichen. Denn wenn auch die heilige Firmung zur Seligkeit nicht absolut notwendig ist, so verleiht sie den Seelen doch das Anrecht auf eine größere

---

[26] Tract. in Io. 6, 10.
[27] Ep. 25 ad Decent. c. 3.
[28] Adv. Lucif. c. 9.
[29] Sermo 69.
[30] c. 6.
[31] c. 7.
[32] c. 3.
[33] c. 5.
[34] c. 31.
[35] Pars II, c. 3, q. 17.

liturgie.de

Glorie im Himmel[36], der sie die Kirche nicht berauben will. Solche Fälle, wo an unmündige Kinder die heilige Firmung erteilt wird, sieht auch das Pontifikale vor in der Rubrik: „Infantes per patrinos ante Pontificem confirmare volentem teneantur in brachiis dextris."

b) Als die heilige Firmung noch unmittelbar nach der Taufe gespendet zu werden pflegte, bedurfte es keiner besondern Vorschrift bezüglich einer speziellen Vorbereitung der Seele auf den Empfang der Firmgnade. Doch schon die Konstitutionen des Bischofs Odo von Paris bestimmen: „Si confirmandus adultus fuerit, confiteatur prius et postea confirmetur"[37]; auch im Dekret[38] findet sich eine derartige Vorschrift. Das Konzil von Köln (1280)[39] sagt genauer, daß dieses Gebot zu beichten die Firmlinge von zehn Jahren und darüber berühre; die Synodalstatuten des Bischofs Johannes von Lüttich[40] lassen hingegen diese Verpflichtung erst mit dem 12. Lebensjahre beginnen. Das römische Pontifikale sagt ganz allgemein: „Adulti deberent prius peccata confiteri, et postea confirmari; vel saltem de mortalibus, si in ea inciderint, conterantur." Der Empfang der heiligen Kommunion ist in den älteren Bestimmungen nicht vorgesehen. Es entspricht vielmehr der durch die altkirchliche Praxis und die Tradition geheiligten Reihenfolge, zuerst die Taufe und dann — wenn nicht der Firmling, wie gewöhnlich, bei erreichtem Unterscheidungsalter zuvor noch beichten muß — die Firmung und erst nach dieser die erste heilige Kommunion zu empfangen. In einzelnen Diözesen wird diese Reihenfolge auch jetzt noch beibehalten und hat die Approbation der höchsten kirchlichen Behörde gefunden. Als nämlich Bischof Robert von Marseille für seine Diözesanen den Empfang der heiligen Firmung vor dem Empfang der ersten heiligen Kommunion anordnete, lobte Leo XIII. diese Verfügung und fügte hinzu: „Quae a te sapienter sunt constituta, optamus ut fideliter perpetuoque serventur."[41]

c) Auch für die körperliche Disposition der Firmlinge hat die Kirche Sorge getragen. Wohl in Erinnerung daran, daß der heiligen Firmung ursprünglich sofort der Empfang der heiligen Kommunion folgte, forderte man früher, daß die Firmlinge „ieiuni" sein sollten[42]. Spätere Synoden fordern nicht mehr das Gebot der Nüchternheit, da sie meist beifügen: „ieiuni si fieri potest"[43], oder: „si commodo fieri potest"[44]. Auch das Pontifikale bestimmt nur: „Confirmandi deberent esse ieiuni."

3. Firmpaten. — Besondere Firmpaten waren anfänglich nicht notwendig, da deren Funktionen die Taufpaten vollzogen. Auch jetzt ist kein besonderer Firmpate nötig, wenn die heilige Firmung im unmittelbaren Anschluß an die heilige Taufe gespendet wird[45]. In allen andern Fällen ist ein besonderer Firmpate vorgeschrieben[46], der vom Taufpaten verschieden sein muß[47], außer es spricht ein vernünftiger, vom Spender anzuerkennender Grund dagegen. Jeder Pate kann nur

[36] S. th. 3, q. 73, a. 8 ad 4. [37] c. 4; Martène I 241.
[38] c. 6, D. 5, De consecratione. [39] c. 5.
[40] c. 3; Martène I 241. [41] Analect. eccl. V 378.
[42] Vgl. Martène I 241.
[43] Synode von Bayeux (1300) c. 5; Synode von Troyes (1400); Martène I 242.
[44] Synode von Chartres (1526); Martène I 242.
[45] CIC can. 796 ad 1. [46] CIC can. 793.
[47] CIC can. 796 ad 1.

liturgie.de

einen oder zwei Firmlinge zur Firmung führen, wenn nicht der Spender der Firmung aus gerechter Ursache es anders für gut befindet[48]. Verboten ist, daß ein Firmling mehrere Paten habe[49]. Ausgeschlossen vom Amte eines Paten ist, wer noch nicht gefirmt, noch nicht zum vollen Vernunftgebrauch gelangt ist und nicht die Absicht hat, das Amt eines Firmpaten zu übernehmen, auch Häretiker, Schismatiker, Exkommunizierte, Vater, Mutter, Ehegatten der Firmlinge, ferner wer nicht vom Firmling oder dessen Eltern oder Vormündern oder vom Spender als Pate bezeichnet ist[50]. Alle diese Vorschriften lassen sich aus der den Firmpaten zukommenden Aufgabe erklären, dem Firmling Führer und Mahner im christlichen Leben zu sein (a). Die Firmpaten müssen, damit die Patenschaft und die mit ihr verbundene geistige Verwandtschaft zustande kommt, den Firmling entweder selbst oder durch einen Stellvertreter beim sakramentalen Akt physisch berühren[51]. Weitere liturgische Verpflichtungen bestehen nicht mehr (b).

a) Bei der Verbindung von Taufe und Firmung im christlichen Altertum genügte ein Pate für beide Sakramente. Auch zu einer Zeit, wo die Firmung an unmündige Kinder erteilt wurde, konnte noch der Taufpate auch Firmpate sein. Doch je mehr die Firmung in die Jahre der Unterscheidung verschoben wurde, um so häufiger mußte das Bedürfnis nach einem besondern Firmpaten auftreten, da in der Zwischenzeit zwischen Taufe und Firmung die Taufpaten verzogen oder mit Tod abgegangen sein konnten. Die zeitliche Trennung der Spendung beider Sakramente mußte alsdann ohnehin einen Wechsel in der Person der Paten begünstigen. Schon eine Synode von Paris (829) erwähnt besondere Firmpaten und schließt die öffentlichen Büßer von diesem Ehrenamte aus[52]. Eine auch in das kanonische Rechtsbuch[53] übergegangene (pseudoisidorische) Dekretale Leos d. Gr. gedenkt der Firmpaten: „Non plures ad suscipiendum de baptismo infantem accedant quam unus, sive vir sive mulier. In confirmatione quoque id ipsum fiat."

Als Grund, warum den Firmlingen ein besonderer Pate beigegeben wird, führt der Catechismus romanus[54] an: „Wenn jene, die sich in den Fechtkampf begeben, jemands bedürfen, durch dessen Kunst und Rat sie unterrichtet werden, durch welche Hiebe und Angriffsweisen sie den Gegner, ohne selbst verwundet zu werden, vernichten können, um wieviel mehr werden die Gläubigen eines Führers und Mahners bedürfen, wenn sie, durch das Sakrament der Firmung wie durch die festeste Waffenrüstung bedeckt und gerüstet, in den geistlichen Kampf sich begeben, bei welchem das ewige Heil in Aussicht steht!" Die Pflichten, welche die Firmpaten gegenüber den Firmlingen übernehmen, werden ihnen vom Bischof in einer feierlichen

[48] CIC can. 794, § 1. [49] CIC can. 794, § 2. [50] CIC can. 795.
[51] CIC can. 795 ad 5.
[52] Martène I 243. Daß man im 9. Jahrhundert kirchlicherseits die alte Gewohnheit, wonach eine und dieselbe Person Tauf- und Firmpate zugleich sein konnte, beseitigen wollte, geht aus einer (pseudoisidorischen) Verordnung des Papstes Hyginus hervor: „In catechismo et in baptismo et in confirmatione unus patrinus fieri potest, si necessitas cogit. Non est tamen consuetudo romana, sed per singulos singuli suscipiunt" (c. 100, D. IV De consecratione).
[53] c. 101, D. IV De consecratione.
[54] Pars II, c. 3, n. 15.

liturgie.de

Ermahnung am Schluß des Firmungsaktes noch besonders ans Herz gelegt. Mit der Mitra auf dem Haupte und den Stab in der Hand haltend, verkündet der Bischof den Paten und Patinnen, daß sie ihre Patenkinder in den guten Sitten unterrichten, damit sie das Böse meiden und das Gute tun, und sie das Apostolische Symbol, das Vaterunser und das Ave Maria lehren sollen.

b) Der Codex iuris canonici gibt keine nähere Angaben, wie die vorgeschriebene physische Berührung beschaffen sein soll. Bei uns besteht sie gewöhnlich in der Auflegung der Hand auf die Schulter des Firmlings. Im Pontifikale jedoch findet sich die Rubrik: „Adulti vero, seu alii maiores ponant pedem suum super pedem dextrum patrini sui." Zum ersten Mal ist dieser Brauch erwähnt in der Menardschen Ausgabe des Sacramentarium Gregorianum und im Ordo romanus vulgatus, so daß an seinem fränkisch-deutschen Ursprung nicht zu zweifeln ist. Das Treten auf den Fuß ist ein deutsches Rechtssymbol und bedeutet die Besitzergreifung. Vielleicht soll damit ausgedrückt sein, daß der Firmling ein gewisses Anrecht auf den Schutz und die Leitung des Paten in religiösen Dingen erhält. — Die Firmpaten pflegten ferner die Stirne der Firmlinge nach der Salbung mit einer Leinwandbinde zu umhüllen. Diese Sitte geht zurück bis ins erste Jahrtausend[55]. Spätere Synoden, wie jene von Köln (1280)[56] und Worcester (1240)[57], erlassen genauere Vorschriften über die Beschaffenheit dieser Binden. Die Stirn der Firmlinge mit dieser Binde zu umhüllen, war Sache des Firmpaten. Nachdem der Chrisam eingetrocknet war, mußten die Paten die Firmlinge zur Kirche bringen, wo ihnen vom Priester die Stirnbinden abgenommen wurden. Zuweilen durften die Abnahme der Binden die Paten selbst vornehmen; ein Augsburger Rituale vom Jahre 1580 gibt darüber ins einzelne gehende Vorschriften: „Erstlich soll des Kinds Dot ein frisch rain Brunnenwasser in ein rain böcken oder sunst geschirr gießen und dann die binden, damit dem Kind die stirn zugebunden geweßt, auflösen und in das wasser werfen. Danach als die binden naß ist worden, wiederumb herausthun, ein wenig austrucken und also mit der nassen binden dem kind ein Creutz an die stirn, da der bischoff den Chrisam hingestrichen, machen und sprechen: Im Namen des Vaters usw. Von aller Unrainigkeit.... Der Frid sei mit dir. Gehe hin im Fride. Amen. Nachdem die Abwaschung der Firmung also beschehen, soll das wasser auf ein Kirchhoff oder in ein Bainhauß geschitt werden. Wo aber deren kains vorhanden were, soll mans in ein fließendes Wasser gießen und nit etwann auff ein mist oder sunst an ein unrain orth als nemlich von wegen der würdigkait des heiligen Chrisams."[58] Da heutzutage der Gebrauch der Stirnbinde kaum irgendwo noch besteht, wiewohl das Pontifikale vorschreibt: „confirmato debet ligari frons", so ist jetzt auch diese Funktion in Wegfall gekommen.

§ 38. Zeit und Ort der Spendung der heiligen Firmung.

Als noch die heilige Firmung im unmittelbaren Anschluß an die heilige Taufe gespendet wurde, waren die Tauftermine Ostern und Pfingsten zugleich auch die Zeit für die Erteilung der Firmung. Wenn

[55] Vgl. Ildephons Herwegen, Germanische Rechtssymbolik in der römischen Liturgie: Beyerle, Deutsch-rechtliche Beiträge VIII (1913) 318.

[56] c. 5. [57] c. 6.

[58] Hoeynck, Geschichte der kirchlichen Liturgie des Bistums Augsburg 130.

liturgie.de

auch später für die Taufe und Firmung diese Termine nicht mehr eingehalten werden konnten, so wurde doch stets vonseiten der Kirche die Spendung der Firmung für die Pfingstzeit angeraten, weil in dieser Zeit das Gedächtnis der Herabkunft des Heiligen Geistes von der Kirche feierlich begangen wird. Das kirchliche Rechtsbuch[1] sagt, daß dieses Sakrament zu jeder Zeit gespendet werden könne, am meisten empfehle sich hierfür die Pfingstwoche (a). Ort der Spendung war in ältester Zeit vor allem die Bischofskirche, dann aber auch die Landkirchen, die schon frühzeitig die Bischöfe bei ihren Firmungsreisen berühren mußten. In einzelnen Kirchen gab es im christlichen Altertum auch besondere Räume (Konsignatorien) zur Erteilung dieses heiligen Sakramentes (b). Nach gegenwärtigem Rechte[2] ist die Kirche der eigentliche Ort der Firmspendung, jedoch kann aus vernünftiger und gerechter Ursache die Firmung auch an jedem andern dezenten Orte stattfinden.

a) Da bei der zunehmenden Ausbreitung der Kirche die Firmung nicht immer an den Tauftagen erteilt werden konnte, so war die Bestimmung der Firmtermine von jeher mehr in das Belieben der einzelnen Kirchen oder des einzelnen Bischofs gegeben. Doch liebte man es, in Anlehnung an die alte Tradition, die Firmzeiten um die alten Tauftermine, Ostern und Pfingsten, zu gruppieren. So berichtet Pseudo-Alkuin[3], daß die Neophyten am Samstag nach Ostern die weißen Kleider ablegten und alsdann die heilige Firmung empfingen. Schon in früherer Zeit hatte diesen Tag Rabanus Maurus[4] als Firmungstag bezeichnet. Im späteren Mittelalter kennt noch Durandus[5] diesen Brauch, wenn er schreibt: „Der Getaufte kann erst sieben Tage nach der Taufe gefirmt werden, wegen der sieben Gaben des Heiligen Geistes, welche man in der Firmung empfängt." Mit besonderer Vorliebe wählte man Pfingsten als Firmtermin. Schon Amalar sagt, daß „secundum modum primitivae ecclesiae" am Pfingsttag selbst zur Zeit der Terz die Firmung gespendet werde, weil zu dieser Stunde durch die Herabkunft des Heiligen Geistes die Apostel gefirmt wurden[6]. In der Folgezeit entschied man sich daher namentlich für Pfingsten als Firmungszeit, die auch der Römische Katechismus[7] sanktionierte mit den Worten: „Aber auch das wird in der Kirche Gottes in herkömmlicher, gewissenhafter Weise beobachtet, daß dieses Sakrament vorzüglich an Pfingsten gespendet werde, weil besonders an diesem Tag die Apostel durch die Kraft des Heiligen Geistes gestärkt und befestigt worden sind; und damit die Gläubigen durch die Erinnerung an diese göttliche Tat aufmerksam gemacht würden, welches und welch großes Geheimnis sie bei der heiligen Salbung sich vorstellen müssen." Auch gegenwärtig pflegt wenigstens in den Kathedralkirchen zur Pfingstzeit die Firmung gespendet zu werden; in umfangreichen Diözesen ist es ohnehin unmöglich, sich an eine bestimmte Zeit zu binden.

b) In ältester Zeit erteilte der Bischof am Ort der Taufe sogleich auch die heilige Firmung[8]. Wie aus dem Ordo romanus vulgatus hervorgeht,

[1] CIC can. 790. [2] CIC can. 791. [3] De div. off. c. 10.
[4] De instit. cleric. II, 39. [5] VI, c. 84.
[6] De eccl. off. 4, 29. [7] Pars II, c. 3, n. 25.
[8] Vgl. dazu Dölger, Die Firmung in den Denkmälern des christlichen Altertums: Römische Quartalschrift 1905, 1—41.

liturgie.de

wählte man zuweilen zu diesem Zweck auch das Sakrarium. Dieser schreibt: „Pontifex ergo egreditur a fonte in sacrarium, habens ibi compositam sedem, vel in ecclesia, ubi voluerit, et sedeat in ea: et cum vestiti fuerint infantes, confirmet eos." Für gewöhnlich aber wird sich der Bischof vom Baptisterium in die Kirche zurückgezogen haben, um hier auf die von den Priestern und Diakonen Getauften zu warten und ihnen das heilige Sakrament zu spenden. In einigen größeren Kirchen gab es gesonderte Firmräume, „consignatoria"[9] genannt. Ein solches Konsignatorium befand sich in Neapel, wo es nach dem Bericht des Johannes Diakonus der im Jahre 616 zum Bischof von Neapel gewählte Johannes II. (III.) errichtete. Eigene Konsignatorien bestanden zu Salona in Dalmatien, ferner in Morsott, Tipasa und Tigzirt in Afrika, auch in Rom[10].

Im Mittelalter ist ein Konsignatorium an der Laterankirche mehrfach bezeugt[11]. Der Ordo Bernhardi[12] berichtet, daß der Papst, nachdem er einigen infantes die Taufe gespendet, sich „ad crismarium" begebe, um hier die Firmung zu erteilen. Näherhin berichtet dieser Ordo, daß dort der Papst, auf einem marmornen Podium stehend, zu firmen pflegte. — Daß man sich im Mittelalter bei der Erteilung der Firmung nicht an die Kirche gebunden hielt, sagt Durandus[13]: „Fieri potest confirmatio in campo, melius autem fit in ecclesia aut in atrio ecclesiae."

§ 39. Entstehung des römischen Firmungsritus.

Eine genauere Beschreibung des Firmungsritus ist aus der ältesten Zeit nicht auf uns gekommen. Im Abendlande tritt als dessen wesentlicher Bestandteil vor allem die Handauflegung und eine Salbung (Signation) der Stirn mit geweihtem Öle (Chrisam) hervor. Diese Salbung scheint nur der Abschluß einer andern Salbung gewesen zu sein, die auch im Abendlande, wie im Orient, zuerst von den Priestern, Diakonen oder Diakonissen am ganzen Körper vorgenommen wurde. Im Orient ist die Handauflegung als Bestandteil des Firmungsritus für das Altertum gleichfalls bezeugt, wenn auch die Salbung mehr in den Vordergrund gerückt wird. Dies war auch im Abendlande seit dem früheren Mittelalter der Fall (a). Nach der Salbung erteilte in alter Zeit der Bischof dem Gefirmten den Friedenskuß, an den das noch jetzt gesprochene Pax tecum erinnert. Mit dieser Formel ist seit dem 13. Jahrhundert der Backenstreich verbunden. Zum besseren Abschluß des Firmungsritus führte man seit dem 9./10. Jahrhundert den Schlußsegen ein (b). Das gegenwärtig bei der Handausstreckung gesprochene Gebet ist bereits im Sacramentarium Gelasianum enthalten, geht aber höchstwahrscheinlich in eine viel frühere Zeit zurück; die Formel bei der Stirnsalbung variierte im Mittelalter mannigfach und wurde erst durch das römische Pontifikale end-

[9] H. Leclercq in DAL III, 2549.
[10] Dölger S. 16.
[11] Z. B. Ordo rom. XI, n. 43: „Redit in loco chrismali." Ordo rom. XII, n. 30: „Postmodum pontifex ad locum chrismandi revertitur."
[12] Ausg. Fischer S. 64. [13] VI, c. 84, n. 7.

liturgie.de

gültig festgestellt. Hingegen finden sich die Gebete bei der Erteilung des bischöflichen Segens schon im 9./10. Jahrhundert (c).

a) In der ältesten Beschreibung des Firmungsritus, welche die Apostelgeschichte[1] bietet, ist lediglich die Rede von Gebet und Handauflegung. „Als aber die Apostel, die in Jerusalem waren, gehört hatten, daß Samaria das Wort Gottes angenommen habe, sandten sie den Petrus und Johannes zu ihnen. Da diese gekommen waren, beteten sie für sie, daß sie den Heiligen Geist empfangen möchten; denn er war noch über keinen derselben gekommen, sondern sie waren nur getauft im Namen des Herrn Jesu. Darauf legten sie ihnen die Hände auf, und sie empfingen den Heiligen Geist." Im Anschluß an diese Stelle betont das Abendland hauptsächlich, oft sogar ausschließlich die Handauflegung als Ritus der Geistesmitteilung in der Firmung. Als unmittelbare Folge der Handauflegung erscheint die Herabkunft des Heiligen Geistes bei Tertullian[2]: „Dehinc manus imponitur, per benedictionem advocans et invitans Spiritum sanctum...; tunc ille sanctissimus spiritus super emundata et benedicta corpora libens a Patre descendit." Auch Cyprian[3] verbindet diese Wirkung mit der Handauflegung und charakterisiert damit diesen Ritus als den nach seiner Anschauung vorzüglichsten der gesamten Firmung, wenn er schreibt: „Non per manus impositionem quis nascitur, quando accipit Spiritum sanctum." Diese Hervorhebung der Handauflegung seitens der Väter erklärt mit Recht Dölger[4] damit, „daß in den meisten derartigen Stellen Bezug genommen wird auf die Erzählungen der Apostelgeschichte, und es dadurch nahegelegt war, das Ähnliche zwischen der Geistesmitteilung der Apostel und dem geistmitteilenden Ritus der Kirche mehr zu betonen, ohne daß jedoch ein anderer Bestandteil dieses Ritus durch das Verschweigen ausgeschlossen werden müßte". Das gilt vor allem von der mit Chrisam und in Kreuzesform vollzogenen Salbung der Stirn. Von dieser Bezeichnung (Signation) der Firmlinge spricht deutlich der hl. Cyprian[5]. Unter Hinweis auf die oben erwähnte Stelle der Apostelgeschichte schreibt er an Jubaianus: „Das [nämlich die Geistesmitteilung] geschieht auch noch bei uns, daß jene, welche in der Kirche getauft werden, vor die Vorsteher der Kirche gebracht werden, durch unser Gebet und Handauflegung den Heiligen Geist erlangen und durch das Zeichen des Herrn vollendet werden (et signaculo dominico consummentur)." Daß unter diesem Zeichen des Herrn, welches auf die Stirn der Firmlinge gedrückt wird, das Kreuzzeichen zu verstehen ist, geht aus einer andern Stelle bei Cyprian[6] hervor. „Entrinnen [nämlich dem göttlichen Zorn] können nur jene, welche wiedergeboren und mit dem Zeichen Christi bezeichnet sind...." Welches aber dieses Zeichen sei und an welchem Teile des Körpers es angebracht wird, offenbart Gott an einem andern Ort, wenn er sagt: „Gehe mitten durch Jerusalem und zeichne ein Zeichen auf die Stirn der Männer, welche seufzen und traurig sind ob der Ungerechtigkeiten, die in ihrer Mitte geschehen" (Ez 9, 5). Unter diesem Zeichen ist das Kreuzzeichen zu verstehen, wie Tertullian[7] zeigt, der die ezechielische Stelle genauer wiedergibt: „Da signum Tau in frontibus virorum", und erklärend beifügt: „Ipsa est enim littera Graecorum Tau, nostra autem T, species crucis." Diese

[1] 8, 14—17. [2] De bapt. c. 8.
[3] Ep. 74, 7. [4] Das Sakrament der Firmung 62.
[5] Ep. 73, 9. [6] Ad Demetr. c. 22.
[7] Adv. Marcion. III, 22.

liturgie.de

Kreuzzeichnung wurde mit Chrisam vollzogen, wie sich aus einer bei Eusebius[8] erhaltenen Stelle eines Briefes des Papstes Kornelius an Fabius von Antiochien im Zusammenhalt mit der Übersetzung dieser Stelle durch Rufin ergibt. Kornelius beklagt sich nämlich über Novatian, daß dieser nach der Klinikertaufe, die er empfangen, nicht auch vom Bischof „besiegelt" worden sei. Dieses σφραγισθῆναι, das sich offenbar auf die Bezeichnung der Stirn mit dem heiligen Kreuzzeichen bezieht, übersetzt Rufin[9] mit den Worten: „Nec signaculo chrismatis consummatus est." Auch Innozenz I.[10] sagt in seinem Briefe an Decentius von Eugubium ausdrücklich, es dürften die Priester „non tamen frontem ex eodem oleo signare, quod solis debetur episcopis, cum tradunt spiritum paracletum". Im Orient wird im Gegensatz zum Abendlande mehr die Salbung hervorgekehrt, wenn auch die Handauflegung bei der Firmspendung wohl bezeugt ist. Die Salbung erfolgte nicht bloß an der Stirn, sondern wurde am ganzen Körper vorgenommen. Nach Cyrill von Jerusalem[11] bestand der Ritus, der den Heiligen Geist mitteilte, in einer Salbung der Stirn, der Ohren, der Nase und der Brust. Nach den arabischen Canones Hippolyti mußte zunächst der Priester den Neophyten an der Stirn, am Munde und an der Brust in Kreuzesform salben und ihn hierauf zum Bischof führen, der — wie aus einer Berliner Handschrift hervorgeht — noch einmal die Stirn mit dem heiligen Öl salbte[12]. Eine solche doppelte Salbung kennt auch die Ägyptische Kirchenordnung[13]. Die Salbung der Stirn oder des Hauptes durch den Bischof stellte sich demnach als die Vollendung der priesterlichen Salbung und speziell als Mitteilung des Heiligen Geistes dar. Eine Salbung des ganzen Körpers legen auch abendländische Quellen nahe. Wenn z. B. Tertullian[14] sagt: „Deinde egressi lavacro perungimur benedicta unctione", oder daß die Kirche mit dem Heiligen Geiste bekleide[15], so deuten diese Ausdrücke ohne Zweifel auf eine Salbung des ganzen Körpers oder doch verschiedener Körperteile hin. Als später bei der größeren Zunahme der christlichen Bevölkerung Taufe und Firmung voneinander getrennt wurden, blieb die die Firmung einleitende, unmittelbar nach der Taufe vollzogene Salbung als Scheitelsalbung im Taufritual erhalten, während den in der Signation bestehenden wesentlichen Firmungsakt der Bischof später nachholen mußte. In der orientalischen Kirche wird jetzt das Hauptgewicht auf die Salbung gelegt und die Handauflegung nicht mehr ausdrücklich hervorgehoben. Im Abendlande kennt noch das Sacramentarium Gelasianum[16] eine eigentliche Handauflegung: „Dehinc ab episcopo datur eis Spiritus septiformis. Ad consignandum imponit eis manum in his verbis: Deus omnipotens ... Postea signat eos in fronte de chrismate." Aber bereits Beda Venerabilis[17] legt den Nachdruck auf die Salbung, wenn er sagt: „Illa unctio, quae per manus impositionem fit ab episcopo, vulgo confirmatio dicitur." Eine solche Verbindung von Handauflegung und Salbung enthält schon die Ägyptische Kirchenordnung Hippolyts[18]: „Und er [der Bischof] gießt das Öl der Danksagung [Chrisam] auf seine Hand und legt seine Hand auf sein [des Ge-

[8] h. e. VI, 43.
[9] PL 3, 749. [10] c. 3. [11] Cat. myst. 3, 4.
[12] Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchates Antiochien 215.
[13] Funk II 110. [14] De bapt. c. 7.
[15] De praescript. c. 36. [16] S. 86.
[17] In Ps. 26. [18] Funk II 110.

liturgie.de

tauften] Haupt, indem er spricht: Ich salbe dich mit dem heiligen Öle" usw. Das römische Pontifikale erwähnt im allgemeinen Firmungsritus die Handauflegung nicht ausdrücklich, hingegen enthält der im Appendix gebotene Ritus für die Firmung eines einzelnen die Bestimmung: „Dum hoc dicit [sc. Signo te signo crucis usw.] imposita manu dextera super caput confirmandi." Der Codex iuris canonici[19] sagt, das Sakrament der Firmung werde gespendet „per manus impositionem cum unctione chrismatis".

b) Nachdem der Bischof die Stirne gesalbt, spricht er nach gegenwärtigem Ritus zum Gefirmten: „Pax tecum", indem er ihm zugleich einen gelinden Backenstreich erteilt. Im „Pax tecum" hat sich die Erinnerung an den Friedenskuß erhalten, den unmittelbar nach der Salbung der Bischof dem Gefirmten erteilte. Das Sacramentarium Gelasianum erwähnt nur mehr die Formel, bei Hippolyt[20] hingegen ist ausdrücklich vom Friedenskuß die Rede, wenn es heißt: „Und er soll ihn auf der Stirne bezeichnen, ihn auf den Mund küssen und sprechen: Der Herr sei mit dir, und der Gefirmte soll antworten: Und mit deinem Geiste." — Der Backenstreich wird erstmals im 13. Jahrhundert bei Durandus[21] erwähnt. Auch dieser Brauch wurzelt in der germanischen Rechtssymbolik[22]. Der Backenstreich galt hier als Erinnerungszeichen eines Rechtsgeschäftes (Knaben wurden bei Absteckung von Grenzen geohrfeigt, um später über den Lauf der Grenze Zeugnis abgeben zu können) oder als Symbol der Mündigkeitserklärung (der Geschlagene sollte zum letzten Mal bei dieser Gelegenheit die Schmach des Backenstreiches ertragen). An die Auffassung des Backenstreiches als Erinnerungszeichen spielt Durandus[23] an, wenn er sagt, daß der Bischof den Gefirmten auf die Wange schlägt, „ut tenacius memoriam teneat se hoc sacramentum recepisse". Ebenso erscheint ihm der Backenstreich als Zeichen der Beschämung, freilich nicht als Mahnung, künftighin keine Beschämung zu ertragen, sondern im Gegenteil die Schmach für Christus hinzunehmen und nicht zu erröten ob des Bekenntnisses Christi[24]. — Der feierliche Schlußsegen, der seit dem 9./10. Jahrhundert auftritt[25], ergab sich aus der Notwendigkeit, dem Firmungsakt einen würdigen Abschluß zu geben, als die Firmung nicht mehr unmittelbar nach der Taufe gespendet wurde und sich nicht mehr daran die Feier der Messe mit der Spendung der heiligen Kommunion reihte.

c) Über den Inhalt der bei der Erteilung der heiligen Firmung zu sprechenden Gebete im allgemeinen lassen uns Tertullian und Cyprian nicht im Zweifel. So schreibt Tertullian[26]: „Dehinc manus imponitur ... per benedictionem advocans et invitans Spiritum sanctum." In ähnlicher Weise äußert sich Cyprian: „...per nostram orationem ac manus impositionem Spiritum sanctum consequantur"[27]. Danach wurde schon damals, wie noch gegenwärtig, gefleht um die Herabkunft des Heiligen Geistes. Noch genauer führt Ambrosius bei Erwähnung des Firmungsritus in den Inhalt der Gebete ein: „Erinnere dich, daß du empfangen hast das geistige Siegel, den Geist der Weisheit und des Verstandes, den Geist des Rates und der Stärke, den Geist der Wissenschaft und der Frömmigkeit, den Geist der Furcht des

---

[19] can. 780. [20] Funk II 111.
[21] VI, c. 84, n. 6.
[22] Ildephons Herwegen, Germanische Rechtssymbolik 319 ff.
[23] VI, c. 84, n. 6. [24] Ebd. n. 6 7.
[25] Martène I 253 ff. [26] De bapt. c. 8. [27] Ep. 73, 9.

liturgie.de

Herrn."[28] Höchstwahrscheinlich ist in diesen Worten eine Anspielung auf ein bei der Firmung gesprochenes Gebet zu erblicken, und in der Tat führt auch das erste uns bekannte abendländische Firmungsgebet, welches im Sacramentarium Gelasianum[29] enthalten ist, diese sieben Gaben des Heiligen Geistes im einzelnen auf. Dieses Gebet stimmt, abgesehen von der verschiedenen Einleitungsformel und dem Zusatz: „Consigna eos signo crucis Christi in vitam propitiatus aeternam", im wesentlichen überein mit der jetzt vom römischen Pontifikale vorgeschriebenen Oration: „Omnipotens sempiterne Deus." Diese Einleitungsformel sowie den erwähnten Zusatz hat aber bereits das Sacramentarium Gregorianum.

Sehr verschieden sind die Formeln bei der Konsignation. Nach dem Sacramentarium Gelasianum lautete die Formel: „Signum Christi in vitam aeternam", nach dem Ordo von St. Amand[30] sprach der firmende Bischof einfach: „In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti." Das Pontifikale Egberts von York[31] hat aber schon die ausführlichere Formel: „Accipe signum sanctae crucis chrismate salutis in Christo Iesu in vitam aeternam." Unsere jetzige Formel: „Signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis in nomine Patris" usw., tritt schon bei Thomas von Aquin[32] und bei Bonaventura[33] auf und hat sich, wie Dölger[34] vermutet, in allmählicher Entwicklung aus dem Gebete vor der Firmsalbung („Consigna eos signo crucis") herausgebildet. Das den Segen einleitende Gebet „Deus qui apostolis tuis sanctum dedisti spiritum" ist gleichfalls durch das Pontifikale Egberts (10. Jahrh.)[35] bezeugt, ebenso für die gleiche Zeit die Segnungsformeln „Ecce sic benedicetur homo" usw., „Benedicat vos Dominus ex Sion" usw.[36], während die Antiphon „Confirma hoc" nebst Versikeln erst seit dem 13. Jahrhundert im Firmungsritus erscheint[37]. Häufig wurde der Schlußsegen in einer der „benedictio episcopalis" nach dem Paternoster gleichgestalteten Formel erteilt.

§ 40. Erklärung des jetzigen römischen Firmungsritus.

Zu Beginn des Firmungsritus ruft der Bischof den Firmlingen den Segenswunsch entgegen: „Spiritus sanctus superveniat in vos et virtus Altissimi custodiat vos a peccatis. Amen." Damit ist ausgedrückt, was die Firmung in den Gläubigen wirken soll: Stärkung durch den Heiligen Geist zum Kampfe gegen die Sünde (a). Nun breitet der Bischof nach den einleitenden Versikeln „Adiutorium nostrum" usw. die Hände gegen die Firmlinge aus und fleht in dem zur Vorbereitung auf die eigentliche Firmspendung dienenden Gebete „Omnipotens sempiterne Deus, qui regenerare" usw. Gott um die Herabsendung des siebenfältigen Heiligen Geistes an: um den Geist der Weisheit und des Verstandes, des Rates und der Stärke, der Wissenschaft und der Frömmigkeit. Das Gebet ist viermal von einem Amen unterbrochen, das auf

[28] De myst. c. 7. [29] S. 87.
[30] Duchesne, Origines 476.
[31] Martène I 254. Über die verschiedenen Konsignationsformeln vgl. ebd. und Dölger, Das Sakrament der Firmung 75—77.
[32] S. th. 3, q. 72, a. 4. [33] Breviloquium pars VI, c. 8.
[34] Das Sakrament der Firmung 77.
[35] Martène I 254. [36] Ebd. I 255. [37] Ebd. I 261.

liturgie.de

die Nennung von je zwei Gaben respondiert wird. Ganz besonders wird gebetet um den Geist der Furcht Gottes, dem Fundamente alles geistlichen Lebens (b). Nunmehr salbt der Bischof, der entweder auf einem Faldistorium sitzt oder, wenn eine größere Anzahl von Firmlingen vorhanden ist, steht, die einzelnen knieenden Firmlinge in Kreuzesform auf der Stirn mit Chrisam unter den Worten: „N., signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis. In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. ℟ Amen." Es drücken diese Worte einerseits die Besitzergreifung des Firmlings seitens des Gekreuzigten („signo te signo crucis"), anderseits die übernatürliche Stärkung zum standhaften Bekenntnis des Glaubens an den dreieinigen Gott („confirmo te chrismate salutis in nomine Patris" usw.) aus. Wer standhaft seinen Glauben bekennen will, besonders in einem Leben nach dem Glauben, der muß auch verstehen, im Kampfe gegen die dem christlichen Leben feindlichen Mächte Leiden und Widerwärtigkeiten zu ertragen. Daran gemahnt der leichte Backenstreich, welchen der Bischof dem Firmling erteilt. Als Lohn der für Christus ertragenen Leiden winkt alsdann der Himmelsfriede, welchen der Bischof wünscht mit den Worten: „Pax tecum" (c). Als Abschluß des Firmungsritus erscheint die Antiphon „Confirma hoc Deus" mit Versikel und Oration „Deus, qui apostolis tuis" und der feierliche bischöfliche Schlußsegen. Vom gläubigen Bewußtsein der großen Gnadengabe erfüllt, die den Firmlingen soeben zuteil geworden, bitten Bischof und Volk, Gott möge sein Werk erhalten und festigen („confirma hoc ..., quod operatus es in nobis"), auf daß der Heilige Geist die Firmlinge durch seine gnadenvolle Einwohnung zu seinem Tempel vervollkommne („templum gloriae suae dignanter inhabitando perficiat"). Um diese Wirkung um so sicherer zu erreichen, spendet der Bischof noch einmal seinen Segen, auf dessen Bedeutung die einleitenden Worte: „Ecce, sic benedicetur homo", hinweisen (d).

a) Der Bischof, angetan mit dem Rochett (bzw. Superpellizeum), mit Stola und Pluviale von weißer Farbe, das Haupt mit der Mitra bedeckt und den Stab in den Händen, hält zunächst vor der Mitte des Altares sitzend eine Ansprache, worin er hervorzuheben hat, daß der Bischof minister ordinarius der Firmung sei. Hierauf wäscht er die Hände und spricht alsdann gegen die vor ihm knieenden Firmlinge gewendet: „Der Heilige Geist komme über euch, und die Kraft des Allerhöchsten bewahre euch vor Sünden." Der Heilige Geist wird der Seele gegeben in der heiligmachenden Gnade, vermöge welcher der Mensch zu Gott in ein viel innigeres Verhältnis tritt, als jenes ist, in welchem er sich schon auf Grund der Allgegenwart Gottes befindet. Diese Mitteilung der heiligmachenden Gnade oder die Heiligung wird dem Heiligen Geist appropriiert. Denn „die Heiligung der sündigen Menschheit ist die Frucht des (objektiven) Erlösungswerkes, welches der Sohn auf Geheiß des Vaters übernommen und vollbracht hat, das demnach aus dem gemeinsamen Willen des Vaters und des Sohnes hervorgegangen ist. Daher erscheint es als höchst angemessen, wenn die weitere Ausführung dieses göttlichen Willens dem Heiligen Geist zugeschrieben

liturgie.de

wird, der als solcher aus Vater und Sohn ewig hervorgeht."[1] Insofern muß gesagt werden, daß der Heilige Geist in einem jeden Sakrament gegeben wird, welches das Gnadenleben der Seele neu begründen, vermehren oder das zerstörte wiederherstellen soll, vorzüglich demnach in der Taufe. Wenn aber trotzdem die Mitteilung des Heiligen Geistes nur bei der Firmung in ganz besonderer Weise hervorgehoben wird, so erklärt sich dies am besten daraus, daß die besondere Gnade der heiligen Firmung, die Stärkung zum Kampfe gegen die Feinde des Heils durch den Heiligen Geist, schon bei der ersten Sendung des Heiligen Geistes am Pfingsttag vor allem in die Erscheinung tritt. Die Apostel, die bei der Gefangennahme des Herrn schwach und verzagt die Flucht ergriffen, wurden am Pfingsttag mit einer solchen Kraft des Heiligen Geistes erfüllt, daß sie das ihnen anvertraute Evangelium nicht nur in dem Judenlande, sondern auf dem ganzen Erdkreise unerschrocken und frei verkündeten und glaubten, es könne ihnen kein größeres Glück zuteil werden, als „daß sie würdig gehalten würden, um des Namens Christi willen Schmach, Fesseln, Martern und den Kreuzestod zu ertragen"[2]. Den Aposteln vor der Sendung des Heiligen Geistes gleichen jene Christen, die lediglich das heilige Sakrament der Taufe empfangen haben; „sie haben als neugeborene Kinder noch eine gewisse Zartheit und Weichheit in sich"[3], durch die Sendung des Heiligen Geistes im heiligen Sakrament der Firmung empfangen sie gleich den Aposteln Stärkung des Glaubens zu mutvollem Bekenntnis Christi. Wenn der Glaube, die Wurzel der Rechtfertigung, gekräftigt ist, so muß dadurch auch das christliche Tugendleben Stärkung empfangen und den also Begnadeten für die Sünde mehr und mehr unempfänglich machen. Um diese zweite, mehr indirekte Wirkung des Firmungssakramentes fleht der Bischof darum sofort zu Beginn des Firmungsritus: „Virtus Altissimi custodiat vos a peccatis!"

b) Nach den einleitenden Versikeln „Adiutorium" usw. streckt der Bischof seine Hände gegen die Firmlinge aus und spricht das Gebet „Omnipotens", in welchem in feierlicher Weise um die sieben Gaben des Heiligen Geistes gefleht wird. Schon in der Taufe wurden der wiedergeborenen Seele mit den eingegossenen Tugenden auch die Gaben des Heiligen Geistes geschenkt; sie sind in den Firmlingen nicht keimartig vorhanden, denn sonst müßte die Taufe nicht die zur Erlangung des ewigen Heils notwendige Gnadenausstattung verleihen, sondern bereits in einer Weise ausgebildet, daß sie ihrem Zweck gerecht werden können. Ihr Zweck besteht aber darin, daß sie als eingegossene Habitus den Menschen soweit vervollkommnen, „ut instinctum atque motionem Spiritus sancti prompte sequatur"[4]. Die Taufgnade ist aber nur die notwendige Gnadenausrüstung für die Anfänger im christlichen Leben; die Gaben des Heiligen Geistes, die mit ihr eingegossen werden, werden nur in dem Maße und in der Art verliehen, daß dieses christliche Anfängerleben sich entwickeln könne. Wenn aber der Christ hinaustritt ins Weltleben, empfängt er mit der Firmgnade, welche die Taufgnade nach einer bestimmten Richtung zu vervollkommnen hat, auch die entsprechenden Gaben des Heiligen Geistes. Wird die Firmgnade gegeben zur Stärkung des übernatürlichen Lebens gegen die Feinde des Heils, so auch die mit ihr verbundenen Gaben des Heiligen Geistes. Diese Gaben sind berufen,

[1] Simar, Lehrbuch der Dogmatik[1] 474.
[2] Cat. rom. pars II, c. 2, n. 22. [3] Ebd. n. 20.
[4] S. th. 2, 1, q. 68, a. 1.

liturgie.de

in dem geistlichen Leben des erwachsenen Christen eine wichtige Rolle zu spielen; daran erinnert die Kirche, wenn sie zum Ausdruck innigsten Flehgebetes nach der Erwähnung von je zwei Gaben ein eigenes „Amen", „Es geschehe", in den Text des Gebetes einfügt. Besonders wird gebetet um die Gabe der Furcht Gottes, weil sie der Anfang der wahren, zu Gott führenden Weisheit ist, gleichsam die Seele des geistlichen Kampfes und Lebens[5]. Fernerhin bittet der Bischof: „Consigna eos signo crucis Christi!" Das Siegel, welches den Firmlingen aufgedrückt werden soll, ist das Zeichen des gekreuzigten Gottessohnes. Damit ist aber auch der Charakter des Kampfes dargelegt; denn diejenigen, die Christo angehören, die mit seinem Zeichen bezeichnet sind, sind der Welt gekreuzigt.

c) Nunmehr schreitet der Bischof zum eigentlichen sakramentalen Akte der Firmung. Da in der Spendeformel der Firmling mit seinem Taufnamen angeredet wird, so muß der Bischof zuvor sich nach diesem Namen erkundigen. Sollte es sich dabei herausstellen, daß einer der Firmlinge einen verpönten (turpe) oder eines Christen nicht würdigen Namen („christiano homini non conveniens") hätte, so müßte bei dieser Gelegenheit ein anderer Name angenommen werden[6]. Die Firmsalbung wird in Kreuzesform vollzogen; denn das Kreuz ist die Quelle aller Segnungen, die Ursache aller Gnaden, so besonders auch der Firmgnade. Das Kreuz ist aber auch das Zeichen des Menschensohnes, unter dem die Firmlinge in ihrem Leben für Christus zu streiten haben wie der Soldat unter dem Hoheitszeichen seines Königs. An der Stirn des Firmlings wird das Kreuz geformt: an der Stirn pflegen sich Furcht und Scham abzumalen; darum soll durch die Salbung der Stirn angedeutet werden, daß sich der Gefirmte fürderhin weder durch Furcht noch Scham von dem freimütigen Bekenntnis des christlichen Namens abschrecken lassen solle[7]. Nach der Salbung schlägt der Bischof dem Gefirmten gelinde auf die Wange, indem er spricht: „Der Friede sei mit dir." Der Römische Katechismus[8] gibt dieser Zeremonie folgende Erklärung: „Damit aber der Gesalbte und Gefirmte sich erinnere, daß er als ein tapferer Kämpfer bereit sein müsse, alles Widrige mit unbesiegbarem Mute für Christi Namen zu tragen, so wird er vom Bischof mit der Hand leicht auf die Wange geschlagen. Zuletzt aber wird ihm der Friede gegeben, damit er erkenne, daß er die Fülle der himmlischen Gnade und den Frieden, welcher allen Begriff übersteigt, erlangt habe." Amberger[9] knüpft an die Worte: „Der Friede sei mit dir", die schöne Erwägung: „Der Geist des Friedens hat Wohnung in dir genommen; nicht im Dienste der Welt ist Friede, sondern im Dienste Gottes. Zwar muß der Streiter Christi leiden und dulden, aber derer, die um der Gerechtigkeit willen Verfolgung leiden, ist das Himmelreich schon auf Erden, nämlich der Friede. Und dieser Friede wird bei dir bleiben, solange nicht der Heilige Geist aus deinem Herzen weichen muß."

d) Die Antiphon „Confirma hoc" mit daran sich schließenden Versikeln und Oration bildet den Abschluß der Firmhandlung und leitet über zu dem feierlichen Schlußsegen. In der Antiphon ist auch angedeutet, was der Zweck des Schlußgebetes und des Schlußsegens ist: Befestigung der großen Gnaden-

[5] Amberger, Pastoraltheologie III 444.
[6] Instructio pro sacerdote confirmationem administrante.
[7] Cat. rom. pars II, c. 2, n. 24. [8] Ebd. n. 26.
[9] Pastoraltheologie III 446.

liturgie.de

gabe, welche die Firmlinge soeben empfangen. Die Worte „Confirma hoc" sind dem Ps. 67 entnommen, der seinem Grundgedanken nach ein Danklied ist für einen großen Sieg, welchen durch Gottes Gnade das auserwählte Volk schauen konnte. Ein solcher Sieg kann auch gefeiert werden bei der heiligen Firmung. Der Firmling hat bereits die Taufgnade: „Gnädigen Regen sonderst du ab für dein Erbe, o Gott, und das Ermattete — du hast's wiederhergestellt."[10] Jetzt erhielt er auch noch die Fülle der Geistesgaben im Sakrament der Firmung. In Anbetracht dieser Segnungen kann der Gefirmte nur beten: „Bestärke das, was du gewirkt hast unter uns, von deinem Tempel in Jerusalem aus." In dem gleichen Gedankengange bewegt sich das folgende Schlußgebet: Das, was in der heiligen Handlung der Firmung begonnen, soll der Heilige Geist allmählich zur Vollendung bringen, indem er die Herzen der Gefirmten immer mehr und mehr vervollkommne („idem Spiritus sanctus in eis superveniens templum gloriae suae dignanter inhabitando perficiat"). Der Schlußsegen wird eingeleitet mit den Worten des Ps. 127: „Siehe, so wird gesegnet, wer den Herrn fürchtet." Die Kirche denkt dabei zurück an die Gnadenerweise, die der Firmling empfangen; in der nun folgenden Segensformel aber wendet sich ihr Blick der Zukunft zu, und sie erfleht vom Herrn: „Es segne euch der Herr von Sion aus, damit ihr schauet die Güter Jerusalems, d. h. die Gnadenschätze der Kirche, alle Tage eures Lebens und ihr durch sie einst das ewige Leben erlanget." — Am Schluß der heiligen Handlung soll der Bischof die Paten mahnen, ihre Patenkinder in den guten Sitten zu unterweisen, damit sie das Böse meiden und das Gute tun, und sie das Apostolische Glaubensbekenntnis, das Vaterunser und Ave Maria zu lehren.

Drittes Hauptstück.

Das allerheiligste Sakrament des Altares[1].

§ 41. Spender und Empfänger der heiligen Kommunion.

1. Spender. — Priester und Bischöfe, welchen der Herr mit den Worten: „Tut dies zu meinem Andenken", die Gewalt übertragen hatte, das Opfer darzubringen, sind naturgemäß die Ausspender des Opfermahles, und deshalb stand ihnen auch von Anfang an das Recht zu, die heilige Eucharistie auszuteilen. Dieses Recht übten sie in der Weise aus, daß sie bei der Feier des heiligen Opfers zunächst selbst kommunizierten, dann aber den Diakonen die heiligen Gestalten zur Austeilung an die Gläubigen übergaben. Nach den ältesten Berichten teilten die Diakone Leib und Blut des Herrn sub utraque specie aus; schon frühzeitig aber änderte sich die Praxis dahin, daß der zelebrierende Bischof oder Priester das Brot, der Diakon jedoch den Kelch darreichte. So blieb die kirchliche Gewohnheit, bis mit dem Aufhören der Kelch-

[10] Ps 67, 10.

[1] Probst, Verwaltung der Eucharistie als Sakrament, Tübingen 1851; Corblet, Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de l'Eucharistie, Paris 1885/86; Hoffmann, Geschichte der Laienkommunion bis zum Tridentinum, Speyer 1891.

liturgie.de

spendung an die Laien die Dienstleistung der Diakone nicht mehr benötigt wurde (a). Gegenwärtig gilt der Diakon lediglich als minister extraordinarius; als solcher darf er jedoch die heilige Kommunion nur mit Erlaubnis des Ordinarius oder des Pfarrers austeilen, die beim Vorhandensein triftiger Gründe gewährt wird[2]. Im Falle der Not wird diese Erlaubnis präsumiert. Minister ordinarius der heiligen Kommunion ist allein der Priester[3]. Jeder Priester kann innerhalb der heiligen Messe, auch in einer fremden Kirche, und unmittelbar vor und nach einer Privatmesse die heilige Kommunion reichen[4]; außerhalb der heiligen Messe bedarf er jedoch der (wenigstens vorausgesetzten) Erlaubnis des „rector ecclesiae", wenn er nicht zum Klerus der Kirche gehört[5]. Im christlichen Altertum durften auch Laien sich die Kommunion im Hause spenden. Mit dem Aufhören der Aufbewahrung der Eucharistie in den Privathäusern verschwand diese Übung von selbst. Spuren davon erhielten sich allerdings noch längere Zeit (b).

a) Vom ewigen Hohenpriester heißt es: „Da sie nun des Nachts aßen, nahm Jesus das Brot, segnete und brach es und gab es seinen Jüngern."[6] Mit Rücksicht darauf konnte das Konzil von Trient[7] erklären: „Beim sakramentalen Empfange war immer in der Kirche jene Sitte herrschend, daß die Laien von den Priestern die Kommunion empfingen, die zelebrierenden Priester aber sich selbst kommunizierten. Diese Sitte, die gleichsam aus apostolischer Tradition sich ableitet, muß mit Fug und Recht beibehalten werden." Was vom Priester gesagt ist, gilt in erhöhtem Maßstab vom Bischof, dem in ältester Zeit die Feier der Eucharistie fast ausschließlich zustand. Tertullian[8] sagt: „Eucharistiae sacramentum ... nec de aliorum manu quam praesidentium sumimus." Noch jetzt will das Caeremoniale episcoporum[9], daß am Ostersonntag der Bischof bei der feierlichen Messe die heilige Kommunion austeile. Neben Bischöfen und Priestern waren von Anfang an auch die Diakone Spender dieses heiligen Sakramentes. Auf eine derartige Befugnis der Diakone spielt Ignatius[10] an, wenn er sie „Diener der Geheimnisse Christi" nennt. Deutlicher spricht sich über diese Obliegenheit der Diakone Justin der Martyrer[11] aus: „Hat der Vorsteher die Danksagung vollendet und das gesamte Volk eingestimmt, so reichen die Diakone, wie sie bei uns heißen, einem jeden der Anwesenden von dem geweihten Brot, Wein und Wasser zum Genusse dar und den nicht Anwesenden bringen sie davon." Aus diesen Worten geht deutlich hervor, daß die Diakone das heilige Sakrament unter beiden Gestalten zum Genusse reichten. Die kirchliche Praxis muß sich aber bald geändert haben. Denn schon zur Zeit Cyprians[12] ist in der afrikanischen Kirche dem Diakon lediglich die Austeilung des heiligsten Blutes anvertraut. Auch Ambrosius[13] kennt diese Gepflogenheit, da er den heiligen Diakon Laurentius ausrufen läßt: „Wie willst du dem die Teilnahme an deinem Blute verweigern, dem du das konsekrierte Blut des Herrn anvertraut hast (cui commisisti dominici [sangui-

[2] CIC can. 845, § 2. [3] Ebd. § 1.
[4] CIC can. 846, § 1. [5] Ebd. § 2.
[6] Mt 26, 26. [7] Sess. XIII, c. 8. [8] De coron. mil. c. 3.
[9] l. 2, c. 29, n. 1—3. [10] Trall. c. 2.
[11] Apol. I 67. [12] De laps. c. 25.
[13] De off. I, 41.

liturgie.de

nis] consecrationem)?" Nach den Apostolischen Konstitutionen[14] teilt gleichfalls der Bischof das konsekrierte Brot, der Diakon aber das heiligste Blut aus. Ebenso berichtet der erste römische Ordo, daß der Papst und die anwesenden Bischöfe den Leib des Herrn, der Archidiakon aber und die Diakone in seinem Gefolge den Kelch darreichen. Mit dem Aufhören der Kelchspendung an die Laien, etwa im 12. oder 13. Jahrhundert, erlosch auch diese Befugnis der Diakone. Hugo von St.-Victor[15] rechnet noch die Austeilung der heiligsten Eucharistie unter die Amtspflichten eines Diakons, fügt aber bei, daß man von dieser Sitte an einzelnen Orten bereits abgekommen sei. Man war sich übrigens schon im christlichen Altertum bewußt, daß den Diakonen die Austeilung des heiligsten Sakramentes nur in Unterordnung unter den Priester zukomme. So bestimmen die Statuta ecclesiae antiqua: „Ut diaconus praesente presbytero Eucharistiam corporis Christi populo, si necessitas cogat, iussus eroget." Im Mittelalter verfügt die Synode zu York (1195) in ihrem vierten Kanon, daß ein Diakon nur im Falle äußerster Not jemand das heilige Sakrament reichen dürfe.

b) Es ist selbstverständlich, daß die Laien in frühchristlicher Zeit, als die heiligste Eucharistie in den Häusern aufbewahrt wurde[16], auch ohne die Dienstleistung eines Priesters oder Diakons kommunizieren durften. Im 4. Jahrhundert war es indes schon Regel, daß nur Priester oder Diakone die heilige Eucharistie reichten. Dies bezeugt der hl. Basilius[17], der die Ausnahme zuläßt, daß in Zeiten der Verfolgung Laien sich selbst kommunizierten, und auf die Anachoreten hinweist, welche die Eucharistie in ihrem Hause aufbewahrten und sich selbst reichten, ebenso auf den Brauch von Alexandrien und Ägypten, wo jeder Laie die heilige Kommunion in seinem Hause hatte und sich selbst spendete. Gegen diese Selbstspendung konnte damals, wie auch Basilius andeutet, um so weniger etwas eingewendet werden, als alle Gläubigen die heilige Eucharistie auf die Hand empfingen und zum Munde führten. In letzter Linie erschien auch hier der Priester als Spender, denn aus seiner Hand erhielten die Gläubigen die von ihnen zu Hause aufbewahrten heiligen Gestalten. Die Selbstspendung erhielt sich in Frauenklöstern bis weit ins Mittelalter hinein. Am Tag ihrer Consecratio empfing nämlich die Nonne eine Hostie, von der sie acht Tage lang zu kommunizieren hatte. Dies erwähnt bereits das mit dem Ordo romanus vulgatus verbundene Pontifikale des 10. Jahrhunderts und andere Pontifikalien des 10.—12. Jahrhunderts[18]. — Lange Zeit waren auch Laien Überbringer des Viatikums. Schon Dionysius von Alexandrien[19] hatte in seinem Briefe an Fabius von Antiochien berichtet, daß der Greis Serapion in Todesgefahr aus den Händen eines Knaben die heilige Wegzehrung empfing. Diese Gewohnheit, Laien das heiligste Sakrament zur Überbringung an die Kranken anzuvertrauen, hielt sich lange; denn im Jahre 829 sah sich eine Synode von Paris[20] genötigt, zu verbieten, daß Frauenspersonen die heilige Kommunion austeilten. Im 10. Jahrhundert mußte mit scharfen Worten ein Reimser Konzil[21] gleichfalls dagegen einschreiten. Ratherius von Verona[22] und Regino von Prüm[23] wenden sich in gleicher Weise gegen diese Praxis.

---

[14] l. VIII, 13. [15] De sacram. c. 38.
[16] Tertull., Ad uxor. 2, 5; Cyprian., De laps. c. 26.
[17] Ep. 93. [18] Martène II 524 ff.
[19] Euseb. h. e. VI, 44. [20] Mansi XIV 565.
[21] c. 29 D. II De consecr. [22] Ep. synod. [23] De causis synodal. I.

liturgie.de

Eine mildere Bestimmung gibt ein Konzil von London (1138)[24], welches die Überbringung des Viatikums den Laien im Falle der Not gestattet. In neuerer Zeit erlaubte die Propaganda am 10. August 1841, daß den um ihres Glaubens willen eingekerkerten Christen von Tongking die heiligste Eucharistie gebracht würde, damit sie sich selbst im geheimen kommunizierten.

2. Empfänger. — Jeder Getaufte, dem kein gesetzliches Hindernis im Wege steht, kann und muß zur heiligen Kommunion zugelassen werden[25]. Ausgeschlossen sind durch kirchliches Gesetz solche, deren Unwürdigkeit öffentlich feststeht, Exkommunizierte, Interdizierte, Infame, wenn nicht ihre Buße und Besserung bekannt ist und sie für das öffentliche Ärgernis vorher Genugtuung geleistet haben[26]. Geheime Sünder, wenn sie im geheimen die heilige Kommunion verlangen, sind gleichfalls abzuweisen, nicht aber, wenn sie es öffentlich tun und ohne Ärgernis nicht übergangen werden können[27]. Die Kenntnis der geheimen Sündhaftigkeit aber darf selbstverständlich nicht aus dem Bekenntnis in der sakramentalen Beichte herrühren (a). Im Gegensatz zur Übung der alten Kirche sind seit dem 13. Jahrhundert die Kinder, welche wegen ihres Alters noch keine Kenntnis der heiligsten Eucharistie besitzen („nondum huius sacramenti cognitionem et gustum habent")[28], von der Kommunion ausgeschlossen (b). Von den Empfängern der heiligen Kommunion wird eine gewisse geistige und körperliche Disposition gefordert. Die notwendige geistige Disposition besteht bei Erwachsenen vor allem in dem Freisein von schwerer Sünde, bei Kindern, denen in Todesgefahr die heiligste Eucharistie gereicht werden kann und muß, genügt es, wenn sie imstande sind, den Leib Christi von gewöhnlicher Speise zu unterscheiden und ihn ehrfurchtsvoll zu verehren[29]. Außerhalb der Todesgefahr ist für sie eine genauere Kenntnis der christlichen Lehre, welche die necessitate medii zu glaubenden Geheimnisse umfaßt, und eine sorgfältigere Vorbereitung erfordert. Um so mehr gilt diese geistige Disposition für Erwachsene. Als körperliche Vorbereitung wird nach altkirchlicher Vorschrift, außer in Todesgefahr, Nüchternheit von Mitternacht an verlangt (c).

a) Da die heilige Taufe erst den Eintritt in die Kirche vermittelt und damit die Anteilnahme an den Gnadenschätzen der heiligen Sakramente, welche der Herr seiner Kirche anvertraut hat, so kann ein Ungetaufter zwar materiell Leib und Blut des Herrn empfangen, niemals aber sakramental. Aus diesem Grunde und um Verunehrungen des heiligsten Sakramentes zu verhüten, bestimmen schon die Canones Hippolyti[30]: „Ceterum clerici caveant cum sollicitudine, ne quemquam ad sumenda sacra mysteria invitent, nisi solos fideles." Ebenso ist es eine dem Wesen der ganzen Heilsvermittlung entsprechende Forderung, daß der Empfänger der heiligen Kom-

[24] Mansi XXI 551.
[25] CIC can. 853.
[26] CIC can. 855, § 1.
[27] Ebd. § 2.
[28] CIC can. 854, § 1.
[29] Ebd. § 2.
[30] c. 206; Duchesne, Origines 545.

liturgie.de

munion sich in statu viatoris befinde. Dem scheint aber die schon im 4. Jahrhundert[31] in der Kirche geübte Praxis zu widersprechen, wonach auch den Toten die Eucharistie in den Mund gelegt wurde. Noch das Trullanum[32] und die Statuta Bonifatii[33] sehen sich genötigt, dagegen Stellung zu nehmen. Wie Schanz[34] vermutet, entstammt dieser seltsame Gebrauch dem Verlangen, solchen Toten, die ohne das Viatikum aus dieser Welt geschieden waren, noch nachträglich dessen Segnungen zuzuwenden. Vielleicht wurde diesem Mißbrauch auch dadurch Vorschub geleistet, daß man unmittelbar vor dem Verscheiden das Viatikum spendete; die heiligen Gestalten konnten alsdann nicht mehr von dem Sterbenden genossen werden. Nachdem man aber in dieser Übung nichts Anstößiges erblickte, konnte man leicht einen Schritt weitergehen und den bereits Gestorbenen die Eucharistie in den Mund legen. Möglicherweise hängt mit der Totenkommunion die Sitte zusammen, die heilige Eucharistie den Leichen mit ins Grab zu geben. Der hl. Gregor[35] erzählt von einem jungen Mönche, dessen Leiche nicht begraben werden konnte, da das Grab sie mehrere Male wieder herauswarf. Die Mönche kamen zum hl. Benedikt, der ihnen den Leib des Herrn gab mit dem Befehle, das Sakrament auf die Brust des Toten zu legen und ihn dann zu begraben, was nunmehr gelang. Da ausdrücklich hervorgehoben wird, daß jener Mönch nicht die heilige Wegzehrung empfangen hatte, scheint der Zusammenhang mit der Totenkommunion in diesem Falle hinlänglich gewahrt. Auch vom hl. Basilius wird erzählt, daß er befahl, den dritten Teil der Hostie, die er vor seinem Hinscheiden empfing, seinem Leichnam mit ins Grab zu geben[36]. Die apokryphe Vita des Heiligen hat hier wahrscheinlich einen bei der Bestattung griechischer Bischöfe[37] in späterer Zeit aufgekommenen Gebrauch in die Zeiten des großen Kappadoziers zurückversetzt.

b) Schon bei der Beschreibung der ritus postbaptismales wurde erwähnt, daß man im christlichen Altertum und noch im Mittelalter sogar den unmündigen Kindern unmittelbar nach der heiligen Taufe die heilige Kommunion zu reichen pflegte. Aber auch nach dem Tauftage blieb den Kindern der Zutritt zum Tische des Herrn nicht verwehrt. Wahrscheinlich empfingen die Kinder, so oft sie fürderhin der Feier des eucharistischen Gottesdienstes anwohnten, die heilige Kommunion; denn in der Reihenfolge, in welcher nach der Bestimmung der Apostolischen Konstitutionen[38] die Kommunion empfangen werden sollte, ist auch den Kindern ein bestimmter Platz angewiesen[39]. Noch nach dem ersten römischen Ordo[40] mußten die neugetauften Kinder während der ganzen Osteroktav täglich zur Kirche gebracht werden, um die heilige Eucharistie zu empfangen. Den Kindern wurde, wie bereits erwähnt, das Sakrament nur unter der Gestalt des Weines gereicht, wenn sie noch nicht imstande waren, feste Speise zu genießen. Vielfach war es üblich, den Kindern die Überreste des eucharistischen Mahles zu reichen, wie aus einer Bestimmung des zweiten Konzils von Mâcon (585)[41] hervorgeht: „Was von dem Opfer nach Beendigung der

[31] Vgl. Konzil von Hippo (393) c. 4, von Karthago (397) c. 5.
[32] c. 83; Mansi XI 913. [33] n. 20; ebd. XII 385.
[34] Die Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche 420.
[35] Dial. 2, 24. [36] Vita Basil. c. 4.
[37] Balsamon, Comment. ad c. 83 Conc. Quinisexti. [38] VIII, 13.
[39] Hoffmann, Geschichte der Laienkommunion bis zum Tridentinum 122.
[40] n. 46. [41] c. 6.

liturgie.de

heiligen Messe übrig ist, soll am vierten oder sechsten Tage der Woche, mit Wein befeuchtet, von unschuldigen Kindern genossen werden, denen zuvor Fasten aufzuerlegen ist."[42] Besonders nahm man darauf Bedacht, daß die Kinder nicht ohne Viatikum aus diesem Leben schieden. Die „Capitularia regum Francorum" bestimmen in dieser Hinsicht: „Der Priester habe stets die Eucharistie bereit, damit er, wenn jemand erkranke oder ein Kind krank würde, diese sofort kommuniziere, damit sie nicht ohne Kommunion stürben."[43] Jedoch wurde schon frühzeitig gegen die Übung, unmündigen Kindern die Kommunion zu reichen, Widerspruch erhoben. Zuerst wandte sich dagegen ein Konzil von Tours (813)[44], welches verbot, Kindern und andern Anwesenden indiscrete die heilige Eucharistie auszuteilen. Vielleicht ist damit nur angedeutet, daß Rücksicht genommen werden solle auf die physische Empfänglichkeit der Kinder. Noch in späterer Zeit mußte eine Trierer Synode (1227)[45] kleine Kinder, welche noch nicht imstande sind, feste Speise zu genießen, von der Kommunion ausschließen. Die gegenwärtige Praxis der Kirche, nur solche zum eucharistischen Mahle zuzulassen, welche die Jahre der Unterscheidung erreicht haben, erhielt eine nachdrückliche Förderung durch den bekannten Beschluß der vierten lateranensischen Synode, welche nur solche Christen zur österlichen Kommunion verpflichtete. Eine Synode von Bordeaux (1255)[46] wollte, daß den Kindern an Stelle der konsekrierten Hostien gesegnete Brote, Eulogien gereicht würden. Im gleichen Jahrhundert wendet sich auch Thomas von Aquin gegen die Kinderkommunion: „Pueris recenter natis ... non sunt sacra mysteria danda. Sed quando iam pueri incipiant aliqualem usum rationis habere, ut possint devotionem concipere huius sacramenti, tunc potest iis hoc sacramentum conferri."[47] Gleichwohl hielt sich die Kinderkommunion noch in einzelnen Ländern, wie z. B. in Schweden, wo auf den Synoden von Upsala 1443 bis 1448 Kindern unter zehn Jahren der Empfang der heiligen Kommunion verboten werden mußte[48]. Während der hussitischen Wirren wurde vonseiten der Böhmen die Forderung der Kinderkommunion gestellt, aber vom Basler Konzil und später vom fünften Laterankonzil abgelehnt[49]. Das Konzil von Trient[50] kam noch einmal auf diese Frage zurück und erklärte, „daß die des Vernunftgebrauches noch entbehrenden Kinder durch keinerlei Notwendigkeit zur sakramentalen Kommunion des Altarssakramentes verpflichtet seien, da sie, durch das Bad der Taufe wiedergeboren und Christo einverleibt, die bereits erlangte Gnade der Kinder Gottes in jenem Alter nicht verlieren könnten". Als weitere Gründe führt der Römische Katechismus[51] an, daß die Kinder weder die heilige Eucharistie von einem gemeinen und gewöhnlichen Brote zu unterscheiden, noch zu deren Empfang Frömmigkeit des Herzens und Ehrfurcht mitbringen können. Auch scheine dies der Einsetzung Christi des Herrn ganz zu widersprechen; denn er sagt: „Nehmet hin und esset", die unmündigen Kinder aber seien offenbar nicht fähig, zu nehmen und zu essen.

---

[42] Hoffmann a. a. O. [43] I, 161. [44] c. 19.
[45] c. 3. [46] c. 5.
[47] S. th. 3, q. 80, a. 9 ad 3.
[48] Schanz, Die Lehre von den heiligen Sakramenten der kath. Kirche 425.
[49] Hoffmann, Geschichte der Laienkommunion 166—167.
[50] Sess. XXI, cap. 4; vgl. auch can. 4.
[51] Pars II, c. 4, n. 62.

liturgie.de

c) Seit frühchristlicher Zeit besteht in der Kirche die Gewohnheit, die aber bald zum Gesetz wurde, die heilige Kommunion nüchtern, genauer, nach vorhergegangenem Fasten, zu empfangen. Der Heiland setzte allerdings das heilige Abendmahl nach vorausgegangenem Paschamahle ein, und auch in der ersten Kirche ging dem Genusse der Eucharistie vielfach die Agape voraus. Doch schon aus Tertullian ist zu ersehen, daß man beim privaten Abendmahlsempfang am Morgen die heilige Eucharistie vor jeder andern Speise zu genießen pflegte. Bei Schilderung der Unannehmlichkeiten, welche eine Ehe zwischen einem heidnischen Manne und einer christlichen Frau mit sich bringt, schreibt Tertullian[52]: „Der Mann wird nicht verstehen, was du im geheimen vor jeder andern Speise genießest, und wenn er das Brot kennen würde, so hielte er es nicht für das, was man es nennt." Wahrscheinlich darf in dieser Äußerung eine Anspielung auf eine schon damals in der Kirche allgemein beobachtete Gepflogenheit gefunden werden; denn auch Origenes[53] empfiehlt das Fasten als eine würdige Vorbereitung auf den Empfang des heiligsten Sakramentes. Unter Fasten verstand man aber nicht bloß einen Abbruch, sondern vollkommene Enthaltung von Speise und Trank[54]. Ohne Zweifel beobachtete man im 4. Jahrhundert das Gebot der Nüchternheit vor dem Empfange der heiligen Kommunion. Unzweideutige Zeugnisse bietet hierfür die alexandrinische und die afrikanische Kirche. Unter den Responsa canonica des Patriarchen Timotheus von Alexandrien (381—385) findet sich auch die Beantwortung der Frage, ob einer zum heiligen Abendmahl gehen dürfe, wenn er unfreiwillig einen Tropfen Wasser verschluckt hat[55]. Über die Gewohnheit der abendländischen Christenheit geben Zeugnisse aus der afrikanischen Kirche Aufschluß. „Placuit Spiritui sancto", schreibt Augustinus an Januarius[56], „ut in honorem tanti sacramenti in os Christiani prius Dominicum corpus intraret, quam caeteri cibi, nam ideo per universum orbem mos iste servatur." Mit Augustinus stimmen die Beschlüsse der Konzilien von Hippo (393)[57] und Karthago (397)[58] überein. Während des ganzen Mittelalters hielt man an dem Gebote der Nüchternheit vor der heiligen Kommunion fest und suchte Auswüchsen zu begegnen. Das Pönitentiale des Beda Venerabilis[59] und das Bußbuch von Monte Cassino[60] belegen mit einer Buße von sieben Tagen jeden, der sich gegen dieses Gebot verging. Noch strenger ist ein Mailänder Pönitentiale, welches für eine Versündigung dieser Art eine zehntägige Buße bei Wasser und Brot für die geringste Verletzung der Nüchternheit anbefahl[61]. Die bisherige Praxis sanktionierte nochmals das römische Missale[62]: „Si quis non est ieiunus post mediam noctem, etiam post sumptionem solius aquae, vel alterius potus, aut cibi, per modum etiam medicinae, et in quantumcumque parva quantitate, non potest communicare nec celebrare." Wenn im Munde zurückgebliebene Speisereste oder beim Ausspülen des Mundes versehentlich ein Tropfen Wasser verschluckt wird, ist die Kommunion erlaubt, „cum non transglutiantur per modum cibi, sed per modum salivae"[63].

[52] Ad uxor. 2, 5. [53] In Gen. hom. 10.
[54] Probst, Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten 227.
[55] Bibl. vet. Patr. VII, Venet. 1770, 350.
[56] Ep. 54. [57] c. 28. [58] c. 29.
[59] c. 6, n. 9; Schmitz, Die Bußbücher und die Bußdisziplin der Kirche I 562.
[60] n. 89; ebd. I 416. [61] Ebd. II 356 440.
[62] De defectibus IX, 1. [63] Ebd. IX, 3.

liturgie.de

In einzelnen Fällen hielt man sich übrigens schon im christlichen Altertum nicht an das Gebot der natürlichen Nüchternheit vor Empfang der Eucharistie gebunden. So pflegte man zur Zeit des hl. Augustinus am Gründonnerstag in getreuer Nachahmung der Vorgänge beim letzten Abendmahle vor der Kommunion das Mahl einzunehmen[64]. Diese Sitte griff auch nach Spanien über, wurde aber hier durch das Konzil von Braga (563) verboten; in gleicher Weise nahm das Trullanum (692) unter ausdrücklicher Verwerfung der afrikanischen Gewohnheit gegen diese Ausnahme Stellung[65]. Noch im 14. Jahrhundert pflegten die Mönche von St.-Denis am Gründonnerstag vor der heiligen Kommunion Speise zu sich zu nehmen[66]. Ebenso glaubte man sich im Mittelalter zuweilen von der Pflicht der Beobachtung des ieiunium naturale enthoben, wenn es galt, einem eben Verstorbenen die Früchte des heiligen Meßopfers zuzuwenden und ein Priester, der noch nicht an diesem Tage das Fasten gebrochen hatte, nicht vorhanden war. Bereits das Konzil von Braga belegt solche, die „bei einer Totenmesse nach genossenem Trunke wagen, das Opfer darzubringen", mit schwerer Strafe. Das Konzil geht von der Ansicht aus, dieser Brauch sei von den Priscillianisten in die Kirche eingeschleppt worden. Noch im 13. Jahrhundert hatte sich in Frankreich die Gepflogenheit erhalten — wenigstens im Zisterzienserorden — im Falle der Not durch einen Priester, der bereits zelebriert und die Ablutionen genossen hatte, für einen soeben Verstorbenen das heilige Meßopfer darbringen zu lassen. Der Abt Konrad von Cîteaux verbot es aber für seinen Orden mit den Worten: „Firmiter inhibetur, ne aliquis in ordine nostro post secundam ablutionem, pro mortuo, vel alio aliquo casu celebrare praesumat. Quod autem scriptum est, in usibus corrigatur."[67]

Ein anderer Grund, welcher von der Beobachtung des Jejunium von jeher entschuldigte, war Krankheit. Das Konzil von Konstanz bestimmte bereits in seiner 13. Sitzung, daß nur „in casu infirmitatis, aut alterius necessitatis a iure vel Ecclesia concesso vel admisso" die heilige Eucharistie von solchen, die vorher Speise oder Trank zu sich genommen, empfangen werden dürfe. Das Konzil sagt zwar nicht ausdrücklich, daß Todesgefahr vorliegen müsse oder daß das heilige Sakrament in diesem Falle nur als Viatikum gespendet werden dürfe; doch geht dies aus dem Zusammenhang und noch mehr aus der konstanten Praxis hervor. Um den Kranken, welche die natürliche Nüchternheit nicht vollständig bewahren können, eine öftere Kommunion möglich zu machen, bestimmt das kirchliche Gesetzbuch[68], daß solche Kranke, welche bereits seit einem Monat ohne Hoffnung auf baldige Genesung daniederliegen, auf den Rat ihres Beichtvaters hin einmal oder zweimal in der Woche kommunizieren dürfen, wenn sie auch nach Mitternacht irgend eine Arznei oder eine sonstige Nahrung „per modum potus" zu sich genommen haben.

Es versteht sich von selbst, daß von dem Gebote der Nüchternheit, weil es sich um ein allgemeines Kirchengebot handelt, nur der Papst dispensieren

---

[64] Aug., Ep. 54 ad Ianuar.; drittes Konzil von Karthago c. 29.

[65] c. 29.

[66] Wickham Legg, Papal Faculties allowing food before Communion (London 1905) 20.

[67] Angelo Maurique, Cisterc. Annal. ad annum 1217, c. 8, 8; Wickham Legg a. a. O. 17.

[68] CIC can. 858, § 2.

liturgie.de

kann. Wenn auch selten, so kamen doch solche Dispensationen vor und werden auch gegenwärtig noch unter gewissen Voraussetzungen gewährt, z. B. Priestern, die zweimal zelebrieren müssen. Gestattet wird jedoch nur eine Stärkung „per modum potus“ [69].

§ 42. Die Häufigkeit des Kommunionempfanges[1].

Die Anteilnahme am Tische des Herrn war in den ersten Jahrhunderten außerordentlich rege. Als allgemeine Regel galt, daß diejenigen, welche der heiligen Messe anwohnten, auch die heilige Kommunion empfingen. Neben dieser öffentlichen Kommunion in der Versammlung der Gläubigen bestand nach den übereinstimmenden Zeugnissen der ersten Väter auch eine private, tägliche in den Häusern der einzelnen Christen (a). Nach dem 4. Jahrhundert nahm die Beteiligung der Gläubigen am Sakramentsempfang zunächst im Orient, dann aber auch im Abendlande allmählich ab. Mehr und mehr verschwand die tägliche Kommunion; man kommunizierte nur mehr dann, wenn man dem heiligen Meßopfer anwohnte, demnach gewöhnlich nur an Sonn- und Festtagen. Doch schon mit dem beginnenden Mittelalter sah man sich kirchlicherseits genötigt, auf den wöchentlichen Empfang der heiligen Kommunion zu dringen. Der Eifer der Gläubigen schwand immer mehr; auch das Bestreben, die Kommunion nur an den größten Festtagen des Jahres für die Gläubigen zur Vorschrift zu machen, konnte keinen bleibenden Erfolg aufweisen, bis endlich das vierte Laterankonzil als Mindestmaß die jährliche Kommunion zur Osterzeit befahl. Das Darniederliegen des kirchlichen Lebens in der Zeit vor der Glaubensspaltung äußerte sich auch in einer betrübenden Vernachlässigung des Kommunionempfanges (b). Eine Besserung wurde eingeleitet durch das Konzil von Trient, welches den lebhaftesten Wunsch ausdrückte, die Gläubigen möchten öfters dieses übernatürliche Brot empfangen. Außerordentlich wurde der Sakramentsempfang zur Zeit der katholischen Reformation gefördert durch das Wirken heiliger Männer und religiöser Genossenschaften, namentlich des Jesuitenordens. Der erfreuliche Aufschwung wurde indes bald wieder behindert durch den Jansenismus, der durch seine übertriebenen Anforderungen, welche er für die Vorbereitung auf die heilige Kommunion aufstellte, den Sakramentsempfang beinahe unmöglich machte. Die Verwirrung, die dadurch in gläubigen Kreisen angerichtet wurde, beseitigte Innozenz XI. (1679), der nicht nur das Recht der Gläubigen auf den häufigen, ja sogar täglichen Empfang des heiligen Sakramentes anerkannte, sondern auch die Seelenhirten anwies, die öftere Kommunion nachdrücklichst zu fördern.

[69] Wie die Worte „per modum potus“ zu erklären seien, zeigt eine Entscheidung der C. S. R. et U. Inquisitionis vom 7. Sept. 1897. Wickham Legg 83.

[1] Dalgairns, Die heilige Kommunion, Mainz 1882; Schmitz, Der Empfang der heiligen Sakramente gegen Ende des Mittelalters: Stimmen aus Maria-Laach 1890, 540 ff.; Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament[2] (Freiburg 1910) 130 ff.; Browe, Die öftere Kommunion der Laien im Mittelalter: Bonner Zeitschr. für Theol. und Seelsorge 1929, 1—28.

liturgie.de

Das kirchliche Gesetzbuch[1a] bestimmt, es sollen alle Gläubigen ermuntert werden, häufig, ja täglich gemäß den in den Dekreten des Apostolischen Stuhles enthaltenen Normen, die heiligste Eucharistie zu empfangen, und bei der heiligen Messe nicht bloß geistig, sondern auch, die richtige Disposition vorausgesetzt, sakramental zu kommunizieren. In neuester Zeit hat Pius X., um gewisse Bedenken gegen den häufigen Kommunionempfang zu zerstreuen, die Anforderungen, welche in diesem Falle an die geistige Disposition des Empfängers gestellt werden müssen, autoritativ festgesetzt (c).

a) Die ersten Christen pflegten, so oft sie der Feier des eucharistischen Opfers anwohnten, auch die heilige Kommunion zu empfangen. Dies war nach dem heiligen Apostel Paulus sogar ein Hauptzweck der urchristlichen Versammlungen. „Bei euren Zusammenkünften", schreibt er an die Korinther[2], „heißt es nicht des Herrn Abendmahl halten; denn ein jeder nimmt vorher sein Nachtmahl." Diese Zusammenkünfte fanden statt am ersten Tage der Woche[3], am Sonntag[4], weshalb für die apostolische Zeit zum mindesten die wöchentliche Kommunion als sicher gelten kann. Wahrscheinlich hat aber schon in apostolischer Zeit ein häufigerer Sakramentsempfang auch unter der Woche in den Häusern der einzelnen Christen stattgefunden. Denn die im 2. Jahrhundert bereits sicher nachweisbare und tief eingewurzelte Gewohnheit der täglichen Kommunion findet dadurch ihre beste Erklärung. Justin der Martyrer[5] berichtet zwar lediglich, daß von dem konsekrierten Brote durch die Diakone den Abwesenden überbracht würde, ohne zu bemerken, ob dies lediglich zum Zwecke der sonntäglichen oder auch der täglichen Kommunion unter der Woche geschehe. Tertullian jedoch läßt keinen Zweifel übrig, daß die tägliche private Kommunion in den Häusern der Christen in diesem Jahrhundert wohl bekannt war. In seiner Schrift über die Idolatrie eifert er gegen solche Christen, welche ihren Lebensunterhalt durch die Herstellung von Götterbildern verdienten. „Pfui der Schande!" ruft eraus. „Die Juden haben nur einmal an Christus Hand angelegt, jene mißhandeln seinen Leib täglich"[6], da sie, wie er ausgeführt hat, ihre Hände mit dem Leibe des Herrn in Berührung bringen. Die tägliche Kommunion zur Zeit Tertullians kann auch aus der oben angezogenen Stelle aus den zwei Büchern an seine Frau bewiesen werden[7]. „Wer", so fragt Tertullian an anderer Stelle[8], „gibt mir das tägliche Brot? Etwa er [der Gott Marcions], welcher mir nicht einmal ein Hirsenkorn gibt, oder der, welcher sogar das Brot vom Himmel, das Brot der Engel, seinem Volke als das tägliche verleiht?" Für den Orient bezeugt der Zeitgenosse des Tertullian, Klemens von Alexandrien[9], den täglichen Kommunionempfang: „Jesus der Ernährer, der sich selbst als Brot hingibt, reicht täglich den Trank der Unsterblichkeit." Besonders in den Tagen der Verfolgung wußte man die aus der täglich empfangenen heiligen Kommunion zuströmende übernatürliche Stärkung wohl zu schätzen. „Ein härterer und heißerer Kampf steht uns jetzt bevor", schreibt der hl. Cyprian an die Thibaritaner[10], „und die

[1a] CIC can. 863. [2] 1 Kor 11, 20—21.
[3] Apg 20, 7. [4] Didache 14.
[5] Apol. I 67. [6] De idolol. c. 7.
[7] Ad uxor. 2, 5. [8] Adv. Marc. 4, 26.
[9] Quis dives c. 23. [10] Ep. 58.

liturgie.de

Soldaten Christi müssen durch unversehrten Glauben und durch kernige Tugendhaftigkeit sich zu ihm rüsten, indem sie erwägen, daß sie deshalb den Kelch des Blutes Christi trinken, um imstande zu sein, auch selber wegen Christus ihr Blut zu vergießen." Noch im 4. Jahrhundert hatte sich im Abendlande die Sitte der täglichen Kommunion erhalten. Von der Römerin Melania berichtet ihr Biograph Gerontius[11], sie habe niemals irdische Speise genossen, bevor sie nicht den Leib des Herrn empfangen, und fügt bei, daß in Rom die Gewohnheit herrsche, täglich zu kommunizieren. Dies wird ebenso vom hl. Hieronymus[12] bezeugt, nach welchem auch die spanische Kirche mit der römischen in dieser Hinsicht übereinstimmte. Augustinus[13] kennt gleichfalls die tägliche Kommunion und verfehlt nicht, sie besonders zu empfehlen. Die tägliche Kommunion fand jedoch von den Vätern des 4. Jahrhunderts nicht unbedingte Empfehlung. Pseudo-Ambrosius[14] fordert wenigstens andeutungsweise einen höheren Grad von Vollkommenheit für solche, die täglich zum Tische des Herrn gehen: „Nimm täglich, was dir täglich nützt, doch lebe so, daß du es täglich zu empfangen verdienst." Im Orient war die Praxis verschieden. Weit verbreitet war die tägliche Kommunion bei den Aszeten und Mönchen des Orients[15]; doch gab es in Ägypten auch Mönche, die nur zweimal in der Woche[16], Samstags und Sonntags, kommunizierten; andere empfingen aus Scheu vor den heiligen Geheimnissen nur einmal im Jahre die heilige Eucharistie[17]. Die tägliche Kommunion wird auch vom hl. Basilius[18] empfohlen, doch stellt er als Regel auf, am Sonntag, Mittwoch, Freitag und Samstag und an den innerhalb der Woche einfallenden Festen zu kommunizieren. In Konstantinopel hingegen muß sich der hl. Johannes Chrysostomus[19] wiederholt beklagen über die Gleichgültigkeit beim Empfange des heiligsten Sakramentes: „Vergeblich umstehen wir die Altäre, niemand ist da, der teilnimmt." Manche Christen kommunizierten nur mehr an Ostern. „Wozu", ruft ihnen Chrysostomus[20] entgegen, „die Sache an eine bestimmte Zeit knüpfen? Ein reines Gewissen macht jede Zeit geeignet; Ostern hat für die Vollziehung dieses Geheimnisses keinen Vorzug, da es fortwährend gefeiert wird. Es ist ein und dasselbe, es ist dieselbe Gnade des Heiligen Geistes, Ostern ist immer."

b) Vom 5. Jahrhundert ab beginnt der Sakramentsempfang immer seltener zu werden, so daß viele kirchliche Verordnungen ausdrücklich auf die drei- oder viermalige Kommunion während des Jahres dringen mußten. Das Konzil von Agde (506)[21] will jene nicht mehr als Katholiken betrachten, die nicht auf Weihnachten, Ostern und Pfingsten kommunizierten; die gleichen Tage nennt auch ein Konzil von Tours (813)[22], Ratherius von Verona († 974)[23] fügt noch den Gründonnerstag hinzu. Daß man kirchlicherseits diesen Zustand nicht als ideal ansah, beweist das Bestreben der Synoden, zum häufigen Kommunionempfang anzuregen. Eine Synode von

---

11 Vita sanctae Melaniae iunioris. Analecta Bollandiana VIII 57.
12 Ep. 71, 6. 13 Sermo 57.
14 De sacr. IV, 4. 15 Rufin., Hist. monach. II, 7.
16 Cassian., De instit. coenob. III, 2; Collat. XIII, 21.
17 Cassian., Collat. XXIII 1278. 18 Ep. 93.
19 Hom. 11 in ep. ad Ephes. 20 Hom. 5 in ep. 1 ad Timoth.
21 c. 18. 22 c. 50.
23 Ep. synod. ad presb. 10.

liturgie.de

Aachen (836)[24] z. B. ermahnt, jeden Sonntag zur heiligen Kommunion zu gehen, „damit nicht der, welcher den Sakramenten, durch die er erlöst ist, ferne steht, auch dem Heile ferne steht, welches er erlangen soll". Wie diese kirchlichen Verfügungen verfolgen auch bedeutende Männer das gleiche Ziel. Walafried Strabo[25] mahnt, eifrig zum Tische des Herrn zu gehen „desiderio illius tuitionis potius quam praesumptione nostrae puritatis"; Petrus Damiani[26] empfiehlt seinem in der Welt lebenden Neffen, sich täglich durch den Empfang der heiligen Kommunion für die Bewahrung der Keuschheit zu stärken. In den Klöstern hielt man sich anfänglich an die altkirchliche Übung der häufigen Kommunion. Benedikt von Aniane († 821)[27] kennt noch die tägliche Kommunion des Konventes; das gleiche wird bestätigt durch die Kapitularien Theodulphs von Orleans[28]. Doch wurden in späterer Zeit auch die Orden von der laxeren Praxis, die in der Kirche herrschte, beeinflußt. Bei den Kluniazensern, die doch eine reformatorische Richtung im Mönchsleben darstellten, war selbst die sonntägliche Kommunion nicht die Regel. Ihre Consuetudines[29] schreiben vor, fünf Hostien in der sonntäglichen Messe zu konsekrieren, „damit die, welche wollen, kommunizieren können". Daß nicht nur Gleichgültigkeit gegen das heiligste Sakrament, sondern auch eine gewisse Scheu vor dem Heiligsten häufig vom Empfange der heiligen Kommunion zurückhielt, sagt um das Jahr 1200 deutlich der Kartäuser Petrus von Blois[30]: „Die häufige Feier erzeugt Verachtung, aus der seltenen aber wächst die Ehrfurcht vor dem Sakramente."

Um einer noch größeren Vernachlässigung des Sakramentsempfangs vorzubeugen, bestimmte die zwölfte allgemeine Synode im Lateran (1215)[31], daß jeder Gläubige, beiderlei Geschlechts, der die Unterscheidungsjahre erreicht hat, wenigstens an Ostern das Sakrament der Eucharistie andächtig empfange. Aber auch nach dieser lateranensischen Synode suchten einzelne Provinzialkonzilien, wie z. B. eine Synode von Toulouse (1229)[32], den dreimaligen Empfang der heiligen Kommunion zur Pflicht zu machen. Wie vergeblich dieses Bemühen war, geht aus den Bestimmungen einzelner Ordensregeln hervor. Die Laienbrüder im Dominikanerorden empfangen nur viermal im Jahre die heilige Kommunion, den nach der Regel der hl. Brigitta lebenden Nonnen ist nach den Konstitutionen vom Jahre 1370 die fünfmalige Kommunion im Jahre gestattet[33]. Wenn schon bei solchen, die im Stande der Vollkommenheit lebten, eine so seltene Teilnahme am Tische des Herrn für genügend gehalten wurde, so ist es nur begreiflich, wenn von den Weltleuten noch seltener die heiligste Eucharistie empfangen wurde. Selbst große Heilige, wie der hl. Ludwig von Frankreich und die hl. Elisabeth von Portugal, pflegten nur selten zu kommunizieren, jener sechsmal, diese dreimal im Jahre[34]. Noch im 13. Jahrhundert muß Thomas von Aquin[35] zugestehen, daß jene Verordnung des vierten Laterankonzils nur „propter iniquitatis abundantiam, refrigescente charitate multorum",

[24] cap. 3, can. 32; Mansi XIV 694.
[25] De exord. et increm. c. 20.
[26] De castitate et mediis eam tuendi. PL 144, 712.
[27] PL 103, 1050. [28] Ebd. 105, 205.
[29] D'Achery, Spicileg. I 648; Hoffmann, Geschichte der Laienkommunion 91.
[30] Ep. 86; Hoffmann 91. [31] c. 21. [32] c. 13.
[33] Hoffmann 169. [34] Ebd. 174. [35] S. th. 3, q. 80, a. 10.

liturgie.de

möglich geworden sei. Die unglücklichen kirchlichen Verhältnisse des 14. Jahrhunderts, das babylonische Exil der Päpste und das daraus sich entwickelnde große Schisma, die immer mehr um sich greifende Verweltlichung des Klerus hatten auch eine Schwächung des innerkirchlichen Lebens im Gefolge, als dessen Gradmesser der öftere oder seltenere Empfang der heiligen Kommunion angesehen werden muß. Über den Klerus der damaligen Zeit fällt der hl. Vinzenz Ferrer das harte Urteil: „Sie sind ohne Liebe zu Gott, sind ... träge im Guten; denn sie halten nicht Messe und predigen nicht, sondern geben nur Ärgernis." „Wo nehmen wir nur den milden Priester her", klagt Tauler, „der uns das Sakrament täglich gebe!" [36] Im 16. Jahrhundert war die Unwissenheit über die Stellung, welche die heilige Kommunion im geistigen Leben der Christenheit einnehmen sollte, so groß geworden, daß man die Behauptung wagen konnte, den Laien sei der mehr als einmalige Genuß der Eucharistie innerhalb eines Jahres verboten [37].

c) Nach den Stürmen des Reformationszeitalters wurde namentlich durch die Bestimmungen des Tridentinums [38] eine Besserung im Sakramentsempfang herbeigeführt. Die Synode wünscht, daß die dem heiligen Meßopfer beiwohnenden Gläubigen nicht bloß geistlich, sondern auch sakramental die heilige Kommunion empfangen möchten, damit ihnen die Frucht dieses heiligsten Opfers um so reichlicher zuteil würde, und ermahnt, daß die Gläubigen dieses übernatürliche Brot öfters empfangen, damit es ihnen wahrhaft zum Leben der Seele und zur beständigen Gesundheit des Geistes gereiche [39]. Hatte somit das Konzil die kirchlichen Grundsätze in Betreff der Häufigkeit des Sakramentsempfanges festgestellt, so strebten in der Zeit der katholischen Reformation heilige Männer im Verein mit den neugegründeten Ordensgenossenschaften, namentlich dem Jesuitenorden, diese Grundsätze auch in die Praxis überzuführen. In Italien wirkte besonders der hl. Karl Borromäus für die häufige Kommunion. Er wies die Pfarrer an, die Gläubigen zum mindesten an den höchsten Feiertagen des Jahres, an den Sonntagen der Advent- und Fastenzeit zum Empfang der heiligen Kommunion anzuleiten [40]. Der hl. Franz von Sales hielt es für ein frommes Leben unerläßlich, wenigstens einmal im Monate zu kommunizieren. Der Sakramentsempfang wurde durch diese Bestrebungen außerordentlich gefördert. Ein Rückschlag erfolgte in Frankreich während der Wirren des Jansenismus. Die Grundsätze, welche die Jansenisten bei ihrem Kampfe gegen die häufige Kommunion leiteten, sind enthalten in der Schrift Arnaulds „De la fréquente Communion". Als notwendige Disposition forderten die Jansenisten den „amor Dei purissimus", wobei sie nicht beachteten, daß die heilige Kommunion vom Herrn nicht eingesetzt ist zur Belohnung unserer Verdienste, sondern als Seelenspeise, die uns im Kampfe gegen die verschiedenartigen Feinde unseres Heiles stärken soll. Durch die übertriebenen Forderungen, welche die Jansenisten für die Vorbereitung auf die heilige Kommunion stellten, wurden viele vom Tische des Herrn abgehalten, zumal man von jansenistischer Seite ganze Klassen von Gläubigen, wie Eheleute und Kaufleute, vom häufigen Kommunionempfang ausschloß. Solchen falschen

[36] Hoffmann 175.

[37] Raynaud, Opp. VIII 454; Probst, Verwaltung der Eucharistie als Sakrament 112.

[38] Sess. XXII, c. 6. [39] Sess. XIII, c. 8. [40] Probst 115.

liturgie.de

Ansichten gegenüber mußte ein Dekret der Konzilskongregation „Cum ad aures" vom 12. Februar 1679, das die Bestätigung des Papstes Innozenz XI. fand, die kirchlichen Grundsätze ausdrücklich in Schutz nehmen. Das Dekret verbietet vor allem die Festsetzung bestimmter Kommuniontage, weil sich daraus als eine nicht abzuweisende Folgerung ergibt, daß an den andern Tagen die Spendung der Kommunion überhaupt unterbleibt; ebenso wendet sich das Dekret gegen die Anschauung, als ob gewisse Stände, wie Eheleute und Kaufleute, überhaupt weniger zum häufigen Empfange der Kommunion disponiert seien, und erklärt, daß niemand von der heiligen Kommunion, auch wenn er täglich hinzutreten sollte, weggewiesen werden dürfe. Am 7. Dezember 1690 verwarf dann Alexander VIII. den Satz, daß die notwendige Disposition zum Empfange der heiligen Kommunion in dem „purissimus Dei amor" bestünde. War bis vor kurzem nur negativ entschieden, welches die notwendige Vorbereitung auf den häufigen Genuß der heiligen Eucharistie sei, so hat das Dekret der Konzilskongregation „Sacra Tridentina Synodus" vom 20. Dezember 1905 unter Billigung des Papstes Pius X. auch die positiven Erfordernisse genauer umschrieben. Niemand, der im Stande der Gnade und in rechter und frommer Meinung ist, darf von der häufigen, ja täglichen Kommunion abgehalten werden. Die rechte Meinung aber bestehe darin, sich durch die heilige Kommunion inniger in Liebe mit Gott zu verbinden und den eigenen Schwachheiten und Mängeln entgegenzuwirken. Genügend sei es, wenn der Kommunizierende von Todsünden frei sei und den Vorsatz habe, in Zukunft niemals zu sündigen. Höchst förderlich aber sei es, auch frei von läßlichen, wenigstens vollüberlegten Sünden zu sein und keine Anhänglichkeit an sie zu bekunden. Das Dekret empfiehlt ferner zu sorgen, daß eine fleißige Vorbereitung der heiligen Kommunion vorangehe und eine entsprechende Danksagung darauf folge.

§ 43. Die Entstehung des jetzigen römischen Kommunionritus[1].

1. Kommunion unter *einer* Gestalt. — In ältester christlicher Zeit galt es als Regel, die heilige Kommunion unter beiden Gestalten zu empfangen; mit besonderem Nachdruck schärften namentlich die Päpste des 5. Jahrhunderts, um manichäischen Irrtümern zu begegnen, die doppelgestaltige Kommunion ein. Doch wurden schon von Anfang an für die Kommunion der Kranken und der Kinder, vor allem aber für die häusliche Kommunion, Ausnahmen von dieser Regel zugestanden. Um eine Verunehrung des heiligen Blutes zu verhindern, wurde aber späterhin die Kommunion unter der Gestalt des Brotes immer üblicher und seit dem 13. Jahrhundert fast allgemein vorherrschend. Viel hat zur Aufnahme dieses Brauches die Sitte beigetragen, die konsekrierte Hostie in den konsekrierten Wein zu tunken oder diesen in kleinerer Menge nichtkonsekriertem Weine beizumischen (a). Um den häretischen husitischen Auffassungen über die Kommunion sub utraque wirksam zu begegnen, erließ das Konzil von Konstanz 1415

[1] Funk, Der Kommunionritus: Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen I (Paderborn 1897) 293; Kleinschmidt, Zur Geschichte des Kommunionritus: Theol.-prakt. Quartalschrift 1906, 95 ff.; Smend, Kelchversagung und Kelchspendung in der abendländischen Kirche, Göttingen 1898.

liturgie.de

ein eigenes Verbot für die Laien, unter beiden Gestalten zu kommunizieren. Dieses Verbot wurde trotz des stürmischen Verlangens nach dem „Laienkelch", das sich im Reformationszeitalter auch in einzelnen katholischen Kreisen geltend machte, von der Kirche stets aufrecht erhalten (b).

a) Der hl. Paulus schreibt[2]: „So oft ihr dieses Brot esset und diesen Kelch trinket, sollt ihr den Tod des Herrn verkünden, bis er kommt." Gemäß diesen Worten des Apostels war es in der ersten Kirche üblich, die heiligste Eucharistie unter beiden Gestalten zu empfangen. „Bemühet euch", sagt der hl. Ignatius[3], „eine Eucharistie zu gebrauchen; denn eines ist das Fleisch unseres Herrn und einer der Kelch zur Vereinigung mit seinem Blute." Daß die Kommunion im christlichen Altertum allgemein unter zwei Gestalten gereicht wurde, ist niemals bestritten worden. Doch finden sich auch in jener Periode Zeugnisse für die eingestaltige Kommunion. Zur häuslichen Kommunion scheint überhaupt den Christen nur die konsekrierte Brotsgestalt gegeben worden zu sein. Justin der Martyrer[4] zwar spricht sich nicht deutlich darüber aus, ob die Eucharistie nur unter einer oder unter beiden Gestalten durch die Diakone den Abwesenden zugesandt wird. Tertullian[5] aber redet nur von einem geheimnisvollen Brote, das die christliche Frau im geheimen vor jeder andern Speise genießt. Besonders war bei den Anachoreten die Sitte weit verbreitet, das eucharistische Brot aufzubewahren und nur unter dieser Gestalt zu kommunizieren[6]. Wie die gewöhnliche häusliche Kommunion, so erfolgte auch die Krankenkommunion regelmäßig nur unter einer Gestalt, und zwar unter der Gestalt des Brotes. Jener Knabe, der dem todkranken Greise Serapion im Auftrage des Priesters die Rekonziliation vermitteln soll, bringt, wie Dionysius von Alexandrien berichtet, zugleich auch das Viatikum unter der Gestalt des Brotes und reicht es, in Wasser getaucht, dem Sterbenden[7]. Der Biograph des hl. Ambrosius, Paulinus[8], erzählt von dem Bischof Honoratus von Vercelli, daß dieser an seinem Lebensende die heilige Eucharistie unter der Gestalt des Brotes empfing. Zahlreiche Zeugnisse aus späterer Zeit bestätigen, daß die eingestaltige Krankenkommunion als Regel galt. Doch ist auch zuweilen den Kranken die Kommunion unter beiden Gestalten gereicht worden. Daß man nicht daran Anstoß nahm, den konsekrierten Wein den Gläubigen mit nach Hause zu geben, bezeugen die bekannten Worte des hl. Hieronymus[9]: „Nichts ist mit dem Reichtume dessen zu vergleichen, der den Leib des Herrn in einem Weidenkörbchen, sein Blut in einem Glase trägt." Um so weniger ist es befremdend, wenn auch zuweilen in Todesgefahr beide Gestalten dargereicht wurden. Nach dem Berichte Gregors d. Gr.[10] empfing der hl. Benedikt vor seinem Hinscheiden in dieser Weise das Viatikum. Das zehnte Konzil von Toledo (675)[11] gestattet, daß den Kranken, welche die heilige Eucharistie unter der Brotsgestalt nicht genießen könnten, konsekrierter Wein gereicht würde, woraus ersichtlich ist, daß man keine Bedenken trug, die Kommunion auch unter dieser Gestalt außerhalb des Gotteshauses zu spenden. In der Kirche aber bildete die doppelgestaltige Kommunion

[2] 1 Kor 11, 26. [3] Philad. c. 4.
[4] Apol. I 65 67. [5] Ad uxor. I, 5.
[6] Basil., Ep. 93. [7] Euseb., h. e. VI, 44.
[8] Vita Ambros., PL 14, 43. [9] Ep. 125.
[10] Dial. II, 37. [11] Mansi XI 143—144.

liturgie.de

die Regel. Im 5. Jahrhundert mußten zwei Päpste, Leo I.[12] und Gelasius I.[13], ausdrücklich die Kommunion unter beiden Gestalten einschärfen, da es vorgekommen war, daß Manichäer sich unter die Zahl der Gläubigen mengten und, um unerkannt zu bleiben, selbst die heilige Eucharistie unter der Brotsgestalt empfingen, jedoch, treu ihrem manichäischen Prinzip, vom Kelche sich enthielten. Ein solches Verhalten seitens der Häretiker hätte seinen Zweck nicht erfüllt, wenn nicht auch einzelne Katholiken den Genuß des heiligen Blutes unterlassen hätten. Um die Häretiker zu entlarven, mußten darum auch die Katholiken an ihre Pflicht gemahnt werden. Die Kommunion unter beiden Gestalten war im 12. Jahrhundert nicht mehr allgemein beim Volke in Übung. Im 13. Jahrhundert aber beginnt die Wandlung zum jetzigen Gebrauche sich ziemlich rasch zu vollziehen. Alexander von Hales[14] bemerkt, daß fast allenthalben in der Kirche der Leib Christi von den Laien nur unter der Gestalt des Brotes genossen werde. Thomas von Aquin[15] erklärt: „Provide in quibusdam ecclesiis observatur, ut populo sanguis sumendus non detur, sed solum a sacerdote sumatur." Gegen Ende des 13. Jahrhunderts verordnet eine Synode von Lambeth (1281)[16], daß nur den Priestern konsekrierter Wein gegeben werde, dem Volke jedoch lediglich nichtkonsekrierter. Die Sorge, das heiligste Blut vor Verunehrung zu schützen, hat dieser Einrichtung rasche Verbreitung gegeben. Zudem war der neuen Praxis bereits vorgearbeitet worden durch zwei schon längst in der Kirche bestehende Gebräuche. So pflegte man für die Kommunion des Volkes eine kleinere Menge konsekrierten Weines mit nicht konsekriertem zu vermengen[17]. Das Volk empfing also schon längst nicht mehr das heiligste Blut, sondern nur Wein, der durch die Berührung mit den eucharistischen Spezies eine gewisse Heiligung empfangen hatte. Um so leichter konnte man deshalb auf den Genuß des Kelches Verzicht leisten. Noch größeren Eintrag tat der Kelchspendung die namentlich bei der Spendung des Viatikums übliche Sitte der „intinctio"[18], d. h. man feuchtete die Hostie mit dem konsekrierten Weine an und reichte das Gemisch den Kommunizierenden dar.

b) Spuren der älteren Kommunionpraxis haben sich übrigens auch noch nach dem 13. Jahrhundert in der katholischen Kirche erhalten. Noch im 15. Jahrhundert spendete der Papst in der feierlichen Messe nicht bloß den Klerikern, sondern auch den Laien die Kommunion unter beiden Gestalten[19]. Gegenwärtig kommuniziert nur noch der dienende Kardinaldiakon bei der feierlichen Papstmesse in dieser Form. Auf dem Wege der Gewohnheit war die eingestaltige Kommunion schon längst eingeführt, als sich erst die Kirche genötigt sah, infolge der häretischen Umtriebe der Husiten ein eigentliches Verbot des Laienkelches zu erlassen. Das Konzil von Konstanz verweigerte in seiner 13. Sitzung den Böhmen die Gewährung des Laienkelches; Martin V. bestätigte diese Verfügung in der Bulle „In eminentis" vom 8. März 1418 und erklärte, daß die Gewohnheit der eingestaltigen Kommunion vollkommen berechtigt sei, „da man festiglich glauben müsse und in keiner Weise zweifeln dürfe, daß Christi Fleisch und Blut sowohl unter

[12] Sermo. [13] can. 12, D. II De consecratione.
[14] Summa pars IV, q. 11, a. 4.
[15] S. th. 3, q. 80, a. 12. [16] Mansi XXIV 405.
[17] Mabillon, Comment. in Ord. rom. VIII, n. 14.
[18] M. Andrieu, Immixtio et consecratio (Paris 1924) 135 ff.
[19] Ordo rom. XV, n. 85.

liturgie.de

der Gestalt des Brotes als auch unter der Gestalt des Weines in Wahrheit vollständig enthalten sei“ [20]. Die Neuerer gaben sich mit diesen Beschlüssen nicht zufrieden; der Laienkelch wurde vielmehr geradezu Symbol der gegen die Kirche revoltierenden Böhmen. Um diesen Grund der Zwietracht zu beseitigen, glaubte das Konzil von Basel den Böhmen entgegenkommen zu sollen. In der Sitzung vom 15. Januar 1437 anerkannte das Konzil den unter Vermittlung des Königs Sigismund zu Iglau mit den gemäßigten Husiten abgeschlossenen Vertrag, wonach „den Priestern in Böhmen und Mähren die Vollmacht erteilt wird, die ihnen unterstellten Personen, welche in die Jahre der Unterscheidung gekommen sind, mit beiden Gestalten zu kommunizieren, wenn sie dies mit geziemender Ehrfurcht fordern“ [21]. Ausdrücklich aber wurde bestimmt, die Kommunikanten über die dogmatische Bedeutung der Kommunion sub utraque zu unterrichten. Was das Basler Konzil durch diese Nachgiebigkeit erreichen wollte, konnte es in Wirklichkeit nicht erlangen. „Der Endzweck der Kompaktaten war gewesen, gegen Gestattung des Laienkelches die Wiedervereinigung mit der Kirche herbeizuführen; die Böhmen aber machten sich aus dem Vertrage einen Freibrief zur Zerstörung aller Gleichförmigkeit mit der Kirche.“ [22] Darum hob Pius II. diesen Vertrag, der zudem vom Konzil ohne Gutheißung des Heiligen Stuhles eingegangen war, in einem öffentlichen Konsistorium am 31. März 1462 feierlich auf. Die schlimmen Erfahrungen, welche man mit den Böhmen gemacht hatte, wirkten auch auf dem Konzil von Trient nach. Trotz nachdrucksamer Verwendung des Kaisers und des Herzogs von Bayern konnte sich das Konzil nicht entschließen, durch ein Konzilsdekret den Laienkelch in Deutschland zu gestatten. Es wurde vielmehr die ganze Angelegenheit dem Apostolischen Stuhle überlassen, der besser die einschlägigen Verhältnisse abwägen konnte als eine nur vorübergehende Versammlung von Bischöfen. Pius IV., dem man mit dem Abfall von ganz Deutschland gedroht hatte, gab wirklich durch Breve vom 17. April 1564 die Erlaubnis, an jenen Orten, wo die vom Kaiser und vom Herzog geschilderten Verhältnisse beständen, die heilige Kommunion unter beiden Gestalten zu feiern. Das Widerstreben des Konzils und des Papstes war vollkommen berechtigt gewesen; denn die an jene Konzession geknüpften Hoffnungen erfüllten sich ebensowenig wie bei der den Böhmen bewiesenen Nachgiebigkeit.

2. Ritus des Kommunionempfanges. — Bei der Austeilung der heiligen Kommunion wurde von jeher die hierarchische Ordnung eingehalten, daß der Klerus und die gottgeweihten Personen vor dem übrigen Volke die heilige Eucharistie empfingen. Das Vorrecht des Klerus wurde ferner auch dadurch gewahrt, daß der Klerus am Altare oder im Altarraum kommunizierte, während dies vonseiten der Laien an den cancelli oder auch im übrigen Kirchenraum geschah (a). Die Gläubigen empfingen stehend die heilige Kommunion, erst im Mittelalter wurde es in der abendländischen Kirche Sitte, beim Empfang der heiligen Eucharistie zu knieen. Das konsekrierte Brot pflegte der Priester den Gläubigen auf die Hand zu legen, wobei nach gallikanischer Sitte die Frauen ihre Hand mit einem weißen Tüchlein bedecken

[20] Denzinger, Enchiridion n. 626.
[21] Hoffmann, Geschichte der Laienkommunion 195.
[22] Pastor, Geschichte der Päpste II² 169.

liturgie.de

mußten. Seit dem 9. Jahrhundert bürgerte sich die Sitte ein, die heilige Hostie nicht auf die Hand, sondern in den Mund des Empfängers zu legen; etwa um die gleiche Zeit begann man, die Gläubigen das heilige Blut nicht unmittelbar aus dem Kelche, sondern mittels eines goldenen oder silbernen Röhrchens (fistula) trinken zu lassen, ein Gebrauch, der bis zum Aufhören der Kommunion sub utraque aufrecht erhalten blieb. Noch gegenwärtig wird bei der feierlichen Papstmesse das Blut des Herrn mittels einer fistula genossen (b). — Die Spendeformel lautete in ältester Zeit einfach: „Corpus Christi" bzw. „Sanguis Christi", worauf der Kommunizierende zur Bekräftigung seines Glaubens mit „Amen" antwortete. Die Worte, die gegenwärtig in der römischen Liturgie gesprochen werden müssen, drücken einen Segenswunsch aus. In diesem allgemeinen Inhalt stimmen die im einzelnen sehr verschiedenen mittelalterlichen Spendeformeln des Abendlandes überein (c).

Als Regel galt seit den ältesten Zeiten, daß im Gotteshause die heilige Kommunion nur während der heiligen Messe nach der Kommunion des Priesters gespendet werde, um der Zusammengehörigkeit von Opfer und Opfermahl auch äußerlichen Ausdruck zu verleihen. Seit dem 13. Jahrhunderts aber wird es üblich, wenn viele Kommunikanten vorhanden waren, die Kommunion auch außer der Messe auszuteilen. Doch hat das römische Missale die alte Vorschrift, während des heiligen Opfers zu kommunizieren, aufs neue eingeschärft, und nur wenn eine causa rationabilis vorliegt, ist die Spendung der heiligen Kommunion auch außerhalb der heiligen Messe gestattet (d). Als Einleitung zum Ritus der Spendung wird das Confiteor gebetet. Da man bei der Krankenkommunion, die selbstverständlich immer außerhalb der heiligen Messe gespendet werden mußte, ein allgemeines Sündenbekenntnis schon längst kannte, so lag es nahe, diesen Gebrauch auch bei den übrigen Kommunionen beizubehalten. Der Ritus der Krankenkommunion, der sich hauptsächlich durch die vorausgehende Lustration des Gemaches auszeichnet, und der Ritus der gewöhnlichen Kommunion wurde endgültig fixiert durch das römische Rituale (1614) (e).

a) Die Ehrfurcht vor dem heiligsten Sakramente erforderte, daß beim Hinzutreten zum Tische des Herrn eine bestimmte Ordnung eingehalten wurde. Vor allem nahm man eine gebührende Rücksicht auf die hierarchische Gliederung. Bereits das Konzil von Nizäa[23] dringt auf die Einhaltung der hierarchischen Reihenfolge, indem es die Unsitte rügt, daß Diakone vor den Bischöfen kommunizierten. Nach den Apostolischen Konstitutionen[24] ist die Reihenfolge diese: zuerst kommuniziert der Bischof, hernach die Presbyter, die Diakone, Subdiakone, Lektoren, Sänger, Aszeten, dann die Diakonissen, die Jungfrauen und Witwen, hierauf die Kinder und sodann das ganze Volk „nach der Ordnung, mit Scheu und Ehrfurcht, ohne Unruhe". Der Grundsatz, daß der hierarchische Vorrang maßgebend sei, gilt auch in der Gegenwart[25] und erleidet nur die Ausnahme, daß bei der Missa solemnis der

[23] can. 18. [24] l. 8, c. 13.
[25] Rit. rom. tit. IV, c. 2, n. 4.

liturgie.de

dienstleistende Diakon und Subdiakon, bei der Missa privata der ministrierende Meßdiener mit Rücksicht auf ihre dienstliche Verrichtung allen übrigen Kommunikanten vorgehen[26].

Fast ausnahmslos herrschte in der alten Kirche das Gesetz, daß nur der Klerus am Altare, die Laien aber außerhalb desselben, meist an den cancelli, die heilige Eucharistie empfangen sollten. Den Frauen war vor allem der Zutritt zum Altare verboten, wie schon aus den Bestimmungen des Konzils von Laodicea im 4. Jahrhundert hervorgeht[27]. Größere Freiheit herrschte in der gallischen Kirche, wo, wie eine Bestimmung des Konzils von Tours (576) zeigt, selbst Frauen zum Empfang der heiligen Kommunion an den Altar treten durften. In der orientalischen Kirche hielt man hingegen die Laien mit großer Strenge vom Eintritt in den Altarraum ab, nur für den Kaiser machte das Trullanum eine Ausnahme[28]. In Rom pflegte nach der Angabe der römischen Ordines der Papst an seinem Sitze zu kommunizieren, die Bischöfe, die Priester und der übrige Klerus am Altar. Hernach ging der Papst in das Senatorium und Matroneum, um den vornehmen Gliedern des römischen Volkes eigenhändig die Kommunion zu reichen. Den übrigen Gläubigen reichten die Priester und Diakone das heilige Sakrament. In den Altarraum zurückgekehrt, kommunizierte der Papst die weltlichen Beamten seiner Umgebung und den bei der Kommunion dienstleistenden Akoluthen. Nach dem gegenwärtigen liturgischen Brauch kommuniziert der Zelebrant am Altare, Diakon und Subdiakon kommunizieren bei der Missa solemnis am Suppedaneum kniend, die übrigen Kleriker an den Stufen des Altares oder wenigstens in der Nähe des Altares. Im Gegensatz zum Orient ist es in der abendländischen Kirche üblich geworden, die heilige Kommunion nur kniend zu empfangen. Auch im Okzident hat man höchst wahrscheinlich im christlichen Altertum stehend kommuniziert; die Berichte der lateinischen Kirchenschriftsteller gewähren indes keine volle Klarheit. Stehend kommuniziert nach jetzigem Brauche außer dem Zelebranten nur mehr der neukonsekrierte Bischof am Tage seiner Konsekration, sowie der Diakon und Subdiakon bei der feierlichen Papstmesse.

b) Das eucharistische Brot wurde den Gläubigen in die Hand gelegt, nicht bloß wenn sie es mit nach Hause nahmen, sondern auch bei der gewöhnlichen Kommunion innerhalb des Gottesdienstes. Tertullian[29] z. B. schildert die Verworfenheit eines Christen, der zum Götzendienst abgefallen ist und es trotzdem wagt, „eas manus admovere corpori Domini, quae daemoniis conferunt! ... O manus praescindendae!" Auch bei andern Vätern ist häufig dieser Sitte Erwähnung getan[30]. Eine ausführliche Beschreibung des Kommunionritus bietet namentlich der hl. Cyrill von Jerusalem[31]: „Wenn du [nach dem Ruf: ‚Das Heilige den Heiligen'] hingehst [zur Kommunion], so gehe nicht hin, die flachen Hände ausstreckend oder die Finger auseinanderspreizend, sondern mache die linke Hand zu einer Art Thron für die rechte als für diejenige, welche den König in Empfang nehmen soll [d. h. lege die linke unter die rechte], und dann mache die flache Hand hohl

[26] S. R. C. 13. Juli 1658, n. 1074; vgl. auch Caer. ep. II, c. 23, n. 6, u. c. 30, n. 4.
[27] c. 19 u. 44. [28] c. 69.
[29] De idolol. c. 7.
[30] Die Zeugnisse sind zusammengestellt bei Funk, Der Kommunionritus: Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen I 293 ff.
[31] Cat. myst. 5, 21—22.

liturgie.de

und nimm [in sie hinein] den Leib Christi in Empfang und sage das Amen dazu [auf die Spendeformel]." Diese Haltung der Hände, die nicht bloß in der Kirche von Jerusalem üblich war, kennt auch noch Johannes von Damaskus[32], wenn er schreibt: ‚Die Hände in Kreuzesform haltend, nehmen wir den Leib des Gekreuzigten auf." In Gallien pflegten die Frauen beim Empfange der heiligen Kommunion ihre Hand mit einem weißen Tüchlein zu bedecken. Cäsarius von Arles († 542)[33] sagt in einer Predigt: „Omnes viri, quando ad altare accessuri sunt, lavant manus, et omnes mulieres exhibent linteamina, ubi corpus Christi accipiunt." Auch die Synode von Auxerre (585 oder 578) verbietet den Frauen, den Leib des Herrn in der bloßen Hand zu empfangen. Mit Bezug auf can. 42 der gleichen Synode glaubte man vielfach, daß dieses Tüchlein den Namen „dominicale" führe. Nach den Darlegungen Funks[34] ist es aber wahrscheinlicher, das dominicale als Schleier aufzufassen, den die Frauen während der heiligen Kommunion auf dem Haupte trugen. Über die Grenzen Galliens hinaus dürfte sich diese letztere Sitte schwerlich verbreitet haben. Als frühesten Beleg für die Sitte, die heilige Eucharistie dem Empfänger in den Mund zu legen, führt Funk die Synode von Cordova (839) an, welche von den Casianern, einer damaligen spanischen Sekte, berichtet, sie wollen die Kommunion nur in die eigene Hand nehmen und deshalb nicht anderwärts zur Kommunion gehen, weil dort das konsekrierte Brot in den Mund gelegt wird. Eine fränkische Generalsynode von Rouen[35] aus der Regierungszeit Ludwigs des Stammlers († 879) bestimmt, daß Diakon und Subdiakon als Altardiener die Kommunion in die Hand erhalten, daß aber der Priester keinem Laien und keiner Frau die Eucharistie in die Hand lege, sondern nur in den Mund. Es ist bemerkenswert, daß die ersten Nachrichten über den veränderten Ritus ins 9. Jahrhundert zurückreichen. Da gerade in diesem Jahrhundert infolge des Abendmahlstreites eine gesteigerte Verehrung des allerheiligsten Sakramentes sich zeigte, so ist wohl anzunehmen, daß diese auch die besprochene Veränderung im Ritus herbeigeführt hat.

Den konsekrierten Wein hat man in ältester Zeit ohne Zweifel unmittelbar aus dem vom Diakon dargereichten Abendmahlskelch getrunken. Später trat die Sitte auf, das heilige Blut mittels eines Röhrchens (fistula, calamus, canna) zu genießen. Schon Gregor d. Gr. soll auf diese Weise kommuniziert haben, wie Mabillon[36] einer alten Handschrift der vatikanischen Bibliothek entnahm. Sicherlich kennen aber bereits die ältesten römischen Ordines den Gebrauch der fistula[37]. Noch gegenwärtig kommunizieren bei der feierlichen Papstmesse Papst und Kardinaldiakon mittels eines Röhrchens.

c) Die altchristliche Spendeformel „Corpus Christi" bzw. „Sanguis Christi" mit darauffolgendem „Amen" ist in der alten Literatur mannigfach bezeugt. Die Apostolischen Konstitutionen[38] schreiben: „Der Bischof gebe einem jeden das Geopferte, indem er spricht: ‚Leib des Herrn', und der Empfänger antwortet: ‚Amen.' Der Diakon aber sage: ‚Das Blut Christi, der Kelch des

[32] De fide orthod. 4, 13. [33] Sermo 229, inter opp. S. Augustini.

[34] Der Kommunionritus: Kirchengeschichtl. Abhandlungen u. Untersuchungen I 296.

[35] Funk, Der Kommunionritus: a. a. O. 301.

[36] Annal. O. S. B. ad ann. 600; diese Nachricht ist durchaus legendär. J. Braun, Das christl. Altargerät (München 1932) 253.

[37] Ordo rom. I, n. 20: „[Archidiaconus] tradit calicem subdiacono regionario, qui tradit ei pugillarem"; vgl. Ordo rom. II, n. 14. [38] VIII, 113.

liturgie.de

Heils', und der Empfänger antworte: ‚Amen.'" Mit besonderem Nachdruck betonte man bei den Vätern das auf die Spendeformel folgende „Amen". Schon Tertullian[39] schreibt, entrüstet über jene Christen, die an den heidnischen Schauspielen teilnehmen: „Wie soll ich es nennen, wenn man aus der Gemeinde Gottes zur Gemeinde des Teufels eilt? ... Wenn man mit demselben Munde, womit man das Amen gegen das Heilige spricht, über den Gladiator ein Urteil gibt?" Man erblickte eben in diesem Amen ein Bekenntnis des Glaubens an die Gegenwart Christi. Die jetzige Formel enthält einen Segenswunsch für den Empfänger. Auch im Altertum waren Segensformeln bei der Spendung der Kommunion nicht unbekannt. So lautet z. B. die Spendeformel in den Thomasakten[40]: „Laß dir dies gereichen zur Vergebung der Sünden und Verfehlungen und zur ewigen Auferstehung." „Laßt euch die Eucharistie zum Leben und zur Ruhe gereichen und nicht zum Gericht und zur Vergeltung." Eine ähnliche Formel bieten auch die Matthäusakten[41]: „Dieser Leib Christi, sein für uns vergossenes Blut gereiche dir zur Vergebung der Sünden, zum Leben." Im Mittelalter herrschte aber nur in dem allgemein bittenden Charakter der Spendeformel eine gewisse Einheit, im übrigen lauteten die Formeln sehr verschieden. In der Missa Illyrici[42] besteht eine besondere Formel für den Klerus und für die Laien. Beim Klerus mußte gesprochen werden: „Perceptio Corporis et Sanguinis D. N. I. Chr. sanctificet corpus et animam tuam in vitam aeternam. Amen." In einem französischen Sakramentar des 10. Jahrhunderts[43] lautet die Spendeformel ähnlich wie gegenwärtig: „Corpus et sanguis Domini nostri Iesu Christi custodiat animam tuam in vitam aeternam. Amen." In einem Salzburger Pontifikale[44] findet sich folgende Spendeformel: „Perceptio Corporis Domini nostri sit tibi vita et salus, et redemtio omnium tuorum peccatorum." Wenn der Bischof den neugeweihten Priestern und Klerikern die heilige Kommunion reicht, spricht er bloß: „Corpus Domini nostri Iesu Christi custodiat te [nicht animam tuam] in vitam aeternam", worauf der Kommunikant selber das „Amen" zu sprechen hat, während es sonst vom Spender hinzugefügt wird.

In alter Zeit wurde auch bei Erteilung der heiligen Kommunion der Friedenskuß gegeben; wie Mabillon[45] berichtet, war dies in der orientalischen und okzidentalischen Kirche sogar allgemein Sitte. Diesen Brauch hat auch der hl. Hieronymus[46] im Auge, wenn er schreibt: „Wer möchte kommunizieren im Hasse gegen dich, denn wer wendet mit ausgestreckter Hand sein Antlitz um und reicht beim heiligen Mahle den Judaskuß?" Auch Innozenz III.[47] kennt noch diesen Brauch; er war aber zur Zeit dieses Papstes nur mehr bei den höheren Klerikern üblich. Noch gegenwärtig schreibt das Caeremoniale episcoporum[48] diesen Friedenskuß vor bei der vom Bischof erteilten communio generalis. Nach dem Genuß des hei-

[39] De spect. c. 25.

[40] Lipsius, Apokryphe Apostelakten I 339; vgl. Schanz, Die Lehre von den heiligen Sakramenten 419.

[41] Lipsius III 122; Schanz 419. [42] Martène I 516.

[43] Martène I 551.

[44] Ebd. I 579; vgl. auch für die verschiedenen Spendeformeln Georgi, De liturgia Romani Pontificis III 178.

[45] Comment. in Ord. rom. 56.

[46] Ep. 82. [47] De myst. Miss. VI, 5.

[48] II, c. 29, n. 3.

liturgie.de

ligsten Blutes kommuniziert sofort der Bischof den diensttuenden Diakon und Subdiakon, die zuerst die Hand, dann das Antlitz des Bischofs zu küssen haben, der dabei spricht: „Pax tecum", worauf „Et cum spiritu tuo" geantwortet wird. Aus einer andern Bestimmung des genannten Buches[49] geht hervor, daß vor der Kommunion die Hand, nach ihr das Antlitz des Bischofs geküßt werden muß. In gleicher Weise müssen alle anwesenden canonici parati, wenn sie kommunizieren, den Friedenskuß geben. Die übrigen Kleriker und das Volk küssen nur die Hand[50].

d) Bis tief ins Mittelalter hinein hielt man entschieden daran fest, daß die heilige Kommunion regelmäßig nur intra Missam gespendet werde, um den Zusammenhang zwischen Opfer und Opfermahl zu wahren. Die mittelalterlichen Liturgiker weisen auch auf die Postkommunion hin, deren Inhalt deutlich eine vorhergehende Kommunion des Volkes voraussetze. „Est autem legitimum tempus communicandi ante ultimam orationem, quia eius petitio maxime pro eis est, qui communicant", sagt schon Walafried Strabo[51]. Auch der Mikrologus[52] mahnt zur Kommunion vor den letzten Orationen: „Ergo et ante ipsas [sc. orationes] communicare non negligant quicumque earundem orationum benedictione foveri desiderant"; in späterer Zeit, als bereits eine andere Gewohnheit herrschend geworden war, mahnt noch Durandus[53] in gleichem Sinne. Nach Morinus[54] verdankt die Spendung der Kommunion außerhalb der Messe ihren Ursprung den Mendikanten, welche durch diese Maßregel einen gesteigerten Sakramentsempfang herbeiführen wollten. Das Dominikanermissale[55] aus dem Jahre 1254 enthält die Bestimmung: „Wenn eine große Menge Leute da ist, welche auf das Ende der Messe wartet, so kann man die Kommunion bis nach der Messe verschieben, mit Ausnahme des Gründonnerstages, wenn es so dem Prior gutdünkt." Die neue Gewohnheit fand aus praktischen Erwägungen in der Kirche allgemein Aufnahme, wenn auch stets die Kommunion innerhalb der Messe als das Regelmäßige und Empfehlenswerte dargestellt wird. Der hl. Karl Borromäus[56] mahnt die Pfarrer in den Akten des fünften Provinzialkonzils von Mailand, den uralten Ritus des Kommunionempfangs während der heiligen Messe beizubehalten; noch das römische Rituale[57] schreibt im Einklang mit der historischen Entwicklung vor: „Communio populi intra Missam statim post communionem sacerdotis celebrantis fieri debet (nisi quandoque ex rationabili causa proxime ante aut post Missam privatam sit facienda), cum orationes, quae in Missa post communionem dicuntur, non solum ad sacerdotem, sed etiam ad alios communicantes spectent." Eine solche causa rationabilis ist z. B. vorhanden, wenn die Zahl derer, welche in einer Privatmesse kommunizieren wollen, sehr groß ist und infolgedessen viele Gläubige den Schluß der Messe nicht abwarten und daher keiner ganzen heiligen Messe beiwohnen können. Auch einige rubrizistische Vorschriften weisen noch gegenwärtig auf den Zusammenhang zwischen der heiligen Messe und der heiligen Kommunion hin, so z. B. die Vorschrift, daß der Ausspender der heiligen Kommunion mit der Stola nach der Tagesfarbe (am Allerseelentag der violetten), nicht durchwegs mit der weißen, beim eucharistischen Kult gewöhnlich ver-

[49] Ebd. n. 5. [50] Ebd.
[51] c. 23. [52] c. 19. [53] Rationale IV, c. 54, n. 11.
[54] Comment. hist. de discipl. in administr. sacramenti poenitentiae 8, c. 14, n. 2.
[55] L. Theissling, Ordinarium iuxta ritum sacri ordinis fratrum Praedicatorum (Rom 1921) 248. [56] Acta Eccl. Med. 597. [57] Tit. IV, c. 2, n. 11.

liturgie.de

wendeten Stola bekleidet sei[58]. Selbst schwarze Paramente dürfen verwendet werden, wenn die heilige Kommunion unmittelbar nach oder (ex rationabili causa) auch unmittelbar vor einer Requiemsmesse gespendet wird[59]. Auch die Zeit der Spendung der heiligen Kommunion ist festgelegt durch den für die Zelebration der heiligen Messe bestimmten Zeitraum[60].

e) Erst als die communio extra Missam allgemein üblich wurde, konnte sich ein eigener Ritus hierfür ausbilden. Als Vorbild konnte am besten das Zeremoniell der Krankenkommunion dienen, die von Anfang an außerhalb der heiligen Messe gespendet werden mußte. Als Einleitung der gewöhnlich mit der Letzten Ölung verbundenen Krankenkommunion diente eine Lustration und Segnung des Krankengemaches mit Weihwasser, ferner ein spezielles oder allgemeines Sündenbekenntnis, des öfteren auch ein Bekenntnis des Glaubens sowie das Beten des Vaterunsers. Nach dem „Ordo ad visitandum infirmum cum sacra eucharistia" des Rituale von Schwerin[61] mußte der Kranke sich zuerst mit dem Zeichen des heiligen Kreuzes bezeichnen und hierauf das Apostolische Glaubensbekenntnis und ein allgemeines Sündenbekenntnis und das Vaterunser in der Muttersprache beten. Dann sprach der Priester die Absolutionsformeln Misereatur, Indulgentiam und Dominus noster Iesus Christus und reichte mit den Worten „Corpus Domini nostri Iesu Christi proficiat tibi in vitam aeternam, Pax tibi" dem Kranken die Kommunion. Beim Verlassen des Gemaches mußte der Priester den Segen sprechen: „Benedictio Dei Patris omnipotentis" usw. Mit dem Ritus der Krankenkommunion weist ein ungarischer Kommunionordo aus dem 16. Jahrhundert, den Hoffmann[62] beschreibt, unverkennbare Ähnlichkeit auf. Zunächst fragt der Priester die Kommunikanten, ob sie Reue empfänden und ob sie alle Bitterkeit aus ihrem Herzen entfernt hätten. Dann beten sie mit dem Priester das Konfiteor, das Vaterunser und Ave Maria. Es folgen die Absolutionsformeln, worauf die Kommunikanten mit Weihwasser besprengt werden. Unmittelbar vor Empfang der heiligen Kommunion stellt der Priester eine Reihe von Glaubensfragen, von welchen die erste folgenden Wortlaut hat: „Glaubst du, daß in dieser heiligsten Hostie jener wahre und unbezweifelte Leib unseres Herrn Jesu Christi, welcher Gott und Mensch ist, enthalten ist?" Es folgen die Worte: „O Herr, ich bin nicht würdig" usw., hierauf die Kommunion, nach welcher die Kommunikanten noch einmal mit Weihwasser besprengt werden unter den Worten: „Die göttliche Gnade sei mit euch, gehet in Frieden." Die Worte „Ecce agnus Dei", bei welchen der Priester die heilige Hostie über dem Ziborium halten muß, kennt dieser ungarische Ordo nicht. Sie sind aber mit dem begleitenden Ritus bereits vorgeschrieben von einem Konzil zu Aix 1585[63] und fanden auch in das Augsburger Rituale vom Jahre 1612 Aufnahme in folgender Weise: „Sehet das Lamb Gottes, welches hinnimmt die Sünd der Welt. Sehet, diß ist der wahre Leib und Blut unseres Herrn Jesu Christi, deß wahren Gottes und Menschen, in welches Namen wir alleinig müssen selig werden."[64] Das Konfiteor in der Volkssprache zu beten, war beim Volke

[58] Rit. rom. tit. IV, c. 2, n. 1.
[59] S. R. C. 27. Juni 1868, n. 3147. [60] CIC can. 867, § 4.
[61] Schönfelder, Die Agende der Diözese Schwerin von 1521 25.
[62] Geschichte der Laienkommunion bis zum Tridentinum 161.
[63] Le Brun, Explication littérale, historique, dogmatique des prières et cérémonies de la messe I (Paris 1726) 631.
[64] Hoeynck, Geschichte der kirchlichen Liturgie des Bistums Augsburg 135.

liturgie.de

schon früher üblich. Hingegen scheint die Anwendung der Muttersprache bei den Formeln „Ecce agnus Dei", „Domine non sum dignus" und bei allenfallsigen Glaubensfragen hauptsächlich durch die Irrlehren des 16. Jahrhunderts, die ganz besonders auf dem Gebiete der Sakramentenlehre verheerend wirkten, eingeführt worden zu sein. Das war höchst wahrscheinlich auch der Grund, warum das Konzil von Narbonne 1609 und der hl. Franz von Sales in seinem Rituale 1612 gestatteten, für diese Formeln die Volkssprache anzuwenden[65].

§ 44. Erklärung des jetzigen römischen Kommunionritus.

1. Das Konfiteor, welches den jetzigen Kommunionritus einleitet, hat den Zweck, die Kommunikanten noch einmal zur Selbsteinkehr und zu reuiger Gesinnung zu veranlassen, während ihnen das Gebet der Kirche („Misereatur" und „Indulgentiam") Tilgung der läßlichen Sünden zu möglichst fruchtbringendem Empfang der Kommunion sichert. Reinigung, und zwar möglichstes Freisein von allen Sünden, ist das erste Erfordernis für die Anteilnahme am heiligen Mahle. Der schweren Sünden hat sich der Kommunikant allenfalls schon durch eine würdige Beicht entledigt, die läßlichen soll er durch beständige reumütige Gesinnung tilgen, wozu ihm die Fürbitte der Kirche behilflich ist. Daneben ist aber auch, um der Früchte der heiligen Kommunion in möglichst reichem Maße teilhaftig zu werden, eine positive Vorbereitung notwendig. Sie besteht in einem lebendigen Glauben an die Gegenwart Christi im heiligsten Sakrament, in vertrauensvoller Hoffnung auf die Macht und Güte des Herrn, in hingebender, demütiger Liebe zum barmherzigen Heiland. Zu diesen Tugendakten leitet der weitere Verlauf des Kommunionritus an. Der Priester nimmt zunächst eine heilige Partikel aus dem Speisekelche und spricht: „Sehet das Lamm Gottes, welches hinwegnimmt die Sünden der Welt." Mit diesen Worten wies Johannes der Täufer[1] seinen Schülern den im Fleische erschienenen Erlöser, dessen göttliche Natur nur im Glauben erkannt werden konnte. Ebenso erkennen die Kommunikanten nur im Glauben, daß unter der unscheinbaren Gestalt des Brotes der Heiland mit Fleisch und Blut, mit Gottheit und Menschheit zugegen ist. Darum sind diese Worte noch eine eindringliche Mahnung, unmittelbar vor Empfang der heiligen Eucharistie einen Akt lebendigen Glaubens an die Gegenwart Jesu Christi zu erwecken. Je lebendiger der Glaube, um so fruchtbarer die heilige Kommunion! Wer an den Herrn glaubt und ihn in seiner Größe erkennt, der liebt den Herrn und will ihn nicht verunehren durch unwürdigen Empfang. Allein wenn auch alle schweren Sünden getilgt sind, die Sündenspuren haben sich trotzdem tief in die Seele eingegraben. Je mehr die Seele den Herrn liebt, um so unliebsamer macht sich das Bewußtsein der Sündhaftigkeit geltend. Darum spricht der Kommunikant zum äußeren Ausdruck seiner demütigen Liebe in seinem

[65] Le Brun, Explication littérale, historique, dogmatique usw. I 632.
[1] Jo 1, 29.

liturgie.de

Herzen die Worte, welche der Priester dreimal zu wiederholen hat: „O Herr, ich bin nicht würdig, daß du eingehest unter mein Dach, aber sprich nur ein Wort, und es wird gesund meine Seele." Die Spendeformel: „Corpus Domini nostri Iesu Christi custodiat animam tuam in vitam aeternam", bringt die Bitte zum Ausdruck, es möge durch den Genuß des verklärten Leibes Christi die Seele und das in der Seele vorhandene übernatürliche Leben, die heiligmachende Gnade, genährt und gestärkt werden für das jenseitige ewige Leben. Indem der Priester die heilige Eucharistie darreicht, macht er mit der heiligen Hostie ein Kreuzzeichen: vom Kreuze aus ging die heiligende Kraft der Sakramente, das Opfermahl des unblutigen Kreuzesopfers wird in der heiligen Kommunion gereicht. Auch kann diese Kreuzzeichnung als letzte Segnung zum Zwecke eines würdigen Sakramentsempfanges aufgefaßt werden.

Nach der Austeilung hat der Priester die Antiphon „O sacrum convivium" mit den daran sich reihenden Versikeln und der Oration „Deus qui nobis" (bzw. „Spiritum nobis") zu beten. Die schöne Antiphon ist eine kurze, betrachtende Zusammenfassung der gnadenreichen Wirkungen der würdigen Kommunion. „O sacrum convivium!" Ein heiliges Gastmahl ist es, ein geheimnisvolles Zusammenleben mit Christus, was die einzigartige Bedeutung der heiligen Kommunion begründet („in quo Christus sumitur") und dieses Sakrament von allen andern Sakramenten unterscheidet. Gefeiert wird in diesem heiligen Gastmahl das Gedächtnis des Leidens des Herrn („recolitur memoria passionis eius"). Da vor seinem bittern Leiden der Herr die heilige Eucharistie eingesetzt hat, so ist schon durch eine historische Erinnerung die heilige Kommunion mit dem Leiden des Herrn verknüpft. Beim letzten Abendmahl hat der Herr selbst die Erinnerung an sein Leiden mit der Einsetzung des Sakramentes verbunden. „Nehmet hin und esset, dieses ist mein Leib, der für euch wird dahingegeben werden"[2] — „Trinket alle daraus; denn dieses ist mein Blut des Neuen Bundes, das für viele wird vergossen werden zur Vergebung der Sünden"[3] — „Tut dies zu meinem Gedächtnis; denn so oft ihr essen werdet dieses Brot und den Kelch trinken werdet, werdet ihr den Tod des Herrn verkündigen, bis er kommt"[4]. Zur einfachen historischen Erinnerung kommt somit der besondere Auftrag des Herrn, beim Empfang der heiligen Eucharistie seines Leidens zu gedenken. Die heilige Kommunion ist aber auch eine reale Erinnerung an das Leiden des Herrn, da sie das Opfermahl des unblutigen Kreuzesopfers ist. „Mens impletur gratia!" Mit Gnaden wird die Seele erfüllt; denn der Genuß der Himmelsspeise bewahrt das Leben der Seele vor dem Untergang, bringt es zu seiner herrlichsten Entfaltung, ersetzt ihm das, was es im Kampfe mit der Welt an Kräften eingebüßt, gestaltet das irdische Leben bereits zu einem Leben voll Himmelswonne. „Et futurae gloriae nobis pignus datur!" Der

[2] 1 Kor 11, 24. [3] Mt 26, 27—28. [4] 1 Kor 11, 25—26.

liturgie.de

Empfang der heiligen Kommunion, die so herrliche Gnadenwirkungen hervorbringt, sichert damit unserer Seele den Besitz der ewigen Glorie. Aber die beseligenden Wirkungen der heiligen Kommunion dehnen sich auch aus auf den Leib und bieten ihm ein Unterpfand seiner zukünftigen Verklärung. „Der innere Grund für diese Annahme liegt in der Tatsache, daß wir durch den Genuß der Eucharistie Christi Leib wesenhaft in unsern Leib aufnehmen und so in innigste Gemeinschaft mit ihm treten. Kraft dieser mystischen Vereinigung mit dem verklärten Opferleib des Herrn gewinnt unser Leib eine übernatürliche Weihe und Würde, einen höheren Adel und tritt in eine Art von Verwandtschaft mit der Menschheit Christi. Die würdige Kommunion bewirkt, daß wir auch dem Leibe nach Christus, dem Haupte, an- und eingegliedert werden — gleichsam ‚ein Fleisch'[5] mit ihm. Infolgedessen betrachtet Christus unsern Leib als sein eigen, als ‚sein Fleisch und sein Gebein', nimmt ihn unter seinen besondern Schutz und läßt ihm ganz besondere Fürsorge angedeihen, um ihn stufenweise seinem eigenen glorreichen Leib zu verähnlichen — im Diesseits durch immer größere Heiligung und im Jenseits durch himmlische Verklärung."[6] „Wenn jemand essen wird von diesem Brote, so wird er leben in Ewigkeit."[7] „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, hat das ewige Leben, und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage."[8]

Diese wunderbaren Wirkungen des Himmelsbrotes sind der tiefste Grund der geistigen Freude, welche uns beim Empfange der heiligen Kommunion erfüllt. Dies drückt auch der Spender des Sakramentes sofort mit den Worten des Buches der Weisheit[9] aus: „Brot vom Himmel gabst du ihnen, das alle Süßigkeit in sich begreift." Die nun folgende Schlußoration betet um dauernde Frucht der Erlösungsgnade („iugiter sentiamus"), die uns in der Eucharistie vermittelt wird; um so sicherer wird dies geschehen, wenn wir die heiligen Geheimnisse innigst verehren („sacra mysteria venerari"), was gleichfalls das Gebet der Kirche von Gott erfleht. Diejenige Verehrung aber, die uns die Kommunionfrüchte am besten sichert, ist die würdige Vorbereitung des Herzens auf den Empfang der heiligen Eucharistie. „Qui cum debita praeparatione, custodia, puritate accedit et sumit, mirabiliter crescit ac proficit, roboratur ac conservatur."[10] In der österlichen Zeit wird an Stelle der Oration „Deus, qui nobis sub sacramento mirabili" das Gebet „Spiritum nobis, Domine, tuae caritatis infunde" gesprochen. Um Einmütigkeit und Eintracht wird darin gefleht für alle, die am heiligen Tische teilnehmen. Indem die Gläubigen so durch würdige Kommunion immer mehr in Christus umgewandelt und Christus, dem Haupte, stets vollkommener einverleibt werden, wird das Band der Liebe und Einig-

[5] Eph 5, 30.
[6] Gihr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche I 572.
[7] Jo 6, 52. [8] Jo 6, 55. [9] 16, 20.
[10] Dionys. Cart., De sacram. alt.; Gihr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche I 576.

liturgie.de

keit auch unter ihnen selber als den Gliedern des mystischen Leibes Christi fester geschlungen. Durch diese geheimnisvolle Eingliederung „werden alle eins in Christus Jesus“ [11]. Der eucharistische Heiland ist das machtvolle Band, welches die Glieder der Kirche eint und zusammenhält. Diese lebensvolle, innige Einheit und Eintracht der Gläubigen, welche durch den Genuß des glorreichen Fronleichnams „in der Liebe Christi wurzelt und gründet“ [12], hat ihr Urbild und Vorbild in der Wesenseinheit der drei göttlichen Personen [13]. Die Oration nennt die heilige Eucharistie „sacramenta paschalia“; denn zur Osterzeit wurde das allerheiligste Sakrament vom Herrn eingesetzt und zur Osterzeit den Neugetauften während der ersten christlichen Jahrhunderte in feierlicher Weise zum ersten Mal gespendet. Die heilige Eucharistie ist aber das „Ostersakrament“ auch aus dem Grunde, weil uns in ihm das Unterpfand geboten wird, einstmals gleich dem Erstling der Auferstandenen zur vollen Osterfreude, an welcher auch unser Leib seinen Anteil hat, zu gelangen. Zum Schlusse der Kommunionaustei-lung erteilt nach römischem Ritus der Priester den Segen mit der Hand, indem er spricht: „Benedictio Dei omnipotentis Patris et Filii et Spiritus sancti descendat super vos et maneat semper. Amen.“ Durch den Segen soll uns erneute Gnade geboten werden, die vollen Früchte der heiligen Kommunion in einem gottgefälligen Leben zu zeitigen.

2. Der Ritus der Krankenkommunion unterscheidet sich von der gewöhnlichen Kommunion zunächst durch die vorausgehende Lustration und Weihung des Ortes, an welchem dieses erhabene Sakrament gespendet werden soll. Mit dem vom Heiland selbst anbefohlenen Friedenswunsche: „Friede sei diesem Hause“ [14], betritt der Priester das Krankengemach, und nachdem er das heiligste Sakrament auf dem mit dem Korporale bedeckten Tisch niedergestellt und knieend angebetet hat, besprengt er den Kranken und das Gemach mit Weihwasser, indem er die Antiphon „Asperges me“ rezitiert. Die Bitte um Reinigung von Sünden, die im Asperges zum Ausdruck kommt, wird um so sicherere Erhörung finden, wenn die im Psalmverse Miserere ausgesprochene Bußgesinnung vorhanden ist. Nach einleitenden Versikeln spricht der Priester die Oration „Exaudi“, in welcher Gottes Schutz über den Kranken und das ganze Haus herabgerufen wird. Ein guter Engel möge herabsteigen und alle im Hause Wohnenden, vorzüglich aber den Kranken, gegen die Anfechtungen des bösen Feindes schützen. Die darauffolgende Spendung der heiligen Kommunion unterscheidet sich nur durch die verschiedene Spendeformel von dem gewöhnlichen Spenderitus: „Nimm hin, Bruder (Schwester), die Wegzehrung des Leibes unseres Herrn Jesu Christi, der dich bewahre vor dem bösen Feinde und geleite zum ewigen Leben. Amen.“ Wie einst der Herr dem Elias in wunderbarer Weise eine „Wegzehrung“ sandte, in deren

[11] Gal 3, 28. [12] Eph 3, 14—17.
[13] Gihr a. a. O. I 563. [14] Lk 10, 5.

liturgie.de

Kraft er bis zum Berge Gottes ging, so wird auch den Christen die köstlichste „Wegzehrung", Leib und Blut des Herrn, zuteil, welche sie schützt gegen den Feind des Heiles, der in dieser letzten wichtigen Stunde seine Angriffe zum letzten Mal versucht, und sie mitten durch die Bedrängnisse der Todesangst sicher zum Berge Gottes, in den Himmel zur Anschauung Gottes, geleitet. Wird die heilige Kommunion nicht als Viatikum gereicht, so ist die Spendeformel die gewöhnliche: „Corpus" usw.

Nach der Ablution betet der Priester noch ein eigenes Gebet, „Domine sancte, Pater omnipotens", in welchem gefleht wird, die empfangene Kommunion möge der Seele und dem Leibe zu einem immerwährenden Heilmittel dienen. Ein „remedium sempiternum" ist die Kommunion, wenn, durch ihre Wirkungen gestärkt, die Seele durch den Todeskampf hindurch zur ewigen Seligkeit gelangt, an der nach der Auferstehung des Fleisches auch der Leib Anteil nehmen wird. Den Abschluß des Ritus im Krankenzimmer bildet die Segnung des Kranken mit dem Ziborium. Ist das Allerheiligste in die Kirche zurückgetragen, dann wird es auf den Altar gestellt, und der Priester betet den Versikel „Panem de coelo" mit daran sich reihender Oration „Deus, qui nobis sub Sacramento mirabili". Hierauf werden die Ablässe verkündigt, welche für die Begleitung des Allerheiligsten verliehen sind. Zum Schluß gibt der Priester nochmals den Segen mit dem Ziborium und reponiert das heiligste Sakrament.

§ 45. Die Exposition des allerheiligsten Sakramentes. Das Vierzigstündige Gebet[1].

Die Aussetzung des heiligsten Sakramentes beruht auf dem Glaubenssatze, daß Jesus Christus auch außerhalb der heiligen Kommunion, solange die heiligen Gestalten vorhanden sind, mit Gottheit und Menschheit zugegen ist. Das Konzil von Trient[2] hat deswegen ausdrücklich die Zulässigkeit der Exposition definiert. Gleichwohl ist die Sitte, das heiligste Sakrament zur Anbetung auszusetzen, verhältnismäßig jüngeren Ursprungs und ist wohl in Zusammenhang zu bringen mit der Steigerung des eucharistischen Kultes, welcher als eine Folge der Einführung des heiligen Fronleichnamsfestes angesehen werden muß. Schon im 14. Jahrhundert treffen wir Spuren von einer

[1] Thiers, Traité de l'exposition du Sacrement de l'autel, Paris 1673; Hoffmann, Die Verehrung und Anbetung des allerheiligsten Sakraments des Altars, Kempten 1897; P. Browe, Die Entstehung der Sakramentsandachten: JLW VII (1927) 83 ff.; Ders., Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter (München 1932) 141 ff.

[2] „Si quis dixerit ... [s. Eucharistiae Sacramentum] non publice, ut adoretur, populo proponendum ..., anathema sit" (Sess. XXIII, can. 6 de Euch.). Das nämliche Konzil (ebd. c. 5) sagt: „Nec enim ideo minus est adorandum, quod fuerit a Christo Domino, ut sumatur, institutum: nam illum eundem Deum praesentem in eo adesse credimus, quem Pater aeternus introducens in orbem terrarum dicit: Et adorent eum omnes angeli Dei."

liturgie.de

Exposition des Allerheiligsten, und im Laufe des 15. Jahrhunderts ist die Exposition bereits so allgemein geworden, daß Synoden und treukirchliche Männer einer allzu häufigen Aussetzung entgegentreten in der Besorgnis, es möchte die Verehrung des heiligsten Sakramentes darunter Schaden leiden. Die Angriffe, welche Luther, Zwingli und Calvin gegen die Anbetung des heiligsten Sakramentes richteten, waren für das Konzil von Trient Anlaß, die Erlaubtheit dieser Anbetung als Glaubenssatz hervorzuheben, womit die unmittelbare Folge gegeben war, daß die Exposition nunmehr allgemein wurde. Das gleiche gilt auch von dem mit der Exposition unzertrennlich verbundenen sakramentalen Segen. Gefördert wurde die Aussetzung und Anbetung des heiligsten Sakramentes von den Männern der katholischen Reform, ganz besonders vom hl. Karl Borromäus und von der Gesellschaft Jesu (a). Nach gegenwärtigem römischem Ritus unterscheidet man eine expositio publica und eine expositio privata. Erstere besteht darin, daß das heiligste Sakrament in der Monstranz auf dem Hochaltare „in throno" und „sub baldachino" der Verehrung der Gläubigen ausgesetzt wird. Vorbedingung einer expositio publica ist stets die Erlaubnis des Ordinarius und eine publica causa. Die private Exposition hat ihren Namen davon, daß zu ihrer Erlaubtheit eine causa privata genügt; es wird hierbei lediglich der Tabernakel geöffnet, so daß das Ziborium den Gläubigen sichtbar wird. Lange Zeit war es nach römischem Ritus verboten, das Ziborium bei der expositio privata zum Zwecke der Segenserteilung aus dem Tabernakel zu nehmen. Doch ist man in der letzten Zeit auch in Rom in dieser Hinsicht milder geworden und hat die Segenserteilung bei der expositio privata gestattet[3]. — Eine besondere Form der Aussetzung des heiligsten Sakramentes ist das sog. Vierzigstündige Gebet, welches seine Ausbildung während des 16. Jahrhunderts in Italien empfing und seine letzte endgültige Regelung im Jahre 1705 durch Papst Klemens XI. (daher Instructio Clementina — klementinisches Gebet) erhielt. Wenn auch diese Instructio Clementina zunächst nur für die Kirchen Roms Gesetzeskraft besitzt, so ist sie doch insofern für die übrige Kirche maßgebend, als aus ihr die kirchlichen Grundsätze über die Behandlung des Allerheiligsten zu entnehmen sind (b).

a) Der feierlichen Aussetzung des Allerheiligsten hat zunächst die Einführung der Elevation bei der heiligen Messe Vorschub geleistet: man gewöhnte sich so an den Gedanken, daß zur Erhöhung der Andacht bei der Anbetung des heiligsten Sakramentes ein Anblicken der heiligen Gestalten höchst förderlich sei. Als nun im Anschluß an die Einführung des Fronleichnamsfestes die theophorischen Prozessionen mit dem ausschließlichen Zwecke der Verehrung des heiligsten Sakramentes überaus häufig wurden, wollte man auch bei diesen den Anblick der heiligen Gestalten nicht missen, wiewohl es auch bei der Fronleichnamsprozession an-

[3] S. R. C. 30. Nov. 1895, n. 3875 ad 3. Die Pyxis muß bei der Segenserteilung mit dem Schultervelum bedeckt sein: S. R. C. 13. Juli 1883, n. 3582 ad 1.

liturgie.de

fänglich vielfach üblich war, das heiligste Sakrament in der Pyxis verschlossen umherzutragen. Die Verehrung aber, die man dem Leibe des Herrn zollte, während er in der Monstranz in feierlicher Prozession herumgetragen wurde, wo also die heiligen Gestalten dauernd den Blicken der Gläubigen ausgesetzt waren, konnte man auch betätigen, wenn die Monstranz auf dem Altare stand, mit andern Worten, wenn das Allerheiligste exponiert wurde. Die erste Nachricht über die Exposition des Allerheiligsten bringt ein Ordinarium der Kirche von Straßburg (1364)[4], wo für die erste Vesper, Matutin und Messe des Fronleichnamsfestes bestimmt wird: „Ponatur corpus Christi super altare in prima vespera et in matutinis et in Missa." Man begnügte sich aber bald nicht mehr damit, nur am Fronleichnamstage das Allerheiligste auszusetzen, sondern tat es auch an andern Tagen. Schon 1372 gestattete ein Dekret des Bischofs Dietrich von Brandenburg[5], das heiligste Sakrament in der Monstranz an sechs Hochfesten des Kirchenjahres (Weihnachten, Ostern, Pfingsten, Fronleichnam, Kirchweih, Allerheiligen) während der feierlichen Messe auszusetzen. Besonders beliebt waren diese Aussetzungen in der Messe des Donnerstags, für welche schon seit dem letzten Drittel des 14. Jahrhunderts eigene Stiftungen gemacht wurden[6]. Diese Expositionen waren vor allem in Deutschland häufig, weshalb sie Papst Calixt III. 1456[7] in einem Brief an Kurfürst Friedrich II. von Sachsen eine deutsche Sitte (iuxta morem patriae Alemannicae) nennt. In andern Ländern treten diese Expositionsmessen erst nach der Mitte des 16. Jahrhunderts auf. Die Exposition bei der Messe war darum die ursprüngliche gewöhnliche Form der Aussetzung, neben welcher Daueraussetzungen auf dem Altar oder im Sakramentshäuschen nur selten seit der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts in Deutschland und Schweden bezeugt sind[8]. Wie das Ordinarium von Straßburg ersehen läßt, war es am Fronleichnamstage auch üblich, während des Stundengebetes das Allerheiligste auf den Altar zu stellen. Das gleiche tat man später ebenso bei den sakramentalen Nachmittagsandachten, die seit dem Ende des 15. Jahrhunderts sich einzubürgern begannen[9]. Mit den Aussetzungen war dann meist der sakramentale Segen verbunden, der zum ersten Male in der Beschreibung der Fronleichnamsprozession der St. Gotthardskirche in Hildesheim (um 1301)[10] und fast gleichzeitig in einem Ordinarium von Bayeux[11] erwähnt wird und gegen Ende des 14. und namentlich im 15. Jahrhundert häufiger erscheint. Gegen die Überhandnahme der Expositionen, namentlich gegen die Aussetzungen der unverhüllten Hostie, die oft wegen geringfügiger Ursachen geschahen, erhob sich um die Mitte des 15. Jahrhunderts ernster Widerspruch. Besonders suchte Nikolaus von Kues als päpstlicher Legat in Deutschland einzuschreiten, und seine Anschauungen gibt das Kölner Provinzialkonzil vom Jahre 1453 wieder, wenn es bestimmt: „Ad maiorem honorem sanctissimi Sacramenti statuimus, quod deinceps ipsum s. Sacramentum nullatenus visibiliter in quibuscumque monstrantiis ponatur aut de-

[4] Martène III 553.
[5] Browe, Die Entstehung der Sakramentsandachten: JLW VII (1927) 84.
[6] Ebd. 87. [7] Ebd. 89.
[8] Browe, Die ständige Aussetzung des Sakraments im Mittelalter: JLW VII (1927) 144 ff.
[9] Browe, Die Entstehung der Sakramentsandachten 95.
[10] Ebd. 85. [11] Martène III 482.

liturgie.de

feratur nisi in sanctissimo festo Corporis Christi cum suis octavis semel in anno in qualibet civitate aut oppido seu parochia vel ex singulari indulto Ordinarii aut alias pro pace aut alia necessitate imminente et indispositione rempublicam praegravante et tunc cum summa reverentia et devotione." Ganz deutlich ist in dieser Verordnung enthalten, daß nur ex publica causa das heiligste Sakrament in der Monstranz ausgesetzt werden dürfe, was noch jetzt geltendes Recht ist.

Gegen die Angriffe der Neuerer, welche in der Bekämpfung der Anbetung des heiligsten Sakramentes eines Sinnes waren, sah sich das Konzil von Trient genötigt, die Praxis der Kirche in Schutz zu nehmen und deren dogmatische Basis aufs neue zu kräftigen. Es ist darum nicht zu verwundern, daß der Kult des heiligsten Sakramentes gerade nach dem Tridentinum zu besonderer Blüte gelangte und von den Männern der wahren Reform, wie z. B. vom hl. Karl Borromäus, ganz besonders gepflegt wurde. Auch der Jesuitenorden hatte um die Verbreitung dieses Kultes, speziell in der Popularisierung des Vierzigstündigen Gebetes, seine unleugbaren Verdienste.

b) Eine besondere Art der Exposition ist das sog. Vierzigstündige Gebet[12]. Daß man gerade vierzig Stunden das Allerheiligste aussetzt, findet seine Erklärung in der weit verbreiteten Anschauung, daß der Leib des Herrn vierzig Stunden im Grabe ruhte. Schon der hl. Augustinus schreibt: „Ab hora mortis usque ad diluculum resurrectionis horae sunt quadraginta."[13] Spuren des Vierzigstündigen Gebetes lassen sich mit Sicherheit schon im 13. Jahrhundert in Zara in Dalmatien feststellen. Es tritt hier auf als Gebet einer Bruderschaft (der sog. Verberati), das diese vor dem im sepulchrum eingeschlossenen Allerheiligsten vom Gründonnerstag bis zum Karsamstag verrichtete. Gerade dieses Gebet vor dem sepulchrum zeigt deutlich, daß für die Festsetzung der vierzig Anbetungsstunden die Rücksicht auf die vierzig Stunden der Grabesruhe des Herrn maßgebend war. Schon im Jahre 1527 wurde das Vierzigstündige Gebet durch den Stifter der Barnabiten, den hl. Anton Maria Zaccaria, in Mailand und Vicenza eingeführt. Große Popularität erlangte diese Form der Anbetung des Allerheiligsten in Italien durch den Kapuziner Joseph von Fermo, welcher für die Einführung des Vierzigstündigen Gebetes in Spoleto (1564), in Narni (1565) und im Neapolitanischen (1568) tätig war. Ihm hat auch das Vierzigstündige Gebet seine Ausgestaltung zu einem ewigen Gebete zu verdanken. Als nämlich nach dem Aussterben der Sforza (1535) ein Krieg zwischen Karl V. und Franz I. drohte, dessen Leiden am meisten Mailand, das eigentliche Kampfobjekt, an sich erfahren haben würde, bestimmte P. Joseph von Fermo die Mailänder Bürgerschaft in einer Fastenpredigt (1537) im Dome zu Mailand, das Vierzigstündige Gebet ein Jahr lang in der Weise zu halten, daß die einzelnen Pfarrkirchen darin sich ablösen sollten, so daß also während eines ganzen Jahres ununterbrochen das Allerheiligste angebetet würde. Als nun wirklich die Stadt verschont blieb, beschlossen die Bürger, diese neue Form des Vierzigstündigen Gebetes für alle Zukunft beizubehalten. Schon unterm 28. März 1539 verlieh Papst Paul III. vollkommene und unvollkommene Ablässe für jene, welche sich an der Übung des Vierzigstündigen

[12] Stimmen aus Maria-Laach I (1896) 470 ff.: Über den Ursprung des Vierzigstündigen Gebetes; P. Norbert, Zur Geschichte des Vierzigstündigen Gebetes: Katholik II (1898) 151 ff.; Thurston, Lent and Holy Week (London 1904) 110 ff.

[13] De Trinit. IV, 6.

liturgie.de

Gebetes beteiligten, und gab damit der neuen Andacht die Autorisation seitens der obersten kirchlichen Gewalt[14]. Kriegsnöte und schwere Bedrängnis der Kirche zur Zeit der Hugenottenkriege und der Türkengefahr bestimmten auch Klemens VIII., durch die Bulle „Graves et diuturnae" vom 25. November 1592 das Vierzigstündige Gebet in der Gestalt eines ewigen Gebetes in den Kirchen Roms abhalten zu lassen. Schon vorher waren die „Quarant' ore" durch den hl. Ignatius und die Gesellschaft Jesu in die Ewige Stadt verpflanzt worden und hatten den Charakter als Sühnegebet für die in der Karnevalszeit begangenen Sünden erhalten. Durch die Jesuiten ist das Vierzigstündige Gebet auch in unsern Gegenden bekannt und volkstümlich geworden. — Das Zeremoniell des Vierzigstündigen Gebetes ist durch die sog. Instructio Clementina[15] geregelt, welche im Jahre 1705 von Klemens XI. zunächst für die Kirchen Roms herausgegeben wurde. Sie deckt sich in ihren Grundzügen mit der Ordnung des Vierzigstündigen Gebetes in Mailand, welche vom hl. Karl Borromäus veranlaßt wurde. Das Vierzigstündige Gebet ist so geordnet, daß es sich auf drei Tage erstreckt. Es wird eröffnet mit einer Missa solemnis zu Ehren des allerheiligsten Sakramentes mit daran sich reihender theophorischer Prozession, nach welcher kniend die Allerheiligenlitanei gesungen wird. Am zweiten Tage wird an einem Nebenaltare in violetten Paramenten die Missa de pace als einfache Votivmesse sine Gloria et Credo gesungen; am dritten Tage wird das Gebet zum Abschluß gebracht mit der Missa de depositione, nach welcher wieder theophorische Prozession und Allerheiligenlitanei stattfindet. Ist das Gebet in einer Kirche beendet, so beginnt es sofort in der gleichen Form in einer andern. Nach der ursprünglichen Form müßte das allerheiligste Sakrament auch während der Nachtzeit exponiert bleiben; doch hat sich an vielen Orten die Gewohnheit gebildet, während der Nachtzeit die Exposition zu unterlassen und das Vierzigstündige Gebet auf drei oder mehrere Tage auszudehnen[16]. Die Vorschrift, am zweiten Tage die Missa de pace zu nehmen, ferner die wiederholte Abbetung der Allerheiligenlitanei weisen deutlich auf den Ursprung des Vierzigstündigen Gebetes hin, das in einer Zeit größter Bedrängnis der Kirche entstanden ist, in der die göttliche Barmherzigkeit in inständigster Weise um Hilfe angefleht werden sollte.

---

[14] Thurston a. a. O. 129.

[15] Abgedruckt im III. Band der Decreta authentica.

[16] Vgl. Pighi, Liturgia Sacramentorum et Sacramentalium[3] (Verona 1902) 114.

liturgie.de

Viertes Hauptstück.

Das heilige Sakrament der Buße[1].

§ 46. Der Spender des heiligen Bußsakramentes.

Spender des heiligen Bußsakramentes ist der Bischof oder der Priester. Das Tridentinum[2] erklärt, daß Christus der Herr, als er nach seiner Auferstehung seine Apostel anhauchte und zu ihnen sprach: „Empfanget den Heiligen Geist, welchen ihr die Sünden nachlassen werdet, denen sind sie nachgelassen, und welchen ihr sie behalten werdet, denen sind sie behalten“[3], den Aposteln und ihren rechtmäßigen Nachfolgern (d. h. den Bischöfen und Priestern) die Gewalt verliehen habe, die Sünden zu vergeben und zu behalten. Als Spender des Bußsakramentes erscheinen in ältester Zeit die Bischöfe, doch mit dem Anwachsen der christlichen Gemeinden seit dem 4. Jahrhundert kamen auch die Priester immer häufiger in die Lage, von der ihnen durch Christus verliehenen Gewalt der Sündenvergebung Gebrauch zu machen. Das römische Rituale[4] sagt: „Minister [sacramenti poenitentiae] est sacerdos, habens potestatem absolvendi vel ordinariam vel delegatam“; das kirchliche Gesetzbuch[5] bestimmt: „Minister huius sacramenti est solus sacerdos.“ Wenn im christlichen Altertum wiederholt die Rede ist von einer Absolution, welche die Diakone spendeten, so kann es sich daher in keinem Falle um eine sakramentale Absolution handeln (a). Dies gilt um so mehr von der Absolution, welche sich griechische Laienmönche im Mittelalter angemaßt hatten (b).

a) In der Anschauung des christlichen Altertums galten die Bischöfe in erster Linie als ministri poenitentiae. Bereits der hl. Ignatius[6] weist die Büßer zum Bischof: „Allen Büßenden verzeiht Gott, wenn sie sich wenden zur Vereinigung mit Gott und zur Gemeinschaft mit dem Bischof.“ Tertullian[7] bemerkt, daß der Sünder vom Bischof Nachlassung der Sünde er-

[1] Binterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche V 2; Frank, Die Bußdisziplin der Kirche von den Apostelzeiten bis zum 7. Jahrh., Mainz 1867; Funk, Art. „Buße“: Kraus, Realenzyklopädie I 179 ff.; Lea, A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church, 2 Bde., Philadelphia und London 1896 (vgl. dazu P. M. Baumgarten, Die Werke von Henry Charles Lea und verwandte Bücher: Theol. Revue 1907, 393 ff., und Boudinhon, Sur l'histoire de la pénitence à propos d'un ouvrage récent: Revue d'histoire et de littérature religieuses 1897, 306 ff.); Batiffol, Etudes d'histoire et de théologie positives (Les origines de la pénitence), Paris 1902; P. A. Kirsch, Zur Geschichte der katholischen Beicht, Würzburg 1902; Vacandard, La confession sacramentelle dans l'Eglise primitive, Paris 1903; ders., La confession dans l'Eglise latine du V au XIII siècle: Revue du clergé français (Paris 1905) 339 ff.; Ders., Art. „Confession“ im Dictionnaire de théologie catholique c. 838—894; Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche[2], Freiburg 1910.

[2] Sess. 14, c. 1. [3] Jo 20, 22 23.

[4] Tit. III, c. 1, n. 1. [5] CIC can. 871.

[6] Ad Philad. c. 8. [7] De pudic. c. 18.

liturgie.de

langen könne. Cyprian[8] sagt, daß viele, die nur in ihrem Herzen an den Abfall gedacht hätten, nicht eher zur Ruhe kamen, bis sie vor den sacerdotes, d. h. vor den Bischöfen, ihre Schuld bekannten und der Verzeihung teilhaft wurden. Noch Innozenz I.[9] schreibt an Decentius von Eugubium: „De pondere aestimando delictorum sacerdotis est [d. h. Sache des Bischofs] iudicare, ut attendat ad confessionem poenitentis." Daneben trat aber auch der Priester als Verwalter des Bußsakramentes auf, zunächst wohl nur, wenn die Zeit drängte, z. B. zur Zeit der Verfolgung, wenn eine Kirche ihres Hirten beraubt oder dieser an der Ausübung seines Amtes verhindert war[10]. Eine Notwendigkeit für den Bischof, Gehilfen in der Verwaltung der Bußdisziplin zu nehmen, bestand ferner in ausgedehnten Gemeinden, wo naturgemäß die größeren Verfehlungen gegen die christliche Sitte häufiger waren, wo anderseits aber auch dem Bischof wegen der Menge der Christen die im Interesse der kirchlichen Disziplin notwendige Überwachung der Gläubigen und die Ahndung der Sünden bedeutend erschwert war. Die Beihilfe der Priester mußte sich hier von selbst nahelegen. Es ist daher nicht Zufall, daß sich gerade um das Jahr 400 die Zeugnisse mehren, welche die Verwaltung des Bußsakramentes durch Presbyter bekunden. In der Kirche von Konstantinopel bestand im 4. Jahrhundert das Amt eines Bußpriesters[11]. Aufgabe dieses Bußpriesters war es, das Bekenntnis der Sünden entgegenzunehmen und sich mit dem Bischof in die sittliche Überwachung des Volkes zu teilen. Ein ärgerliches Ereignis bestimmte im Jahre 391 den Bischof Nektarius von Konstantinopel, die Einrichtung des Bußpriesteramtes aufzuheben. Im Abendlande war sie überhaupt nicht bekannt und scheint auch im Morgenlande außerhalb Konstantinopels wenig Verbreitung gefunden zu haben. — Neben den Priestern und Bischöfen treten vereinzelt im christlichen Altertum auch Diakone in der Verwaltung der Buße auf. Cyprian[12] erlaubt, daß in Todesgefahr, wenn kein Priester zu finden wäre, die Gefallenen auch bei einem Diakon ihre „exomologesis" betätigen könnten, „ut manu eis in poenitentiam imposita veniant ad Dominum cum pace". Auch die Synode von Elvira gestattet, daß bei einem ähnlichen Notfalle außer dem Priester der Diakon in die Kirchengemeinschaft aufnehmen, d. h. rekonziliieren könne, „si ei iusserit sacerdos". „Dann aber zeigt sich ein Intervall von 300 oder besser gesagt fast 400 Jahren, während dessen nichts mehr von der Diakonenbeicht zu hören ist. Erst im 8. Jahrhundert erscheinen die Belege wieder, und zwar bezeichnenderweise in den Bußbüchern und später bei den Kanonisten."[13] Wie zahlreiche Synodalbestimmungen zeigen, haben auch im späteren Mittelalter die Diakone zuweilen Beicht gehört und die Absolution gespendet. Die Konzilien von York 1194, von London 1200, ebenso die Konstitutionen des Bischofs Odo von Paris[14] gestatten noch den Diakonen, im Falle äußerster Not die Beicht entgegenzunehmen und zu absolvieren, wiewohl die letztgenannten Konstitutionen ausdrücklich bemerken: „Claves non habent [sc. diaconi] nec possunt absolvere." Im 13. Jahrhundert aber macht sich die Reaktion gegen diese Tätigkeit der Diakone geltend. Ein

[8] De laps. c. 28. [9] c. 7.
[10] Vgl. Cyprian., Ep. 18, n 1; Konzil von Elvira c. 32.
[11] Socrates h. e. V, 10; Sozomenus h. e. VII, 16; Rauschen, Jahrbücher der christlichen Kirche unter Kaiser Theodosius (1897) 537 ff. [12] Ep. 18.
[13] Köniager, Die Beicht nach Cäsarius von Heisterbach (München 1906) 70.
[14] c. 56.

liturgie.de

erstes, ausnahmsloses Verbot erließ die Synode von Worcester 1240, welcher gegen Ende des Jahrhunderts auch die Synode von Poitiers 1280 folgte.

b) Eine große Rolle in der kirchlichen Bußdisziplin spielten im Orient die Mönche, selbst solche, die nicht die Priesterweihe empfangen hatten[15]. Diese Erscheinung ist zurückzuführen auf die Geisteträger der alten Kirche, denen man in fälschlicher Auslegung der bekannten Johannesstelle: „Empfanget den Heiligen Geist, welchen ihr die Sünden nachlassen werdet" usw., die Gabe der Sündenvergebung zuschrieb. Schon Tertullian[16] spricht in seiner montanistischen Periode den Geisteträgern das Recht der Sündenvergebung zu: „Ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum." Klemens von Alexandrien[17] schreibt den „Gnostikern" das Recht der Sündenvergebung zu und findet diese Gnostiker vor allem unter den Mitgliedern der Hierarchie, denen er allerdings diese Gewalt nicht ausschließlich vindiziert, da er an einer andern Stelle empfiehlt: τινὰ ἄνθρωπον Θεοῦ καθάπερ ἀλείπτην καὶ κυβερνήτην zu wählen. Diese Geisteträger suchte man in späterer Zeit vor allem bei den Mönchen, die sich wegen der strengen Disziplin, die in den Klöstern herrschte, eines außerordentlichen Ansehens erfreuten. Schließlich gelang es dem Mönchtum, die Weltpriester in weitem Umfang von der Verwaltung der Buße auszuschließen, besonders nach dem Bilderstreit, in welchem sich die Mönche als Verfechter der Orthodoxie hervortaten. Schon im 12. Jahrhundert bekämpfte der Patriarch und Kanonist Theodor Balsamon die angemaßte Absolutionsgewalt der Laienmönche, im 13. Jahrhundert Nicephorus Chartophylax, mit dem Erfolge, daß gegen die Mitte des 13. Jahrhunderts die Priester unter Ausschluß der Mönche in ihre alten Rechte wieder eintraten[18].

§ 47. Beichttermine. Ort der Spendung des heiligen Bußsakramentes.

Bestimmte Beichttermine konnten sich erst ausbilden, als periodische Beichten für alle Gläubigen zur Regel geworden waren, was hauptsächlich durch den Einfluß klösterlicher Gewohnheiten geschah[1]. Als solche Termine empfahlen sich die Hochfeste des Kirchenjahres, vor allem das heilige Osterfest, auf welches man sich durch eine zu Beginn der Quadragesima abgelegte Beicht vorzubereiten hatte. Das vierte Laterankonzil bestimmte eine einmalige jährliche Beicht für alle, welche zu den Jahren der Unterscheidung gekommen, ohne Ostern ausdrücklich zu nennen. Da aber die Kommunion zur österlichen Zeit empfangen werden mußte, so wird in

[15] Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt, Leipzig 1898; Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament 244 ff.; J. Hörmann, Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht, Donauwörth 1913.

[16] De pudic. c. 21.

[17] Strom. VI, 13; Quis dives salv. c. 41.

[18] Auf andern Grundlagen beruht die im Mittelalter häufig auftretende Laienbeicht. Vgl. Köniǵer, Die Beicht nach Cäsarius von Heisterbach 76—84. — Über die Laienbeicht handeln ferner: Laurain, De l'intervention des laïques, des diacres et des abbesses dans l'administration de la pénitence, Paris 1897; Gromer, Die Laienbeicht im Mittelalter, München 1909.

[1] Inwieweit ein solcher Einfluß des Mönchtums sich betätigte, untersucht Rauschen (Eucharistie und Bußsakrament 235).

liturgie.de

Wirklichkeit diese jährliche Beicht stets zu Ostern oder in der Fastenzeit verrichtet worden sein. Die Natur dieses Sakramentes bringt die strenge Verpflichtung mit sich, daß der Priester die Beichten der seiner Seelsorge Anvertrauten so oft entgegennehmen muß, als diese vernünftigerweise es verlangen (quoties ii audiri rationabiliter petant)[2]. — Ort der Beicht ist die Kirche, ein oratorium publicum oder semipublicum[3]. Beichten von Männern können auch in Privathäusern entgegengenommen werden[4]. Über den Beichtstuhl vgl. Band I, S. 380 ff.

Schon der hl. Johannes Chrysostomus[5] beklagt sich über die vielen Gläubigen, die zu Ostern ohne vestis nuptialis zur heiligen Kommunion gingen. Daraus erhellt, daß wie für den Empfang der heiligen Eucharistie, auch für den Empfang des Bußsakramentes die österliche Zeit als die geeignetste galt. Doch war man noch weit entfernt, von allen Gläubigen eine regelmäßige Beicht zu fordern. Erst als die Beichten unter dem Einfluß des Mönchtums häufiger wurden, kam die österliche Zeit als Beichttermin immer mehr zu Ehren. Schon Theodulph von Orleans († 821)[6] schreibt vor: „Hebdomada una ante initium quadragesimae confessiones sacerdotibus dandae sunt." Ein Konzil von Gran im Jahre 1100 verordnet, daß die Laien dreimal jährlich, die Kleriker jedoch an allen höheren Festen zu beichten hätten. Nach Alanus von Lille (um 1200)[7] waren die Kleriker verpflichtet, jeden Samstag zu beichten, für Laien jedoch genügte eine dreimalige jährliche Beicht. Die in ihren Anfängen zum mindesten ins 10. Jahrhundert zurückgehende „Admonitio synodalis" des heutigen Pontificale Romanum mahnt die Priester: „Ante quadragesimam quarta feria populum ad confessionem invitate et confessis iuxta qualitatem criminum poenitentiam iniungite." Noch jetzt ist im Pontificale Romanum für die schon längst außer Übung gekommene öffentliche Buße die Quadragesima bestimmt, indem für den Aschermittwoch die feierliche expulsio, für den Gründonnerstag die feierliche reconciliatio poenitentium festgesetzt ist. Was schon längst in der Kirche allgemeine Gewohnheit war, erhob das vierte Laterankonzil zum allgemeinen kirchlichen Gesetz, wenn es vorschrieb, daß jeder Gläubige, der zu den Jahren der Unterscheidung gekommen ist, wenigstens einmal im Jahre alle seine Sünden dem verordneten Priester (proprio sacerdoti)[8] beichten und in der österlichen Zeit das heilige Sakrament des Altares empfangen solle. Wenn auch in dieser Bestimmung des vierten Laterankonzils nicht ausdrücklich davon die Rede ist, daß die Beicht gerade in der Quadragesima abgelegt werden müsse, so war diese Verpflichtung schon nahegelegt in der Verordnung, zu Ostern zu kommunizieren. Denn schon in dem Alkuin zugeschriebenen Buche „De psalmorum usu"[9] ist die Gewohnheit, unmittelbar vor der Kommunion zu beichten, bezeugt, wenn es heißt: „Corpus et sanguinem Domini polluto corde et corpore sine confessione et poenitentia scienter indigne accepi."

---

[2] CIC can. 892, § 2.
[3] CIC can. 908.
[4] CIC can. 910, § 2.
[5] Hom. 3 in ep. ad Eph. n. 4.
[6] PL 105, 203.
[7] De arte praedicatoria. PL 210, 171.
[8] P. A. Kirsch, Der sacerdos proprius in der abendländischen Kirche vor 1215: Archiv für kath. Kirchenrecht 1904, 527 ff.
[9] PL 101, 409.

liturgie.de

§ 48. Die Buße im Altertum und Mittelalter. Die mit der Absolution verbundenen Riten.

1. Die öffentliche Buße. — Dem Lossprechungsakte mußte überall das Bekenntnis der Sünden vorhergehen[1]. Der Sünder, der seine Sünde bekannt hatte, wurde im christlichen Altertum zunächst der öffentlichen Buße unterworfen (a). Im Orient waren die Büßer in vier Klassen geteilt, nämlich in die προσκλαίοντες (die Weinenden), die ἀκροώμενοι (die Hörenden), die ὑποπίπτοντες (die Liegenden) und die συστάντες (die Mitstehenden). Diese Einrichtung war aber auch im Orient keine allgemeine, dem Abendlande war sie im Altertum überhaupt unbekannt; Spuren einer ähnlichen Klassifikation der Büßer zeigen sich hier vorübergehend nur im 9. Jahrhundert. Trug in altchristlicher Zeit die auferlegte Buße meist medizinalen Charakter, so wurde sie im Mittelalter mehr vom vindikativen Standpunkt aus betrachtet. Damit hängt die schon im frühen Mittelalter nachweisbare Umwandlung eines Bußwerkes (redemptio) in ein anderes zusammen, eine Praxis, welche unter dem Einfluß des germanischen Rechtsbegriffs der compositio (einer Geldstrafe für Vergehen) zu rascher Verbreitung gelangte. Diese mögliche Umwandlung der Buße in andere gute Werke brachte die öffentliche Buße rasch in Verfall. Nachdem sie zunächst als pflichtmäßige Buße auf die öffentlichen, notorischen Sünder beschränkt wurde, verschwand sie seit dem 11. Jahrhundert beinahe gänzlich. Im Orient war sie schon längst, wahrscheinlich bereits seit dem 4. Jahrhundert, verschwunden (b). — Schon frühzeitig ist das Bestreben wahrnehmbar, der Willkür in der Bußauflage durch bestimmte, schriftlich fixierte Normen zu begegnen. Solche erscheinen zuerst in den sog. epistolae canonicae, von welchen einige die berühmtesten Bischöfe des Altertums, z. B. den hl. Gregorius Thaumaturgus, Basilius d. Gr. usf., zu Verfassern haben. Die Bußbriefe waren die Vorläufer der Pönitentialien, welche für jedes Vergehen das Maß der Buße genau bestimmten. Die Pönitentialien, welche teils privater teils offizieller Natur waren, verschwanden, als die Umrechnung der Buße in andere, leichter zu verrichtende Werke immer mehr gebräuchlich wurde. An Stelle der durch die Pönitentialien normierten Buße trat die nach eigenem Ermessen vom Beichtvater auferlegte arbiträre (c). Die Buße wurde im christlichen Altertum vor der Rekonziliation abgeleistet; erst mit dem beginnenden Mittelalter wird es üblich, sofort nach dem Bekenntnis und nach Ankündigung der Buße die Absolution zu erteilen (d).

[1] Eine Übersicht über den Stand der Frage, unter welchen Umständen ein öffentliches oder geheimes Bekenntnis gefordert wurde, gibt Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament 210 ff., § 11, Die geheime Beicht; R. Adam, Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustin, Paderborn 1917; Poschmann, Die abendländische Kirchenbuße am Ausgang des christl. Altertums, München 1928; Ders., Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter, Breslau 1930.

liturgie.de

a) Die öffentliche Buße bestand vor allem im Ausschluß von der heiligen Kommunion, daneben gingen Genugtuungswerke, Gebet, Abtötung und Fasten. Tertullian[2] fordert sogar eine gewisse körperliche Vernachlässigung für die Zeit der Buße: ohne Bad, schmutzig, fern von Vergnügen, im rauhen Bußgewande sollten die Büßer für ihre Sünden genugtun. Noch in späterer Zeit wurde im Abendlande den Büßern auferlegt, die Kleidung zu ändern und das Haar zu scheren. Wie aus dem Schreiben des Papstes Siricius[3] an Himerius erhellt, waren die Büßer auch ausgeschlossen vom ehelichen Umgang, durften zu keiner zweiten Ehe schreiten, konnten auch nicht in den Priesterstand treten. Nach Angabe der Apostolischen Konstitutionen wurden im Orient die Büßer vor Beginn des eigentlichen eucharistischen Gottesdienstes mit einem feierlichen Gebete des Bischofs entlassen; im Abendlande jedoch war diese Entlassung unbekannt, wenn auch schwere Sünder, die sich noch nicht zur kirchlichen Buße gestellt hatten, vom eucharistischen Gottesdienste ferngehalten wurden[4].

b) In vielen Kirchen des Orients bestand eine Einteilung der Büßer in vier Klassen[5]. Zum ersten Mal erhalten wir Kunde von einer Klasseneinteilung der Büßer bei Gregorius Thaumaturgus. Gregor kennt nur drei Stationen, ebenso auch die Konzilien von Ancyra, Neozäsarea und Nizäa; Basilius aber erwähnt noch eine vierte, nämlich die unterste Büßerklasse, die Klasse der Weinenden (προσκλαίοντες), denen sich die Klassen der Hörenden (ἀκροώμενοι), der Liegenden (ὑποπίπτοντες) und der Mitstehenden (συστάντες) anreihten. Die προσκλαίοντες standen am Eingang zur Kirche, um die eintretenden Gläubigen um ihre Fürbitte anzugehen; die ἀκροώμενοι durften dem didaktischen Teile des Gottesdienstes beiwohnen; die ὑποπίπτοντες empfingen nach dem Weggang der Hörenden kniend den bischöflichen Segen durch die Handauflegung; die συστάντες durften dem ganzen Gottesdienste beiwohnen, aber zur Kommunion nicht hinzutreten. Die Büßerklassen waren selbst im Orient nicht überall eingeführt. Gregor von Nyssa kennt nicht die Klasse der συστάντες; die Apostolischen Konstitutionen und Johannes Chrysostomus erwähnen überhaupt keine Klassifikation der Büßer, so daß man annehmen darf, eine solche habe in Antiochien gar nicht bestanden. Gegen Ausgang des 4. Jahrhunderts verschwand die Stationsordnung; „denn fast nirgends begegnen uns die Stationen fortan mehr als bestehende Institution, weder in den Kanones der Synoden noch in der sonstigen griechischen Literatur, und wenn sie in der Folgezeit auch nicht gänzlich unerwähnt bleiben, so wird ihrer doch auf eine Weise gedacht, daß sie mehr oder weniger deutlich als eine bereits der Vergangenheit angehörige Einrichtung sich darstellen“[6]. Im Abendland waren im christlichen Altertum die Bußstationen unbekannt. Erst aus dem 9. Jahrhundert sind einige Erkenntnisse des Papstes Nikolaus I. erhalten, welche eine Bußstationsordnung voraussetzen, die jener der orientalischen Kirche ähnlich ist und nur die Klasse der ὑποπίπτοντες, mit welcher die Abendländer nichts anzufangen wußten,

---

[2] De poenit. c. 5. [3] Ep. 1, c. 5 14.

[4] Koch, Die Büßerentlassung in der alten abendländischen Kirche: Theol. Quartalschrift 1900, 481—534; ders., Der Büßerplatz im Abendlande, ebd. 1903, 481—534.

[5] Funk, Die Bußstationen im christlichen Altertum: Kirchengeschichtl. Abhandl. und Unters. I 182—209.

[6] Ebd. 201.

liturgie.de

übergeht. Doch konnte im Okzident diese Einrichtung nicht einwurzeln und verschwand bald wieder, wie sie überhaupt nur der Opposition gegen die Pönitentialbücher und dem daraus hervorgegangenen Bestreben, sich in Sachen der Buße dem christlichen Altertum anzuschließen, ihre Entstehung verdankte. Bei Berücksichtigung der kirchlichen Vergangenheit stieß man eben auf Kanones, welche von den Bußstationen handelten und die man nunmehr auch auf abendländische Verhältnisse, allerdings mit einzelnen Modifikationen, anzuwenden sich bestrebte[7]. — Die öffentliche Buße verschwand im Orient nach Aufhebung des Bußpriesteramtes beinahe ganz und gar oder wurde wenigstens in den gewöhnlichen Fällen eine freiwillige[8], bestand dann aber nur mehr in der Ausschließung von den heiligen Geheimnissen. Schon im 5. Jahrhundert war für den Kirchenhistoriker Sokrates[9] die öffentliche Bußpraxis, wie er dieselbe in Rom zu sehen Gelegenheit hatte, etwas Fremdartiges. Leo d. Gr.[10] kennt noch die alte öffentliche Buße, wenn er an Bischof Theodorus schreibt: „Mediator Dei et hominum homo Christus Iesus hanc praepositis ecclesiae tradidit potestatem, ut et confitentibus actionem poenitentiae darent, et eosdem salubri satisfactione purgatos ad communionem sacramentorum per ianuam reconciliationis admitterent." Noch im 6. Jahrhundert wurde die öffentliche Buße in Gallien geübt. Allmählich aber nahm die Buße einen andern Charakter an, der damit zusammenhängt, daß man in der Buße nicht mehr ein pädagogisches Mittel zur Besserung des Pönitenten sah, sondern eine Strafe für dessen Vergehen. Äußerlich zeigt sich dies darin, daß man den Büßer immer noch als Mitglied der Kirche betrachtete, während er früher zugleich exkommuniziert war. Auch wurden zur Zeit der Karolinger nur öffentliche Sünder der Bußdisziplin unterworfen; „als solche öffentliche Sünder aber galten bestrafte Verbrecher, die außer zur Zahlung des Wergeldes auch zur Leistung der Kirchenbuße genötigt wurden"[11]. Seit dem 11. Jahrhundert verschwand die öffentliche Buße fast vollständig, was die notwendige Folge der Umrechnung der Bußzeit in andere, leichter zu verrichtende Bußwerke war.

c) Bei der Auferlegung der Buße mußte es sich empfehlen, um dem Vorwurf der Willkür von vornherein zu begegnen, nach bestimmten Grundsätzen zu verfahren. Solche Grundsätze wurden schon im christlichen Altertum auf Synoden aufgestellt, z. B. zu Ancyra 314 und Nizäa 325. Vor allem aber sind die Bußnormen enthalten in den sog. epistolae canonicae; zu den berühmtesten Bußbriefen gehört jener des hl. Gregor Thaumaturgus, ferner der mit Unrecht angefochtene kanonische Brief Basilius' d. Gr. und jener des hl. Gregor von Nyssa. Auch im Abendlande herrschte beim Ausmaß der Buße keineswegs Willkür. Schon Cyprian[12] spricht von einem Libellus, nach welchem die Buße der einzelnen lapsi bestimmt wurde, und die Päpste Siricius, Innozenz I. und Leo d. Gr. gaben auf die Buße bezügliche Bestimmungen. Diese kirchlichen Erlasse bildeten die Grundlage der späteren Bußbücher[13], in welchen für jede Sünde die ihr gebührende Buße verzeichnet

---

[7] Ebd. 195. [8] Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament 208.
[9] h. e. V, 19. [10] Ep. 83.
[11] Vgl. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands II 249. [12] Ep. 55.
[13] Wasserschleben, Die Bußordnungen der abendländ. Kirche, Halle 1851; Schmitz, Die Bußbücher und Bußdisziplin der Kirche I (Mainz 1883), II (Düsseldorf 1898); Hauck, Realenzyklopädie für protest. Theol. und Kirche I, 581—584, Art. „Bußbücher".

liturgie.de

war. Zuerst begegnen uns solche Bußbücher in England und Irland, z. B. die „Canones Patricii", der „Liber Davidis", ein Pönitentiale des Finnianus († 583), welche nur mehr fragmentarisch in späteren Sammlungen erhalten sind. Unter Benützung bereits vorhandener Bußbücher und unter Berücksichtigung der kirchlichen Überlieferung gab Theodor, Erzbischof von Canterbury († 690), ein berühmtes Pönitentiale heraus. Außer ihm erscheinen auch Beda Venerabilis († 735) und Egbert von York als Verfasser von Bußbüchern. Von den britischen Inseln gelangte der Gebrauch der Bußbücher in das fränkische Reich, hauptsächlich durch die Bemühungen des hl. Kolumban († 615), wenn auch das unter seinem Namen gehende Pönitentiale nicht in der vorliegenden Gestalt seiner Feder entstammt. Die Abfassung von Pönitentialien kam bald so in Schwung, daß die Synoden dagegen Stellung nahmen. Die Synode von Paris 829 bestimmte sogar, alle alten Pönitentialien sollten dem Feuer überantwortet werden; an ihre Stelle sollten dann offizielle Bußbücher treten, wie ein solches Halitgar von Cambrai verfaßte. In der römischen Kirche jedoch scheint niemals ein Pönitentiale verwendet worden zu sein; denn das seit der Mitte des 8. Jahrhunderts auftauchende Poenitentiale Romanum, dessen römischen Charakter Schmitz beweisen wollte[14], ist lediglich ein Bußbuch, das im Gegensatz zu andern Diözesan- und Provinzialpönitentialien für weitere Kreise berechnet war. Noch im 9. Jahrhundert verfaßte Rabanus Maurus einen „Liber poenitentiae". Der traditionelle Inhalt der Pönitentialien vererbte sich von Generation zu Generation und verschleppte sich schließlich bis in die Sammlungen des Regino und Burchard, ja sogar bis ins Gratianische Dekret, Indes hatten die Bußbücher schon lange ihre praktische Bedeutung verloren, nachdem durch das Redemptionsverfahren die Umwandlung der Buße in andere Werke, Fasten, Beten, Almosen, Wallfahren, möglich gewesen war. Zwar bestimmte noch Burchard von Worms († 1025), es solle zunächst die Bestimmung der Buße nach den Bußbüchern dem Pönitenten eröffnet und dann erst dieselbe gemäß dem Redemptionsverfahren in andere Werke umgewandelt werden. Dieses Verfahren wird manchem Beichtvater als etwas kompliziert erschienen sein, und man wird deshalb in der Praxis sofort die umgewandelte Buße angegeben haben. „Hatte man darin erst einige Gewandtheit erlangt, so waren die Bußbücher entbehrlich, damit jedoch zugleich einer gewissen Freiheit in der Bußbestimmung das Tor geöffnet worden. Tatsächlich verschwanden auch von da an die Pönitentialien mehr und mehr, die Summae oder Summulae confessorum ohne bestimmte, auf den Fall normierte Bußen traten an ihre Stelle, und das Bußmaß wird lediglich vom Priester gewohnheits- oder empfindungsgemäß aufgestellt: die arbiträre Buße hat ihren Platz erobert."[15] Zu Beginn des 13. Jahrhunderts war bereits dieser Umschwung eingetreten. Das römische Rituale gibt die notwendigen Normen für die Auflegung der Buße an. Die Buße soll in einigem Verhältnis stehen zu den begangenen Sünden; sie hat demnach nicht bloß medizinalen Charakter, sondern auch vindikativen. Von der Auflegung von Geldbußen sagt das Rituale: „Poenitentias pecuniarias sibi ipsis Confessarii non applicent", damit jeder Verdacht der Habsucht ferngehalten werde.

d) Die Rekonziliation oder Absolution erfolgte anfänglich erst nach ab-

[14] Vgl. über die Kontroverse Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands I 264 bis 265 Anm.

[15] Königer, Die Beicht nach Cäsarius von Heisterbach 98—99.

liturgie.de

geleisteter Buße. Für eine regelmäßige Absolution vor Leistung der Buße läßt sich im christlichen Altertum kein Zeugnis ausfindig machen; positive Belegstellen sprechen vielmehr für das Gegenteil. Im Indulgenzedikt des Papstes Kallistus heißt es ausdrücklich: „Ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto“[16]. Cyprian[17] bestimmt, daß die lapsi die volle Buße leisten und dann erst den Frieden (d. h. die Rekonziliation) in der Todesgefahr erhalten sollten (agerent diu poenitentiam plenam, et si periculum infirmitatis urgeret, pacem sub ictu mortis acciperent). Auch Papst Siricius[18] spricht davon, daß dem Pönitenten nur „in ultimo fine suo reconciliationis gratia tribuenda est“. Noch deutlicher spricht sich Augustinus[19] aus: „Der Friede mit der Kirche läßt die Sünden nach, und die Entfremdung vom Frieden der Kirche [ab ecclesiae pace alienatio] behält die Sünde.“

2. Riten der Privatbeicht und öffentlichen Buße. — Über die Riten bei Spendung des heiligen Bußsakramentes haben sich aus dem christlichen Altertum nur dürftige Nachrichten erhalten; sicher ist nur, daß die Absolution unter Handauflegung und Gebet erfolgte. Genauere Nachrichten liegen erst aus dem Mittelalter vor. Der Ritus der Privatbeicht vollzog sich meist in folgender Weise: Wenn ein Pönitent zur Beicht kam, warf er sich, nachdem der Priester durch ein schönes, seine eigene Sündhaftigkeit bekennendes Gebet, oft auch durch gemeinsames Fasten mit dem Pönitenten sich vorbereitet hatte, vor dem Priester nieder, der über ihn die Allerheiligenlitanei oder eine Anzahl Psalmen, besonders die Bußpsalmen, sprach. Dann lud er den Pönitenten in einer väterlichen Ansprache zum aufrichtigen Bekenntnis seiner Sünden ein, ließ ihn neben sich sitzen oder knien und frug ihn den Verhältnissen entsprechend an der Hand des Pönitentiale aus. Am Schluß folgte ein zusammenfassendes Bekenntnis mit dem Ausdruck der Reue und des Vorsatzes, eine entsprechende Ermahnung seitens des Beichtvaters, die Bestimmung der Buße und der Zeit, innerhalb welcher sie zu leisten war, und hierauf die Absolution (a). Der Ritus der feierlichen expulsio und reconciliatio der öffentlichen Büßer stammt aus dem frühen Mittelalter und hat sich in seinen Grundzügen fast unverändert noch im heutigen römischen Pontifikale erhalten (b). Neben dem erwähnten umfangreichen Ritus der Privatbeicht läßt sich schon im 13. Jahrhundert ein kompendiöser bemerken. Um die gleiche Zeit wird die indikative Fassung der Absolutionsformel, welche später durch das Tridentinum als wesentliche Form des Bußsakramentes erklärt wurde, zur alleinherrschenden (c).

a) Über die äußern Riten, unter welchen das heilige Bußsakrament gespendet wurde, fließen die Nachrichten aus dem christlichen Altertum äußerst spärlich. Unter den Zeremonien, welche mit der Rekonziliation verbunden waren, wird vor allem die Handauflegung erwähnt, welche,

[16] Tertullian., De pudic. c. 1.
[17] Ep. 57. [18] Ep. 1, 3.
[19] De bapt. III, c. 18, n. 13.

liturgie.de

wie aus den Briefen des hl. Cyprian[20] hervorgeht, der Bischof mit dem Klerus vornahm. „Nec ad communicationem venire quis possit, nisi prius ab episcopo et clero manus fuerit imposita." Die Handauflegung bei der Rekonziliation erwähnen auch der hl. Augustinus[21], Leo d. Gr.[22] und verschiedene Konzilien, z. B. die vierte Synode von Karthago[23] und das erste Konzil von Orange[24]. Alexander von Hales[25] kennt noch die Handauflegung, wenn er schreibt: „In confessione, quando fit absolutio, ponit sacerdos manum super caput poenitentis." Er fügt jedoch hinzu: „Et benedicit et ita assumit aliqua signa sensibilia", und deutet damit an, daß zu seiner Zeit bereits das Kreuzzeichen beim Aussprechen der Absolutionsform Aufnahme gefunden hatte. In neuerer Zeit schreibt Karl Borromäus auf dem fünften Provinzialkonzil von Mailand vor: „Quod in ecclesia antiqui instituti veterisque consuetudinis est, recte omnino servet, ut dum absolutionis formulam precesque adiunctas profert, super caput poenitentis manum dexteram elevet; id quod etiam cum mysterii significatione fit." Auch nach dem römischen Rituale muß der Priester bei den Worten Misereatur und Indulgentiam die Rechte gegen den Pönitenten erheben. Wie schon Karl Borromäus andeutet, entbehrt dieser Ritus nicht der tieferen Bedeutung. Die Sündennachlassung wird nämlich in besonderer Weise dem Heiligen Geiste zugeschrieben, nach den Worten des Herrn: „Empfanget den Heiligen Geist. Welchen ihr die Sünden nachlassen werdet" usw. Auch das römische Missale[26] nennt den Heiligen Geist „remissio omnium peccatorum"; Thomas von Aquin[27] sagt: „Remissio autem peccatorum fit per Spiritum sanctum, tamquam per donum Dei." Nun ist aber die Handauflegung ein Ritus der Geisteserteilung sowohl bei der heiligen Firmung als auch bei der Ordination und mag deshalb auch bei der Buße als ein solcher aufgefaßt werden. Es ist kein Zufall, daß im „Ordo ad reconciliandum apostatam vel haereticum"[28] der Bischof dem vor ihm knienden Pönitenten die Hand aufs Haupt legen und dabei ein Gebet sprechen muß, welches mit dem bei der heiligen Firmung gesprochenen große Ähnlichkeit besitzt und namentlich in den von je einem Amen begleiteten Anrufungen des Heiligen Geistes, welche das Firmungsgebet enthält, mit diesem letzteren wörtlich übereinstimmt. — Mit der Handauflegung verband sich schon in altchristlicher Zeit das Gebet. Ambrosius[29] sagt: „Tales igitur deprecatores in delictis maximis sunt requirendi. Nam si quicumque de populo orent, non exaudiuntur"; und Augustinus[30] lehrt: „Quid est aliud manus impositio nisi oratio super hominem?"

Über den Ritus der Beicht im Mittelalter unterrichten genau die alten Pönitentialien und verschiedene bei Morinus und Martène enthaltene Ordines. Nach dem Ordo romanus vulgatus und Pseudo-Alkuin war der Hergang folgender: Der Pönitent mußte sich vorerst vor dem Beichtvater verneigen, worauf dieser ein einleitendes Gebet sprach. Nunmehr ließ der Priester den Pönitenten sich gegenüber setzen und besprach sich mit ihm über die acht Hauptlaster, wobei die alten Ordines darauf aufmerksam machen, es solle der Beichtvater genau den Stand seines Pönitenten berücksichtigen, ob der-

[20] Ep. 17, 2. [21] De bapt. III, 21.
[22] Ep. 19. [23] can. 76.
[24] can. 3. [25] Summa 4, q. 5, membr. 1, a. 1.
[26] Vgl. Postcommunio fer. III p. Dom. Pentec.
[27] S. th. 3, q. 3, a. 8 ad 3.
[28] Pontif. Rom. [29] De poenit. I, 8 9. [30] Contra Donat. III, 16.

liturgie.de

selbe alt oder jung, gebildet oder ungebildet sei, dem geistlichen oder weltlichen Stande angehöre. Dabei sollte der Beichtvater nicht bloß die Gewissenserforschung im Auge haben, sondern zugleich auch geeignete Mahnungen zur Besserung des Lebens geben. Nachdem auf diese Weise der Beichtende vorbereitet ist, hat nach Angabe der meisten mittelalterlichen Ordines der Beichtvater seinem Pönitenten gewisse Fragen vorzulegen: „Glaubst du an den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist? Glaubst du, daß diese drei Personen ein Gott sind? Glaubst du, daß du in dem nämlichen Fleische, in welchem du jetzt lebst, einst auferstehen und je nach deinen Taten Gutes oder Böses empfangen wirst? Willst du jenen, welche gegen dich gefehlt haben, alles verzeihen, damit auch dir Gott verzeihe?" Hat der Pönitent zu letzterer Forderung seine Bereitwilligkeit erklärt, so nimmt der Priester das Sündenbekenntnis entgegen, das nach dem Ordo romanus vulgatus mit den Worten beginnt: „Confiteor tibi, Domine, pater coeli et terrae, tibique bone et benignissime Iesu Christe, una cum sancto Spiritu, coram sanctis angelis tuis et coram sanctis tuis, coram hoc altari et sacerdote tuo." Es folgt hierauf ein detailliertes Sündenbekenntnis, welches der Pönitent abschließt mit der Bitte, die heiligen Engel, die Heiligen und der Priester mögen Zeugen sein am Tage des Gerichtes gegen den Teufel, daß alle diese Sünden gebeichtet wurden. Der Pönitent fleht nunmehr mit ausgebreiteten Händen um die Absolution, dann wirft er sich zur Erde nieder und verharrt eine Zeit lang in dieser Stellung, worauf er vom Beichtvater die Buße empfängt. Den Abschluß bilden Bußpsalmen, Versikel und eine längere Reihe von Orationen. Im Ordo romanus vulgatus und bei Pseudo-Alkuin reiht sich an die Beicht sofort der Ritus der expulsio poenitentium, weil hier als Regel angenommen ist, daß sich der Pönitent der öffentlichen Buße unterzieht. In einem der gleichen Zeit angehörenden Ordo von St. Gatian in Tours[31] folgt jedoch die Rubrik: „Hic sunt dicendae orationes de reconciliatione peccatoris ad mortem", hierauf „item oratio cum manuum impositione". Die sofortige Absolution scheint überhaupt zu jener Zeit, aus welcher diese Ordines stammen, tatsächlich die Regel gebildet zu haben, wenn auch die öffentliche Buße mit daran sich reihender Rekonziliation in den Quellen noch immer gefordert wurde. Schon die vielen Ausnahmen, die von der Leistung der öffentlichen Buße entschuldigten, mußten notwendigerweise zu deren allmählicher Abschaffung führen. Regelmäßig kehrt die dehnbare Bestimmung wieder: „Si vero interest causa aut itineris aut cuiuslibet occupationis aut ita forte hebes est, ut ei hoc (sc. publicam poenitentiam) sacerdos persuadere nequeat: iniungat ei tam quadragesimalem quamque annualem poenitentiam et reconciliet eum statim."

b) Der öffentlichen Buße, die unter der Leitung des Bischofs stand, wurden vor allem die öffentlichen Sünder überwiesen, die, wie das Sacramentarium Gelasianum[32] andeutet, wenigstens im früheren Mittelalter während ihrer Bußzeit in ein Gefängnis eingeschlossen wurden. Die Buße begann mit der feierlichen expulsio der Büßer am Aschermittwoch und endete für jene Büßer, die der Absolution für würdig erachtet wurden, mit der reconciliatio am Gründonnerstag. Die Gebete bei der expulsio und reconciliatio poenitentium finden sich schon größtenteils im Sacramentarium Gelasianum. Nach dem Pontifikale gestaltet sich der Ritus der expulsio folgendermaßen: Um die Zeit der Terz versammeln sich die Büßer in der Kirche und emp-

[31] Martène I 780. [32] S. 14.

liturgie.de

fangen vom Pönitentiar des Bischofs ihre Buße. Hernach müssen sie die Kirche verlassen und vor der Kirchentüre warten, bis der Bischof nach der Sext mit den violetten Gewändern bekleidet ist. Der Bischof nimmt nun in der Mitte des Schiffes auf einem Faldistorium Platz, während der Klerus sich in zwei Reihen gegen die Kirchtüre zu aufstellt. Jetzt treten die Pönitenten ein und werfen sich vor dem Bischof zur Erde nieder, der ihnen hierauf unter den Worten: „Memento homo, quia pulvis es et in pulverem reverteris; age poenitentiam, ut habeas vitam aeternam", Asche auf das Haupt streut. Daraufhin besprengt sie der Bischof mit Weihwasser und bekleidet sie mit den Bußgewändern, die vorher gesegnet werden. Ist diese Zeremonie vollendet, so werfen sich die Pönitenten zur Erde nieder, während die Anwesenden die sieben Bußpsalmen, die Allerheiligenlitanei nebst einigen Versikeln um eine fruchtbare Buße beten. Nach Beendigung dieser Gebete hält der Bischof an die Pönitenten eine Ansprache, worin er sie erinnert: wie einst Adam aus dem Paradiese vertrieben und auf ihn wegen seiner Sünde mannigfacher Fluch gehäuft wurde, so würden auch sie jetzt für ihre Vergehen aus der Kirche ausgewiesen. Ist diese Ansprache vorüber, so ergreift der Bischof einen Pönitenten bei der Rechten, dieser erfaßt den Arm seines Nebenmannes usw. bis zum letzten, und so werden die Pönitenten, welche brennende Kerzen in den Händen tragen, durch den Bischof hinausgeführt. Dabei spricht derselbe: „Ecce eicimini vos hodie a liminibus sanctae matris ecclesiae propter peccata et scelera vestra, sicut Adam primus homo eiectus est de paradiso propter transgressionem suam." Die Sänger aber singen, während die Büßer hinausgeleitet werden, eine Antiphon, die den Fluch enthält, welchen Adam bei der Vertreibung aus dem Paradiese über sich ergehen lassen mußte. An der Kirchtüre richtet der Bischof noch einmal Worte der Ermahnung an die Pönitenten und fordert sie auf, an der göttlichen Barmherzigkeit nicht zu verzweifeln, sondern sich während ihrer Bußzeit guten Werken, dem Fasten, dem Gebete, Wallfahrten und der Spendung von Almosen, zu widmen und am Gründonnerstag zur Rekonziliation in der Kirche wieder zu erscheinen. Dann wird vor ihren Augen die Kirchtüre geschlossen.

Die Rekonziliation der Büßer ist nach dem Pontifikale gleichfalls mit einer Reihe tiefsinniger und schöner Zeremonien umgeben. Zu Beginn der Feier kniet der Bischof mit seinem Klerus vor dem Hauptaltar und spricht die sieben Bußpsalmen und die Allerheiligenlitanei. Unterdessen verweilen die Büßer mit bloßen Füßen, zur Erde niedergeworfen und ausgelöschte Kerzen haltend vor der Kirchtüre. Ist in der Litanei gesungen: „Omnes sancti patriarchae et prophetae", so begeben sich zwei Subdiakone, brennende Kerzen tragend, von der Seite des Bischofs weg nach der Kirchtüre. Auf der Schwelle stehend, erheben sie die Kerzen und zeigen sie den Büßern, indem sie dabei singen: „Vivo ego, dicit Dominus, nolo mortem peccatoris, sed ut magis convertatur et vivat." Dann löschen sie die Kerzen aus und kehren zum Bischof zurück. Ebenso verfahren nach den Worten: „Omnes sancti martyres", zwei andere Subdiakone, welche die Antiphon singen: „Dicit Dominus, poenitentiam agite, appropinquavit enim regnum coelorum." Ist man in der Litanei bis zum Agnus Dei gekommen, so schickt der Bischof einen der älteren Diakone mit einer großen brennenden Kerze zu den Büßern, welcher singt: „Levate capita vestra, ecce appropinquabit redemptio vestra." Diese Kerze wird nicht ausgelöscht, an ihr vielmehr die Kerzen der Pönitenten angezündet. Nach dem Agnus Dei verläßt der Bischof

liturgie.de

das Presbyterium und nimmt seinen Platz auf einem Faldistorium in der Mitte des Schiffes. Der Klerus stellt sich wieder in zwei Reihen gegen die Kirchtüre zu auf. Der Archidiakon geht nun zu den Büßern und ruft ihnen zu: „State in silentio, audientes audite", wendet sich dann, noch auf der Schwelle der Kirchtüre stehend, in einer Ansprache („Adest, o venerabilis pontifex") an den Bischof, in welcher er auf den großen Tag der Gnade hinweist, der nunmehr erschienen. Jetzt erhebt sich der Bischof und geht mit seiner Assistenz zu den Büßern an die Kirchtüre, hält dort eine Ansprache und singt: „Venite, venite, venite filii, audite me, timorem Domini docebo vos." Noch zweimal wiederholt der Bischof diese Worte, nach denen jedesmal ein Diakon, der aufseiten der Büßer steht, spricht: „Flectamus genua", während ein anderer Diakon aufseiten des Bischofs erwidert: „Levate." Der Bischof tritt jetzt in die Kirche ein unter dem Gesang der Antiphon: „Accedite ad eum et illuminamini, et facies vestrae non confundentur", und des Ps. 33, die Büßer folgen ihm und prosternieren vor dem Bischof in der Nähe der Kirchtüre. Ist der Gesang beendet, so stellt der Archidiakon an den Bischof die Bitte um Rekonziliation, und nachdem sich auf den Ruf „Levate" des Diakons die Büßer erhoben, ergreift der Bischof die Hand eines Büßers, dieser wiederum die seines Nebenmannes, und so führt sie der Bischof zu dem in der Mitte des Schiffes sich befindlichen Faldistorium. Bei diesem Vorgang werden einige Versikel vom Archipresbyter gesprochen und zwei vom Bischof angestimmte Antiphonen gesungen: „Dico vobis gaudium et angelis Dei super uno peccatore poenitentiam agente" und „Oportet, fili, gaudere, quia frater tuus mortuus fuerat et revixit, perierat et inventus est." Hierauf folgt eine längere Reihe von Absolutionsgebeten. Eingeleitet werden sie durch eine Kollekte und ein schönes, präfationsähnliches Gebet, in welchem unter Hinweis auf den Erlösungstod Christi und auf die so oft vom Herrn betätigte Barmherzigkeit, die er Achab, Petrus und dem Schächer am Kreuze erwiesen, um Verzeihung für die Pönitenten gebetet wird. Nach diesem Gebet kniet der Bischof nieder, der Klerus, die Büßer und alle Anwesenden prosternieren, und die Schola singt die Psalmen 50 55 56, worauf der Bischof sich erhebt und über die vor ihm liegenden Pönitenten die sieben Absolutionsgebete spricht. Sind sie gesprochen, so aspergiert und inzensiert der Bischof die Pönitenten, indem er spricht: „Exsurgite qui dormitis, exsurgite a mortuis, et illuminabit vos Christus." Dann verleiht er ihnen einen beliebigen Ablaß und erteilt ihnen den feierlichen Segen.

c) Es ist kaum wahrscheinlich, daß der ausführliche Ritus der Privatbeicht bei allen Pönitenten angewendet wurde; die langen Reihen der Gebete legen vielmehr die Vermutung nahe, daß unter ihnen der Beichtvater nach seinem Belieben eine Auswahl treffen konnte. Bei großem Andrang von Pönitenten mußte sich das Bedürfnis nach einem kompendiösen Beichtritus in besonders hohem Grade geltend machen. Einen solchen bietet die Verfügung einer Synode von Nimes 1284[33]. Gemäß dieser Bestimmung hatte der Beichtvater nach Abnahme des Bekenntnisses zu sprechen: „Ich lege dir diese oder jene Buße auf wegen der Sünden, die du bekannt hast." Dann lege er seine Hände auf das Haupt des Pönitenten und spreche: „Indulgentiam, absolutionem et remissionem omnium peccatorum tuorum tribuat omnipotens Deus. Et ego te absolvo auctoritate Domini nostri Iesu Christi et beatorum

[33] Martène I 757.

liturgie.de

apostolorum Petri et Pauli et officii mihi commissi ab iis peccatis, quae confessus es, et aliis oblitis." Die indikative Absolutionsformel („Ego te absolvo") war im 13. Jahrhundert bereits die Regel, wie aus dieser Bestimmung, ferner aus einer Verfügung des Konzils von London (1268)[34], aus dem Ordo romanus X[35] und aus Thomas von Aquin[36] hervorgeht. In früherer Zeit überwog die deprekative Absolutionsformel, doch trat schon im 9. und 10. Jahrhundert vereinzelt in Verbindung mit ihr eine absolute auf[37]. Das Konzil von Trient[38] erklärte nachmals die Worte: „Ego te absolvo a peccatis tuis" usw. für die Form des Sakramentes.

§ 49. Erklärung des jetzigen Ritus des heiligen Bußsakramentes.

Die Heiligkeit des Bußsakramentes und seine große Bedeutung für das Heil der unsterblichen Seelen fordert, daß der Priester nur nach gehöriger Vorbereitung an dessen Spendung herantrete. Diese Vorbereitung ist eine entferntere, welche in der Aneignung der notwendigen Kenntnisse und in dem Freisein von schweren Sünden besteht, und eine nähere, wonach sich der Priester durch Gebet auf die heilige Handlung vorzubereiten hat. Deswegen bestimmt das römische Rituale[1], daß der Priester, bevor er sich zum Beichthören begibt, die göttliche Hilfe durch frommes Gebet erflehen solle, um dieses Amt richtig und heilig zu verwalten. Ein bestimmtes Formular ist nicht vorgeschrieben, doch empfiehlt sich das Gebet: „Da mihi, Domine, sedium tuarum assistricem sapientiam" durch seinen schönen Inhalt und durch die kirchliche Approbation. Als liturgische Kleidung schreibt das Rituale vor: „Superpelliceo et stola violacei coloris utatur, prout tempus vel locorum feret consuetudo"[2]. Da die Entgegennahme der Beichten auch körperliche Ermüdung verursacht, ist es dem Priester gestattet, bei der Spendung des heiligen Bußsakramentes zu sitzen; ohnehin entspricht diese Stellung dem Charakter des Bußsakramentes, das ein Gericht ist, in welchem der Priester die Funktionen des Richters versieht. Weil es sich um einen jurisdiktionellen Akt handelt, darf der Beichtvater bei Entgegennahme des Sündenbekenntnisses bedeckten Hauptes sein. Nur bei den Absolutionsgebeten muß er aus Ehrfurcht vor dem heiligen Sakrament sein Haupt entblößen. Für den Pönitenten ist vorgeschrieben, daß er nicht bloß mit demütiger Gesinnung, sondern auch in demütiger äußerer Haltung sich dem Beichtstuhle nahe und, nachdem er niedergekniet, sich mit dem Zeichen des heiligen Kreuzes bezeichne. In außerrömischen Ritualien ist gewöhnlich ein Segen vorgeschrieben, den der Priester mit den Worten: „Dominus sit in corde tuo et in labiis tuis, ut digne et competenter confitearis peccata tua", dem

---

[34] Martène I 757. [35] n. 20.
[36] S. th. 3, q. 84. a. 3. [37] Martène I 767 771 790 792.
[38] Sess. 14, c. 3. [1] Tit. 3, c. 1, n. 10.
[2] Vgl. dazu S. R. C. 7. Dez. 1844, n. 2883 ad 2; 7. Juli 1877, n. 3426 ad 4; ferner 31. Aug. 1867, n. 3158.

liturgie.de

Pönitenten erteilt, um ihn zu freimütigem und aufrichtigem Bekenntnis seiner Sünden der göttlichen Gnade zu versichern. In den mittelalterlichen Beichtordines ging, wie oben gezeigt wurde, eine Erforschung der persönlichen religiösen Zustände des Pönitenten, insbesondere seiner Glaubenskenntnisse voraus. Auch das jetzige römische Rituale leitet den Beichtvater an, eine Untersuchung dieser Art anzustellen und den Pönitenten, wenn es sich als notwendig erweisen sollte, über die Grundwahrheiten des Glaubens zu unterrichten. Nach dieser Untersuchung hat der Pönitent mit dem Sündenbekenntnis zu beginnen, welches durch ein allgemeines Bekenntnis in lateinischer Sprache oder auch in der Volkssprache eingeleitet wird. Nach Abschluß des Bekenntnisses erteilt der Beichtvater eine den persönlichen Verhältnissen des Beichtkindes entsprechende Mahnung, legt eine Buße auf und beginnt die Lossprechung mit den Gebeten „Misereatur", „Indulgentiam" (bei diesem hat der Priester in Erinnerung an die alte impositio manus seine Rechte gegen den Pönitenten zu erheben) und „Dominus noster Iesus Christus", bei welchem der Übergang zur indikativen Absolutionsformel stattfindet. Warum die Gebete „Misereatur" und „Indulgentiam" der eigentlichen Absolution vorausgehen müssen, erklärt der hl. Thomas von Aquin: „Praemittitur etiam in sacramentali absolutione talis oratio, ne impediatur effectus sacramenti ex parte poenitentis, cuius actus materialiter quodammodo se habent in hoc sacramento, non autem in baptismo vel in confirmatione."[3] Indem der Priester spricht: „Ego te absolvo", zeigt er, daß ihm die Schlüsselgewalt übertragen ist; weil er aber nur als minister Christi in höherer Autorität das Sakrament spendet, gebraucht er die Worte: „In nomine Patris" usw. Das Zeichen des Kreuzes, das der Priester einmal, der Bischof dreimal beim Aussprechen der Absolutionsworte machen muß, kündet an, daß vom Kreuzesopfer Christi die Gnade der Sündenvergebung auf die Kirche übergeflossen. Den Abschluß des Ritus bildet ein Gebet, das die vollen Wirkungen des heiligen Bußsakramentes für den Pönitenten erfleht. Durch die Absolution sind die ewigen Strafen und auch ein Teil der zeitlichen Strafen getilgt; das Leben der Gnade ist nicht bloß in altem Umfange wiederhergestellt, sondern hat eine neue Kräftigung erfahren. Damit nun die zeitlichen Strafen ganz getilgt werden, das neuerweckte Gnadenleben in der Beharrlichkeit bis ans Ende sich zeige, betet der Priester das inhaltsreiche Gebet: „Passio Domini nostri Iesu Christi" usw. Vor allem fleht er um remissio peccatorum, worunter nach kirchlichem Sprachgebrauch sowohl die zeitlichen Sündenstrafen, die dem Pönitenten noch nicht vollkommen geschenkt sind, als auch die läßlichen Sünden, die der Sünder nicht verpflichtet ist zu beichten, verstanden werden können. Der Nachlaß der zeitlichen Sündenstrafen wird um so umfangreicher sein, je mehr zur

[3] S. th. 3, q. 84, a. 3 ad 1.

liturgie.de

sakramentalen Buße auch der Bußeifer des Pönitenten tritt, die Nachlassung der läßlichen Sünden in um so größerem Maße erfolgen, je mehr der „fervor caritatis" in der Seele des einzelnen sich mehrt. Dies ist aber nur möglich durch die aktuelle Gnade, die der Seele in diesem Gebete erfleht wird. Aktuelle Gnade ist auch notwendig zum „augmentum gratiae", zur Vermehrung der heiligmachenden Gnade, die zwar vom Gerechtfertigten verdient werden kann, jedoch nicht ohne Hilfe der Gnade des Beistandes. Auch des letzten entscheidenden Augenblickes gedenkt die Kirche in dem Schlußgebete und fleht um das „praemium vitae aeternae", zu welchem eine ganz besondere Gnade notwendig ist, das Gnadengeschenk der endlichen Beharrlichkeit, die niemals im eigentlichen Sinne verdient werden kann. Nur auf inständiges Gebet gründet sich unsere zuversichtliche Hoffnung. Gerade für diese christliche Hoffnung finden sich schon zu Beginn des Gebetes die Motive zusammengestellt: das bittere Leiden des Herrn, die Verdienste der allerseligsten Jungfrau, die Gemeinschaft der Heiligen und das eigene Wirken im Stande der heiligmachenden Gnade.

Fünftes Hauptstück.

Das heilige Sakrament der Letzten Ölung[1].

§ 50. Spender und Empfänger der Letzten Ölung. Zeit und Ort der Spendung.

Als Spender des heiligen Sakramentes der Letzten Ölung gelten von Anfang an die Priester, wenn auch grundsätzlich die Bischöfe davon nicht ausgeschlossen sein konnten. Im Mittelalter beteiligten sich auch im Abendlande zuweilen mehrere Priester an der Spendung der Letzten Ölung. Als ordentlicher Spender gilt der parochus loci. In dringenden Fällen oder mit (auch nur präsumierter) Erlaubnis des Pfarrers oder des Ordinarius kann jeder Priester dieses Sakrament spenden[2]. Als Empfänger kamen schon seit dem frühen Mittelalter nur mehr Schwerkranke, die bereits zu den Jahren der Unterscheidung gelangt waren, in Betracht. Das kirchliche Rechtsbuch sagt: „Die Letzte Ölung kann nur einem Gläubigen gespendet werden, welcher nach erlangtem Vernunftgebrauch ‚ob infirmitatem vel senium' in Todesgefahr schwebt"[3] (a). Bestimmte Termine zur Vornahme der Letzten Ölung konnten sich naturgemäß bei diesem Sakramente der Kranken nicht einbürgern. Vielfach war im Mittelalter die

[1] Binterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche, 6 Bde.; 3. Teil; Heimbucher, Die heilige Ölung, Regensburg 1888; Puller, The Anointing of the Sick in Scripture and Tradition, London 1904; Kern, De sacramento extremae unctionis tractatus dogmaticus, Regensburg 1907; Krüll, Art. „Letzte Ölung": Kraus, Realenzyklopädie II 526 ff.

[2] CIC can. 938, § 2. [3] CIC can. 940, § 1.

liturgie.de

Anschauung verbreitet, die Letzte Ölung dürfe nur einmal während eines Jahres empfangen werden, auch wenn der Kranke wiederholt sich in Todesgefahr befindet. Jetzt gilt der Grundsatz, daß dieses Sakrament in derselben Krankheit nicht wiederholt gespendet werden kann, ausgenommen der Fall, daß der Kranke nach Empfang der Letzten Ölung genesen und in eine andere Lebensgefahr gekommen ist[4] (b). Der Ort der Spendung ist das Krankengemach; doch kam es auch vor, daß der Kranke zur Salbung in die Kirche oder in ein eigens für diesen Zweck bestimmtes Oratorium gebracht wurde (c).

a) „Ist einer unter euch krank, so rufe er die Presbyter der Kirche, und sie sollen über ihn beten, indem sie ihn mit Öl salben im Namen des Herrn."[5] Da zur Zeit des heiligen Apostels für das bischöfliche Amt der Amtsname vielleicht noch nicht feststand, so können unter den πρεσβύτεροι ebenso die Bischöfe als auch die eigentlichen Priester verstanden werden. Tatsächlich gilt schon in dem ältesten patristischen Zeugnis, welches wir für die Letzte Ölung haben, bereits der Bischof als ordentlicher Spender. Innozenz I. schreibt nämlich an Decentius von Eugubium: „Wenn der Bischof kann oder es für angemessen erachtet, jemand selbst zu besuchen, zu segnen und mit dem Chrisma zu salben, so kann er dies unbedenklich, da es ihm ja zusteht, das Chrisma zu bereiten."[6] An der gleichen Stelle meint Innozenz I., es sei nur deshalb vom heiligen Apostel der Ausdruck πρεσβύτεροι gewählt, weil es dem Bischof unmöglich ist, persönlich alle Kranken zu besuchen. Dies mag auch tatsächlich der Grund gewesen sein, daß bei diesem Sakrament von Anfang an die Tätigkeit der Priester in den Vordergrund tritt. Eine Zeit lang kam es sogar im Abendlande wie noch gegenwärtig im Orient vor, daß mehrere Priester zur Spendung der heiligen Ölung beigezogen wurden. Dabei traten sie jedoch in verschiedener Weise in Tätigkeit. In einem Theodulph von Orlèans zugeschriebenen Ordo[7] besteht sie darin, daß sie Bußpsalmen und Antiphonen singen, während ein einziger Priester den sakramentalen Akt vollzieht. Zuweilen war es auch Aufgabe der Priester, dem Kranken die Hände aufzulegen[8]. Häufig genug aber läßt sich eine Mitwirkung beim eigentlichen sakramentalen Akt nachweisen. Nach einem dem 9. Jahrhundert angehörenden Ordo von St. Gatian in Tours mußte, während der Kranke von einem Priester gesalbt wurde, ein anderer die Salbungsformel sprechen[9]; nach andern Ordines mußten sämtliche anwesenden Priester die Salbungen an dem Kranken vornehmen und dabei auch die dazu gehörenden Formeln aussprechen[10]. Die Sitte, daß mehrere Priester salbten und zugleich die sakramentale Form aussprachen, erhielt sich bis ins 13. Jahrhundert und verschwand wohl hauptsächlich aus dem Grunde, weil nur in den seltensten Fällen — gewöhnlich nur in Klöstern und Städten — eine größere Anzahl von Priestern zu Gebote stand[11]. In untergeordneter Weise mag, wie Benedikt XIV. glaubt, auch der Umstand zur Änderung der Praxis beigetragen haben, daß wegen der zu zahlenden Stolgebühren, die sich bei einer größeren Anzahl von Priestern natürlich erhöhten, das Sakrament der Letzten Ölung von den Häretikern, z. B. von

[4] Ebd. § 2. [5] Jak 5, 14. [6] Ep. 25 ad Decentium c. 8.
[7] Martène I 845. [8] Ebd. 852 902.
[9] Ebd. 853. [10] Ebd. 866 894.
[11] Kern, De sacramento extremae unctionis 259.

liturgie.de

den Waldensern, als Sakrament der Reichen verschrieen wurde [11a]. Übrigens war die Gewohnheit, mehrere Priester zur Spendung beizuziehen, in der lateinischen Kirche niemals allgemein. Schon in dem Ordo des Theodulph von Orleans tritt als Spender nur ein einziger Priester auf. Benedikt XIV. hat zudem in der Konstitution „Etsi pastoralis" ausdrücklich untersagt, daß ein Priester die Salbung vornehme, während ein anderer die Form ausspricht [12].

b) Das heilige Sakrament der Letzten Ölung ist seiner Einsetzung nach ein Sakrament der Kranken. Schon Innozenz I. läßt erkennen, daß es sich nicht um kleinere, unbedeutende Krankheiten handelte, bei welchen die Letzte Ölung gespendet wurde, sondern um solche, welche den Kranken an das Lager fesselten. Denn er sagt ausdrücklich, nur deswegen spendeten die Bischöfe nicht dieses heilige Sakrament, „quia aliis occupationibus impediti ad omnes languidos ire non possunt". Auch Cyrill von Alexandrien [13] gedenkt der Krankensalbung, wenn er die Christen warnt, in Krankheitsfällen zu Zauberern Zuflucht zu nehmen. Viel besser, meint er, wäre es, wenn die Christen in solchen Fällen selbst über sich den Namen „Herr Sabaoth" oder ähnliche Anrufungen sprechen würden. Ich will auch, sagt er ferner, die von Gott inspirierte Schrift nicht erwähnen, die da sagt: „Ist einer krank unter euch usw." Welcher Art die Krankheit sein muß, um die Spendung der Letzten Ölung zu rechtfertigen, spricht Cyrill nicht deutlich aus. Ganz klar lassen aber die Quellen vom 9. Jahrhundert ab erkennen, daß man das heilige Sakrament nur in Fällen schwerer Krankheit zu spenden pflegte, jedoch keineswegs unmittelbar vor dem Verscheiden. Wiederholt findet sich in den bei Martène abgedruckten Ordines die Bestimmung, es solle der Kranke stehen oder knien, das Vaterunser sprechen und die an ihn gerichteten Fragen beantworten. Einmal finden wir sogar Prostration vorgeschrieben [14]. Auch die Gewohnheit einzelner Kirchen, die Letzte Ölung sieben Tage nacheinander zu wiederholen, gestattet den gleichen Schluß. Übrigens läßt die im Ritual der Letzten Ölung in den mittelalterlichen Ordines häufig verwendete „reconciliatio poenitentis ad mortem" keinen Zweifel übrig, daß es sich um Krankheiten handelte, mit welchen Todesgefahr verbunden war. Auf diesem Standpunkt steht auch noch jetzt die Kirche, die auf dem Konzil von Trient feierlich erklärte, unser Erlöser habe durch das heilige Sakrament der Krankensalbung das Ende des Lebens wie mit einem überaus festen Schutz gestärkt (finem vitae tamquam firmissimo quodam praesidio munivit) [15], während sie im römischen Ritual bestimmt [16], daß dieses Sakrament den „periculose aegrotantibus" zu spenden sei, wenn Todesgefahr zu drohen scheint. Damit ist hinlänglich angedeutet, daß nicht die letzten Augenblicke eines Sterbenden der geeignete Augenblick zur Spendung seien; zudem sagt der Römische Katechismus [17], diejenigen versündigten sich schwer, welche jene Zeit zur Salbung des Kranken abzuwarten pflegten, da er ohne jegliche Hoffnung auf Wiedergenesung bereits beginne, die Lebenskraft und den Gebrauch der Sinne zu verlieren. Nicht allen Schwerkranken pflegte man die heilige Ölung zu spenden, sondern nur solchen, die bereits zum Vernunft-

[11a] Viele diesbezügliche Synodalbeschlüsse siehe ebd. 282—285.
[12] Coll. Lac. II 511; Kern a. a. O. 264.
[13] De adoratione in spiritu et veritate l. 6; PG 68, 470.
[14] I, 845. [15] Sess. 14 de extrema unctione.
[16] Tit. V, c. 1, n. 1. [17] Pars II, c. 5.

liturgie.de

gebrauch gelangt waren. Schon Odo von Paris fordert die Jahre der Unterscheidung, wenigstens aber das 14. Lebensjahr[18]. Andere, darunter Durandus[19], schlugen ein Alter von 18 Jahren vor. Ihm folgte noch in späterer Zeit Friedrich Nausea, Bischof von Wien[20]. Die Synodalstatuten der Kirche von Paris 1557 verlangen für den Empfang der heiligen Ölung seitens der Kinder den Gebrauch der Vernunft, während die Synodalstatuten von Orleans aus dem gleichen Jahre nur jenen die Letzte Ölung gewähren wollen, welche bereits die heilige Kommunion empfangen haben[21]. Es gilt jetzt als selbstverständlich, daß die Letzte Ölung nicht an bestimmten Terminen gespendet wird, sondern wenn eine schwere Krankheit deren Empfang gebietet, und zwar so oft, als eine neue Lebensgefahr eintritt, auch während derselben Krankheit, oder selbst dann, wenn die Krankheit von langer Dauer ist[22]. Diese Grundsätze haben jedoch erst das Tridentinum und das Rituale Romanum zur vollen Anerkennung gebracht. Im Mittelalter wurde sogar gelegentlich, z. B. von Ivo von Chartres[23], die Anschauung vertreten, daß die Letzte Ölung überhaupt nur einmal im Leben empfangen werden dürfe. Doch wurde dieser Meinung alsbald von Petrus Venerabilis[24], Hugo von St.-Viktor[25] und Petrus Lombardus[26] widersprochen. Indes hielt sich noch lange die Gewohnheit, die heilige Ölung nur einmal im Jahre, selbst bei wiederholt auftretender Todesgefahr, zu spenden, wie noch gegen Ende des 13. Jahrhunderts Durandus[27] bezeugt. Der Grundsatz, die Letzte Ölung nur einmal im Jahre zu spenden, wurde auch bei chronischen Krankheiten angewendet, so daß nur dann die Letzte Ölung wiederholt wurde, wenn die Krankheit über ein Jahr dauerte[28]. Daß jedoch diese Übung nicht der alten Praxis der Kirche entsprach, geht allein schon daraus hervor, daß, wie oben erwähnt, nach verschiedenen alten Ordines die heilige Ölung an sieben aufeinander folgenden Tagen gespendet wurde.

Es war im Mittelalter eine fast ausnahmslose Gewohnheit, die Letzte Ölung vor dem Viatikum zu spenden, weil sie als eine Ergänzung der Buße betrachtet wurde. Zuweilen allerdings scheint auch im Mittelalter die jetzt gebräuchliche Ordnung eingehalten worden zu sein. Bei Cäsarius von Arles und Eligius von Noyon[29] wird die heilige Eucharistie vor der Ölung erwähnt. Möglicherweise hat aber nur die Ehrerbietung vor der heiligsten Eucharistie die betreffenden Schriftsteller veranlaßt, diese Reihenfolge anzugeben, ohne daß sie der Wirklichkeit entsprach. Die Augsburger Ritualien von 1580 und 1612 fixieren noch die Spendung des Viatikums nach der Letzten Ölung, das Rituale von 1656 jedoch kennt schon den jetzigen Brauch „ex generali ecclesiae consuetudine“[30].

c) Da es sich um das Sakrament der Kranken handelt, so liegt es nahe, daß der regelmäßige Ort der Spendung nur das Gemach des Kranken sein kann. Doch spricht Cäsarius davon, daß der Kranke zu diesem Zwecke in die Kirche eilt (cucurrerit), und in dem Kapitulare des Theodulph findet

[18] Martène I 827. [19] I, c. 8, n. 25.
[20] Martène I 827. [21] Ebd.
[22] Vgl. Kern a. a. O. 331—363.
[23] PL 157, 88. [24] Ebd. 189, 392.
[25] De sacram. pars XV, c. 3.
[26] l. 4 sent. dist. 23. [27] I, c. 8, n. 25.
[28] Albertus Magnus, In textum Magistri a. 21.
[29] De rectitudine catholicae conversationis; PL 40, 1172.
[30] Hoeynck, Geschichte der kirchlichen Liturgie des Bistums Augsburg 152.

liturgie.de

sich die Bemerkung: „Sie infirmitas permiserit..., [infirmus] in ecclesiam deportetur." Auch die alten Statuten der Gilbertinerinnen bestimmen: „Provideatur locus in ecclesia vel in infirmitoriis earum ad inungendum eas." [31]

§ 51. Der Ritus der Letzten Ölung in seiner historischen Entwicklung.

Über den Ritus des heiligen Sakramentes der Letzten Ölung sind aus dem christlichen Altertum so gut wie keine Nachrichten auf uns gekommen. Erwähnt ist lediglich die sakramentale Salbung; an welchen Körperteilen sie vollzogen wurde, welche Gebete dabei gesprochen wurden, von welchen Zeremonien die sakramentale Handlung umgeben war, ist nicht mehr ersichtlich. Dagegen sind bereits aus dem 9. und 10. Jahrhundert eine größere Anzahl von Ordines vorhanden, welche den Ritus der Letzten Ölung in ausgebildetster Form enthalten. Wenn auch im einzelnen große Verschiedenheit wahrzunehmen ist, so sind doch sämtlichen mittelalterlichen Formularien folgende Hauptteile gemeinsam: Segnung des Gemaches (a), in welchem der Kranke liegt, Beicht mit Rekonziliation (b), sakramentale Salbung (c) und daran sich reihende Spendung des Viatikums, feierlicher Schlußsegen (d). Vereinzelt fand in mittelalterlichen Kirchen die Feier des heiligen Meßopfers im Anschluß an die Spendung der heiligen Ölung und Rezitation besonderer Tagzeiten für den Kranken statt. Bezüglich der zu salbenden Körperteile herrschte keinerlei Einheit, ebensowenig wie bezüglich der sakramentalen Form. War auch die Verwendung der indikativen Form im Mittelalter vorwiegend, so tritt doch parallel mit ihr auch eine deprekative Form auf. Diese deprekative Form hat das römische Rituale für die allgemein gültige erklärt. „In casu verae necessitatis" genügt nach einer Entscheidung des heiligen Offiziums vom 25. April 1906 die Formel: „Per istam sanctam unctionem indulgeat tibi Dominus, quidquid deliquisti. Amen."

a) Der Ritus der Segnung des Krankengemaches war im Mittelalter überaus feierlich. Mit dem Segenswunsch „Pax huic domui, pax ingredientibus, pax egredientibus" oder einer ähnlichen Formel betrat der Priester den Raum, in welchem der Kranke lag. Das Weihwasser wurde meist von der Kirche mitgenommen und in diesem Falle zuweilen vor dem Eintritt eine einmalige oder dreimalige Besprengung in Kreuzesform vorgenommen. Mitunter aber wurde es auch im Krankengemache selbst geweiht und ihm, wie Theodulph [1] berichtet, Krankenöl oder aus Rebholz bereitete Asche beigemischt [2]. Um die Feierlichkeit zu erhöhen, wurde nach der Sitte einzelner Kirchen auch Inzens gebraucht. Auf die Lustration, während welcher gewöhnlich der Psalm Miserere gesprochen wurde, folgte eine Anzahl Gebete, unter welchen sich das auch im jetzigen römischen Ritus gebrauchte schöne Gebet „Introeat, Domine Iesu Christe, domum hanc

[31] Martène I 833.

[1] Martène I 845. [2] Ebd. I 920.

liturgie.de

sub nostrae humilitatis ingressu" befindet, das schon in den Ordines des 9. Jahrhunderts[3] eine Stelle gefunden hatte. Auch pflegte man zuweilen den Kranken auf ein Cilicium zu legen oder mit Asche zu bestreuen[4] — Bräuche, die sich aus der organischen Verbindung erklären lassen, in welcher die Letzte Ölung mit der Spendung des heiligen Bußsakramentes stand.

Nach der Segnung des Gemaches muß sich der Priester an den Kranken wenden und ihn auf den Empfang der heiligen Beicht und der Letzten Ölung vorbereiten. Schon die Synode von Nantes, die nach einigen 656, jedenfalls aber, da ihre Bestimmungen bereits von Benedikt Levita erwähnt werden, nicht nach der Mitte des 9. Jahrhunderts gehalten wurde, gibt Anweisungen, wie dies zu geschehen habe[5]: „Nachdem alle auf Geheiß des Priesters das Gemach verlassen haben, redet er den Kranken sanft und freundlich an und mahnt ihn, all seine Hoffnung auf Gott zu setzen, die Geißel Gottes geduldig zu ertragen und zu glauben, daß ihm dieses zur Läuterung und Züchtigung gereiche, mahnt ihn ferner, seine Sünden zu bekennen, Besserung zu versprechen, wenn Gott ihm das Leben verlängern sollte. Zugleich soll er eine Buße für seine begangenen Sünden geloben, für sie durch Almosen genugtun, denjenigen, die ihn beleidigt haben, verzeihen." Er mahnt ihn ferner, „ut rectam fidem et credulitatem teneat, ut de Dei misericordia numquam desperet"[6]. Auch noch im jetzigen römischen Rituale wird der Priester angeleitet: „piis verbis illum [sc. aegrotum] consoletur ... et quantum opus sit, eius animam confirmet et in spem erigat vitae aeternae".

b) Der zweite Teil des alten Ritus ist die mit der Rekonziliation verbundene Beicht. Sie wird eingeleitet durch bestimmte Fragen, deren schon beim Beichtritus gedacht wurde, häufig auch durch Abbeten des Vaterunsers und des Apostolischen Glaubensbekenntnisses. War der Kranke nicht imstande, sein Sündenbekenntnis, für welches sich wie bei den gewöhnlichen Beichten besondere Formeln erhalten haben, abzulegen, so wurde er angeleitet, in irgend einer Form seine reumütige Gesinnung zum Ausdruck zu bringen. Ein Pontifikale von Narbonne[7] empfiehlt z. B., daß ein anderer das Beichtformular für ihn hersage, während der Kranke selbst: „Peccavi, peccavi, mea culpa", ausrufen solle. Mit der Beicht ist regelmäßig die Abbetung der sieben Bußpsalmen mit verschiedenen, auf den Kranken bezugnehmenden Antiphonen und der Allerheiligenlitanei verbunden. Letztere hat zuweilen eine allgemeine Form[8], wie unsere jetzt gebräuchliche, meist aber nimmt sie auf den speziellen Gebetsanlaß, Gesundheit und geistige Gnaden für den Kranken zu erflehen, Rücksicht, z. B.: „Ut fructuosam atque salutiferam poenitentiam ei tribuere digneris, ut fontem lacrymarum ei tribuere digneris, ut repellas ab eo omnes principes tenebrarum" — „ut infirmum nostrum visitare et confortare digneris, ut ei vitam et sanitatem donare digneris"[9]. Der Allerheiligenlitanei schließt sich gewöhnlich eine lange Reihe Gebete an. Inhaltlich erflehen sie Gesundheit des Leibes, aber auch — und zwar in hervorragendem Maße — Nachlaß der Sünden. Fast regelmäßig kehren in diesen Gebeten die bereits im Sacramentarium Gelasianum[10]

[3] Ebd. I 880. [4] Ebd. I 846.

[5] Franz, Das Rituale von St. Florian 166.

[6] Diese Ermahnungen, die bei Burchard von Worms sich bereits in Frageform finden, kehren wieder in den sog. Interrogationes ad morientem, als deren Verfasser der hl. Anselm von Canterbury genannt wird. Franz, Das Rituale von St. Florian: Die sog. Anselmischen Interrogationes ad morientem 196—200.

[7] Martène I 885. [8] Ebd. I 859 [9] Ebd. I 873. [10] S. 66.

liturgie.de

befindlichen und noch jetzt bei der Rekonziliation der Büßer am Gründonnerstag zu sprechenden Orationen „Deus misericors", „Deus clemens" und „Maiestatem tuam" wieder. Der jetzige römische Ritus kennt nur mehr ein allgemeines Sündenbekenntnis als Bestandteil des Ritus, das in lateinischer Sprache oder auch in der Volkssprache abgelegt werden kann, worauf der Priester die allgemeine Absolutionsformel „Misereatur" und „Indulgentiam" zu sprechen hat. Nach diesem Sündenbekenntnis ermahnt der Priester die Anwesenden, die sieben Bußpsalmen mit der Litanei „vel alias preces, dum ipse Unctionis Sacramentum administrat", zu beten. Praktische Bedeutung hat nur der zweite Teil der Rubrik, da unmöglich in der kurzen Zeit, in der sich die Salbung vollzieht, die langen Bußpsalmen nebst Litanei gebetet werden können. Immerhin hat sich in dieser Bestimmung eine Erinnerung an die Rekonziliation erhalten, die ehedem vor Spendung der Letzten Ölung erteilt wurde. Ein Überrest der alten Rekonziliation ist vielleicht auch die in manchen Diözesanritualien vor der Salbung vorgeschriebene Handauflegung. Diese erscheint zwar in den meisten Ordines eingeführt mit Rücksicht auf das Wort des Herrn: „Kranken werden sie die Hände auflegen, und sie werden gesund werden" [11]; doch wurde ihr diese Bedeutung möglicherweise erst später unterlegt. So hat z. B. ein Pontifikale von Salzburg (11. Jahrhundert) die Rubrik: „Hinc imponant manus super infirmum omnes sacerdotes ... iubente tamen vel permittente episcopo: quoniam canonicus sic docet ordo" [12], und die auf die Handauflegung folgenden Gebete weisen alle auf die Sündenvergebung hin. In dem genannten Pontifikale findet sich auch noch eine zweite Handauflegung, welche, wie das beigefügte Gebet besagt, lediglich auf die körperliche Gesundheit Bezug nimmt.

c) Eine große Verschiedenheit herrschte bezüglich der zu salbenden Körperteile. Die Salbung wurde z. B. vorgenommen „in superciliis oculorum", an den Ohren, der Nase, dem Halse, den Schulterblättern, der Brust, den Füßen, dem Nabel und an jener Stelle, „ubi plus dolor imminet". Ein Ordo von Tours [13] erwähnt Salbungen an den innern und äußern Handflächen, an den Knieen, Beinen, Waden, an den Füßen, an der Fußsohle „et pene in omnibus membris". Das dem 11. Jahrhundert angehörende Pontifikale von Salzburg kennt auch Salbungen „ad cor" und solche „ad omnes compages membrorum". Schon Theodulph von Orleans [14] erwähnt, daß die Salbung in Kreuzesform zu geschehen habe. Zugleich gedenkt er eines zu seiner Zeit üblichen Gebrauches, wonach niemand an der Stirn und der Priester nicht an der innern Handfläche gesalbt werden soll, weil diese Teile des Körpers schon in der heiligen Firmung bzw. in der Priesterweihe gesalbt würden. Theodulph kann sich jedoch mit dieser Begründung nicht einverstanden erklären, da diese Stellen zwar mit Chrisam oder Katechumenenöl, aber noch nicht mit oleum infirmorum gesalbt worden seien. Der Bischof von Orleans sagt auch, daß die Gewänder, welche mit dem heiligen Salböl in Berührung kamen, nicht begraben werden sollen; gesunde aber der Kranke, so sollten sie gewaschen werden, worauf man sich ihrer fernerhin bedienen könne. Eine ähnliche Bestimmung trifft noch Durandus [15]. Sollte der Kranke wieder genesen, so müßten nach Durandus die gesalbten Stellen gewaschen und das Wasser ins Feuer geschüttet werden; sterbe er

[11] Mk 16, 18.
[12] Martène I 902.
[13] Ebd. I 852.
[14] Ebd. I 846.
[15] I, c. 8, n. 25.

liturgie.de

aber, dann dürfe der Leib „propter reverentiam unctionis" nicht gewaschen werden.

Fast noch größer ist die Verschiedenheit in der sakramentalen Form. Kern[16] teilt sie in verschiedene Klassen ein, z. B. „Formae, quae... sunt precationes proprie dictae, formae optativae, formae indicativae, formae imperativae, formae mixtae." Zur ersten Klasse (precationes proprie dictae) gehören die Formeln, welche sich in einem von Martène[17] edierten Ordo des 10. Jahrhunderts befinden. Bei der Salbung der Ohren z. B. lautete die Formel: „Aurem benignitatis tuae precibus nostris accommoda, piissime Deus, et quidquid hic famulus tuus suarum sensibus aurium noxiae pruritatis admisit, huius olei linitione vacuetur, ut verbis vitae praeceptorumque tuorum deinceps largius delectetur, atque laudationis earumdem auditu aurium effici mereatur." Zur zweiten Klasse rechnet Kern die formae optativae, für welche Binterim[18] ein Beispiel bietet: „Haec unctio per signum sanctae crucis, et per oleum sanctificatum, et per donum sancti Spiritus fiat tibi ad sanitatem." Die älteste uns bekannte Form, welche Warren[19] ediert hat, gehört den formae indicativae an: „Ungo te de oleo sanctificato in nomine Trinitatis, ut salveris in saecula saeculorum." Ein Beispiel einer forma imperativa bietet das dem 11. Jahrhundert angehörende Pontifikale von Narbonne[20]: „In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, regnantis in saecula saeculorum: Accipe sanitatem corporis et remissionem omnium peccatorum tuorum." Die formae mixtae sind, wie schon ihr Name besagt, zusammengesetzt aus einer deprekativen oder optativen Form einerseits und einer indikativen anderseits, z. B.: „Ungo oculos tuos de oleo sanctificato, ut quidquid illicito visu deliquisti, huius olei unctione expietur. Per ... Oremus. In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, sit tibi unctio olei sanctificati ad purificationem mentis et corporis, ad munimen et defensionem contra iacula immundorum spirituum. Per..."[21] Unsere jetzige deprekative (bzw. optative) Form, die sich vereinzelt schon im 10. Jahrhundert findet, gelangte seit dem 16. Jahrhundert zur alleinigen Herrschaft, nachdem schon Thomas von Aquin[22] und Papst Eugen IV. in dem Decretum pro Armenis sich für sie ausgesprochen hatten. Bereits in Ritualien des 15. Jahrhunderts ist sie der indikativen Form beigefügt, eingeleitet durch die Worte: „Verba substantialia"[23]. Das römische Rituale hat sie für die allein gültige Form erklärt; in neuester Zeit bestimmte das heilige Offizium, welches die im Falle der Not zu gebrauchende Form sei.

d) Den Abschluß der heiligen Handlung bildete eine schon im 10. Jahrhundert nachweisbare feierliche Segnung. Häufig kehrt in ihr die Formel wieder: „Dominus Iesus Christus apud te sit, ut te defendat. Intra te sit, ut te reficiat. Circa te sit, ut te conservet. Ante te sit, ut te deducat. Post te sit, ut te muniat. Super te sit, ut te benedicat."[24] Zuweilen

16 De sacramento extremae unctionis 146—152.
17 I 875.
18 Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche VI, 3. Teil, 339.
19 The Liturgy and Ritual of the Celtic Church 168.
20 Martène I 890.
21 Vgl. Kern, De sacramento extremae unctionis 150.
22 Suppl. III, q. 29, a. 8.
23 Z. B. in dem Obsequiale Eystettense 1488.
24 So in einem alten Ordo von Tours. Martène I 855.

liturgie.de

wird bei der Schlußsegnung ein Kreuz verwendet[25], nach Angabe des Lütticher Rituale aus dem Jahre 1553 sogar das Ölgefäß[26]. Sehr häufig findet sich in den alten Ritualien seit dem 11. Jahrhundert die Darreichung des Kreuzes erwähnt, die bald vor bald nach der Kommunion erfolgte. Das jetzige römische Rituale kennt eine solche bei Beginn der heiligen Handlung. Zuweilen erfolgte diese Darreichung unter einer bestimmten Formel: „Siehe, Bruder, das Geheimnis unserer Erlösung, bete an und bekenne den Erlöser." Ein altes Rituale der Kirche von Châlons (15. Jahrhundert) weist den Priester an, bei Überreichung des Kreuzes den Kranken an das Leiden des Erlösers für das Heil der Welt und für den einzelnen Christen zu erinnern. Das gleiche Rituale enthält auch die Bestimmung, daß ein Kreuz beim Kranken zurückgelassen werde, und zwar an einem Orte, an welchem es der Kranke bequem erblicken könne. Damit stimmt auch die Rubrik des römischen Rituale überein: „Crucem ... coram eo [sc. aegroto] relinquat, ut illam frequenter aspiciat et pro sua devotione osculetur et amplectatur." Häufig schloß sich auch an die Spendung der Letzten Ölung die Missa pro infirmo an; ebenso begegnet uns nicht selten eine Verordnung, derzufolge die Priester und die übrigen Kleriker für den Kranken ein eigenes Offizium mit geeigneten Antiphonen, Lektionen, Responsorien und Orationen beten mußten[27]. Einen Bestandteil dieses Offiziums bildete der Hymnus: „Christe, coelestis medicina Patris."[28] — Die Gebete des heutigen römischen Rituale weisen gleichfalls hohes Alter auf und gehen beinahe sämtlich ins 9. oder 10. Jahrhundert zurück, so die Gebete „Respice ... fatiscentem" und „Domine Deus, qui per apostolum" ins 9.[29], das Einleitungsgebet „Introeat" und das Schlußgebet „Domine sancte ... aegris infundendo corporibus"[30] ins 10. Jahrhundert[31]. Die bei der Segnung des Gemaches gesprochene Oration „Oremus et deprecemur"[32] läßt sich bereits im 13. Jahrhundert nachweisen. Die Oration „In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti exstinguatur in te omnis virtus diaboli per impositionem manuum nostrarum" findet sich wörtlich schon im zehnten römischen Ordo[33].

§ 52. Erklärung des jetzigen Ritus der Letzten Ölung.

Die Wirkungen der Letzten Ölung bezeichnet der heilige Apostel Jakobus mit den Worten: „Das Gebet des Glaubens wird dem Kranken zum Heile sein, und der Herr wird ihn aufrichten, und wenn er Sünden auf sich hat, so werden sie ihm vergeben werden." Auf diese Wirkungen des heiligen Sakramentes: Sündennachlaß, Stärkung und, wenn es im göttlichen Ratschluß gelegen ist, Wiederherstellung der Gesundheit, weisen alle Riten und Gebete bei der Spendung der Letzten Ölung in eindringlicher und ergreifender Sprache hin. — Beim Eintritt in das Gemach des Kranken hat der Priester gemäß den Worten des Herrn zu sprechen: „Pax huic domui", worauf ihm geantwortet wird: „Et omnibus habitan-

[25] Ebd. I 956. [26] Ebd. I 959.
[27] Ebd. I 853. [28] Ebd. I 917.
[29] Ebd. I 841 845. [30] Ebd. I 880.
[31] Ebd. I 857. [32] Ebd. I 941. [33] n. 33.

liturgie.de

tibus in ea." Hierauf bekleidet er sich mit Superpellizeum und Stola. Die Farbe der Stola ist violett; sie erinnert sofort an die Buße und an das, was die Buße veranlaßt, die Sünde, zu deren Nachlaß die heilige Ölung eingesetzt ist. Dann reicht der Priester dem Kranken das Kreuz zum Kusse dar, um ihm Dankbarkeit und Vertrauen gegen jenen einzuflößen, der durch seinen Kreuzestod ihm die Gnade dieses heiligen Sakramentes verdiente. — Daran schließt sich die Segnung des Gemaches, beginnend mit der Aspersion des Kranken und des Gemaches mit Weihwasser. Zweck dieser Aspersion ist übernatürliche Reinigung und Heiligung des Gemaches und seiner Bewohner. Gerade bei dieser Gelegenheit hat die Aspersion eine besondere Bedeutung, wenn man berücksichtigt, daß bei der Weihe des Wassers die Kirche ausdrücklich betet, „daß die Gesundheit, welche durch Anrufung des Namens Gottes erfleht wird, vor jedem feindlichen Einfall geschützt sei". Zugleich kann auch das Weihwasser als Sakramentale zur würdigen Vorbereitung auf den Empfang des heiligen Sakramentes der Buße und der Letzten Ölung angesehen werden, da es in den Weihegebeten heißt, „daß alles, was diese Flüssigkeit in den Wohnungen der Gläubigen oder an andern Orten besprengt, von jeder Unreinigkeit und Schuld befreit werde". Wünscht hierauf der Kranke zu beichten, wozu er verpflichtet ist, wenn er sich im Stande der schweren Sünde weiß, so nimmt jetzt der Priester seine Beicht entgegen und erteilt ihm die heilige Lossprechung. Im Anschluß daran hat der Priester einige Worte des Trostes an den Kranken zu richten und ihn mit der Hoffnung des ewigen Lebens zu erfüllen, was ihm um so leichter gelingen wird, wenn er den Glauben des Kranken an die beseligenden Kräfte und die reichen Früchte dieses Sakramentes erweckt. Zur Segnung des Krankengemaches gehören auch die drei folgenden Gebete. Der Inhalt der Oration „Introeat" drückt in schöner Weise den Gedanken aus, durch die heilige Ölung möge dem Kranken in erster Linie übernatürliche Stärkung zuteil werden. Der natürliche Widerwille vor dem Tode äußert sich dann am meisten, wenn die Gefahr des Todes an den Menschen herantritt; dazu kommt der Gedanke an die vielen Sünden und an das strenge Urteil, das der göttliche Richter ergehen lassen wird. Die Folge davon ist Traurigkeit und Seelenangst, welche das Gemüt des Kranken beherrschen, die aber jetzt durch die heilige Ölung behoben werden sollen. Darum fleht der Priester, der, wenn auch selbst ein armer, sündiger Mensch (sub nostrae humilitatis ingressu), doch in diesem Augenblick als Diener der Kirche und Vermittler der göttlichen Gnade wirkt, es möge heitere, durch kein Wölkchen der Traurigkeit getrübte Freude („serena laetitia") einkehren, da gerade im heiligen Sakrament der Letzten Ölung die Liebe des Erlösers zu den Menschen eine so herrliche Frucht gezeitigt („caritas fructuosa"), die uns ewiges Glück („aeterna felicitas"), Wohlergehen durch die göttliche Gnade („divina prosperitas"), Hei-

liturgie.de

lung unserer Sündenwunden für die Ewigkeit („sanitas sempiterna") gewährt. Von diesem Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit, welches die Ursache unserer Freude und unseres ewigen Glückes ist, sucht der böse Feind gerade dann, wenn er das Ende eines Menschenlebens herannahen sieht, abwendig zu machen; „denn obwohl unser Widersacher während des ganzen Lebens nach Gelegenheit hascht, auf jegliche Weise unsere Seele verschlingen zu können, so gibt es doch keine, wo er so sehr alle Kraft seiner Bosheit aufbietet, um uns zu Grunde zu richten, als gerade diesen Augenblick". Darum betet die Kirche bei Spendung der Letzten Ölung, Gott möge dem Zutritt der bösen Geister wehren („effugiat ex hoc loco accessus daemonum") und an ihrer Stelle die Engel des Friedens walten lassen. Besonders kommt dieser Gedanke in den beiden Gebeten „Oremus et deprecemur" und „Exaudi" zum Ausdruck: ein guter Engel möge als Schützer wachen, damit alle, welche im Gemache weilen, in erster Linie natürlich der Kranke, ohne Furcht und Verwirrung, die der böse Feind anrichtet, die wunderbaren Gnadenerweise der Heilsordnung betrachten und an sich erfahren können („ad considerandum mirabilia de lege sua").

Unmittelbar vor der Salbung wird die Seele des Kranken noch besonders für die Gnaden dieses Sakramentes disponiert durch Erweckung der Reue in einem allgemeinen Sündenbekenntnis. Nachdem der Priester die Umstehenden zum Gebete aufgefordert (namentlich werden die sieben Bußpsalmen mit der Allerheiligenlitanei empfohlen), beginnt der eigentliche sakramentale Akt, eingeleitet durch (Handauflegung und) das Gebet: „In nomine Patris etc. exstinguatur in te omnis virtus diaboli." Die Macht des Teufels äußert sich in der Sünde und ihren traurigen Folgen. Sie soll jetzt schon vor Spendung des Sakramentes gebrochen werden durch die Segensgewalt des Priesters und die Fürbitte der über die Welt und ihren Fürsten triumphierenden Kirche. Nunmehr erfolgt die Salbung der Sinne. Bei der heiligen Taufe werden „die Sinne des Menschen geöffnet und gestärkt, damit er Gott aufnehme und seine Gebote verstehen und halten könne; in den Mund wird Salz gelegt, Ohren und Nase werden mit Speichel benetzt, Stirn und Brust (bei Erwachsenen auch Ohren, Augen, Nase, Mund) mit dem Kreuze bezeichnet. Bei der Letzten Ölung nun werden diese Sinne gesalbt, weil sie oftmals die Bestimmung, welche ihnen in der Taufe vorgezeichnet wurde, nicht erfüllt haben und dem Menschen Anlaß zum Verlust der Taufgnade und zur Begehung vieler Sünden wurden."[34]

Eingeleitet durch einige Versikel folgen drei Schlußgebete, von welchen namentlich das erste die Bitte um die vollen Wirkungen der Letzten Ölung zum Ausdruck bringt: die Gnade des Heiligen Geistes, auf den alle Gnaden der Heiligung zurückgehen, dem die

[34] Amberger, Pastoraltheologie III 825—826.

liturgie.de

Sündennachlassung vorzüglich zugeeignet wird, möge die infolge der Sünde auftretenden Krankheiten und Wunden heilen („cura languores istius infirmi, eiusque sana vulnera") und dem Kranken wie die innere, so auch die äußere Gesundheit verleihen und ihn seinem Berufe wiedergeben. Die zwei letzten Orationen haben hauptsächlich die Bitte um Verleihung der körperlichen Gesundheit zum Inhalt. Zum Schluß richtet der Priester noch eine kurze Ansprache an den Kranken, ermahnt ihn zu einem frommen, christlichen Tod und zum Widerstand gegen die Versuchungen des bösen Feindes. Nach der Letzten Ölung wird den Kranken gewöhnlich die „Benedictio apostolica in articulo mortis", die sog. Generalabsolution, erteilt, die von jedem Pfarrer und jedem Priester, der Kranken beisteht, gespendet werden kann [35].

Sechstes Hauptstück.

Das heilige Sakrament des Ordo [1].

§ 53. Spender und Empfänger des heiligen Sakramentes des Ordo.

Als Spender des Weihesakramentes galt von Anfang an der Bischof, dessen Superiorität über den Presbyter gerade durch die Weihevollmacht ganz vorzüglich zum Ausdruck kommt. Für die Konsekration eines Bischofs sind bereits seit dem Konzil von Nizäa (325) drei Bischöfe erfordert, von welchen indes nur einer als eigentlicher Konsekrator fungiert. Die beiden andern, mitkonsekrierenden Bischöfe können mittels päpstlicher Dispens auch durch Priester, gewöhnlich Dignitäre oder Kanoniker, ersetzt werden. Die Frage, welcher Bischof zu weihen berechtigt ist, beantwortet das kanonische Recht (a). — Frühzeitig treten auch einfache Priester als ministri extraordinarii der niederen Weihegrade (und des Subdiakonates) auf. Nach gegenwärtigem Recht ist minister ordinarius des Weihesakramentes der Bischof, welcher die Konsekration empfangen hat, „extraordinarius, qui, licet charactere episcopali careat, a iure vel a Sede Apostolica per peculiare indultum potestatem acceperit aliquos ordines conferendi" [2]. So können die Kardinäle, die nur Priester sind, die Tonsur und die niederen Weihen an alle erteilen, die Dimissorien von ihren Ordinarien beibringen [3], ebenso der regierende, benedizierte Abt seinen Untergebenen, die wenigstens die einfache Profeß abgelegt haben (b) [4].

[35] CIC can. 468, § 2. Über das Nähere vgl. Pruner-Seitz, Lehrbuch der Pastoraltheologie I [3] (1920) 407 ff.

[1] Binterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche I, 1. u. 2. Teil; Many, Praelectiones de sacra ordinatione, Paris 1905; S. M. van Rossum, De essentia sacramenti ordinis disquisitio historico-theologica, Freiburg 1914; J. Tixeront, L'ordre et les ordinations, Paris 1925; Puniet, Le Pontifical romain I (Paris 1930) 102 ff.

[2] CIC can. 951. [3] CIC can. 289 ad 22. [4] CIC can. 964, § 1.

liturgie.de

Empfänger des Weihesakramentes ist jeder männliche Getaufte, dessen Persönlichkeit und Lebenswandel den im kanonischen Recht enthaltenen kirchlichen Bestimmungen entspricht. Diese Eigenschaften festzustellen war von Anfang an Sache einer besondern Prüfung, die schon bald in rituelle Formen gebracht wurde. Außer der besondern Prüfung der Eigenschaften des Ordinanden boten der Kirche auch das bereits seit dem 4. Jahrhundert bestehende Verbot der „ordinationes per saltum", die Vorschrift eines bestimmten Alters und das Gesetz, in jedem Weihegrade eine bestimmte Zeit zu verharren, eine gewisse Sicherheit, daß nur würdige Männer in den Klerus aufgenommen wurden (c).

a) Wie schon der hl. Hieronymus[5] bemerkt, unterscheidet sich der Bischof vom einfachen Priester vor allem durch seine Ordinationsgewalt. Paulus und Barnabas stellen in den einzelnen Städten Presbyter auf[6], die Apostel weihen die ersten sieben Diakone[7]. Paulus ermahnt Timotheus: „Ich ermahne dich, daß du wieder anfachest die Gnade Gottes, welche in dir ist durch Auflegung meiner Hände."[8] Was schon längst im Glaubensbewußtsein der Kirche wurzelte, hat das Tridentinum ausdrücklich definiert: „Si quis dixerit episcopos non ... habere potestatem ... ordinandi, vel eam, quam habent, illis esse cum presbyteris communem..., A. S."[9] Für die Bischofsweihe genügt nach gegenwärtiger kirchlicher Vorschrift nicht ein minister ordinationis, sondern es sind deren drei erfordert, wobei allerdings nur die Tätigkeit des eigentlichen Konsekrators wesentlich ist. Diese Bestimmung reicht in ihren Anfängen weit ins kirchliche Altertum zurück, in eine Zeit, wo Wahl und Konsekration des Bischofs zeitlich zusammenfielen. Da die Bischöfe berufen sind, an der Leitung der Gesamtkirche Anteil zu nehmen, und ihre Aufstellung demnach nicht bloß die Einzelgemeinde interessiert, so schien es von Anfang an angemessen, daß mehrere Bischöfe, meist die Bischöfe derselben Kirchenprovinz, an der Erhebung und Ordination des einzelnen Bischofs Anteil nahmen. Schon Cyprian sagt von Papst Kornelius, er sei Bischof geworden „et collegarum ac plebis testimonio et iudicio comprobatus"[10]. Es mag aber zuweilen auch vorgekommen sein, daß nur ein einziger Bischof bei der Konsekration seines Kollegen beteiligt war. Denn nur so lassen sich die kirchlichen Bestimmungen erklären, welche schon im christlichen Altertum die Anwesenheit mehrerer Bischöfe fordern. Die Apostolischen Konstitutionen[11] verordnen, der Bischof solle von drei oder mindestens von zwei Bischöfen, niemals aber nur von einem konsekriert werden. Die allgemeine Synode von Nizäa bestimmte in ihrem vierten Kanon, daß bei der Wahl und Weihe sämtliche Bischöfe der Provinz, wenigstens aber drei zugegen seien. Die Synode von Arles 314[12] forderte die Anwesenheit von sieben, mindestens aber von drei Bischöfen. Den Bischof Cuthbert ordinierten nach Angabe des Beda Venerabilis[13] sieben Bischöfe. Die Verordnung, wonach mindestens drei Bischöfe die Konsekration zu vollziehen haben, wurde noch von vielen andern Synoden[14] wiederholt und ging auch

[5] Ep. 85. [6] Apg 14, 22. [7] Apg 6, 6. [8] 2 Tim 1, 6.
[9] Sess. XXIII, can. 7. [10] Ep. 44, 3.
[11] III, 20. [12] can. 20.
[13] Hist. eccl. IV, 28.
[14] Z. B. Arausicanum I (441), c. 21; Toletanum IV (633), c. 19.

liturgie.de

in das allgemeine kirchliche Rechtsbuch[15] und in das römische Pontifikale über. Daneben gab es aber stets Ausnahmen von der Regel. So gestattete z. B. schon Gregor d. Gr.[16] dem hl. Augustin, Erzbischof von Canterbury, daß er in England ohne Assistenz von Bischöfen, deren Beiziehung anfänglich ohnedies unmöglich war, bischöfliche Konsekrationen vornehme. Auch später lassen sich Dispensationen vom allgemeinen kirchlichen Gesetz nachweisen. Pius IV. z. B. gestattete durch Breve vom 11. August 1562, daß in Ostindien nur ein Bischof unter Assistenz von zwei bis drei Dignitären oder Kanonikern die Bischofskonsekrationen vollziehe; eine ähnliche Dispens gewährte Klemens XI. durch Schreiben vom 26. November 1718[17]. Von der allgemeinen Regel, daß drei Bischöfe beizuziehen seien, machte im Mittelalter nur der Papst eine Ausnahme, der stets allein die Konsekrationen vollzog. Doch hat sich jetzt schon längst der Papst hierin der allgemeinen kirchlichen Sitte angeschlossen und konsekriert nur unter Assistenz von zwei Bischöfen. In alter Zeit läßt sich auch bei Erteilung anderer Weihegrade die Mitwirkung mehrerer Bischöfe wahrnehmen. So sagt der hl. Cyprian von dem Lektor Aurelius: „Hunc ... a me et a collegis, qui praesentes aderant, sciatis ordinatum."[18] Wenn auch aus dieser Stelle wegen der Unbestimmtheit des Ausdruckes „ordinatum" nicht notwendig eine Anteilnahme der Bischöfe an der Weihe gefolgert werden muß, sondern möglicherweise bloß eine Mitwirkung der bischöflichen Kollegen Cyprians bei der Aufstellung des Aurelius gemeint ist, so geht hingegen unwiderleglich aus Eusebius hervor, daß bei der Priesterweihe des Origenes Bischof Alexander von Jerusalem und Bischof Theoktistus von Cäsarea zusammenwirkten[19]. Eine Mitwirkung von Priestern bei der Priesterweihe ist noch jetzt im römischen Pontifikale vorgesehen, wenn es vorschreibt, daß nach der Handauflegung des Bischofs alle anwesenden Priester, von welchen drei oder mehrere mit der Planeta oder wenigstens mit der Stola bekleidet sind, den Ordinanden die Hände auflegen und während der Einleitung zum Weihegebet die rechte Hand über sie ausgestreckt halten sollen.

b) Galt für die höheren Ordines stets der Bischof als minister ordinarius, so kommen für die niederen Weihen schon frühzeitig auch Priester als ministri extraordinarii in Betracht. Papst Gelasius[20] schreibt, es möchten die Priester eingedenk sein, daß sie „sine summo pontifice" nicht das Recht haben, einen Subdiakon oder einen Akoluthen zu ordinieren. Daraus geht hervor, daß Papst Gelasius den Fall für möglich hielt, daß ein Priester mit Erlaubnis des Papstes solche Ordinationen vornehme. Deutlicher spricht sich die siebte allgemeine Synode 787[21] über dieses Recht der Presbyter, speziell der Äbte, aus: „Die Weihe eines Lektors kann — jedoch nur im eigenen Kloster — jeder Hegumenos vornehmen, wenn ihm selbst vom Bischof die Hand aufgelegt wurde zur Übernahme des Hegumenenamtes und wenn er selbst ein Priester ist." Das Recht des minister extraordinarius, zu welchem auch der Kardinalpriester für seine Titelkirche gehört, ist nach allgemeiner, durch Innozenz III. gesetzlich festgelegter Gewohnheit auf die Erteilung der Tonsur und der vier niederen Weihen beschränkt[22]. Doch

[15] c. 7, X de temp. ordin. 1, 11. [16] Ep. XI, 64.
[17] Many, Praelectiones de sacra ordinatione 159.
[18] Ep. 33. [19] Eusebius h. e. VI, 8.
[20] Ad episc. Lucaniae Bruttiosque const. ep. 9, 6. [21] can. 14.
[22] Many, Praelectiones de sacra ordinatione 128.

liturgie.de

erhielten noch während des ganzen Mittelalters eine Anzahl von Benediktiner- und Zisterzienseräbten vom Heiligen Stuhl die Fakultät, auch die Subdiakonatsweihe zu spenden[23]. In der Bulle „Exposcit" vom Jahre 1489 gestattete Innozenz VIII. dem Generalabt und andern vier Äbten des Zisterzienserordens, auch die Diakonatsweihe ihren Ordensuntergebenen zu spenden. Nach Kardinal Gasparri[24] ist die Bulle echt, doch ist im Original nicht der Diakonat erwähnt.

c) Um dem Eindringen ungeeigneter Elemente in den geistlichen Stand möglichst zu begegnen, hielt man in der alten Kirche an dem Grundsatze fest, daß nur solche zu den höheren Weihegraden befördert werden sollten, die sich in den niederen bewährt hätten. Zu diesem Zwecke war es notwendig, eine gewisse Zeit zu bestimmen, die man in ihnen zuzubringen hatte. Bereits das Konzil von Sardika 343[25] befiehlt, daß keiner zum Bischof geweiht werden solle, der sich nicht zuvor im Amte des Lektors, des Diakons und des Priesters bewährt habe, und fügt die Begründung bei, daß durch eine solche, auf längere Zeit hin sich erstreckende allmähliche Beförderung die erforderlichen Eigenschaften des Ordinanden gehörig geprüft werden können. Den gleichen Zweck verfolgt Papst Siricius[26], wenn er an Himerius von Tarragona schreibt, wer sich dem kirchlichen Dienste von Kindheit an widmet, müsse vor den Jahren der natürlichen Reife getauft und den Lektoren eingegliedert werden. Dann könne er Akoluth, Subdiakon und Diakon werden. Habe er weitere fünf Jahre in diesem Ordo zur Zufriedenheit gedient, könne er zum Priestertum und dann nach weiteren zehn Jahren zur bischöflichen Würde befördert werden. Wer sich jedoch erst im reifen Mannesalter der Kirche anschließe, müsse zunächst zwei Jahre Lektor und Exorzist, dann Akoluth und Subdiakon sein, um zum Diakonate zugelassen zu werden. Dann könne er „accessu temporum" das Presbyterat und das Bischofsamt erlangen. Auch Papst Zosimus[27] bestimmt, daß zuvor der Ordo des Lektorates, des Exorzistates, Akoluthates, Subdiakonates und Diakonates empfangen werden müsse, bis einer zum Priester und Bischof geweiht werden dürfe. Ferner bestimmte auch dieser Papst genauer die Zeit, welche in den einzelnen Weihegraden zugebracht werden mußte. Wer von Kindheit auf im Kirchendienste sich befand, mußte Lektor bleiben bis zum 20. Lebensjahr. Trat jemand aber erst als Erwachsener in den geistlichen Dienst, so mußte er fünf Jahre hindurch Lektor oder Exorzist, vier Jahre Akoluth oder Subdiakon, fünf Jahre Diakon sein. Zur Zeit dieser Päpste war also der Empfang des Ostiariates gar nicht, die Weihe des Exorzistates und Akoluthates, selbst des Lektorates und Subdiakonates nicht unbedingt erfordert, um zu höheren Weihen emporsteigen zu können. Der Liber Pontificalis[28] schreibt zwar dem Papste Caius († 296) ein Dekret zu, daß man sämtliche Grade vom Ostiariat an durchlaufen haben müsse, um zu den höheren hierarchischen Stufen aufzusteigen, doch ist in dem Dekret, in welchem nach dem Liber Pontificalis[29] Papst Silvester die Reihenfolge der zu empfangenden Weihen feststellt, der Ordo des Ostiariers nicht erwähnt. Daraus darf geschlossen werden, daß sich in Rom im 6. Jahrhundert eine

[23] Puniet, Le Pontifical romain I 183.
[24] De sacra ordinatione II, n. 798; Puniet a. a. O. I 183.
[25] can. 13.
[26] Ep. 1, 9. [27] Ep. 9 ad Hesychium Salonit.
[28] Duchesne, LP I 161. [29] Ebd. 171.

liturgie.de

einheitliche Praxis noch nicht durchgesetzt hatte. Selbst bis ins 11. Jahrhundert kam es hier vor, daß ein Diakon unmittelbar zum Bischof ordiniert wurde[30]. Unter den Vorwürfen, welche Photius[31] den Römern machte, war auch der enthalten, daß bei ihnen Diakone „per saltum" zum Bischof ordiniert wurden.

Die Beobachtung dieser Gesetze über die Interstitien bot schon genügende Garantie dafür, daß nur Männer eines bestimmten Alters in die einzelnen Weihegrade aufgenommen wurden. Daneben fehlte es aber auch nicht im christlichen Altertum an Gesetzen, welche das Weihealter genau fixieren. Eine Synode von Neozäsarea[32] schreibt für das Priestertum ein Lebensalter von 30 Jahren vor, eine Novelle des Kaisers Justinian[33] sogar 35 Jahre. Für das Diakonat verlangen mehrere Synoden das 25. Lebensjahr; für das bischöfliche Amt fordern die Synoden von Agde (506)[34] und Arles (524)[35] das 30. Lebensjahr, die Apostolischen Konstitutionen[36] sogar das 50. Nach dem jetzt geltenden Rechte[37] darf niemand vor vollendetem 21. Lebensjahr zum Subdiakon, vor vollendetem 22. zum Diakon und vor vollendetem 24. zum Priester geweiht werden. Für die Bischofsweihe ist das vollendete 30. Lebensjahr erfordert[38]. Die Interstitien zwischen der Tonsur und den einzelnen niederen Weihen sind dem Belieben des Bischofs überlassen, zwischen Akoluthat und Subdiakonat soll ein Jahr dazwischen liegen, zwischen Subdiakonats-, Diakonats- und Priesterweihe eine Zeit von wenigstens drei Monaten. Doch ist hier dem Bischof, wenn Notwendigkeit und Nutzen der Kirche es erfordern, eine gewisse Freiheit gewährt[39]. Der Bischof muß vor seiner Konsekration fünf Jahre im Priestertum zugebracht haben[40].

§ 54. Ordinationszeiten. Ort der Spendung.

Ordinationszeiten für die höheren Weihen sind nach gegenwärtigem liturgischen Recht die Quatembersamstage, der Samstag vor dem Passionssonntag und der Karsamstag. Aus einem schwerwiegenden Grunde kann der Bischof die höheren Weihen auch an jedem Sonntag oder festum de praecepto vornehmen[1]. Die Bischofsweihe darf nur an einem Sonntage und an den Aposteltagen (natalitia apostolorum) gespendet werden[2]. Die niederen Weihen können an allen Sonntagen und Duplexfesten, die Tonsur an jedem beliebigen Tage gespendet werden[3]. Die Beobachtung bestimmter Ordinationstermine läßt sich bis ins christliche Altertum hinauf verfolgen. In der römischen Kirche wurden in der ältesten Zeit die Ordinationen mit Vorliebe, wie die Angaben des Liber pontificalis beweisen, im Monat Dezember vorgenommen. Schon unter Papst Gelasius traten die vier Quatembersamstage und der Samstag vor dem Passions-

30 Mabillon, In ordinem Romanum commentarius: PL 78, 912 919.
31 Ep. l. 1, ep. 2 ad Nicol. pap.: PG 102, 606.
32 can. 14. 33 Nov. 137, c. 13.
34 c. 16. 35 c. 1.
36 II, 1. 37 CIC can. 975.
38 CIC can. 331 ad 2. 39 CIC can. 978, § 1 2.
40 CIC can. 331 ad 3. 1 CIC can. 1006, § 2 3.
2 Ebd. § 1. 3 Ebd. § 4.

liturgie.de

sonntag als Ordinationstage auf, zu welchen im 12. Jahrhundert auch noch der Karsamstag hinzukam (a). Die Weihe erfolgte näherhin in der Nacht vom Samstag auf den Sonntag. So kam es, daß, namentlich bei einer größeren Anzahl von Ordinanden, die höheren Weihen, namentlich die Bischofsweihe, am Sonntagmorgen erteilt wurden. Als die Vigilfeier der Quatembersamstage auf den Morgen des Samstags verlegt wurde, pflegte man auch die Weihen am Samstagmorgen zu erteilen. Nur die Bischofsweihe wurde stets am Sonntag erteilt, seit dem 10. Jahrhundert auch an den natalitia apostolorum (b).

Der Ordo des Episkopates und die übrigen ordines sacri müssen während der heiligen Messe[4], die ordines minores wenigstens am Morgen erteilt werden. Für die Tonsur ist keine bestimmte Tageszeit angegeben (c)[5]. Ort der Ordination ist die Kirche, und zwar bei einer ordinatio generalis die Kathedrale oder eine andere dignior ecclesia, wenn die Ordination außerhalb der Bischofsstadt stattfindet[6]. Die niederen Weihen und die Tonsur können auch in Privatoratorien erteilt werden (d)[7].

a) In der ältesten Zeit ist von bestimmten Ordinationsterminen noch nicht die Rede: man ordinierte Kleriker dann, wenn eine erledigte Stelle vorhanden war oder wenn es der Nutzen der Kirche gebot. Doch läßt sich schon frühzeitig in der römischen Kirche eine bestimmte Ordinationszeit nachweisen. Den Biographien der einzelnen Päpste im Liber Pontificalis sind stets Angaben über die Zahl der von ihnen vollzogenen Ordinationen beigegeben, die sämtlich im Dezember stattfanden. Ob diese Dezemberordination am Quatembersamstag stattfand, kann nicht mit Bestimmtheit gesagt werden, da wir erst aus dem 5. Jahrhundert sichere Nachricht über die Ordinationen an den Quatembertagen in der Dekretale des Papstes Gelasius besitzen, welcher zu den Quatembertagen auch noch die mediana Quadragesima, d. h. den Samstag Sitientes, fügt[8]. Dieses Dekret wurde öfters wiederholt, wie z. B. von Gregor II. in dem Schreiben „Ad clerum et plebem Thuringi consistentem"[9]. Der Karsamstag, der in alter Zeit durch die Taufzeremonien schon zur Genüge in Anspruch genommen war, ist erst unter Alexander III.[10] als Ordinationstag erwähnt. Vereinzelt scheint allerdings eine Ordination am Karsamstag schon früher vorgekommen zu sein. Denn bereits Pelagius II. befiehlt dem Diakon Latinus, nach Rom zu kommen, „ut in sabbato magno post horam baptismi ordinetur"[11]. Die Bestimmungen Gelasius' I. über die Ordinationszeiten bezogen sich vor allem auf die Priester- und Diakonatsweihe. Erst Alexander III. verfügt, daß auch die Subdiakone nur an den herkömmlichen Ordinationstagen geweiht werden. Da in der gleichen Dekretale dem Bischof gestattet wird, an Sonn- und Festtagen „unum aut duos ad minores ordines promovere", so scheinen damals bereits für die Weihe der niederen Kleriker die gleichen Ordinations-

[4] CIC can. 1006, § 1 2. [5] Ebd. § 4.
[6] Ebd. can. 1009, § 1. [7] Ebd. § 3.
[8] c. 7, D. LXXV. [9] PL 89, 502.
[10] c. 3, X de temporibus ordinationum I, 11.
[11] c. 12, D. LXXVI.

liturgie.de

zeiten gegolten zu haben wie für die ordines sacri. — Die Weihe der Bischöfe ist seit alter Zeit nicht an die Quatembertage gebunden[12]. Jedoch ist es eine alte Vorschrift, daß die bischöfliche Konsekration nur an einem Sonntag vorgenommen werde. In einem Briefe an die Bischöfe der Provinz Vienne betont Leo d. Gr.[13], daß die Vorfahren nur den Tag der Auferstehung des Herrn, d. h. den Sonntag, für würdig erachteten, an ihm die sacerdotes, d. h. die Bischöfe, zu weihen. Erst der Ordo romanus vulgatus fügt die natalitia apostolorum hinzu, worunter aber nur die eigentlichen Todestage der Apostel, nicht etwa andere Apostelfeste, z. B. Cathedra Petri, Conversio S. Pauli usw., zu verstehen sind[14].

b) Die Ordinationen wurden nach altrömischem Brauche während der Vigilfeier in der Nacht vom Samstag auf den Sonntag vorgenommen. Schon Leo d. Gr.[15] schreibt in seinem Briefe an Dioskur von Alexandrien vor, daß die „sacerdotalis et levitica ordinatio" nicht zu jeder beliebigen Zeit gehalten werden sollte, sondern nur „post diem sabbati eius noctis, quae in prima sabbati lucescit. Quod eiusdem observantiae erit, si mane ipso dominico die, continuato sabbati ieiunio celebretur, a quo tempore praecedentis noctis initia non recedunt." Nach Papst Gelasius I.[16] sollten die Ordinationen „circa vesperam" vorgenommen werden; noch Urban II. bestimmte auf dem Konzil von Clermont (1095)[17]: „Protrahatur ieiunium usque ad vesperas et, si fieri potest, usque ad crastinum, ut magis appareat, in die dominico ordines fieri." Als aber die Messe des Quatembersamstags wegen Abbruchs des Fastens auf den Samstagvormittag verlegt wurde, erteilte man auch sämtliche Ordines während der Vormittagsmesse. Nur die bischöfliche Weihe wird nach wie vor am Sonntagmorgen gespendet.

c) Die Ordinationen pflegten seit alter Zeit innerhalb der heiligen Messe erteilt zu werden. Schon das Konzil von Laodicea (4. Jahrh.)[18] verbietet, die Ordinationen „sub conspectu audientium" zu feiern — diese Büßerklasse mußte sich aber zu Beginn der Gläubigenmesse entfernen —, woraus geschlossen werden darf, daß schon damals während der heiligen Messe die Ordination vollzogen wurde. Auch die Apostolischen Konstitutionen[19] setzen voraus, daß die Ordination des Bischofs während der heiligen Messe erfolgt, desgleichen das Sacramentarium Leonianum[20], welches ein eigenes über die Ordinanden zu sprechendes Hanc igitur kennt. Im 12. Jahrhundert war es in Rom bei der ordinatio generalis des Quatembersamstags üblich, sämtliche ordines nach der 5. Lektion, der „lectio de camino ignis", zu erteilen[21]. Zu diesem Zwecke begab sich der Papst vom Hauptaltare der Basilika des hl. Petrus zum Altar des hl. Andreas. Jetzt muß an diesem Tage die Tonsur nach dem Kyrie, das Ostiariat nach der ersten, das Lektorat nach der zweiten, das Exorzistat nach der dritten, das Akoluthat nach der vierten, das Subdiakonat nach der fünften, das Diakonat nach der sechsten Lektion und das Presbyterat nach dem letzten Verse des Traktus oder der Sequenz erteilt werden. — Daß gerade die Quatembersamstage als Ordinationstermine gewählt wurden, erklärt sich aus der altkirchlichen Gewohnheit, vor den Ordi-

[12] Thomas Michels, Beiträge zur Geschichte des Bischofsweihetages im christl. Altertum, Münster 1927. [13] Ep. 10.
[14] Many, Praelectiones de sancta ordinatione 249.
[15] Ep. 9. [16] Ad ep. Lucaniae ep. 14.
[17] c. 24. [18] c. 5.
[19] VIII, 5. [20] S. 119. [21] OR XI, n. 12.

liturgie.de

nationen zu fasten[22]. Noch jetzt bezeichnet es das Pontifikale als angemessen, daß der Konsekrator und der electus den Tag vor der Bischofsweihe als Fasttag beobachten. Nach Durandus[23] findet die Ordination deswegen an den Quatembern statt, weil die Priester und die übrigen Kleriker jene Stelle in der Kirche innehaben, die ursprünglich beim auserwählten Volke die Leviten einnahmen. Von diesen lesen wir, daß sie der Herr für die Erstgeburt angenommen habe. Die Erstgeburt seien die Erstlinge (primitiae), Erstlinge aber auch die Ordinanden. Es sei daher passend, dem Herrn bei den Erstlingen der Zeit (in primitiis temporum), d. h. zur Quatemberzeit, die eine neue Jahreszeit eröffnet, die Erstlinge der Menschen darzubringen. Warum gerade nach der 5. Lektion „de camino ignis" die Weihe vorgenommen werde, erklärt Durandus[24] also: „Es geht diese Lesung der Weihe der Kleriker voraus, um zu zeigen, daß niemand mit Recht zur Konsekration hinzutreten könne, der nicht zuvor durch den Feuerofen geht und in dem Feuerofen Gott preist gemäß den Worten der Weisheit: ‚Die Gefäße des Töpfers prüft der Ofen, und die gerechten Menschen prüft die Trübsal.'[25] Denn diejenigen, welche in den heiligen Dienst eintreten, müssen im Ofen vieler Trübsale und Versuchungen geprüft sein, nach den Worten des Apostels[26]: ‚Sie müssen aber zuvor geprüft werden, und dann mögen sie das Amt ausüben.' Wir lesen also jenes wegen der Ordinanden, um zu zeigen, sie müßten ein solches Leben führen, daß ihnen kein Feuer des babylonischen Königs, d. h. des Teufels, schaden könne, wie auch das Feuer den drei Jünglingen keinen Schaden tat." — Der Sonntag wurde als Weihetag der Bischöfe ausersehen, weil er der vornehmste Tag der Woche und deshalb für die wichtigste Weihe ganz vorzüglich passend ist; dann ganz besonders deswegen, weil an diesem Tage der Heilige Geist über die Jünger herabkam[27].

d) Da die Ordinationen in der heiligen Messe schon von alters her vollzogen wurden, so war auch wohl von Anfang an die Kirche oder der gottesdienstliche Versammlungsraum der Ort für die Erteilung der heiligen Weihen. Auch die Subdiakone und Akoluthen hatten sich zu ihrer Ordination in der Kirche einzufinden[28]. Wie aus Amalar[29] hervorgeht, der sich hierbei auf eine Stelle im Ambrosiaster beruft, pflegte man zu seiner Zeit nur das Diakonat und Presbyerat am Altare zu erteilen, nicht aber die übrigen Ordines, „eo quod nec mysteriis ministrare statuuntur". Gegenwärtig ist für die ordines minores, auch für die Erteilung der Tonsur, ein Altar vorausgesetzt.

§ 55. Das geschichtliche Hervortreten der einzelnen Weihegrade.

Die von Christus eingesetzte dreigestaltige Hierarchie, bestehend aus Bischöfen, Priestern und ministri (Diakone), insbesondere der monarchische Episkopat, treten auch in rein historischen Quellen bereits um die Wende des 1. zum 2. Jahrhundert klar hervor. Die Befugnisse des Bischofs waren von Anfang an im wesentlichen

[22] Vgl. Apg 13, 2—3.
[23] II, c. 1, n. 34. [24] VI, c. 10, n. 3.
[25] Sir 27, 6. [26] 1 Tim 3, 10.
[27] Durandus II, c. 11, n. 6. [28] OR VIII, n. 1 u. 2.
[29] De eccl. off. II, 6.

liturgie.de

dieselben wie heutzutage. Es ist für die ersten Zeiten charakteristisch, daß der Bischof beinahe ausschließlich die priesterlichen Funktionen ausübt, während die Priester fast ganz und gar zurücktreten und erst mit den großen Verfolgungen des 3. Jahrhunderts häufiger als selbständige Liturgen und vereinzelt als Leiter der Gemeinden vorkommen. Bedeutend vermindert und beinahe gänzlich auf die liturgischen Funktionen beschränkt sind jetzt die Amtsbefugnisse der Diakone, die im christlichen Altertum als Vollzugsorgane des Bischofs eine große Rolle spielten (a). Das Anwachsen der Christengemeinden hatte zur Folge, daß die Diakone nicht mehr allein den weitverzweigten Obliegenheiten ihres Amtes nachkommen konnten und notwendig neuer Gehilfen bedurften. Solche erstanden ihnen in den Trägern der niederen Weihegrade, die bereits sämtlich um die Mitte des 3. Jahrhunderts in dem Briefe des Papstes Kornelius an Fabius von Antiochien erwähnt werden und entweder direkt aus dem Diakonat heraus sich entwickelten oder auch selbständig entstanden. Aus dem Diakonat gingen hervor die Subdiakone (erst seit Innozenz III. allgemein als ordo sacer anerkannt), die Akoluthen und Ostiarier. Die Subdiakone hatten einen dem Stande der Diakone untergeordneten Dienst am Altare zu versehen (b), die Akoluthen hingegen wurden zu den verschiedensten Dienstleistungen herangezogen, namentlich zu Botengängen, Übertragung der heiligsten Eucharistie, in der gallikanischen Kirche auch zum Anzünden der Lichter, Beibringen von Wein und Wasser, während den Ostiariern die Sorge um das Gotteshaus und der darin enthaltenen Einrichtung übertragen war (c). Als selbständige Weihestufen erscheinen neben diesen Exorzistat und Lektorat. Das Amt des Exorzisten übten noch im 2. Jahrhundert charismatisch begabte Christen aus, im 3. Jahrhundert erscheint es bereits als selbständiger klerikaler Ordo, dem später auch die Energumenendisziplin übertragen wurde. Ein eigenes Lektorenamt ist schon im 2. Jahrhundert mit Sicherheit zu erkennen; anfänglich mochten dessen Obliegenheiten von einzelnen Gemeindegliedern, die sich wegen ihrer Bildung besonders dazu eigneten, versehen worden sein. Im christlichen Altertum galt der Ordo der Lektoren häufig als Vorstufe zu den höheren Weihegraden (d). — Schon im 5. Jahrhundert gab es clerici, welche von den Laien ausgesondert waren, ohne einem bestimmten Ordo anzugehören. Als Zeichen dieses Klerikalstandes erscheint die Tonsur, die man beim Eintritt in diesen Stand empfing.

a) Das Tridentinum definiert im sechsten Kanon der 23. Sitzung: „Si quis dixerit in Ecclesia catholica non esse hierarchiam divina ordinatione institutam, quae constat ex episcopis, presbyteris et ministris, A. S." [1] Die

[1] Über den Episkopat handeln: Dunin-Borkowski, Die neueren Forschungen über die Anfänge des Episkopates, Freiburg 1900; Ermoni, Les origines de l'épiscopat, Paris 1903; F. X. Kraus, Art. „Bischof": Realenzyklopädie der christlichen Altertümer I 162 ff.

liturgie.de

Didache erwähnt nur Bischof und Diakone, bei Ignatius von Antiochien jedoch ist die dreigestaltige Hierarchie klar bezeugt. Der Episkopat ist bei Ignatius nicht oligarchisch, sondern monarchisch. Das Zeugnis des hl. Ignatius ist um so durchschlagender, als er den monarchischen Episkopat nicht etwa als eine erst neu eingeführte Institution erwähnt, der erst die Anerkennung erkämpft werden mußte, sondern als eine allgemein anerkannte. Die Ermahnungen des hl. Ignatius, die Einheit gegenüber der Häresie im Anschluß an den einen Bischof zu bewahren, würden geradezu ihren Zweck verfehlt haben, wenn ein oligarchischer Episkopat innerhalb Syriens oder in einem größeren Teile der Kirche vorhanden gewesen wäre. Die aus den Schriften des hl. Ignatius entnommenen Beweise enthalten noch eine besondere Kraft, wenn sie mit den historischen Berichten über die Bischöfe der einzelnen Kirchen zusammengehalten werden; sowohl die römische Bischofsliste bei Irenäus[2] als auch die antiochenische und alexandrinische bei Eusebius[3], der aus älteren Quellen schöpfte, kennen nur den monarchischen Episkopat.

Wie der Episkopat, so zeigen sich bei Ignatius von Antiochien auch die beiden andern Stufen der Hierarchie, Presbyterat und Diakonat. Wiederholt ist in seinen Briefen die Rede vom Bischof, dem Presbyterium und den Diakonen. Die Tätigkeit der Presbyter[4] tritt in der ältesten christlichen Zeit sehr in den Hintergrund. Gerade für die Ausübung spezifisch priesterlicher Funktionen durch eigentliche Presbyter, z. B. Feier des heiligen Meßopfers und Absolution der Sünder, läßt sich in den zwei ersten christlichen Jahrhunderten kein Beispiel anführen. Erst zur Zeit der großen Christenverfolgungen des 3. Jahrhunderts kommen die Priester selbständig zur Geltung; sie feiern in Karthago das heilige Opfer nicht bloß in den Gefängnissen[5], sondern auch in der öffentlichen Versammlung der Gläubigen[6]. Zur gleichen Zeit führt das Priesterkollegium der römischen Kirche bei der Verwaisung des bischöflichen Stuhles auch die Verwaltung der Kirche — jedoch zunächst nur als Kollegium[7]. Die erste Spur der Verwaltung einer kleineren Kirche durch einen eigenen Priester findet sich für das Abendland in Afrika; im Orient ist das erste Beispiel einer selbständig von Priestern geleiteten Gemeinde die Mareotis bei Alexandrien, von welcher Gegend der hl. Athanasius[8] ausdrücklich bezeugt, daß dort niemals ein eigener Bischof oder Chorbischof fungierte, sondern daß jedes der dortigen Dörfer seinen eigenen Priester hatte. Je mehr das Christentum auf dem Lande sich ausbreitete, um so bedenklicher wurde es, Bischofsstühle in den neuen kleinen Gemeinden zu begründen. Man kam daher zunächst auf den Ausweg, Chorbischöfe[9] zu schaffen mit verminderten Vollmachten; später wurde die Landseelsorge selbständigen Presbytern übertragen, die zum Teil von den Städten aus die Seelsorge ausübten, zum Teil aber auch ihren festen Wohnsitz inmitten ihrer Herde hatten. Die Presbyter in den Städten hatten noch die besondere Aufgabe, als Ratskollegium des Bischofs zu fungieren. Schon der hl. Ignatius nennt das Presbyterium συνέδριον des Bischofs[10];

[2] Adv. haer. 3, 3. [3] Ermoni, Les origines de l'épiscopat 37.
[4] De Smedt, L'organisation des églises chrétiennes au III siècle: Revue des questions historiques L (1891) 397 ff.
[5] Cypr., Ep. 5. [6] Ebd. 16.
[7] Ebd. 8. [8] Apol. c. Arianos c. 85.
[9] Synode von Ancyra 314, can. 13. [10] Trall. c. 3.

liturgie.de

der hl. Cyprian[11] versichert, daß er, ohne den Rat seiner Priester einzuholen, keine Handlung vorgenommen und besonders vor der Vornahme der Ordinationen sich des Rates des Presbyteriums versichert habe. — Klarer als die Tätigkeit der Presbyter tritt im christlichen Altertum die Tätigkeit der Diakone[12] hervor. Entsprechend ihrer Einsetzung war ihnen die Armenpflege überwiesen und der „Dienst am Tische". War damit auch nur zunächst der Dienst bei den Liebesmahlen gemeint, so wurde doch wegen der mit den Agapen in engstem Zusammenhange stehenden eucharistischen Opferfeier dieser Dienst am Tische spezifisch liturgisch. Nicht mehr bloß das irdische Brot, sondern vielmehr das Himmelsbrot sollten die Diakone darreichen. Diese Beziehung des Diakonates zur heiligsten Eucharistie bildet auch die hervorragendste Auszeichnung der Diakone, auf welche schon Ignatius von Antiochien hinweist: „Es müssen aber auch die Diakone[13], welche Diener der Geheimnisse Jesu Christi sind, das Wohlgefallen aller besitzen; denn sie sind nicht bloß Diener für Speise und Trank, sondern Diener der Kirche Gottes." Dieser Dienst der Diakone am Leibe und Blute des Herrn wird auch von Justin dem Martyrer[14] erwähnt; er bildet ihre vorzüglichste liturgische Tätigkeit und ist deswegen auch im Ordinationsritus hervorgehoben, in welchem die Diakone „comministri et cooperatores corporis et sanguinis Domini" genannt werden. Speziell war den Diakonen die Austeilung des heiligen Blutes vorbehalten. Außerdem pflegten sie die Oblationen entgegenzunehmen, die Diptychen zu verlesen, die Ordnung beim Gottesdienste aufrecht zu erhalten. Bereits die Apostolischen Konstitutionen[15] erwähnen, daß neben den Priestern auch die Diakone das Evangelium zu lesen hatten; in der römischen Kirche oblag ihnen bis auf Gregor d. Gr. sogar der Sologesang des Graduale[16]. Neben dieser liturgischen Tätigkeit ging Hand in Hand eine jurisdiktionelle, welche die Diakone als Vollzugsorgane des Bischofs auszuüben hatten. Gerade diese Tätigkeit bewirkte, daß die Stellung der Diakone äußerlich mehr hervortrat als jene der Priester, so daß die Apostolischen Konstitutionen[17] den Diakon das Auge, das Ohr, den Mund und die Hand, das Herz und die Seele des Bischofs nennen. Diese jurisdiktionellen Befugnisse der Diakone sind zwar im Laufe der Zeit mehr und mehr von den Priestern übernommen worden; ihre liturgische Tätigkeit aber ist noch jetzt im wesentlichen dieselbe wie im christlichen Altertum. — Der 15. Kanon der Synode von Neozäsarea (314) bestimmte, daß selbst in einer großen Kirche nur sieben Diakone vorhanden sein sollten. Diese traditionelle Siebenzahl geht zurück auf die Apostelgeschichte[18] und wurde mit Rücksicht darauf heilig gehalten. Papst Kornelius[19] und der Dichter Prudentius[20] gedenken der gleichen Zahl auch für die römische Kirche.

b) Neben diesen hierarchischen Weihegraden entstanden im Laufe der Zeit der Subdiakonat und die ordines minores[21], welche zum ersten

---

[11] Ep. 14, c. 4; ep. 38, c. 1.

[12] Seidl, Der Diakonat in der katholischen Kirche, dessen hieratische Würde und geschichtliche Entwicklung, Regensburg 1884; Leder, Die Diakone der Bischöfe und ihre urchristlichen Vorläufer: Kirchenrechtliche Abhandlungen, hrsg. von U. Stutz, Stuttgart 1905.

[13] Trall. 2, 3. [14] Apol. I, 65.

[15] II, 57. [16] Duchesne, Origines 173. [17] II, 44. [18] 6, 1.

[19] Euseb. h. e. 43. [20] Peristeph. 2, 18.

[21] Harnack, Über den Ursprung des Lektorates und der andern niederen Weihen, Gießen 1886; Reuter, Das Subdiakonat, historisch-dogmatisch-liturgisch

liturgie.de

Mal in dem Briefe des Papstes Kornelius an Fabius von Antiochien[22] um die Mitte des 3. Jahrhunderts erwähnt werden. Danach gab es in Rom um diese Zeit außer dem Bischof 46 Priester, 7 Diakone, 7 Subdiakone, 42 Akoluthen, 52 Exorzisten, Lektoren und Ostiarier. Die Subdiakone erscheinen unter dem Namen Hypodiakone zur gleichen Zeit auch in Karthago[23]. Etwas später tritt der Subdiakonat im Orient hervor, wo Athanasius[24] einen ὑποδιάκονος Eutychius erwähnt und das Konzil von Antiochien (341)[25] den Chorepiskopen gestattet, Subdiakone zu weihen. Das Konzil von Laodicea[26] erwähnt gleichfalls den Subdiakon unter dem Namen ὑπηρέτης, die Apostolischen Konstitutionen[27] unter beiden Bezeichnungen. Auf die Frage, woher der Subdiakonat stamme, gibt Harnack[28] die einfache Antwort: „Hier führt schon der Name auf den Ursprung. Die Subdiakone haben sich wirklich aus dem Diakonat entwickelt. Zwei Ursachen haben hier mitgewirkt. Erstens glaubte man auf Grund des Berichtes der Apostelgeschichte die Siebenzahl der Diakone nicht überschreiten zu dürfen, während man doch in größeren Städten eine größere Anzahl von Diakonen nötig hatte; zweitens wurden die Diakone allmählich so vornehm (!), daß sie ihre niederen Dienstleistungen abzuschütteln suchten." Dieser doppelte Charakter der Subdiakone erklärt es nach Harnack, daß sie die oberste Stelle unter den clerici minores einnahmen und immerfort zu dem höheren Klerus gravitierten. Bereits Alexander II.[29] rechnet den Subdiakonat zu den höheren Weihegraden, ohne daß jedoch diese Ansicht damals schon allgemein in der Kirche durchgedrungen wäre. Erst Innozenz III.[30] sagt vom Subdiakonat: „Sacer gradus esse minime dubitatur." Wieland[31] sucht den Ursprung des Subdiakonates in dem untergeordneten Dienstpersonal der Synagoge, was immerhin einige Wahrscheinlichkeit für sich hätte, wenn die historischen Nachrichten über den Subdiakonat nicht erst aus dem 3. Jahrhundert stammen würden, wo ein Einfluß des Judentums auf die kirchliche Organisation nicht mehr angenommen werden kann. Der Wirkungskreis der Subdiakone war ein überaus mannigfaltiger; doch gilt überall der schon von den Apostolischen Konstitutionen[32] ausgesprochene Grundsatz: „Sie sind Diener der Diakone." Nach den Apostolischen Konstitutionen[33] hielten die Diakone an den Türen der Männer, die Subdiakone an den Türen der Frauen Wache. Noch jetzt betet der Bischof bei der Subdiakonatsweihe, Gott möge die Weihekandidaten segnen, „ut eos in sacrario tuo sancto strenuos sollicitosque coelestis militiae instituas excubitores". Dieser Wächterdienst der Subdiakone erhielt sich noch lange in der römischen Kirche, wo die Subdiakone die Aufsicht über die Gräber der heiligen Martyrer und über die Reliquien der Heiligen hatten[34]. Ihre vorzüglichste Dienstleistung aber war die Obsorge für die heiligen Gefäße und die Unterstützung des Diakons bei der Empfangnahme

---

erklärt, Augsburg 1890; Wieland, Die genetische Entwicklung der sog. ordines minores, Rom 1897; Michel Andrieu, Les ordres mineurs dans l'ancien rit romain: Revue des sciences religieuses V (1925) 232—274.

[22] Euseb. h. e. VI, 43. [23] Cypr., Ep. 9.
[24] Hist. Arian. n. 60. [25] can. 10.
[26] c. 20 21 22 24 25. [27] III, 11; VIII, 21.
[28] Über den Ursprung des Lektorates 35.
[29] c. 11, D. XXXII. [30] c. 7, X de servis non ordinandis I, 18.
[31] Die genetische Entwicklung der sog. ordines minores 31.
[32] VIII, 28. [33] VIII, 11.
[34] Duchesne, LP I 171.

liturgie.de

der Oblationen. In der gallikanischen Liturgie mußte der Subdiakon die Oblationen für die heilige Messe ausscheiden[35]; nach Pseudo-Alkuin[36] war ihm auch die Sorge für die übrig bleibenden heiligen Gestalten überwiesen: „Peracto sacrificio mysteria corporis et sanguinis Domini, quae superfuerint, a diacono colligenda vel deportanda suscipit." Dieser näheren Beziehung, in welcher der Subdiakon zur heiligen Eucharistie stand, entsprach es, daß ihm auch die Fürsorge für die Altarwäsche und Altarbekleidung übertragen wurde. In dem Briefe des Pseudo-Klemens an Jakobus[37] heißt es: „Wenn die Tücher und Vorhänge (pallae et vela) des Heiligtums durch den Gebrauch schmutzig geworden sind, so sollen sie die Diakone mit ihren untergeordneten Dienern (cum humilibus ministris, nach anderer Lesart cum subdiaconis) innerhalb des Heiligtums waschen, da sie die Hülle des Tisches des Herrn nicht außerhalb des Heiligtums legen dürfen, damit nicht etwa Staub (= Partikeln) vom Leibe des Herrn abfalle und verunehrt werde, wenn die Altartücher außerhalb des Heiligtums gewaschen werden.... Die Altarwäsche soll aber nicht mit der übrigen Kirchenwäsche in demselben Becken gereinigt, sondern hierfür ein neues verwendet werden." Alle diese Dienste sind auch jetzt noch in der Allokution bei Erteilung des Subdiakonates erwähnt: „Subdiaconum oportet aquam ad ministerium altaris praeparare — pallas altaris et corporalia abluere — calicem et patenam eidem (sc. diacono) offerre — de ipsis oblationibus tantum debet in altari poni, quantum populo possit sufficere, ne aliquid putridum in sacrario remaneat." In der spanischen Kirche war den Subdiakonen schon frühzeitig[38] die Lesung der Epistel übertragen, während dies Amalar[39] im 9. Jahrhundert noch als eine tadelnswerte Neuerung empfindet, wiewohl schon nach dem ersten römischen Ordo[40] der Subdiakon dieses Amt ausübt. Nach dem ersten römischen Ordo mußten die Subdiakone nach dem Offertorium hinter dem Altare Stellung nehmen, bei der Präfation respondieren und das Sanctus singen[41].

c) Der nächste Weihegrad, der sich nach unten in der klerikalen Rangordnung den Subdiakonen anschließt, ist der Ordo der Akoluthen[42], welcher schon in dem Korneliusbriefe und bei Cyprian[43] hervortritt. Auf die Veranlassung zur Einführung dieses Weihegrades weist schon der Name ἀκόλουθος hin. Ἀκόλουθος bedeutet „Nachfolger" und wird von einem Nachfolger höherer oder niederer Art gebraucht[44]. In dieser Hinsicht kann es darum bedeuten: Schüler, Anhänger, Jünger; in jener: der begleitende Knecht, der Knappe, der Diener. Als die Geschäfte der Diakone und Subdiakone sich mehrten, führte man zu ihrer Unterstützung eine neue kirchliche Rangstufe ein, die man den Ordo der „Diener" (Akoluthen) schlechthin nannte. Es braucht deswegen ein heidnisches Vorbild der Akoluthen, wie Harnack[45] annimmt, nicht vorausgesetzt werden. Harnack glaubt dieses in den „calatores" gefunden zu haben, die bei den heidnischen Priesterkollegien für den persönlichen Dienst eines jeden Mitgliedes bestimmt waren.

---

[35] Mabillon, De liturg. gallic. 303. [36] De div. off., Hittorp 72.
[37] Reuter, Das Subdiakonat 173—174.
[38] Conc. Toletanum I (398), c. 4. [39] De eccl. off. I, 11.
[40] OR I, n. 10. [41] Ebd. n. 16.
[42] Krüll, Art. „Akoluthen": Kraus, Realenzyklopädie I 30 ff.; Leclercq, Art. „Acolythe": DAL I 348 ff.
[43] Ep. 7; 34, 4; 52, 1.
[44] Harnack, Über den Ursprung des Lektorates 40. [45] Ebd.

liturgie.de

Diese calatores haben mit den christlichen Akoluthen nur das gemein, daß ihr Dienstbereich nicht näher umschrieben war, sondern daß sie als „Diener" (ἀκόλουθοι) zu allen Dienstleistungen Verwendung fanden. Der Akoluthat ist im Orient nicht bekannt; er blieb auf das Abendland beschränkt, wo er höchstwahrscheinlich in der römischen Kirche entstand, als dort noch die griechische Sprache in ausgedehntem Maße Verwendung fand[46]. — Der wichtigste Dienst, zu welchem in der römischen Kirche die Akoluthen verwendet wurden, war die Überbringung des Fermentum, d. h. der konsekrierten Partikel, von der päpstlichen Messe in die einzelnen Titelkirchen. Von diesem Gebrauche berichtet schon Innozenz I.[47]: „Weil die Priester [der Titelkirchen] an diesem Tage [Sonntag] wegen des ihnen anvertrauten Volkes nicht kommen können, so erhalten sie „per acolythos" das von uns konfizierte Fermentum, damit sie sich gerade an diesem Tage von unserer Gemeinschaft nicht ausgeschlossen halten." Bei der päpstlichen Messe hatten sie ferner die Säckchen zu halten, über welche von den Priestern die Hostien in Partikeln gebrochen wurden[48]. Deshalb sagt schon der Diakon Johannes in dem Briefe an Senarius[49]: „Acolythi vero sacramentorum portanda vasa suscipiunt et ministrandi sacerdotibus ordinem gerunt." In den römischen Ordines[50] werden die Akoluthen wiederholt als Leuchterträger erwähnt; in der gallikanischen Kirche war ihnen das Anzünden der Lichter beim Gottesdienst und das Herbeibringen von Wasser und Wein bei der Opferfeier übertragen. Bei den Skrutinien sprachen sie die Exorzismen über die Katechumenen und konnten neben den Priestern und Diakonen bei großem Andrang am Karsamstag auch die Taufe spenden[51]. Ebenso hatten sie, wenn sie den Papst begleiteten, stets den Chrisam bereitzuhalten[52], damit jederzeit die heilige Firmung erteilt werden konnte. Die Stellung der Akoluthen war daher, besonders in der römischen Kirche, eine sehr bedeutsame, so daß nur Erwachsene dafür in Betracht kamen. — Aus dem Subdiakonat ging wahrscheinlich auch der Ordo der Ostiarier hervor. Ein besonderes Vorbild für den Ostiariat im „aedituus" der heidnischen Tempel zu suchen, wie es Harnack[53] tut, ist nicht notwendig, da das Bedürfnis, die kirchlichen Gebäude zu bewachen, von selbst zur Aufstellung besonderer Wächter führen mußte. Zum ersten Mal erscheinen die Ostiarier im Korneliusbrief. Für den Orient bezeugt die Synode von Laodicea[54] einen klerikalen Ordo der θυρωροί; doch ist der Ostiariat aus der morgenländischen Kirche bald verschwunden. Im Westen kennen ihn die „Statuta ecclesiae antiqua", auch in Rom wird er im 6. Jahrhundert[55] noch erwähnt. Die Dekretalen der Päpste Siricius und Zosimus aber schweigen von ihm, wenn sie die Stufenleiter beschreiben, auf der man zu den höheren klerikalen Graden gelangte. Jedenfalls war er schon im 4. Jahrhundert sehr in den Hintergrund getreten und verlor immer mehr an Bedeutung, als seine Obliegenheiten allmählich von den „mansionarii", die dem Laienstand angehörten, übernommen wurden[56]. Da zur Zeit, als die Ostiarier eine aktuelle Bedeutung hatten, Kirchenglocken

---

[46] Harnack a. a. O. 40 Anm. [47] Ad Decent. c. 8.
[48] OR I, n. 50. [49] PL 59, 404.
[50] OR I, n. 8; II, n. 4. [51] OR I, n. 45.
[52] OR I, n. 23.
[53] Über den Ursprung des Lektorates 37—39.
[54] can. 4. [55] Duchesne, LP I 303.
[56] Duchesne, Origines 354.

liturgie.de

noch nicht im Gebrauche waren, konnte auch das Läuten der Glocken nicht zu ihrer Aufgabe gehören. In späterer Zeit, als man die Obsorge für die Einrichtungsgegenstände der Kirche, zu welchen die Glocken gehören, dem angehenden Ostiarier bei seiner Weihe nahelegte, wird auch das Läuten der Glocken erwähnt, frühestens im 13. Jahrhundert.

d) Hat sich der Subdiakonat und der Akoluthat aus dem Diakonat entwickelt, so ist die Entstehung der beiden folgenden Ordines, der Exorzisten und Lektoren, durchaus selbständig. In der ersten Zeit bestand in der Kirche ebensowenig wie in der Synagoge ein eigenes Exorzistenamt. Der Exorzismus lag vielmehr in den Händen von Christen, die ein besonderes Charisma hierfür empfangen hatten. Ein besonderer klerikaler Ordo entstand erst, als die Charismen anfingen, in der Kirche seltener zu werden. Dies erfolgte vor der Mitte des 3. Jahrhunderts. In dem Briefe der confessores an den hl. Cyprian[57] wird der Exorzist deutlich zum Klerus gerechnet: „Praesente de clero et exorcista et lectore." Um die gleiche Zeit werden in dem schon erwähnten Korneliusbrief 52 Exorzisten neben andern Klerikern angeführt. Im Orient ist der Ordo der Exorzisten zum ersten Mal ewähnt im 24. Kanon der Synode von Laodicea, verschwand jedoch bald wieder. Auch im Abendland ist dieser Ordo schon im 4. und 5. Jahrhundert gegenüber den Lektoren und Akoluthen sehr in den Hintergrund getreten[58], zumal die Exorzismen auch von andern Weihegraden, Akoluthen und Priestern, übernommen wurden. Nach dem Ordo romanus vulgatus des 10. Jahrhunderts, der jedoch hier sicherlich schon längst veraltete Zustände beschreibt, waren den Exorzisten untergeordnete Beschäftigungen, z. B. die Sorge für das Weihwasser (aquam in ministerio fundere) und die Aufrechterhaltung der Ordnung beim Gottesdienst (dicere populo, ut qui non communicat det locum), überwiesen. Die Vornahme von Exorzismen ist gegenwärtig solchen gestattet, welche vom Ordinarius eine besondere und ausdrückliche Erlaubnis erhalten haben. Da diese Erlaubnis aber nur einem Priester gegeben werden darf[59], kann gegenwärtig der Exorzist von seiner Gewalt keinen Gebrauch mehr machen.

Wohl der älteste Weihegrad — die drei hierarchischen Ordines ausgenommen — ist der Ordo der Lektoren. Im Judentum gab es nach den älteren Quellen keine besonders aufgestellten Vorleser. Ein jedes des Lesens kundiges Gemeindeglied konnte zum Vorlesen der heiligen Schriften herangezogen werden. Naturgemäß wird die Auswahl der zu diesem Amt geeigneten Persönlichkeiten keine allzu große gewesen sein. In einer ähnlichen Lage befand sich anfänglich auch die christliche Kirche — ein jeder gebildete Laie konnte vom Vorsteher der gottesdienstlichen Versammlung zur Übernahme der Lesung eingeladen werden[60]. Die Matrone im Hirten des Hermas befiehlt dem Verfasser, „die Bücher, welche er geschrieben, mit den Ältesten, welche der Kirche vorstehen, zu verlesen"[61]. Um die gleiche Zeit erwähnt auch Justin der Martyrer[62] einen Vorleser der Heiligen Schrift. Ob dieser aber der Inhaber eines besondern Lektorenamtes war, macht das gebrauchte Partizip (ἀναγιγνώσκων) zweifelhaft. Doch trat schon im 2. Jahrhundert ein klerikaler Ordo der Lektoren hervor, wie aus einer im Jahre 1871 in der

57 Cyprian., Ep. 23. 58 Andrieu, Les ordres mineurs 254.
59 CIC can. 1151.
60 Vgl. Wieland, Die genetische Entwicklung der sog. ordines minores 67—70.
61 Funk, Opp. patr. ap. I 350. 62 Apol. I 67.

liturgie.de

Katakombe von S. Agnese aufgefundenen und von De Rossi dem 2. Jahrhundert zugewiesenen[63] Inschrift ersichtlich ist, auf welcher ein Favor lector erscheint. Daß dieser Lektor klerikalen Charakter trug, ist nicht zu bezweifeln, da beinahe um die gleiche Zeit Tertullian[64] den Lektor mit dem Bischof, Priester und Diakon zusammen nennt, wenn er von den „ordinationes temerariae et inconstantes" der Häretiker spricht. Bei Cyprian[65] ist der Lektor zweifelsohne bereits ein Kleriker. Im Osten tritt der Lektorat als eigener kirchlicher Stand hervor im 23. Kanon des Konzils von Laodicea und im 10. Kanon des Konzils von Antiochien (341). Die Entstehung eines eigenen Ordo lectorum ging wohl in ähnlicher Weise vor sich wie die Ausgestaltung des Exorzistates. Es wird sich eben unter den gebildeten Gemeindegliedern, welche sich zur Funktion des Vorlesens eigneten, „eine Art von Gewohnheitsrecht", die Lesungen vorzunehmen, gebildet haben. Von einer solchen Gruppe bis zu einem besondern kirchlichen Ordo ist aber nur ein Schritt. Der Ordo der Lektoren erfreute sich im christlichen Altertum des höchsten Ansehens, schon aus dem Grunde, weil von den Lektoren ein gewisser Grad von Bildung gefordert war. Vor allem aber stand dieser Ordo in der Wertschätzung kirchlicher Kreise hoch, weil er die Vorschule für höhere kirchliche Würden bildete: Felix von Nola, Eusebius von Vercelli, Epiphanius von Pavia, die Päpste Liberius und Siricius begannen ihren Kirchendienst mit der Ausübung des Lektorates[66]. Seit dem 5. Jahrhundert beginnt jedoch der Ordo der Lektoren allmählich an Bedeutung zu verlieren. Es hängt dies damit zusammen, daß jetzt vorzugsweise Knaben zu Lektoren gemacht wurden, die Vornahme der Lesungen aber Männern in höheren Weihegraden zugewiesen wurde. Die Knaben, welche zu Lektoren geweiht wurden, blieben in Rom entweder im Kreise ihrer Familie, oder sie traten im Patriarchium des Lateran in den besonderen Dienst des Papstes, ein Teil fand auch als Sänger in der päpstlichen Schola Verwendung. Knaben zu Lektoren zu weihen, war im 5. und 6. Jahrhundert auch außerhalb Roms gebräuchlich; schon Viktor von Vita sagt, daß im Klerus von Karthago „quam plurimi erant lectores infantuli"[67]. Besonders in Italien war diese Einrichtung, welche die gleichen Ziele verfolgte wie unsere heutigen Seminarien, weit verbreitet. Daraufhin weist schon das Konzil von Vaison (529)[68], das den Priestern empfiehlt, „secundum consuetudinem, quam per totam Italiam satis salubriter teneri cognovimus", jüngere Lektoren in ihr Haus aufzunehmen, ihnen geistliche Väter zu sein, sie in den Psalmen und in den heiligen Schriften zu unterrichten, „ut et sibi dignos successores provideant et a Domino praemia aeterna recipiant". Wie in Rom, so fanden die jungen Lektoren auch anderwärts als Sänger Verwendung. Eine schola lectorum bestand in Lyon, wo in einer Inschrift des 6. Jahrhunderts[69] ein „primicerius scholae lectorum", in Tongern oder in Reims, wo ein „primicerius scholae clarissimae militiaeque lectorum" erwähnt werden[70]. — Von einer Befugnis der Lektoren, „Brot und alle neuen Früchte" zu segnen, weiß das christliche Altertum nichts. Zum ersten Mal ist dieses Recht erwähnt im Ordo romanus vulgatus[71].

---

[63] Bullettino 1871, 31. [64] De praescript. c. 41. [65] Ep. 23.
[66] Duchesne, Origines 353 ff.
[67] Historia persecut. Afr. III, 24. [68] can. 1.
[69] Le Blant 667 A.; Duchesne, Origines 355.
[70] Duchesne, Origines 355. [71] Ed. Hittorp 87.

liturgie.de

e) Schon gegen Ende des 5. Jahrhunderts[72], sicherlich seit dem 6. Jahrhundert[73], tritt neben den gewöhnlichen Weihegraden ein besonderer Klerikalstand auf. Andrieu[74] bringt dessen Entstehung in Zusammenhang mit der verminderten Bedeutung der ordines minores, die bisher als Vorbereitung für die höheren Kirchenämter gegolten hatten. Eine für höhere kirchliche Funktionen geeignete Persönlichkeit wollte man nun nicht mehr längere Zeit in einem solchen Ordo festhalten. Anderseits war es gegen das Herkommen, einen Laien unmittelbar zu einem höheren Kirchenamt zu befördern. Darum schuf man einen eigenen Klerikalstand, in welchen man durch die Tonsur aufgenommen wurde. So befahl Gregor d. Gr.[75], einen ihm für das Bischofsamt empfohlenen Laien zuerst zu tonsurieren, dann könne er Subdiakon werden, „et post aliquantum temporis ... ipse ad pastoralem curam debeat promoveri". — Im 5. Jahrhundert erscheint die Tonsur auch auf Katakombenbildern[76]. Die Haartracht spielte im Altertum im religiösen Denken sämtlicher Völker schon lange vor dem Auftreten des Christentums eine Rolle[77]. Insbesondere galt das Abschneiden der Haare als ein den Göttern dargebrachtes Opfer, aber auch als ein Zeichen der Trauer und der Knechtschaft. Zur Zeit des entstehenden Christentums hatte das Haarabschneiden ganz allgemein die Bedeutung eines religiösen Zeichens, dem, wie dem Gebrauch der Lichter und des Weihrauchs, nur mehr ein allgemein menschlicher, nicht spezifisch heidnischer Charakter eignete. Darum konnte die Tonsur vorzüglich bei den Mönchen als äußeres Zeichen ihres Standes Eingang finden. Tatsächlich wird die Tonsur zuerst in den Aszetenkreisen des 4. Jahrhunderts erwähnt. Hieronymus[78] bemerkt, daß in den Klöstern Ägyptens und Syriens die Jungfrauen und Witwen, welche sich dem Dienste Gottes weihten, sich von den Vorsteherinnen der Klöster das Haupthaar abschneiden ließen. Was Hieronymus von den Nonnen, berichtet Paulinus von Nola[79] von den Mönchen. Daß die Tonsur ursprünglich eine Mönchsgewohnheit war, geht noch aus dem Kirchengeschichtsschreiber Sokrates[80] hervor, welcher berichtet, Julian der Apostat habe durch Übernahme der Tonsur das Leben der Mönche geheuchelt (τὸν τῶν μοναζόντων ὑπεκρίνετο βίον). Die Weltgeistlichen waren anfänglich nur gehalten, das Haar nicht lange wachsen zu lassen. Prudentius[81] berichtet, wohl aus den Anschauungen seiner Zeit heraus, die auch der hl. Hieronymus teilt, über den hl. Cyprian: „Deflua caesaries compescitur ad breves capillos." Im 6. Jahrhundert unterschied man bereits zwischen verschiedenen Formen der Tonsur. Die im Abendlande hauptsächlich verbreitete Form war die „tonsura S. Petri", welche, wie Gregor von Tours[82] zu erzählen weiß, schon der hl. Petrus getragen haben soll. Sie bestand darin, daß man das ganze Haupt kahl schor und lediglich einen Kranz von Haaren stehen ließ. Aus dieser Tonsur entwickelte sich unsere jetzige römische Tonsur dadurch, daß der Kranz der Haare sich immer mehr verbreiterte, so daß schließlich nur mehr eine kleine, kreisrunde kahle Stelle am Scheitel blieb. Die Synoden des Mittel-

---

72 Gelas. epp. 23 u. 24. 73 Duchesne, LP I 207.
74 Les ordres mineurs 263. 75 Ep. XII, 4.
76 Wilpert, Die Gemälde der Katakomben, Tafeln 255 256.
77 Ph. Gobillot, Sur la tonsure chrétienne et ses prétendues origines païennes: Revue d'hist. eccl. XXI (1925) 399—454.
78 Ep. 147. 79 Ep. 22. 80 h. e. III 1. 81 Peristeph. 13.
82 De gloria martyr. I, 17.

liturgie.de

alters mahnen wiederholt die Kleriker an ihre Pflicht, die Tonsur zu tragen, und verbieten das Tragen langer Haare. Die Haare sollten so geschnitten sein, daß stets die Ohren sichtbar blieben, „ut aures pateant". Bereits im Mittelalter entwickelte sich auch ein Unterschied zwischen der Tonsur der höheren und jener der niederen Kleriker, wie aus verschiedenen Synodalbestimmungen[83] hervorgeht. Noch gegenwärtig schreibt das Caeremoniale episcoporum[84] vor, daß der zum Bischof Erwählte sogleich nach der päpstlichen Bestätigung sich eine größere Tonsur herstellen lasse. Im Orient war die sog. „tonsura S. Pauli" üblich; sie bestand darin, daß man das ganze Haupthaar kurz schor. Dieser Tonsur gedenkt schon Beda Venerabilis[85], wenn er von Theodor, einem griechischen Mönche, der nachmals zum Erzbischof von Canterbury erhoben wurde, berichtet, es habe dieser nach seiner Subdiakonatsweihe vier Monate gewartet, bis die Haare ihm so lange gewachsen seien, daß er die „tonsura S. Petri" tragen konnte. Bis dorthin habe er nämlich die „tonsura S. Pauli" getragen. — Eine besondere Art der Tonsur hatten die alten Briten: sie schoren das Haar des Vorderhauptes, ließen es jedoch am Hinterkopfe stehen.

§ 56. Die Entstehung des Ritus der Ordination.

Der gegenwärtige Ritus der Ordination stellt sich dar als eine Vermischung altrömischer mit altgallikanischen Weiheriten. Die ältesten ausführlichen Formularien der heiligen Weihen nach dem altrömischen Ritus sind in den römischen Sakramentarien und Ordines[1] enthalten. Danach zeigt der Weiheritus für die drei hierarchischen Stufen Episkopat, Presbyterat und Diakonat eine ganz einheitliche Bildung: die Weihehandlung wird eröffnet durch ein Invitatorium, welches zum Gebete für die Ordinanden auffordert. Dieser Aufforderung wird sofort in der sich anschließenden Litania entsprochen. Als Kern des Ritus der hierarchischen Ordines erscheint die Handauflegung des Bischofs, mit welcher ein doppeltes Gebet verbunden ist: das erste, kürzere, in Form einer Kollekte, das zweite, lange und feierliche, in Form eines eucharistischen Gebetes (Präfation). Gemeinsam ist diesen Weiheordines auch das vorausgehende Examen, welches ursprünglich einen oder mehrere Tage vor der Ordination gehalten wurde, jetzt aber einen Bestandteil des Ordinationsritus selbst bildet. Die altrömische Form des Examens vor der Bischofsweihe ist seit dem Mittelalter außer Gebrauch gekommen; sein Ritus und die dabei gesprochenen Gebete haben aber gleichwohl im dritten Teile des jetzigen römischen Pontifikale einen Platz gefunden unter der Überschrift: „De scrutinio serotino, quo antiqui utebantur antequam electus in episcopum consecraretur." — Von den übrigen Weihen wird nur der Subdiakonat und Akoluthat in den römischen Ordines behandelt; der Ritus, welcher sich gegenwärtig im kirchlichen Ge-

[83] Synoden von Ravenna 1314—1318. [84] I, c. 1.
[85] Hist. eccl. gentis Angl. 4, 1; 5, 1.
[1] OR VIII IX.

liturgie.de

brauche nicht erhalten hat, bestand lediglich in der Übergabe des Kelches bzw. Säckchens unter einer dabei gesprochenen kurzen Formel. — Der römische Ritus bei Erteilung der hierarchischen Ordines wurde in der Karolingerzeit durch verschiedene altgallikanische Gebete und Zeremonien bereichert. Zu diesen Riten, die in der Zeit der Ottonen unter dem Einfluß der deutschen Pontifikalien dem in Rom befolgten Ordo eingefügt wurden, gehören namentlich das jetzt gebräuchliche Examen und die Auflegung des Evangelienbuches bei der Bischofsweihe, die Salbung des Hauptes und der Hände bei der Bischofs- bzw. Priesterweihe. Nachträglich kam noch dazu, sicherlich auch als Nachwirkung germanischer Rechtsanschauung[2], die Überreichung der Instrumente. Die jetzige Form des Subdiakonates und der niederen Weihen ist wesentlich altgallikanisch und in ihren Grundzügen schon in den „Statuta ecclesiae antiqua" und in den gallikanischen Bestandteilen des Gelasianum enthalten. Der Ritus der Tonsur begegnet uns zum ersten Mal in dem alkuinischen Nachtrag zum Gregorianum, ausgenommen die Bekleidung mit dem Superpellizeum.

a) Bischofsweihe[3]. Wegen der hohen Bedeutung, welche das heilige Sakrament des Ordo für die ganze Kirche besitzt, mahnt schon der heilige Apostel[4]: „Lege niemand voreilig die Hände auf." Es mußten zuerst die Eigenschaften des Ordinanden geprüft werden. Eine solche Prüfung war in der ältesten Kirche damit gegeben, daß der Gemeinde eine größere Beteiligung bei der Aufstellung der Hierarchen zukam, als dies später der Fall war. Schon der römische Klemens[5] erwähnt, daß die kirchlichen Vorsteher unter Zustimmung der ganzen Gemeinde aufgestellt worden seien (συνευδοκάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης). In den Briefen des hl. Cyprian[6] lassen sich mehrere Stellen nachweisen, wonach die Beteiligung des Volkes an der Wahl zugleich auch eine Prüfung der Ordinanden sein sollte: „Plebe praesente sub omnium oculis deligatur et dignus atque idoneus publico iudicio ac testimonio comprobetur." Das Volk solle gefragt werden, „quae singulorum vitam plenissime novit et uniuscuiusque actum de eius conversatione perspexit." Diese öffentliche Prüfung in Gegenwart des Volkes wurde auch bei den Kandidaten des bischöflichen Amtes vorgenommen, wie aus dem achten römischen Ordo[7] ersichtlich ist. Der Verlauf des Examens war nach dem genannten Ordo folgender: Wenn in einer Stadt eine Bischofswahl erfolgte, so wurde vom Klerus und vom Volke dieser Stadt ein Decretum über die vollzogene Wahl abgefaßt und der electus vom Klerus nach Rom geleitet, wo dem Papste die schriftliche Bitte überreicht wurde, den Erwählten zu konsekrieren. Der Papst weist den Erwählten durch den Sacellarius oder Nomenclator zum Archidiakon, der ihn fragt, ob er sich eines der quattuor crimina enormia schuldig weiß, nämlich des Ehebruchs, der Sodomie, Bestialität oder der Schändung einer gottgeweihten Jungfrau. Seine

[2] Ildephons Herwegen, Germanische Rechtssymbolik in der römischen Liturgie (Beyerle, Deutschrechtl. Beiträge VIII, 4), Heidelberg 1913, 335.

[3] Pierre Batiffol, La liturgie du sacre des évêques: Rev. d'hist. eccl. XXIII (1927) 733 ff. [4] 1 Tim 5, 22. [5] c. 44.

[6] Ep. 67, 4 5. [7] n. 5 6 7.

liturgie.de

Unschuld hatte der electus über den Evangelienbüchern und über den Reliquien des Apostelfürsten zu beschwören, worauf über diese Verhandlungen dem Papste Bericht erstattet wurde. Tags darauf versammelte der Papst die anwesenden Bischöfe und Priester, ferner das Volk, welches den Erwählten nach Rom geleitete. Aus den Priestern der Bischofsstadt wurde jetzt einer ausgewählt, der dem Papste auf seine Fragen Antwort zu geben hatte. Der Papst begann dann mit der Frage: „Quid est, fratres, quod vos fatigastis?" Die Antwort darauf lautete: „Ut nobis, Domine, concedas pastorem." Hierauf frug der Papst, welche Stufe in der Hierarchie der Erwählte bereits einnehme; ob er von der Kirche der Wähler selbst oder von einer andern komme; ob er in diesem Falle mit Dimissorien versehen sei; ob der electus verheiratet gewesen sei, sein Haus bestellt habe, welche Gründe für seine Erhebung maßgebend gewesen seien; ob nicht bei der Wahl Simonie mitunterlaufen. Zum Schluß fragte der Papst: „Habetis decretum?"[8] d. h. die Wahlurkunde? Diese nahm der Papst in Empfang und befahl alsdann ihre Verlesung. War dies geschehen, so wurde der electus vor den Papst geführt, der an ihn zum Teil die gleichen Fragen richtete wie an die oben genannten Priester. Dann aber stellte der Papst noch besondere Fragen an den Erwählten: „Quales codices in ecclesia tua leguntur?" Der Erwählte antwortete darauf: „Octateuchum, Regnorum, Prophetarum, Actuum Apostolorum, Evangelium et Apostolum." Auf die Frage des Apostolicus: „Nosti canones?" und die Antwort des electus: „Doce nos Domine", gab der Papst einige die Ordination betreffende kirchliche Bestimmungen bekannt und verwies im übrigen auf ein Exemplar einer Kanonensammlung, das ihm überreicht werden würde: „Attamen dabitur tibi edictum de scrinio, quomodo debeas conversari." Damit war das Examen abgeschlossen. Der Papst trug noch dem electus auf, an diesem Tage zu fasten, und entließ ihn hierauf mit dem Friedenskuß. — Neben diesem altrömischen Examen erscheint aber bereits im Ordo romanus vulgatus[9] ein anderes, welches die Überschrift trägt: „Incipit examinatio in ordinatione episcopi secundum Gallorum institutiones"; ein Salzburger Pontifikale[10] des 11. Jahrhunderts bietet dasselbe unter der Bezeichnung: „Secundum Gallos." Der Wortlaut dieses altgallikanischen Examens, dessen Inhalt bereits in den Statuta ecclesiae antiqua skizziert ist, ist schon im Ordo romanus vulgatus — abgesehen von geringfügigen Verschiedenheiten — der gleiche wie im heutigen römischen Pontifikale. Bei der Annahme des römischen Ritus wurde dieses Examen „secundum Gallos" nicht beseitigt, sondern neben dem römischen beibehalten, so daß also ein doppeltes Examen abgehalten wurde: das eine — am Abend vorher —, das „scrutinium serotinum", nach altrömischem Ritus, das andere — am Morgen der Konsekration — nach altgallikanischer Weise. Durandus[11] meint, beim abendlichen Skrutinium werde der electus geprüft „de statu praeteritae vitae", am Morgen jedoch „de futura conversatione". Im 14. Jahrhundert war das „scrutinium serotinum" in der römischen Kirche bereits in Abnahme gekommen — „Ecclesia Romana . . . non curat de scrutinio serotino", sagt ein Lyoner Pontifikale des 14. Jahrhunderts[12] — und das altgallikanische an seine Stelle getreten. Das römische Pontifikale hat diesem Examen eine Stelle im Konsekrations-

[8] Beispiel eines solchen Decretum bei Martène II 198.
[9] Ed. Hittorp 97.
[10] Martène II 148.
[11] II, c. 11, n. 11.
[12] Martène II 253.

liturgie.de

ritus eingeräumt, dem scrutinium serotinum hingegen seinen Platz im dritten Teile des Pontifikale angewiesen, wiewohl es nirgends mehr gehalten wird[13]. — Die Glaubensfragen des im jetzigen Konsekrationsritus gebräuchlichen Examens lassen deutlich erkennen, daß sie sich gegen Häresien richten, welche den Dualismus und den Doketismus lehrten, die Auferstehung des Leibes verwarfen und zwischen dem Gott des Alten und jenem des Neuen Testamentes unterschieden. Dies waren aber gnostisch-manichäische Sekten, die in Spanien und im südlichen Frankreich ihr Unwesen trieben, vor allem die Priszillianisten, die trotz ihrer kirchlichen Verurteilung noch im 5. Jahrhundert eine starke Stellung behaupteten[14]. Für jenen Teil des Examens, der sich auf die Sitten des electus bezieht, sind offenkundig die Ermahnungen verwendet, welche der heilige Apostel Paulus in den Pastoralbriefen seinen Schülern Titus und Timotheus erteilt.

Dem Examen geht nach gegenwärtigem Ritus die Verlesung des „Mandatum apostolicum" und die Eidesleistung voraus. Nach Angabe eines Pontifikale von Besançon[15] (12. Jahrh.) mußten die Komprovinzialbischöfe (jetzt der ältere der beiden Assistenten) den electus dem Metropoliten vorstellen mit den Worten: „Reverende Pater, postulat sancta mater Ecclesia N., ut hunc praesentem presbyterum ad onus episcopatus sublevetis." Auf die Frage des Metropoliten: „Scitis illum dignum esse?" antworteten die Bischöfe: „Scimus et credimus illum esse dignum, quantum humana fragilitas sinit nosse", und das Volk: „Deo gratias." Dann wurden nach dem gleichen Pontifikale einige päpstliche Dekretalen, darunter die pseudoisidorische Dekretale des Papstes Anaklet „De ordinatione episcoporum vel sacerdotum" verlesen. Da sich aber schon seit langer Zeit der Apostolische Stuhl das Recht der Konsekration der Bischöfe reserviert hat, fragt gegenwärtig der Konsekrator anstatt: „Scitis illum dignum esse" usw.?: „Habetis mandatum apostolicum?" worauf eine Bulle verlesen wird, in welcher der Papst die Konsekration einem andern überträgt. An diese Verlesung des päpstlichen Schreibens reiht sich jetzt der Eid der Treue gegen den Apostolischen Stuhl. Einen solchen Eid forderte schon Gregor d. Gr.[16], als die istrischen Bischöfe aus dem Schisma zur Einheit der Kirche zurückkehrten; auch der Apostel der Deutschen, der hl. Bonifatius, mußte vor seiner Konsekration einen Eid, den Treueid der suburbikarischen Bischöfe, schwören[17]. Die jetzige Form des Eides ist in den Grundzügen schon vorhanden in der Eidesformel der Dekretalen[18] und geht wahrscheinlich zurück auf jenen Eid, welchen Gregor VII.[19] auf dem römischen Konzil des Jahres 1079 für den Patriarchen von Aquileja vorschrieb. Im Laufe der Zeit erhielt dieser Eid mehrfache Zusätze, darunter besonders durch Sixtus V. eine genauere Umschreibung der Pflicht der visitatio liminum seitens der Bischöfe. Dieser dem römischen Papste zu leistende Eid verdrängte den Treueid, den ursprünglich die Bischöfe dem Metropoliten vor, zuweilen auch erst nach ihrer Konsekration zu leisten hatten[20].

---

[13] Die Rubriken verwenden eigentümlicherweise nur das Imperfekt.

[14] Man pflegte diesen Glaubensfragen keine weiteren antihäretischen Zusätze hinzuzufügen; nur in einem Lyoner Pontifikale (14. Jahrh.) werden dem electus noch besondere Fragen über die Transsubstantiation vorgelegt. Martène II 254.

[15] Ebd. II 155. [16] PL 77, 1347. [17] Ebd. 79, 803.

[18] c. 4, X de iureiurando II, 24.

[19] PL 148, 812; Many, Praelectiones de sacra ordinatione 456.

[20] Martène II 262.

liturgie.de

Zu Beginn der Weihehandlung spricht der Konsekrator: „Episcopum oportet iudicare, interpretari, consecrare, ordinare, offerre, baptizare et confirmare", eine Formel, die zum ersten Male in einem römischen Pontifikale aus dem Beginn des 13. Jahrhunderts erscheint[21]. Der Weiheakt war nach dem altrömischen Ritus sehr einfach. Nach dem neunten römischen Ordo[22] sprach der Papst zu dem electus, der nach dem Evangelium hereingeführt wurde: „Cives nostri elegerunt sibi illum pastorem. Oremus itaque pro hoc viro, ut Deus omnipotens infundat in eo gratiam spiritus sui, et dignus habeatur ad cathedram episcopalem regendam." Darauf folgte die Litanei, welche die Schola sang. „Et tunc", so fährt der Ordo fort, „accedit propius ad altare subnixo capite. Pontifex vero ponet manum super caput eius et dicit unam orationem in modum collectae, alteram eo modulamine, quo solet contestata cantari, et sedet pontifex in sella sua. Ipse vero osculatur pedem eius et suscipitur ad pacem, et sic consummatur consecratio illius." Auch nach dem gegenwärtigen Ritus geht dem Weiheakt ein Invitatorium voraus: „Oremus, fratres carissimi", das schon im Sacramentarium Gelasianum[23] und Missale Francorum[24] als solches verwendet wird. Es folgt die Allerheiligenlitanei. Eine besondere, auf den electus sich beziehende Invokation tritt im 14. Jahrhundert auf[25]. Die mit der Handauflegung verbundene Formel: „Accipe Spiritum sanctum", ist erst in verhältnismäßig später Zeit, im Pontifikale des Durandus, Ende des 13. Jahrhunderts, bezeugt. Das eucharistische Weihegebet, von der Kollekte „Propitiare" eingeleitet, ist im Sacramentarium Leonianum[26] und im Sacramentarium Gelasianum[27] enthalten. Letzteres bringt eine längere, wahrscheinlich im Frankenreiche dem altrömischen Gebete eingefügte Interpolation („Sint speciosi — de profectu omnium consequantur"). — Vor der Handauflegung, welche die drei Bischöfe gemeinsam vornehmen, legt der Konsekrator ein Evangelienbuch auf Nacken und Schultern des electus, welches hierauf von einem Kleriker während der ganzen Weihehandlung in dieser Stellung festgehalten wird. Dieser Zeremonie gedenkt schon der neunte römische Ordo[28]; jedoch fand sie in Rom damals nur bei der Konsekration der Päpste statt, die bis ins 10. Jahrhundert hinein regelmäßig die Bischofsweihe nicht empfangen hatten. Außerhalb Roms ist der Brauch, das Evangelienbuch aufzulegen, bedeutend älter. Er figuriert unter den Zeremonien der Bischofsweihe bereits in den Apostolischen Konstitutionen[29], nach welchen ein Diakon, er findet sich auch in den Statuta ecclesiae antiqua, nach welchen zwei Bischöfe das Evangelienbuch über das Haupt des Ordinanden zu halten hatten, während der Konsekrator das eigentliche Weihegebet spricht. Isidor von Sevilla kennt die Auflegung des Evangelienbuches nicht, die, wie aus Amalar[30] und Pseudo-Alkuin[31] hervorgeht, im 9. und 10. Jahrhundert selbst in gallikanischen Ländern noch nicht allgemein Eingang gefunden hatte. Häufig wurde das Evangelienbuch nicht, wie es gegenwärtig geschieht, geöffnet auf Haupt und Nacken des electus gelegt, sondern geschlossen. Es kam auch vor, daß das Evangelienbuch zuerst geschlossen aufgelegt und während des Konsekrations-

---

[21] Batiffol a. a. O. 757. [22] n. 4.
[23] S. 151. [24] Muratori II 670.
[25] Martène II 225. [26] S. 119 ff.
[27] S. 153 ff. [28] n. 5.
[29] VIII, 4. [30] De eccl. off. II, 14.
[31] De div. off. n. 37.

liturgie.de

gebetes nach den Worten: „Hoc in eius moribus actibusque clarescat", geöffnet wurde[32]. Das Evangelienbuch sollte den Alten die Gegenwart Gottes symbolisieren. Darum legte man bei Abhaltung von Konzilien das Evangelienbuch im Orient auf einen Ehrenthron, im Abendlande auf den Altar[33]. Kaiser Justinian[34] verfügte, daß die Richter nicht die Verhandlung in einer Streitsache beginnen dürften, bevor sie nicht vor ihren Richtersitz die Heilige Schrift gelegt hätten, damit sie auf solche Weise angeleitet würden, auf Gottes Gegenwart zu achten. Durch die Auflegung des Evangelienbuches sollte demnach das besondere Eingreifen Gottes bei der Weihe des Bischofs symbolisch ausgedrückt werden. — Das eucharistische Gebet wird durch die Salbung des Hauptes unterbrochen, während seinen Abschluß die Salbung der Hände bildet. Diese Salbungen sind aus dem gallikanischen in den römischen Ritus übergegangen. Eine Salbung des Hauptes kennen schon Amalar[35] und das dem gleichen Jahrhundert angehörende Pontifikale von Mailand[36], das sie jedoch nicht innerhalb des eucharistischen Weihegebetes vollziehen läßt. Der Ordo romanus vulgatus (d. h. das römisch-germanische Pontifikale des 10. Jahrhunderts) erwähnt die Salbung des Hauptes innerhalb des Weihegebetes und nach ihm die Salbung der Hände. Nach dem Pontifikale des Durandus (13. Jahrh.) wird während der Salbung der Hymnus „Veni sancte Spiritus" gesungen, der seit dem 16. Jahrhundert durch das „Veni creator" ersetzt ist. Für die Salbung des Hauptes war offenkundig die Salbung des Hauptes des Hohenpriesters (Lv 8, 12) vorbildlich. Auch den Königen wurde, wie Hinkmar von Reims[37] von Karl dem Kahlen bezeugt, das Haupt mit Chrisam gesalbt. Die Frage, ob der Königs- oder der Bischofssalbung die Priorität zuzusprechen ist, beantwortet Ed. Eichmann[38] dahin, daß die größere Wahrscheinlichkeit für die Königssalbung spricht. — Die Formel bei der Salbung der Hände: „Ungantur manus istae", bringt das Missale Francorum[39] als zweites Gebet für die Salbung der Hände bei der Priesterweihe; das Gebet nach der Salbung der Hände: „Deus et Pater Domini nostri", der Ordo romanus vulgatus. Nach einem Pontifikale von Besançon (12. Jahrh.)[40] hatten alle anwesenden Bischöfe das Haupt des electus zu salben, eine Sitte, die weitere Verbreitung gefunden hat und noch im 14. Jahrhundert[41] nicht gänzlich verschwunden war. Ein Ordo von Besançon (12. Jahrh.)[42] erwähnt die Salbung der Hände erst nach der Kommunion. Dabei wurde als Kommuniongesang die Antiphon „Unguentum in capite" und der Psalm „Ecce quam bonum" gewählt, der bei der Salbung der Hände auch nach dem gegenwärtigen Pontifikale gesungen werden muß.

Nach der Salbung der Hände wird Stab und Ring und das Evangelienbuch überreicht. Die Darreichung des Evangelienbuches wird erst im 11. Jahrhundert[43] erwähnt, doch erfolgte sie nicht an der jetzigen Stelle, sondern erst am Schluß der Messe. Die Übergabe von Ring und Stab jedoch kennt bereits Isidor von Sevilla[44]. Die Formel bei Übergabe des Ringes

[32] Martène II 160.
[33] Beissel, Geschichte der Evangelienbücher 1 ff.
[34] Corp. iur. III, tit. 1: De iudiciis: Novella 8.
[35] De off. eccl. II, 14. [36] Batiffol a. a. O. 747.
[37] M. G. Cap. II, 439.
[38] Königs- und Bischofsweihe (München 1928) 34.
[39] Muratori II 669. [40] Martène II 160.
[41] Ebd. II 256. [42] Ebd. II 161.
[43] Ebd. II 162. [44] De eccl. off. II, 5.

liturgie.de

(„Accipe annulum, fidei scilicet signaculum") und des Stabes („Accipe baculum pastoralis officii"), ferner das Weihegebet für den Ring („Creator et conservator humani generis") sind schon dem Ordo romanus vulgatus bekannt; das Gebet bei der Weihe des Stabes („Sustentator") jedoch ist jüngeren Datums[45]. Ring und Stab zu übergeben, war ein germanischer Brauch[46], der erst durch das römisch-germanische Pontifikale (Ordo romanus vulgatus) in die römische Liturgie gelangte.

Die Bischofsweihe wird wie alle höheren Weihen nur innerhalb der heiligen Messe erteilt. In der römischen Kirche nahm man, wie es noch gegenwärtig der Fall ist, die Messe des Tages, also des Sonntags oder Apostelfestes. Andere Kirchen wählten die Messe zu Ehren des Heiligen Geistes, oder man hatte auch, wie z. B. in der Kirche von Lyon, für die Bischofsweihe ein eigenes Formular[47]. Die ältesten Quellen erwähnen noch nichts von einer Konzelebration des neugeweihten Bischofs. Bei der Kommunion hatte der Konsekrator dem neuen Bischof eine ganze Hostie zu reichen, von welcher dieser einen Teil genoß, den übrigbleibenden Teil aber aufbewahrte, um davon 40 Tage nacheinander zu kommunizieren[48]. Vom Diakon empfing hierauf der Neugeweihte das heilige Blut. Anstatt mit dem Konsekrator zu konzelebrieren, feierte vielmehr der Neugeweihte im unmittelbaren Anschluß an seine Konsekration eine eigene Messe. Noch ein Ordo des 12. Jahrhunderts[49] bietet die Rubrik: „Post haec [sc. nach der Konsekrationsmesse] cantetur Missa novi episcopi." Im 13. Jahrhundert aber erscheint bereits die concelebratio; ein römisches Pontifikale[50] aus dieser Zeit sagt: „Consecratus celebranti consecratori concelebrare debet"; ein anderes, gleichzeitiges Pontifikale[51], welches im allgemeinen den römischen Ritus wiedergibt, bestimmt, daß nach der Präfation, vor Beginn des Kanons, der neugeweihte Bischof inmitten der beiden Assistenten an die rechte Seite des Altares zu treten habe, wo er zwischen den beiden Assistenten stehend submissa voce aus einem Missale alle Worte des Kanons mit seinem Konsekrator liest und mit ihm alle Kreuzzeichen macht. Schon vor der Präfation hatte der electus an der Seite des Konsekrators der confessio, d. h. dem Stufengebet und dem Sündenbekenntnis, beiwohnen müssen. Beim Offertorium dieser Messe fand eine Naturaloblation statt, welche im wesentlichen gleich der jetzigen ist[52]. Der Neugeweihte brachte entweder selbst oder durch seine Diener zwei Kerzen, zwei Brote, die zuweilen in ein Tuch eingeschlagen waren, ein oder mehrere Gefäße mit Wein dem Konsekrator dar.

Nach dem jetzigen Konsekrationsritus erfolgt, nachdem der Konsekrator den Segen erteilt, die Segnung und Überreichung der Mitra und der liturgischen Handschuhe. Die Überreichung der Mitra bildet schon seit dem Ende des 12. Jahrhunderts einen Bestandteil des Ordinationsritus. Denn der Notar des hl. Bernhard, Nikolaus von Clairvaux († 1175)[53], kann bereits über den Konsekrationsritus schreiben: „Ungitur caput, liniuntur et manus, ponitur et evangelica pagina super caput..., imponitur cidaris capiti consecrato." Seit dem 13. Jahrhundert ist der Überreichung der Mitra

[45] Pontifikale des Durandus: Batiffol a. a. O. 761.
[46] Ildephons Herwegen, Germanische Rechtssymbolik 335 ff.
[47] Martène II 255. [48] Ordo rom. vulg.: Hittorp 102.
[49] Martène II 186. [50] Ebd. II 243.
[51] Ebd. II 227. [52] Ebd. II 202 227 (13. Jahrh.).
[53] PL 144, 899; Braun, Die liturgische Gewandung (Freiburg 1907) 486.

liturgie.de

wiederholt in den Ordines gedacht. „Die Überreichung des Ornatstückes fand stets erst nach vorausgegangener Salbung des Hauptes statt. Bald erfolgte sie bei der Weihe selbst während der Messe, bald, wie noch jetzt, an deren Schluß, je nachdem das heilige Salböl auf dem Haupte des Geweihten sogleich oder erst am Ende der ganzen Feier abgetrocknet wurde. Das Gewöhnlichere scheint gewesen zu sein, daß die Mitra dem Neugeweihten erst am Schluß der ganzen heiligen Handlung und unmittelbar vor der Heimkehr aufgesetzt wurde.“ [54] Die jetzt im römischen Pontifikale für die Segnung und Überreichung der Mitra verzeichneten Gebete stehen auch schon in einem Lyoner Pontifikale des 13. Jahrhunderts [55]; dort findet sich die Übergabe der Handschuhe mit den jetzt gebräuchlichen Gebeten erwähnt, und es ist ihr der gleiche Platz eingeräumt wie im jetzigen Pontificale Romanum, während nach dem Ordo romanus vulgatus [56] die Handschuhe schon vor der Weihe übergeben wurden.

Nach der Überreichung der Handschuhe erfolgt die Inthronisation des neugeweihten Bischofs. Der Konsekrator ergreift dessen Rechte und der ältere der beiden Assistenten dessen Linke, und so führen sie ihn zur bischöflichen cathedra (wenn die Konsekration in der Kathedrale des Neugeweihten sich vollzieht, sonst zum Faldistorium des Konsekrators), worauf der Konsekrator an der Evangelienseite stehend das Tedeum anstimmt und hierauf die durch die Antiphon „Firmetur manus tua“ eingeleitete Oration „Deus omnium fidelium pastor et rector“ spricht. Während des Tedeums geht der Neugeweihte, begleitet von den beiden assistierenden Bischöfen, segnend durch die Kirche und erteilt dann, nachdem der Konsekrator für ihn das Gebet gesprochen, noch einmal den feierlichen Segen, eingeleitet durch „Sit nomen Domini benedictum“ usw. Mit Ausnahme der Inthronisation, die schon im 10. Jahrhundert [57] unmittelbar nach der Darreichung des Ringes unter mehreren längeren Gebeten erfolgte, sind diese Riten sämtlich jüngeren Datums. Die Prozession mit Segenserteilung hat ihr Vorbild in dem von einem Salzburger Pontifikale des 11. Jahrhunderts [58] bezeugten Brauch, wonach der Papst nach seiner Konsekration durch die Reihen des Volkes hindurchschreitet (statuuntur acies dextra laevaque). „Et omnes scholae“, heißt es hier, „flagitant ab eo benedictionem. Quo benedicente“ usw. Ein römisches Pontifikale des ausgehenden 13. Jahrhunderts [59] bestimmt, daß der neukonsekrierte Bischof nach seiner Weihe ein Pferd besteige und unter Segenserteilung zum Palaste des Papstes sich begebe. — Im 13. Jahrhundert ist auch die letzte Zeremonie der Bischofsweihe, die acclamatio [60], ausgebildet. Der Konsekrierte nähert sich in drei Zwischenräumen seinem Konsekrator, und dreimal niederkniend singt er in immer höherer Tonlage: „Ad multos annos.“ Ein ähnlicher Brauch begegnet uns schon in dem römischen Ordo aus Salzburg. Wenn der Papst nach seiner Konsekration an den unteren Stufen der Petrusbasilika angelangt war, bestieg er entweder ein Pferd oder nahm auf einem Thronsessel Platz, worauf die patroni der römischen Regionen ihn begrüßten mit dem Rufe: „Dominus Leo papa, quem S. Petrus elegit in sua sede multis annis sedere.“ Diese Huldigung, die in Rom naturgemäß dem Papste erwiesen werden mußte, empfing außer-

[54] Braun a. a. O. 486. [55] Martène II 261.
[56] Ed. Hittorp 109. [57] Martène II 90 114.
[58] Martène II 153. [59] Ebd. II 244.
[60] Cabrol, Art. „Acclamations“: DAL I 240 ff.

liturgie.de

halb Roms der Metropolit oder Konsekrator. Solche Akklamationen, welche dem Geehrten langes Leben wünschten (πολυχρόνια), waren im christlichen Altertum, namentlich auf Synoden, sehr häufig. Am Schluß der vierten Sitzung riefen die Väter des Konzils von Chalcedon: „Multi anni imperatorum, magnorum imperatorum multi anni." [61] Am Schluß der achten Sitzung des sechsten allgemeinen Konzils von Konstantinopel (680) riefen die Konzilsmitglieder: „Constantino magno imperatori multos annos ... Agathoni orthodoxo Papae Romano multos annos." [62] Diese πολυχρόνια, deren sich noch jetzt die russische Kirche bedient, spielten einst am byzantinischen Hofe eine große Rolle [63]; wahrscheinlich von Osten her kamen sie in das Zeremoniell der römischen Kirche, wo wir sie in den Laudes bei der Krönung der römischen Kaiser und des Papstes treffen; auch dem klassischen Altertum sind sie nicht unbekannt; so z. B. ist die Akklamation bei Lampridius [64]: „Vivas, floreas, valeas, vincas, multis annis imperes", nichts anderes als ein πολυχρόνιον.

b) Priesterweihe. Wie bei der Bischofsweihe, so ist auch bei der Priester- und Diakonatsweihe als Einleitung des Weiheritus ein Examen der Weihekandidaten vorgesehen. Die früheste Beschreibung dieses Examens bietet der römische Ordo von St.-Amand (8. Jahrh.) [65]. Nach dessen Angabe mußten die Ordinanden am Montag der Ordinationswoche sich dem Bischof vorstellen und in seiner Gegenwart sowie in Gegenwart des Primicerius, des Archidiakons und des Presbyteriums über den Reliquien der Heiligen schwören, daß sie sich keines der vier crimina enormia schuldig gemacht hätten. Am Mittwoch und am Freitag derselben Woche mußten sich die Weihekandidaten dem Volke in der Basilika S. Maria Maggiore bzw. in der Apostelkirche vorstellen. Während die electi mit der Planeta bekleidet im Presbyterium standen, bestieg der scriniarius vor der Lektion den Ambo und sprach: „In nomine Domini nostri Iesu Christi. Si igitur est aliquis, qui contra hos viros aliquid scit de causa criminis, absque dubitatione exeat et dicat; tanto memento communionis suae." Diese Formel mußte er dreimal wiederholen und dann den Ambo verlassen. Im Sacramentarium Gelasianum [66] ist dieses scrutinium bereits mit dem Ordinationsritus verbunden. Nicht mehr der scriniarius, sondern der Bischof selbst richtet an das Volk die Aufforderung, Einspruch gegen die Ordination zu erheben, wenn etwas gegen die Ordinanden vorliege. Die Formel „Auxiliante Domino Deo et Salvatore nostro Iesu Christo", welche das Sacramentarium Gelasianum für diese Aufforderung bietet, stimmt beinahe wörtlich mit der noch jetzt im Pontifikale vor der Diakonatsweihe gebrauchten überein, ihr Schluß: „Verumtamen memor sit communionis [conditionis] suae" kehrt auch wieder in der dem gallikanischen Ritus [67] entstammenden, fast wörtlich im Ordo romanus vulgatus sich findenden allocutio: „Quoniam fratres carissimi rectori navis" usw., bei der Priesterweihe. Die Frage, welche der Bischof an den Archidiakon richtet: „Scis illos dignos esse?" findet sich schon mit der dazu gehörenden Aufforderung „Postulat sancta mater ecclesia" in einem um die Wende des Jahrtausends entstandenen Pontifikale von Jumièges [68].

[61] Mansi VII 47—50. [62] Ebd. XI 346.
[63] Codinus, De officiis Constantinopolitanis 15; PG 157, 97.
[64] Alexander Sev. 10. [65] Duchesne, Origines 481 ff.
[66] S. 82. [67] Missale Francorum, Ausg. Muratori II 666.
[68] Martène II 108.

liturgie.de

Da durch das Tridentinum das Skrutinium der Ordinanden auf ganz andere Grundlagen gestellt wurde, ist das gegenwärtige Skrutinium unmittelbar vor der Ordination zur reinen Zeremonie geworden. Schon Innozenz III.[69] kannte den rein zeremoniellen Charakter der Frage: „Scis illos dignos esse", da er dem Archidiakon gestattet, diese Frage zu bejahen, wenn er auch keine persönliche Gewißheit über die Würdigkeit der Ordinanden besitze. — Die auf das Skrutinium folgende Ansprache „Consecrandi filii dilectissimi" ist neueren Ursprungs; dasselbe gilt mit wenigen Ausnahmen auch von den Ansprachen bei Erteilung der übrigen Ordines. Zwar enthalten schon die Statuta ecclesiae antiqua die Aufforderung, der Bischof solle die Ordinanden über die Pflichten ihres Amtes belehren, jedoch treten bestimmte Formeln in den Ordines des Mittelalters nicht hervor.

Als eigentlicher Mittelpunkt der Priesterweihe erscheint wie bei der Bischofskonsekration das Invitatorium: „Oremus, dilectissimi, Deum Patrem omnipotentem", die Allerheiligenlitanei (welche jedoch gegenwärtig entgegen dem alten Brauche schon vor dem Invitatorium gebetet wird), die einleitende Kollekte „Exaudi" und das präfationsartige Weihegebet: „Domine sancte..., honorum auctor et distributor omnium dignitatum", welch beide Gebete schon im Sacramentarium Leonianum[70] und im Sacramentarium Gelasianum[71] mit einigen unwesentlichen Varianten vorhanden sind. Die Handauflegung erfolgte schon im neunten Ordo[72] wie noch gegenwärtig nach der Litanei, und zwar legte nach altrömischem Ritus der Papst allein die Hände auf. Die gallikanischen Statuta ecclesiae antiqua bestimmen wie der heutige römische Ritus: „Omnes presbyteri, qui praesentes sunt, manus suas iuxta manum episcopi super caput illius teneant." Die Handauflegung begleiteten keine besondern Formeln, da sie durch die unmittelbar darauffolgenden Weihegebete schon genugsam determiniert ist. Doch finden sich auch hier Ausnahmen. Nach einem Mainzer Pontifikale des 13. Jahrhunderts[73] z. B. mußte der Bischof dabei sprechen: „Spiritus sanctus superveniat in te, et virtus Altissimi sine peccato custodiat te", während der Chor die Antiphon „Accipite Spiritum sanctum" sang. — Nach dem jetzigen Pontifikale erfolgt unmittelbar nach dem Weihegebet die Kreuzung der Stola vor der Brust des Ordinanden und die Übergabe der Planeta. Die Planeta und das Orarium mußte nach dem Ordo von St.-Amand[74] der Archidiakon übergeben, und zwar bereits vor den Weihegebeten; gemäß dem neunten römischen Ordo[75] geschieht die Überreichung der heiligen Gewänder nach den Weihegebeten, wobei der Archidiakon die Stola, die er von der Confessio des hl. Petrus genommen, der Papst jedoch die Planeta überreichte. Von der Faltung der Kasula spricht die Rubrik eines römischen Pontifikale des 13. Jahrhunderts[76]: „Hic vestiat eum casula plicata." Daß die Kasula gefaltet wurde, geschah wohl deshalb, um den Ordinanden bei der Priesterweihe nicht zu behindern. Mußte er doch nach der Bekleidung an den Händen gesalbt werden, den

[69] c. 1, X de scrutinio in ordine faciendo I 12.
[70] S. 22. [71] S. 22—23.
[72] n. 2. Nach Angabe desselben Ordo müssen während der Litanei sämtliche Ordinanden prosternieren.
[73] Martène II 220.
[74] Duchesne, Origines 483.
[75] n. 2. [76] Martène II 235.

liturgie.de

Kelch berühren, bei der Opferung seine Gaben darbringen, die Blätter des Missale wenden, wobei ihm die Kasula alten Schnittes hinderlich gewesen wäre. Erst am Schluß der Messe war eine Faltung der Kasula nicht mehr notwendig; darum wird auch noch gegenwärtig am Ende der Messe, nach dem Gehorsamsgelübde, die Kasula entfaltet. Die Gebete, welche das jetzige römische Pontifikale bei der Überreichung der Gewänder enthält, finden sich schon im Ordo romanus vulgatus[77]. — Zwischen der Überreichung der Gewänder und der Salbung der Hände ist das Gebet „Deus sanctificationum omnium auctor" eingeschoben. Dies ist das Weihegebet des altgallikanischen Ritus[78], welches bei der Verschmelzung beider Riten diese Stelle erhielt. Nunmehr folgt die Salbung der Hände, die schon Theodulph von Orleans († 821)[79] als Bestandteil des gallikanischen Weiheritus kennt, wenn er seine Priester folgendermaßen anredet: „Unde oportet vos semper memores esse tantae dignitatis, memores vestrae consecrationis, memores sacrae, quam in manibus suscepistis, unctionis." Doch kam bei der Priesterweihe nicht bloß eine Salbung der Hände, sondern zuweilen auch eine Salbung des Hauptes vor[80]. Während der Salbung pflegte man schon im 11. Jahrhundert in einigen Kirchen den Hymnus „Veni creator Spiritus" zu singen[81]. Nach der Rubrik des schon oben angeführten Mainzer Pontifikale des 13. Jahrhunderts[82] mußte der Bischof zuerst das „Veni sancte Spiritus" anstimmen, das der Klerus vollendete, worauf die Pfingstsequenz „Sancti Spiritus assit nobis gratia" und, wenn viele Ordinanden vorhanden waren, auch noch das „Veni creator" gesungen wurde. Die Darreichung des Kelches und der Patene und die dabei gesprochenen Gebete, welche die gleichen waren wie gegenwärtig, erwähnt schon der Ordo romanus vulgatus[83]. Bei der nun folgenden Messe opfern die neugeweihten Priester Kerzen. Von einem Kerzenopfer durch den Neugeweihten ist schon im Ordo von St.-Amand[84] die Rede; doch erfolgte es erst tags darauf: „In alia vero die defert pontifici presbyter X cerea similiter et archipresbytero." Nach dem römischen Brauche des 13. Jahrhunderts[85] pflegten die Neugeweihten am Tage ihrer Ordination zwei Kerzen und zugleich wie die Bischöfe zwei Brote und zwei Gefäße mit Wein darzubringen. Eine altkirchliche, schon durch den Ordo von St.-Amand[86] bezeugte Gepflogenheit war es, daß sie an diesem Tage vor allen andern Priestern opferten und die heilige Kommunion empfingen. Die Hostie, welche sie empfingen, war genügend groß, um davon 40 Tage hintereinander zu kommunizieren. Eine Konzelebration der neugeweihten Priester mit dem Bischof war jedoch am Ordinationstag anfänglich nicht üblich, sie kam, wie die Konzelebration bei der Bischofsweihe, erst im 13. Jahrhundert auf. Der hl. Thomas sagt: „Secundum consuetudinem quarumdam ecclesiarum sacerdotes, cum de novo ordinantur, concelebrant episcopo ordinanti."[87] Die Konzelebration erwähnt ein römisches Pontifikale vom Ende des 13. Jahrhunderts[88]. Vereinzelt war es um die gleiche Zeit üblich, daß die Priester bei dieser Konzelebration auch die

---

[77] Ed. Hittorp 94. [78] Missale Francorum, Ausg. Muratori II 668.
[79] Capitula ad Presbyteros; PL 105, 192 193.
[80] So im Pontifikale von Jumièges (9.—10. Jahrh.; Martène II 111) und in dem von Cahors (10. Jahrh.; ebd. II 128). [81] Ebd. II 141. [82] Ebd. II 221.
[83] Ed. Hittorp 94—95. [84] Duchesne, Origines 483.
[85] Martène II 236. [86] Duchesne, Origines 483.
[87] S. th. 3, q. 82, a. 2. [88] Martène II 236.

liturgie.de

Kreuzzeichen machten[89]. In alter Zeit zelebrierte, wie der Ordo von St.-Amand berichtet[90], der neugeweihte Priester unmittelbar nach seiner Ordination selbständig seine erste Messe. War die Ordinationsmesse zu Ende, so mußten die mansionarii der Titelkirchen, für welche die Priester geweiht wurden, mit Leuchtern und Rauchfässern bereitstehen. Hierauf zog ein jeder neugeweihte Priester mit seinen Klerikern in die Titelkirche, die ihm zugewiesen war. Ein jeder hatte noch einen andern Priester als „Beiständer" (paranimfa) bei sich. Zwei Diener (stratores), die der Papst sandte, hielten das Pferd des Neugeweihten am Zügel und riefen mit lauter Stimme: „Tali presbytero talis sanctus elegit", und die mansionarii wiederholten diesen Ruf, bis man zur Titelkirche gelangte. Hinter dem Priester ging sein sacellarius, der Almosen spendete. War man in der Titelkirche angelangt, so durfte der Neugeweihte an diesem Tage (wie am Ostertage) auf einem an der Seite des Altares aufgestellten Sitze Platz nehmen und das „Gloria in excelsis" anstimmen. Der paranimfus presbyter stand an der Seite des Neugeweihten und las das Evangelium. Danach feierte der Neugeweihte seine erste heilige Messe. Ein Mahl im Freundeskreis schloß die Feierlichkeiten des Ordinationstages ab.

Nach der Kommunion folgt die Übertragung der Absolutionsgewalt durch eine zweite Handauflegung, welche im 13. Jahrhundert, da Durandus von ihr schweigt, noch nicht allgemein war, wiewohl sie schon gelegentlich einer Priesterweihe, die Bischof Lietbert von Cambrai 1048 vornahm, erwähnt wird[91]. Von dem Kredo der Neugeweihten, welches dieser Handauflegung vorausgeht, ist in älteren Quellen noch nicht die Rede. In der Kirche von Sens[92] war es im 13. Jahrhundert üblich, daß der Erzbischof nach der Ordinationsmesse das Symbolum sang. — An die Verleihung der Absolutionsgewalt schließt sich das Treugelöbnis der Priester an. Ein Gehorsamsgelöbnis bei der Priesterweihe ist uralt[93], doch wurde es nicht immer nach der Kommunion abgenommen, sondern meist, wie bei der Bischofsweihe, vor Beginn des Ordinationsritus. Der neugeweihte Priester legt bei diesem Gehorsamsgelübde seine zusammengelegten Hände in die Hände des Bischofs, der ihn unter den Worten „Pax Domini sit semper tecum" küßt. „Der Vasall legte [nach germanischer Rechtsgepflogenheit] seine gefalteten Hände in die Hände des Senior. Durch Kuß nahm der Herr den Gefolgen in seine Munt auf."[94] Die Ermahnung des Bischofs an die Ordinanden („Quia res quam tractaturi estis") findet sich schon vereinzelt im 13. Jahrhundert[95]; noch älter ist der Schlußsegen („Benedictio Dei omnipotentis"), der sich bereits im Ordo romanus vulgatus nachweisen läßt.

c) Diakonatsweihe. Auch bei der Diakonatsweihe bildet den altrömischen Kern des Ordinationsritus das eucharistische Weihegebet, mit vorausgehendem Invitatorium, Litanei, Handauflegung und Kollekte. Invitatorium, Kollekte und eucharistisches Weihegebet finden sich bereits im Sacramentarium Leonianum[96] und Sacramentarium

[89] Ebd. II 223. [90] Duchesne, Origines 483.

[91] D'Achery, Spicilegium t. 9, 691 733. Vgl. Many, Praelectiones de sacra ordinatione 447. [92] Martène II 69.

[93] Seine Formel lautet bei Martène (II 69): „Vis episcopo tuo, ad cuius parochiam ordinandus es, obediens, et consentiens esse secundum iustitiam et ministerium tuum?"

[94] Ildephons Herwegen, Germanische Rechtssymbolik 328.

[95] Martène II 222. [96] S. 120—121.

liturgie.de

Gelasianum[97]. Im jetzigen römischen Ritus ist die Kollekte nicht sofort zu erkennen, da sie mit dem Invitatorium zu einem Ganzen verschmolzen ist (sie beginnt bei den Worten: „Preces nostras clementer exaudiat"). Die Handauflegung erfolgte ursprünglich vor dem Weihegebet bzw. vor der Kollekte, und zwar legt der Bischof nach uralter Gewohnheit nur die rechte Hand auf das Haupt des Ordinanden, weil, wie die Statuta ecclesiae antiqua und nach ihnen viele mittelalterliche Weiheordines, auch das jetzige römische Pontifikale sagen, der Diakon „non ad sacerdotium, sed ad ministerium consecratur". Im 13. Jahrhundert[98] schon war es in Rom gebräuchlich, die Präfation zu unterbrechen und bei den Worten: „Emitte in eos, quaesumus Domine, Spiritum sanctum", die Handauflegung zu vollziehen. Zuweilen kam auch eine doppelte Handauflegung vor — eine zu Beginn, die andere in der Mitte des Weihegebetes[99]. Die Handauflegung bei der Diakonatsweihe war bis tief herein ins Mittelalter von keiner besondern Formel begleitet; erst seit dem 13. oder 14. Jahrhundert treten solche Formeln auf, unter ihnen auch die jetzt im römischen Pontifikale verwendete, welche Martène[100] in drei Handschriften des 13. Jahrhunderts fand. Bei der Handauflegung vor dem eucharistischen Gebete sprach man z. B. in Autun: „Accipe Spiritum sanctum", in Mainz: „Spiritus sanctus superveniat in te et virtus Altissimi custodiat te in nomine Domini."[101] Auch im Ritus der Diakonatsweihe sind verschiedene Gebete dem Bestande der altgallikanischen Liturgie entnommen, so z. B. das Invitatorium „Commune votum communis oratio prosequatur"[102], ferner das altgallikanische Weihegebet „Domine sancte, Pater fidei, spei et gratiae[103], das sich jetzt — nur durch das Gebet „Exaudi" getrennt — an die Darreichung des Evangelienbuches reiht. Diese Übergabe des Evangelienbuches und die Überreichung der Stola gehen wie die damit verbundenen Gebete gleichfalls auf das erste Jahrtausend zurück[104]. Von der Lesung des Evangeliums der Ordinationsmesse durch einen neugeweihten Diakon ist jedoch vor dem 13. Jahrhundert nichts bekannt[105].

Die Dalmatik wurde nach dem neunten römischen Ordo[106] schon bei der Weihe überreicht. „Von Rom aus verbreitete sich der Brauch [die Dalmatik zu überreichen] allmählich auch im übrigen Abendlande; doch dauerte es bis ins späte Mittelalter, ehe er sich allgemein eingebürgert hatte. Der Grund hierfür mag gewesen sein, daß die ministri die Dalmatik und Tunika nicht ausnahmslos bei allen Funktionen trugen und daß deshalb diese Gewänder nur als ornamentum, nicht aber als Insignie, als Abzeichen des Ordo galten."[107] — Vereinzelt kam auch bei der Diakonatsweihe eine Salbung der Hände vor; noch in Pontifikalien des 10. und 11. Jahrhunderts[108] läßt sich dieser Brauch nachweisen, den schon Nikolaus I. auf eine Anfrage des Bischofs Rudolphus von Bourges[109] als dem römischen Ritus fremd erklärte.

---

[97] S. 26—27. [98] Martène II 234.
[99] Ebd. II 218. [100] Ebd. II 59.
[101] Ebd.
[102] Missale Francorum, Ausg. Muratori II 660.
[103] Ordo rom. vulg., Ausg. Hittorp 32. [104] Ebd.
[105] Martène II 219. [106] n. 3.
[107] Braun, Die liturgische Gewandung 297.
[108] Martène II 100 110. [109] Ep. 66; PL 119, 884.

liturgie.de

d) Der Subdiakonat, die niederen Weihen und die Tonsur. — Über den Ritus der Erteilung des Subdiakonates und der niederen Ordines in der römischen Kirche sind nur wenige Nachrichten vorhanden. Für die Weihe der Ostiarier und Exorzisten hat sich in den Quellen des römischen Ritus überhaupt keine Kunde erhalten. Die Weihe zum Lektor beschreibt ein von Andrieu[110] veröffentlichter, dem Beginn des 9. Jahrhundert angehörender römischer Ordo folgendermaßen: Die Eltern eines Knaben oder deren Vertreter richteten an den Papst die Bitte, den Knaben in die Zahl der Lektoren aufzunehmen. Der Papst verfügte hierauf, daß dieser in der Kirche an einem bestimmten Tage während des nächtlichen Offiziums lese, um eine Probe abzulegen, ob er sich zum Vorlesen eigne. Erfüllte er diese Bedingung, so rief ihn der Papst nach Beendigung der Lesung zu sich, der Knabe warf sich auf die Erde nieder, die Füße des Papstes küssend. Der Papst sprach dann folgende Segensformel über ihn: „Intercedente beato Petro, principe Apostolorum, et sancto Paulo, vas electionis, salvet et protegat et eruditam linguam tribuat tibi Dominus." Alle antworten darauf: „Amen." „Et deinceps fiet in ecclesia lector." Die Weihe zum Akoluthen erfolgte, wie der gleiche Ordo besagt, nach der Kommunion der Messe. Man bekleidete den künftigen Akoluthen mit den „vestimenta officialia", nämlich dem orarium (wahrscheinlich ein gefaltetes Umhängtuch) und mit der Planeta. Der Archidiakon legt jetzt dem Akoluthen ein Säckchen auf die Planeta (nach dem Ordo romanus VIII[111] ist es der Papst oder Bischof, welcher das Säckchen überreicht). Der Papst aber spricht die Formel: „Intercedente beata et gloriosa semperque sola virgine Maria et beato Petro apostolo salvet et custodiat et protegat te Dominus." „Et ex illa die", fügt der Ordo bei, „fiet acolythus." Den Ritus des Subdiakonates beschreibt um die Wende des 5. zum 6. Jahrhundert zum ersten Mal der römische Diakon Johannes in dem Briefe an Senarius[112]: „Cuius [sc. subdiaconi] hic apud nos ordo est, ut accepto sacratissimo calice, in quo consuevit pontifex dominici sanguinis immolare mysterium, subdiaconus iam dicatur." Nach dem Ordo romanus VIII[113] und dem von Andrieu veröffentlichten Ordo mußte der zum Subdiakon zu Ordinierende schwören, daß er sich keines der vier „crimina enormia" schuldig gemacht habe. Hierauf überreichte ihm der Archidiakon (vel episcopus, Ordo romanus VIII) den Kelch; der Papst aber spricht die gleiche Segensformel wie über den Akoluthen. Der Ordo Andrieus bringt statt der römischen Weiheformel das aus dem gallikanischen Ritus stammende Weihegebet, das auch im jetzigen Pontifikale als solches Verwendung findet. Die Entstehung der römischen Formel rückt Duchesne[114] nicht über das 7. Jahrhundert hinauf. Nach gegenwärtigem römischen Ritus wird beim Aufruf der Kandidaten des Subdiakonates auch der Titel genannt, auf Grund dessen der Ordinand geweiht wird. Den Titel der Ordination anzugeben, war bei der Diakonats- und Priesterweihe altrömischer Brauch. Nach dem Ordo von St.-Amand[115] mußte der Papst ausrufen: „Talis presbyter regionis tertiae, titulo tale, ille." Im Sacramentarium Gelasianum[116] lautet die Formel: „Auxiliante Domino Deo et Salvatore nostro Iesu Christo eligimus in ordine diaconii sive presbyterii illum subdiaconum sive diaconum de titulo illo."

---

[110] Les ordres mineurs 179 240 ff. [111] n. 1.
[112] PL 59, 405. [113] n. 2.
[114] Origines 360. [115] Duchesne, Origines 482. [116] S. 22.

liturgie.de

Von dem altrömischen Ritus des Subdiakonates und der niederen Weihen hat sich — abgesehen von dieser Nennung der Titel und der Darreichung des Kelches — nichts mehr in unserem jetzigen Ordinationsritus erhalten. Dieser beruht vielmehr ganz und gar auf dem altgallikanischen, durch die Statuta ecclesiae antiqua und durch das Missale Francorum und das Gelasianum bestimmten Brauche. Nach den Statuta empfängt der zum Subdiakon zu Ordinierende aus der Hand des Bischofs einen leeren Kelch mit Patene, vom Archidiakon ein Wasserkännchen (jetzt auch ein Weinkännchen) mit einem Becken und einem Handtüchlein. Das Invitatorium „Oremus Deum ac Dominum nostrum" und das Weihegebet „Domine sancte" ist ebenso wie die Formel bei Darreichung des Kelches bereits im Missale Francorum [117] enthalten. An letztere reihen sich in der genannten Quelle Ermahnungen, welche in der Admonitio des jetzigen römischen Pontifikale wiederkehren („Et ideo si usque nunc fuisti tardus ... amodo castus; oblationes, quae veniunt in altari ... in baptisterium vergi"; ferner der Schluß: „Ideo te admoneo, tu ita te exhibe, ut Deo placere possis"). Die Überreichung des Amiktes ist jüngeren Datums; hingegen läßt sich die Übergabe der Tunizelle an den neuen Subdiakon schon im 12. Jahrhundert nachweisen [118]; die Überreichung des Manipels kam frühestens im 10. Jahrhundert auf; erster Zeuge hierfür ist das Pontifikale Egberts von York [119]. Braun bemerkt dazu: „Es ist gewiß nicht Zufall, daß die Einführung der Zeremonie in die Zeit fällt, in welcher sich das Subdiakonat im letzten Stadium seiner Entwicklung zu einem ordo maior befand. Die höhere Bedeutung, welche die Subdiakonen nachgerade gewonnen hatten, führte dazu, daß ihr Manipel sich für sie zu einem der diakonalen Stola entsprechenden Amtsabzeichen ausbildete." [120] Ziemlich spät wurde die Übergabe des Epistelbuches, die Durandus noch nicht kennt, eingeführt.

Der Ritus der niederen Weihen weist mit dem Ritus des Subdiakonates die gleiche Struktur auf: Nach dem Aufruf der Ordinanden und der Admonitio des Bischofs folgt die Übergabe der Instrumente unter einer bestimmten Formel, hierauf das Invitatorium und das Weihegebet (nur beim Akoluthat sind drei Weihegebete im Pontifikale verzeichnet). Die Formeln und Gebete sind fast sämtlich in den oben genannten gallikanischen Quellen enthalten. Die Statuta ecclesiae antiqua bieten die Formeln bei Überreichung der Instrumente für den Weiheritus des Ostiariates, des Lektorates und des Exorzistates, das Missale Francorum [121] das Invitatorium und das Weihegebet des Ostiariates und Exorzistates, das Weihegebet des Lektorates (wenigstens am Anfange) und ein Weihegebet („Domine sancte ... qui ad Moysen") des Akoluthates. Die beiden andern Weihegebete des Akoluthates („Domine sancte ... qui per Iesum Christum" und „Omnipotens sempiterne Deus") trifft man im Pontifikale des Egbert von York [122]; dort ist auch das Invitatorium für den Ordinationsritus des Lektorates enthalten. — Im Missale Francorum [123] wird die Weihe der Lektoren eingeleitet durch die Worte: „Eligunt te fratres tui: ut sis lector in domo Dei tui: et agnoscas officium tuum, ut impleas illud: potens est enim Deus, ut augeat tibi gratiam" — welche Worte nur unwesentlich verändert am Anfang und am

[117] Muratori II 663—664. [118] Martène II 171.
[119] Ebd. II 96. [120] Die liturgische Gewandung 549.
[121] Muratori II 662; ebenso Gel 147—148. Das Weihegebet für die Akoluthen fehlt in letzterem. [122] Martène II 95. [123] Muratori II 662.

liturgie.de

Schluß der Admonitio des jetzigen römischen Pontifikale wiederkehren. Schon nach Angabe der Statuta werden dem Ostiarier die Kirchenschlüssel, dem Lektor ein Lektionarium, dem Exorzisten ein „libellus, in quo scripti sunt exorcismi", dem Akoluthen ein Leuchter und ein leeres Weinkännlein überreicht. Erst ein Ordo des 12. Jahrhunderts [124] bietet für die Ostiarier die Rubrik: „Et traduntur ei campanae et ostium ecclesiae." — Die Riten der Tonsur bringt zuerst der alkuinische Nachtrag des Sacramentarium Gregorianum [125]. An erster Stelle steht, wie im jetzigen Pontifikale, das Invitatorium „Oremus dilectissimi fratres". Darauf folgt die Oration „Adesto, Domine, supplicationibus nostris", die jetzt nach Überreichung des Superpellizeums gebetet wird. Die Worte dieses Gebetes: „cui in tuo sancto nomine habitum sacrae religionis [= Mönchsgewand, Habit, klerikales Kleid (Albe?)] imponimus" zeigen an, daß ursprünglich die Bekleidung mit dem klerikalen Kleid zuerst erfolgte. Dann erst findet die Tonsurierung statt. Dabei sind die Antiphonen „Tu es Domine", „Dominus pars", „Haec est" zu sprechen. Der Ordo romanus vulgatus kennt gleichfalls die Bekleidung mit dem klerikalen Kleid an erster Stelle. Während des Abschneidens der Haare werden die Psalmen 15 und 23 gesungen. Ferner bietet dieser Ordo die jetzt nach Überreichung des Chorrockes gesprochene Oration „Omnipotens sempiterne Deus" und die oben erwähnte Oration „Adesto". Bei den Worten dieses Gebetes: „habitum sacrae religionis imponimus", fügt ein römisches Pontifikale des 13. Jahrhunderts [126] die Rubrik „hic induas eum superpelliceo" ein. Wahrscheinlich wurde früher die Albe übergeben. Erst in einer Zeit, in welcher die Albe bei den niederen Klerikern außer Gebrauch gekommen war, trat an ihre Stelle das Superpellizeum [127]. Das Pontifikale des Wilhelm Durandus bringt die Riten der Tonsur in ihrer jetzigen Reihenfolge, zuerst Tonsurierung, dann Bekleidung mit dem Superpellizeum, für die es die jetzige Formel „Induat te Dominus" enthält.

§ 57. Erklärung des jetzigen römischen Ritus der Ordination.

a) Tonsur. — Die Tonsur ist kein ordo, keine Weihe; denn die Tonsurierten empfangen keine besondere Vollmacht. Sie ist nur eine Zeremonie, durch welche sie in einen neuen, von den Laien verschiedenen Stand aufgenommen werden, in welchem sie der Welt entsagen und ganz des Herrn Eigentum, des Herrn Los (clerici) werden. Der Gedanke an den Verzicht auf die Welt und die Hingabe an Gott beherrscht darum Zeremonien und Gebete der Tonsur. Im Invitatorium fleht der Bischof vor allem um Beständigkeit jener religiösen Hingabe („habitum religionis in eis in perpetuum conservet"), um Befreiung von jeglicher Sehnsucht nach der Welt („saeculari desiderio"). Darum bittet er in dem gleichen Invitatorium um den Heiligen Geist, damit er ihre Herzen von der geistigen Blindheit befreie, auf daß sie die Welt, der sie entsagen, nicht mit einem menschlichen Urteile, sondern mit den vom Heiligen Geiste erleuchteten Augen ihres Geistes bemessen und dereinst im Lichte der

[124] Martène II 188.
[125] Greg 182. [126] Martène II 228.
[127] Braun, Die liturgische Gewandung 143.

liturgie.de

Ewigkeit die Geringfügigkeit ihres Opfers und die alles überragende Größe des Lohnes erkennen können. Nunmehr erfolgt die Tonsurierung, wobei der Bischof und der Tonsurand gemeinsam[1] die Worte des Ps. 15, 5 sprechen: „Der Herr ist meines Erbes und meines Bechers Anteil; du bist es, der mir zurückgibt mein Erbe." Während der Vornahme der Tonsurierung singt die Schola einige Verse des Ps. 15, der seinem Inhalte nach „ein zuversichtliches Gebet des leidenden Erlösers" darstellt. Dem Herrn zulieb verzichtet der angehende Kleriker auf die Freuden der Welt, erntet in seinem späteren Berufsleben gar mannigfache Bitterkeit vonseiten der Welt und der weltlich gesinnten Christen; doch erhebt ihn stets sein Vorbild Christus und das herrliche Erbe, welches Christus seiner heiligen Menschheit nach empfangen. „Das Los ist mir gefallen auf Herrliches, denn ein herrliches Erbe ist mir geworden." Das folgende Gebet „Praesta quaesumus" fleht zum Herrn, es möchten die Kleriker in der Liebe beständig verharren, die sie angetrieben hat, auf die Welt Verzicht zu leisten, zu dessen äußerem Ausdruck sie die Tonsur empfangen haben. — Hat nun der Kleriker bei der Tonsurierung auf die Welt verzichtet und vom Bischof vernommen, daß er dafür herrlichen Lohn ernten werde, so kommt im zweiten Teil des Ritus in Ps. 23 und in der Überreichung des Chorrockes deutlicher zum Ausdruck, welcher Art dieser Lohn sein werde und auf welche Weise ihn der Kleriker in seinem neuen Stande verdienen müsse. Psalm 23 handelt nämlich vom Einzug des Herrn in sein Heiligtum, auf unsern Heiland gedeutet, vom Einzug Christi nach seinem irdischen Leben in die Herrlichkeit des Himmels. An dieser himmlischen Glorie sollen die Kleriker im Gefolge ihres Königs einst Anteil nehmen, was sie um so zuversichtlicher hoffen können, als sie für ihre Weltentsagung ein besonderer Segen vom Herrn erwarten wird („Hi accipient"). Diesen Segen des Allerhöchsten werden ihnen besonders jene Tugenden verschaffen, auf welchen nach den Worten des Ps. 23 die Verheißung der ewigen Glorie ruht: Herzenseinfalt und Herzensreinheit. Um Beharrlichkeit und um den Lohn des Tugendlebens fleht der Bischof in der Oration „Adesto" und bekleidet dann die einzelnen Kleriker mit dem Superpellizeum. Der Chorrock erinnert durch seine weiße Farbe an die Herrlichkeit der Auserwählten, gemahnt aber auch zugleich durch seine Farbe an die innere Umschaffung, an die Umwandlung in einen neuen Menschen, der nach Gott geschaffen ist in Gerechtigkeit und wahrhafter Heiligkeit. Darum werden bei der Übergabe die Worte gesprochen: „Induat te Dominus novum hominem" usw. Nach der Überreichung des Chorrockes folgt noch das Gebet „Omnipotens", in welchem der Ordinator Gott um die Gnade bittet, er möge die neuen Kleriker von jeglicher Knechtung durch das weltliche Leben und seine Gewohnheiten („ab omni servitute sae-

[1] S. R. C. 12. Nov. 1831, n. 2682 ad 3.

liturgie.de

cularis habitus") befreien; er möge ihnen die Gnade verleihen, der Schmach des Weltlebens zu entsagen — denn darin besteht die Schmach des Weltlebens, daß der weltlich Gesinnte mehr der Kreatur als dem Schöpfer dient und so seine ehrenvolle Bestimmung außer acht läßt —; Gottes Kraft, so fleht der Bischof, möge ihnen beistehen, damit sie, die das Abbild der Dornenkrone des Herrn auf ihrem Haupte tragen, durch die abgetötete Gesinnung ihres Herzens das ewige Erbe erhalten („tua virtute hereditatem subsequi mereantur in cordibus"), in ewiger Vereinigung mit jenem, der auf Erden die Dornenkrone getragen und jetzt von seinem himmlischen Vater mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt ist. — Eine kurze Ansprache des Bischofs, in welcher er die neuen Kleriker an die Vorrechte des klerikalen Standes erinnert, dem sie nunmehr angehören, und an ihre Pflicht mahnt, ein ehrbares äußeres Auftreten mit sittlichem Streben zu verbinden, schließt die Erteilung der Tonsur.

b) Die niederen Weihen und der Subdiakonat. — Eine selbständige Bedeutung haben gegenwärtig unter allen Weihegraden nur der Episkopat und Presbyterat; alle übrigen Ordines dienen nur zur Vorbereitung auf diese Weihestufen, in welchen die von der Kirche nach und nach erteilten Vollmachten zum Teil erst ausgeübt werden, aber auch die in den Ordines übernommenen Pflichten, an welche namentlich die verschiedenen vor Erteilung der einzelnen Weihen gehaltenen Ansprachen erinnern, erst im vollen Umfang an den einzelnen herantreten. Wenn darum die Kirche für die Weihekandidaten im Weiheritus bestimmte Standesgnaden erfleht, so hat sie nach gegenwärtiger Übung vor allem das künftige priesterliche Leben der Weihekandidaten im Auge, wo sich eigentlich erst recht die Gelegenheit zur Betätigung der übernommenen Pflichten bietet, wo aber auch anderseits die Amtsgnade erst in ihre volle Wirksamkeit tritt. — In der Admonitio werden dem Ostiarier seine Pflichten ans Herz gelegt: Schellen, Läuten, Öffnen der Kirche und der Sakristei, Aufschlagen des Buches für den Prediger. Zwei Tugenden sind es, die der Bischof den Ostiariern empfiehlt: Sorgfalt für das Besitztum der Kirche, Pünktlichkeit und Ordnung im Gottesdienst. In Erfüllung dieser Pflichten aber werden sie zugleich höheren geistigen Pflichten gerecht, durch ihr gutes Beispiel dem Bösen den Zutritt in das Herz der Gläubigen zu versperren und dafür Gott und seiner Gnade Eingang zu gewähren. Nach dieser Ansprache werden den Ordinanden die Kirchenschlüssel[2] überreicht mit den Worten: „Handelt so, daß ihr Rechenschaft geben könnt über jene Dinge, welche durch diese Schlüssel verschlossen werden." Rechenschaft wird einmal vor Gott der Ostiarier bzw. Priester zu geben haben über den Besitz des Gotteshauses, der zum größten Teile zum Schmucke des „Gezeltes

[2] Auf die Anfrage: „An in ordinatione ostiariorum ... oporteat uti clavi qualicumque", antwortete die Congreg. de Propag. Fide unter dem 27. Sept. 1843: „Affirmative". Many, Praelectiones de sacra ordinatione 357.

liturgie.de

Gottes unter den Menschen" dient, ob nichts durch seine Schuld zu Grunde gegangen, ob wirklich dem eucharistischen Gotte eine würdige Wohnstätte bereitet war. Danach führt der Archidiakon die Ordinanden zur Kirchtüre, welche sie öffnen und schließen müssen[3], und übergibt ihnen das Glockenseil, worauf sie die Glocke zu läuten haben. Es genügt jedoch auch das Läuten der Altarschelle. Den Abschluß der Ordination bildet das Weihegebet mit vorausgehendem Invitatorium, in welchem die Kirche die spezielle Berufsgnade für die angehenden Ostiarier erfleht. Diese Berufsgnade der Ostiarier ist „die treueste Sorgfalt" („fidelissima cura") im Hause des Herrn zur würdigen Feier des Gottesdienstes (ad invocandum nomen Domini), durch welche Pflichterfüllung der Ostiarier sich seinen Anteil am ewigen Lohne erwerben soll. — Schon seit dem frühen Mittelalter (Missale von Bobbio) tritt die Ansicht auf, daß Christus der Herr selbst die Funktionen der einzelnen Ordines ausgeübt habe[4]. Das Amt eines Ostiariers übte er nach Durandus[5] aus, als er die Käufer und Verkäufer aus dem Tempel trieb. Damals zeigte sich der Herr zu unserer Erbauung beseelt von der eifrigsten Sorge für das Haus des Herrn, und seine Jünger erinnerten sich, daß von ihm geschrieben steht: „Zelus domus tuae comedit me."

Zwei Pflichten werden in der Admonitio des Lektorates hervorgehoben, die Vornahme der Lesungen[6] und die Segnung des Brotes und der Früchte[7]. Was die Lektoren in der Kirche verlesen, ist Gottes Wort, welches würdig — „ad intellegentiam et aedificationem fidelium" — vorgetragen werden soll. Isidor von Sevilla[8] verlangt deswegen, daß jener, der zu diesem Ordo befördert wird, „doctrina et libris imbutus sensuumque ac verborum scientia ornatus" sei, damit er die einzelnen Sätze, deren Anfang und Schluß zu unterscheiden (distincte ... proferre) vermöge, was bei dem Mangel der Interpunktion in älteren Büchern vor allem eine rasche, geistige Erfassung des Inhaltes voraussetzte. Den Lektoren wird ganz besonders ein tugendhafter Lebenswandel ans Herz gelegt, damit der Zwiespalt zwischen den sittlichen Forderungen, die sie bei Verlesung des göttlichen Gesetzes verkünden, wo sie von allen gesehen und gehört werden, und ihrem eigenen Lebenswandel nicht allzu schroff hervortrete. — Nach der Ermahnung überreicht der Bischof den Ordinanden „codicem, de quo lecturi sunt"; dieser codex kann ein Missale, Brevier oder die Heilige Schrift sein. Der Bischof spricht dabei: „Nehmet hin und seid Vorleser des göttlichen Wortes; erfüllt ihr

[3] Es ist nicht gefordert, daß dies mit einem Schlüssel geschehe. S. R. C. 12. Nov. 1831, n. 2682 (non est stricte necessarium).

[4] Wilmart, Les ordres du Christ: Revue des sciences relig. II (1923) 304 ff.

[5] II, c. 5, n. 5.

[6] Noch jetzt in der Missa cantata. Rit. celebr. VI, 8.

[7] CIC can. 1147, § 4 sagt ausdrücklich: „Diaconi et lectores illas tantum valide et licite benedictiones dare possunt, quae ipsis expresse a iure permittuntur."

[8] De eccl. off. II, 2.

liturgie.de

euer Amt getreu und mit Nutzen, dann werdet ihr den Lohn derjenigen empfangen, welche von Anfang an das Wort Gottes gut verwaltet haben." Im Weihegebet betet alsdann die Kirche, es möchten sich die Lektoren durch anhaltende Lesung (Studium — „assiduitate lectionum") für die Ausübung ihres Berufes geeignet erweisen, nach den Worten Gottes, die sie verkünden, leben und so durch ihr Wort und Beispiel der Kirche zur Erbauung gereichen. — Christus der Herr übte nach Anschauung der Mittelalterlichen[9] das Lektorat aus, als er in der Synagoge zu Nazareth[10] das Buch des Propheten Isaias öffnete und die Stelle las: „Spiritus Domini super me."[11] — Den Exorzisten werden in der Admonitio zunächst die Pflichten ihres Amtes nahegelegt: den Dämonen zu gebieten, die äußere Ordnung beim Gottesdienst unter den Gläubigen aufrecht zu erhalten und für Weihwasser zu sorgen. Vor allem aber mahnt sie der Bischof, in ihrem Leben den Lastern zu gebieten („vitiis imperare"), damit der böse Feind nichts vorfinde, was er als sein eigen beanspruchen könnte. Darauf empfangen sie aus der Hand des Bischofs „librum, in quo scripti sunt exorcismi", oder an dessen Stelle ein Pontifikale oder Missale, in welchen gleichfalls Exorzismen enthalten sind. Dabei spricht der Bischof die Worte: „Nehmet es und präget es dem Gedächtnis ein und empfanget die Macht, die Hände den Besessenen, seien es Getaufte oder Katechumenen, aufzulegen." In dem Invitatorium und in dem Weihegebet, das sich anschließt, betet der Bischof, es möchten die Exorzisten „spirituales imperatores" sein, bewährte Ärzte der Kirche, bestätigt durch die Gnade der Heilung und durch himmlische Wunderkraft. Christus der Herr übte diesen Ordo aus, als er zu wiederholten Malen die bösen Geister austrieb, besonders aber, als er Magdalena von den sieben unreinen Geistern befreite[12]. — Der Weiheritus der Akoluthen zeichnet sich gegenüber den andern Weihegraden, wie schon erwähnt wurde, durch eine größere Feierlichkeit aus; anstatt des einen Weihegebetes werden deren drei gesprochen, wohl aus dem Grunde, weil dieser Ordo von allen übrigen niederen Weihen am nächsten zum Opfer des Altares in Beziehung tritt. Denn es muß, wie in der Admonitio hervorgehoben wird, der Akoluth nicht bloß die Lichter der Kirche anzünden und den Leuchter tragen, sondern auch Wein und Wasser zum eucharistischen Opfer beibringen. Dieser doppelten materiellen Tätigkeit der Akoluthen entsprechen auch geistige Verpflichtungen. Die Akoluthen sollen sich vor allem erinnern, daß sie als „Licht im Herrn" ablegen sollen die Werke der Finsternis und anziehen die Waffen des Lichtes, daß sie, die nunmehr in eine nähere Beziehung zum Opfer des Altares getreten, durch ein reines, keusches Leben sich selbst Gott zum Opfer darbringen sollen. Jetzt übergibt der Bischof den Weihekandidaten

[9] Durandus II, c. 5, n. 5. [10] Lk 4, 16—17.
[11] Is 61, 1—2. [12] Durandus II, c. 6, n. 6.

liturgie.de

den Leuchter mit der (nicht angezündeten) Kerze und spricht: „Nehmet hin den Leuchter mit der Kerze und wisset, daß ihr berufen seid, die Lichter der Kirche anzuzünden." Hierauf überreicht er ihnen das leere Kännchen mit den Worten: „Nehmet hin das Kännchen, um Wein und Wasser zur Eucharistie des Blutes Christi herbeizubringen, im Namen des Herrn." Es folgen jetzt die drei Weihegebete, eingeleitet durch ein Invitatorium. Der Inhalt dieser Gebete ist schon genügend angedeutet im Invitatorium: „Gott möge die Akoluthen segnen, damit sie, welche das sichtbare Licht in ihren Händen vorantragen, [durch ihren Lebenswandel] auch ein geistiges Licht [ihren Mitmenschen] gewähren und selbst einmal den ewigen Lohn ernten." Christus übte den Ordo der Akoluthen aus, als er sagte: „Ich bin das Licht der Welt."[13]

Die Subdiakonatsweihe gleicht in der Struktur des Weiheritus ganz und gar den niederen Weihen. Wegen der mit dem Empfange der Subdiakonatsweihe beginnenden Verpflichtung zu einem vollkommen keuschen Leben und zum täglichen Breviergebete begann man diesen Ordo allmählich als ordo sacer anzusehen. Es ist naheliegend, daß dieser Wandel in den Anschauungen sich auch in der Ausgestaltung des Ritus äußerte. Der Kern des Ordinationsritus blieb zwar unangetastet; doch wurden ihm mannigfache Zusätze beigegeben: am Anfang die einleitende Admonitio und die Allerheiligenlitanei, am Schluß die Übergabe des Amikts, des Manipels, der Tunizella und des Epistelbuches. Weil mit dem Empfange des Subdiakonates der Eintritt in den Dienst der Kirche endgültig vollzogen wird, so gibt man bei der Namensaufrufung auch den Titel an, auf Grund dessen die Existenz des Ordinanden gesichert ist. Die Ordinanden stehen nach dem Namensaufruf in einiger Entfernung (competenti spatio) vor dem Bischof, der an sie eine Anrede hält, in welcher er sie noch einmal auf die Bedeutung des Schrittes aufmerksam macht, den sie mit dem Empfange dieser Weihe tun. Jetzt noch seien sie frei, der Rücktritt zu einem weltlichen Berufe ihnen noch möglich („hactenus ... liberi estis, licetque vobis ad saecularia vota transire"); empfingen sie jedoch diese Weihe, so gehörten sie unwiderruflich Gott und der Kirche an („Deo ... perpetuo famulari, in Ecclesiae ministerio semper esse mancipatos"). Die Loslösung von der Welt finde aber ihren vorzüglichsten Ausdruck in der Keuschheit, die sie durch Übernahme des Subdiakonates gelobten. Eine Last („onus") scheinen diese Pflichten zu sein, doch führen sie hinan zu wahrer Herrscherwürde („Deo, cui servire regnare est, perpetuo famulari"). Nach dieser Ansprache treten die angehenden Subdiakone, gleichsam um ihr Verharren in dem einmal gefaßten Beschluß zu bekunden, näher an den Bischof heran; dann werden auch die zum Diakonat und Presbyterat zu Promovierenden aufgefordert, heranzukommen,

[13] Durandus II, c. 7, n. 5; Jo 8, 12.

liturgie.de

und es beginnt die Allerheiligenlitanei, während welcher der Bischof kniet, die Ordinanden aber vor dem Altare auf dem Angesichte liegen. Da die Ordination nicht bloß das Leben des einzelnen betrifft, sondern auch für die ganze Kirche von der weitesttragenden Bedeutung ist, so ist es durchaus angemessen, daß alle Anwesenden sich vereinen, um die notwendigen Standesgnaden für die Ordinanden zu erflehen. Gar passend ist dieses Gebet in die Form der Allerheiligenlitanei gekleidet. Die Nennung der einzelnen Heiligennamen soll die Ordinanden und die für sie betende Gemeinde auch an die Tugenden erinnern, welche die Heiligen auszeichneten, ganz besonders aber an die Standestugenden, die den einzelnen Weihegraden vonnöten sind. Für den Subdiakon ist die vorzüglichste Tugend, zu deren vollkommenster Übung er sich verpflichtet, die Keuschheit; zu deren Schutze wird besonders angerufen die reinste Jungfrau und alle jungfräulichen Seelen, deren im allgemeinen und im besondern die Litanei gedenkt. Für den Diakon werden als nachahmenswerte Beispiele der Heiligkeit angerufen die heiligen Diakone Stephanus, Laurentius und Vinzentius; für den Priester die heiligen Apostel und alle, die sich durch apostolisches Wirken die Krone der Heiligkeit erwarben. Auch bei den folgenden Invokationen, welche Gebete für die einzelnen Bedürfnisse der Kirche enthalten, mag man sich erinnern, daß Gott für seine Kirche regelmäßig am besten zu sorgen pflegt durch Keriker, die sich bemühen, in echt apostolischem Eifer „Salz der Erde" zu sein. Gegen Ende der Litanei wendet sich der Bischof gegen die Ordinanden und erteilt ihnen den feierlichen Segen, indem er Gott bittet, die Weihekandidaten „mit der Fülle himmlischer Gaben und Güter bereichern (‚benedicere'), mit dem Schmucke der Heiligkeit und Tugenden ausstatten (‚sanctificare') und so zu seinem Dienste für immer in Besitz nehmen (‚consecrare') zu wollen"[14]. Nachdem die Allerheiligenlitanei gesungen, hält der Bischof, während die zu Subdiakonen zu Weihenden um ihn knien, eine Ansprache, in welcher er sie in die Pflichten ihres Amtes einweist und aus denselben besondere sittliche Forderungen ableitet. Eine der vorzüglichsten liturgischen Pflichten des Subdiakons ist, für die Altarbekleidung und deren Reinhaltung zu sorgen. Da nun der Altar Christus, das Haupt, die Altarbekleidung aber die Glieder des mystischen Leibes Christi, die Gläubigen, darstellt, so ist mit diesen materiellen Obliegenheiten des Subdiakons angedeutet, daß er auch die sittliche Pflicht hat, durch Wort und Beispiel zur steten Läuterung der Glieder der Kirche beizutragen und zu diesem Zwecke ganz besonders von dem Zeitpunkt der Weihe an ein neues Leben zu beginnen („Si usque nunc fuistis tardi ad ecclesiam, amodo debetis esse assidui" usw.). Ist die Belehrung vorüber, so überreicht der Bischof einem jeden der Ordinanden Kelch und Patene, und während die Ordinanden die

[14] Gihr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche 308.

liturgie.de

heiligen Gefäße berühren, spricht der Bischof: „Sehet, wessen Dienst euch anvertraut wird; darum ermahne ich euch, betraget euch so, daß ihr Gott gefallen könnet." Hierauf läßt sie der Archidiakon die mit Wein und Wasser gefüllten Kännchen, ein Becken und ein Handtuch berühren, worauf der Bischof das Invitatorium und die Weihegebete beginnt. In dem Weihegebete betet er, es möge Gott die Ordinanden zu treubesorgten Wächtern der streitenden Kirche („coelestis militiae . . . excubitores") und zu treuen, wenn auch (einstweilen noch) untergeordneten Dienern seiner heiligen Altäre machen („sanctisque altaribus tuis fideliter subministrent"). In besonders feierlicher Weise werden dann in demselben Gebete die Gaben des Heiligen Geistes auf die Ordinanden herabgerufen. Es geschieht dies wohl aus ganz besondern Gründen bei jener Weihe, deren Empfang zu vollkommener Keuschheit verpflichtet; denn gerade zu dieser Tugend bringt die Heilige Schrift den Heiligen Geist in innige Beziehung. „Welche fleischlich sind, die können Gott nicht gefallen. Ihr aber seid nicht fleischlich, sondern geistig, wenn anders der Geist Gottes in euch wohnt." [15] „Die Frucht des Geistes aber ist: . . . Mäßigkeit, Enthaltsamkeit, Keuschheit." [16] „Gott hat uns den Geist . . . der Kraft und Liebe und der Nüchternheit gegeben." [17] („Si usque nunc ebriosi, amodo sobrii.") Den Abschluß des Ordinationsritus bildet die Übergabe des Amiktes, des Manipels, der Tunizella und des Epistelbuches. Einer der neugeweihten Subdiakone übt nun sofort sein Amt aus, indem er die Epistel singt, wenn die Messe gesungen, oder liest, wenn sie bloß gelesen wird. — Christus übte nach Durandus [18] den Ordo des Subdiakonates aus, als er auf der Hochzeit zu Kana Wasser in Wein verwandelte und beim letzten Abendmahl Wasser in das Becken schüttete, um seinen Jüngern die Füße zu waschen.

c) Ritus der Diakonatsweihe. Zu Beginn der Weihehandlung spricht der Archidiakon zum Bischof: „Hochwürdigster Vater! es fordert die heilige Mutter, die katholische Kirche, daß Ihr diese gegenwärtigen Subdiakone zur Last des Amtes eines Diakons befördert." Die heilige Kirche fordert die Ordination, weil die Bedürfnisse der Kirche die Ordination neuer Mitglieder des Klerus erheischen, weil — wie dies gegenwärtig regelmäßig der Fall sein wird — die Ordinanden unter der Aufsicht der Kirche erzogen und jetzt von ihren Erziehern dem Bischof dargeboten werden. Damit ist eine gewisse Sicherheit gegeben, soweit dies bei menschlichen Verhältnissen überhaupt möglich ist („quantum humana fragilitas nosse sinit"), daß nur würdige Kandidaten an den Weihealtar treten, weshalb auch die Frage des Bischofs: „Weißt du, daß jene würdig sind?" zuversichtlich mit „Et scio et testificor" vom Archidiakon beantwortet werden kann. — Schon bei der Aufstellung der ersten Diakone sagten die heiligen

[15] Röm 8, 8—9. [16] Gal 5, 22—23.
[17] 2 Tim 1, 7. [18] II, c. 8, n. 5.

liturgie.de

Apostel: „Ersehet euch also, Brüder, sieben Männer aus euch von gutem Zeugnis."[19] Ob wirklich die Auserwählten dieses „gute Zeugnis" vonseiten der Gemeinde haben, dessen versichert sich nunmehr der Bischof in der Ansprache „Auxiliante", worin er die Anwesenden auffordert, hervorzutreten und Zeugnis abzulegen, wenn sie etwas gegen die Ordination einzuwenden hätten. Diese Anrede schließt mit den Worten: „Verumtamen memor sit conditionis suae", d. h., wer als Ankläger auftritt, möge keinen zu strengen Maßstab anlegen, sondern seiner eigenen menschlichen Schwäche eingedenk bleiben. — Nach einer kurzen Pause wendet sich der Bischof an die Ordinanden und hält die Admonitio, welche Bezug nimmt auf die ehemalige Verwendung der Diakone als Vollzugsorgane der kirchlichen Jurisdiktion, auf ihren Altardienst, der sie in unmittelbarste Beziehung zur heiligsten Eucharistie bringt, und auf die Verkündigung des Evangeliums, um auf Grund dieser Amtspflichten den angehenden Diakonen sittliche Mahnungen für ihre neue kirchliche Stellung zu geben. Wie den Leviten einst die Sorge um die Stiftshütte und später für den Tempel anvertraut war, so jetzt — bis zu einem gewissen Grade — den Diakonen, die das Amt und den Namen der Leviten geerbt, die Sorge für den Antitypus der Stiftshütte, für die Kirche Gottes, die sie tragen und schützen müßten durch den Schmuck der Heiligkeit, durch die Verkündigung des göttlichen Wortes, durch vollkommenes gutes Beispiel. Die Diakone sind, wie die Admonitio weiter ausführt, „comministri et cooperatores corporis et sanguinis Domini" — sie treten in Berührung mit dem jungfräulichen Fleische des Herrn, das er aus einer Jungfrau angenommen. Wenn schon im Alten Bunde die Mahnung galt: „Mundamini, qui fertis vasa Domini"[20], dann wird um so mehr in der Vollendung des Neuen Bundes die Mahnung des Apostels[21] befolgt werden müssen: „Enthaltet euch der fleischlichen Gelüste, welche wider die Seele streiten." Das Amt des „praedicare" erfordert vom Diakon, wie schon vom Lektor, daß er die Wirkung des Wortes Gottes durch sein eigenes gutes Beispiel in den Seelen der Gläubigen erhöhe. — Es folgt die Allerheiligenlitanei, wenn sie nicht schon vor der Subdiakonatsweihe, die etwa am gleichen Tage stattfand, bereits gebetet worden war, und hierauf eine doppelte Aufforderung zum Gebet: „Commune votum" und „Oremus ... Deum Patrem omnipotentem." Während der Bischof die konsekratorischen Gebete über die Ordinanden spricht, soll ihn das Gebet aller Anwesenden begleiten, zudem ja alle der Ordination zugestimmt hätten („commune votum — communis oratio prosequatur"). Der Inhalt dieses Gebetes ist in den beiden Invitatorien und in dem darauffolgenden eucharistischen Gebete genügend ausgedrückt: es möchten die Ordinanden in ihrem künftigen Berufe vor allen andern durch ihren geistlichen Lebenswandel hervorragen („spirituali conversatione prae-

[19] Apg 6, 3. [20] Is 52, 11. [21] 1 Petr 2, 11.

liturgie.de

fulgentes"), Gott möge in ihnen die Weihegnade lebendig erhalten („eisque consecrationis indultae propitius dona conservet") und befestigen („sua benedictione confirmet"). Im Weihegebet wendet sich der Bischof in feierlichen Worten an den allmächtigen, ewigen Gott, der jede Ehre verleiht („honorum dator"), der die einzelnen Stände und Rangstufen scheidet („ordinum distributor"), der ihre Pflichten verteilt („officiorum dispositor"), der — obwohl in sich stets unverändert — dennoch alles erneuert und für jede Zeit anordnet, was ihr frommt, der eine solche Erneuerung, Wachstum und Ausbreitung auch seiner Kirche gewährt durch die dreigestaltige Hierarchie. Gott möge, so fleht der Bischof ferner, in Gnaden jener gedenken, die zum Amte des Diakonates geweiht werden, ihre Sünden vergeben („admissa purgare") und die nötigen Gnaden zu einem frommen Lebenswandel verleihen („et ea quae sunt agenda, concedere"); denn Gott ist „cognitor secretorum, scrutator cordium". Das Tugendleben ist aber Kampf gegen die Macht des Bösen, wozu die Ordinationsgnade die Ordinanden ganz besonders befähigen soll. Darum bricht nunmehr der Bischof das Gebet ab und legt jedem einzelnen der Ordinanden die Hand auf das Haupt, indem er spricht: „Empfange den Heiligen Geist zur Stärkung und zum Widerstand gegen den Teufel und dessen Versuchungen, im Namen des Herrn." Dann fährt der Bischof, die Hand über die Ordinanden ausgestreckt haltend, im Weihegebet fort und fleht um die siebenfältige Gabe des Heiligen Geistes zur treuen Amtserfüllung und zu einem reichen Tugendleben, das ausgezeichnet ist durch Würde, verbunden mit Bescheidenheit („auctoritas modesta"), standhafte Züchtigkeit („pudor constans"), unschuldsvolle Reinheit („innocentiae puritas") und einen ernsten geistlichen Wandel („spiritualis observantia disciplinae"). Ihre Keuschheit, betet der Bischof, solle dem ganzen Volke zum Vorbild dienen, sie selbst fest und unerschütterlich in Christus verharren und durch beständiges Fortschreiten im Guten würdig werden, von der niederen Stufe aus Höheres, Besseres zu erlangen („de inferiori gradu per gratiam tuam capere potiora mereantur"), d. h. entweder eine höhere Stufe in der Hierarchie oder einen höheren Lohn im Himmel. — Die Ordinanden empfangen jetzt die äußere Auszeichnung ihrer neuen Würde, Stola und Dalmatik; zum Schluß wird ihnen auch das Evangelienbuch übergeben, worauf der Bischof noch zwei Segensgebete spricht: „Exaudi Domine" und „Domine sancte, Pater fidei, spei et gratiae et profectuum remunerator", welche nur in andern Worten die bereits in den vorausgehenden Gebeten ausgedrückten Gedanken wiedergeben. Die Fülle der Tugenden wird für die Ordinierten erfleht („virtutibus universis, quibus tibi servire oportet, instructi tibi complaceant") zur würdigen Erfüllung ihrer Berufspflichten und zur Auferbauung ihrer Mitchristen („bene vivendi aliis exemplum praebere"). Sie sollen Diener (διάκονοι) des Herrn sein und gleich den Dienern des Herrn im Himmel, den heiligen

liturgie.de

Engeln, auf Erden sich als reine Diener der heiligen Altäre erweisen. — Einer der Neugeweihten liest oder singt, wenn der Bischof in der Messe fortfährt, das Evangelium. — Christus übte das Amt eines Diakons aus, als er nach dem letzten Abendmahl mit seinen eigenen Händen das Sakrament seines Leibes und Blutes an seine Jünger austeilte; ferner als er seine heiligen Apostel zum Gebete ermahnte mit den Worten: „Wachet und betet"; endlich als er das Evangelium verkündete[22].

d) Die Priesterweihe. — Wie die Diakonatsweihe, so wird auch die Priesterweihe eingeleitet mit einer Vorstellung der Ordinanden durch den Archidiakon und mit einer vom Bischof an das Volk gerichteten Frage über die Würdigkeit der zum Priestertum Ausersehenen („Quoniam ... rectori navis et navigio deferendis"). In der darauffolgenden Admonitio legt der Bischof zuerst die hohen Pflichten des Priesteramtes dar („offerre, benedicere, praeesse, praedicare, baptizare"), zu deren Übernahme vor allem „diuturna iustitiae observatio", langjährige Beobachtung der Gerechtigkeit erfordert sei. Denn die Presbyter müßten in der Tat das sein, was ihr Name sage: „Älteste", gereift in der Erkenntnis und in guten Werken („maturi in scientia similiter et opere"); sie müßten eine Stütze sein für den Bischof, wie einst die 70 Ältesten für Moses, wie die 72 Jünger, deren Mitwirkung der Herr bei der Verkündigung des Evangeliums zugelassen hat. Wenn sie aber in der Tat eine Stütze der Bischöfe, die durch Moses und die heiligen Apostel versinnbildet werden, darstellen sollen, wenn wirklich die Verschiedenheit, die in der Hierarchie besteht, ein Schmuck der heiligen Kirche sein soll, so müsse das Leben der Priester durch Tugend ausgezeichnet sein. Eine eindringliche Mahnung zu einem heiligen Leben richtet daher der Bischof am Schluß der Admonitio an die Ordinanden: „Agnoscite quod agitis" — „Würdiget euer erhabenes Amt"; „Imitamini quod tractatis" — „Ihr, die ihr den Erlösertod des Heilandes beim heiligen Opfer unblutigerweise darstellt, kreuziget selbst durch ein Opferleben eure Laster und Begierden. Erbauet durch Wort und Beispiel das Haus Gottes, die Kirche." — Es folgt die Allerheiligenlitanei und im Anschluß daran die Handauflegung. Der Bischof legt jedem einzelnen Ordinanden beide Hände auf; das gleiche tun die anwesenden Priester, von welchen drei oder auch mehrere mit dem Meßgewand, zum mindesten aber mit Superpellizeum und Stola bekleidet sein sollen. Während des nun folgenden Invitatoriums halten sowohl der Bischof wie die anwesenden Priester ihre Rechte über die Ordinanden ausgestreckt. In Anbetracht der hohen Bedeutung des priesterlichen Amtes fleht die Kirche im Invitatorium nicht bloß um gewöhnliche Gnadengaben, sondern um vielfache Gnadengüter („coelestia dona multiplicet"), und in der Kollekte bittet sie, Gott möge die Ordinan-

[22] Durandus II, c. 9, n. 19.

liturgie.de

den in ihrem Leben stets geleiten durch die reiche Fülle seiner Gnadengaben („perpetua muneris tui largitate prosequaris"). In dem eucharistischen Weihegebet wendet sich der Bischof in feierlicher Bitte an Gott, durch dessen Macht sich alles entwickelt („per quem proficiunt universa"), durch den alles Bestand hat („cuncta firmantur"), der Quell aller Entwicklung ebenso in der geistigen Ordnung der Dinge ist („amplificatis semper in melius naturae rationalis incrementis"). Auch in der übernatürlichen Heilsordnung der Kirche mangle für die Bischöfe, die zur Leitung des gläubigen Volkes in erster Linie bestimmt seien, nicht die Stütze, fehlen nicht die Organe zum Ausbau und zur Entwicklung der Kirche; es seien dies die Leviten (Diakone) und vor allem die Priester („sequentis ordinis viri et secundae dignitatis"). Sie seien dem Bischof Stütze, wie einst ihr Vorbild im Alten Bunde, die 70 Ältesten, dem Moses, durch deren Hilfe er die Scharen des israelitischen Volkes mit Leichtigkeit regierte; ihre Beihilfe ermögliche es dem neutestamentlichen Hohenpriester, wie einst dem Aaron, der die Fülle seiner priesterlichen Gewalt auf Eleazar und Ithamar übertrug, häufiger für das Volk die heiligen Geheimnisse, vor allem das heilige Opfer feiern zu lassen („ad hostias salutares et frequentioris officii Sacramenta"). Die Beihilfe der Priester unterstütze aber auch den Bischof im Ausbau des Reiches Gottes auf Erden, dessen Entwicklung und Verbreitung vor allem durch die Glaubenspredigt bedingt ist, weshalb schon der Herr seinen Aposteln „Lehrer des Glaubens" beigegeben habe, die in Unterordnung (unter die heiligen Apostel) den ganzen Erdkreis mit ihrer Predigt erfüllt hätten („orbem totum secundis praedicationibus impleverunt"). Gottes Barmherzigkeit, die bereits für den alttestamentlichen Hohenpriester und für die heiligen Apostel in dieser Weise gesorgt, ruft nunmehr der Bischof an, sie möge auch ihm diese Stütze („haec adiumenta") in den Priestern gewähren, und fleht deswegen, Gott möge den Ordinanden „die Würde des Priestertums" („presbyterii dignitatem") verleihen, sie aber zugleich auch zu würdigen Vertretern des Priestertums machen und daher in ihrem Innern den Geist der Heiligkeit erneuern, damit sie die Amtsgnade, die ihnen Gott für ihre dem Bischof untergeordnete Stellung gewährt („secundi meriti munus"), bewahren und schon durch ihren Lebenswandel das Zensoramt der Sitten an den Gläubigen ausüben („censuramque morum ... insinuent"). „Mögen sie", so fleht der Bischof zum Schluß, „fürsorgliche Mitarbeiter unseres [bischöflichen] Amtes sein, möge in ihnen leuchten jegliche Art der Tugend, damit sie dereinst eine gute Rechenschaft der ihnen anvertrauten Verwaltung zu geben vermögen und als Lohn die ewige Seligkeit erlangen." Jetzt faltet der Bischof dem Priester die Stola kreuzweise vor der Brust zusammen und überreicht ihm das Meßgewand, das jedoch noch am Rücken aufgerollt ist. In dem folgenden Gebete „Deus sanctificationum" bittet der Bischof nochmals für die Ordinanden um die Gnade eines geist-

liturgie.de

lichen Lebenswandels. Aus der Betrachtung der Heiligen Schrift, namentlich aber aus der Lesung jener schönen Vorschriften, welche der hl. Paulus dem Titus und Timotheus gegeben, so heißt es im Gebete, mögen sie lebensvollen Glauben sich erwerben, diesen Glauben andere lehren und selbst ein Beispiel des Lebens nach dem Glauben bieten durch die Übung der Tugend der Gerechtigkeit, Standhaftigkeit, Barmherzigkeit und des Starkmuts und so ihre Ordinationsgnade rein und unbefleckt erhalten, um dereinst mit reinem Gewissen, treu bewährtem Glauben, voll des Heiligen Geistes zum Gerichte zu erstehen („conscientia pura, fide vera, Spiritu sancto pleni resurgant").

Nachdem nunmehr die priesterliche Gewalt den Ordinanden gewissermaßen als ein Ganzes übertragen wurde, wird jetzt diese Gewalt entfaltet und in ihren einzelnen Bestandteilen den Priestern verliehen. Passend beginnt dieser neue Teil des Ordinationsritus mit der Salbung der Hände; denn die Gnadengewalt, welche der Priester ausübt, kommt zum großen Teile den Gläubigen zugute durch Vermittlung der priesterlichen Hände. Wenn der Priester das lebenspendende Wasser bei der heiligen Taufe über das Haupt des Täuflings ausgießt, wenn er das geheimnisvolle Opfer darbringt, die Opferspeise den Gläubigen in der heiligen Kommunion reicht, wenn er den Kranken die letzte Stärkung in der heiligen Ölung bringt, wenn er bei Spendung der heiligen Sakramente und Sakramentalien die Hände auflegt, das Zeichen des heiligen Kreuzes zur Segnung macht, — stets muß er sich dabei seiner Hände bedienen. Gott, der sich in seiner Barmherzigkeit irdischer Organe, der Menschen, zur Vermittlung seiner Gnaden bedienen wollte, hat gerade die Hände des Priesters zum unmittelbaren Werkzeug seiner Gnadenwirkung bestimmt. Das Öl ist Symbol der Gnade, alle Heiligungsgnaden aber gehen zurück auf den Heiligen Geist, der nunmehr feierlich in dem vom Bischof angestimmten und von der Schola fortgesetzten „Veni Creator Spiritus" angerufen wird. Schon in den vorausgehenden Gebeten ist wiederholt der Heilige Geist über die Ordinanden herabgerufen worden; hier aber wird deutlich ausgesprochen, daß der Heilige Geist den Priestern ganz besonders auch zur Heiligung der ihnen anvertrauten Gläubigen gegeben wird. Denn während der Bischof die Hände salbt, spricht er: „Möge alles, was sie segnen, gesegnet, alles, was sie weihen, geweiht und geheiligt sein im Namen unseres Herrn Jesus Christus." Der Hymnus, welcher bei der Salbung gesungen wird, stellt sich daher ganz vorzüglich dar als ein Gebet für die den Priestern künftig anvertrauten Gläubigen: die Geistessalbung („spiritalis unctio") möge überströmen von den neugeweihten Priestern auf die Kirche als Gnade der Erleuchtung („Accende lumen sensibus") und der Stärke („infirma nostri corporis virtute firmans perpeti"). Die erste Gewalt, welche nach der Segensgewalt den Ordinanden verliehen wird, ist die Gewalt, das heilige Meßopfer darzubringen. Der Bischof reicht ihnen deswegen die Patene mit der Hostie und

liturgie.de

den mit Wein und Wasser gefüllten Kelch dar, den sie mit den Fingern berühren müssen. Wie die Subdiakone und Diakone sofort ihr Amt ausüben, so tun dies auch die neugeweihten Priester. Nachdem sie dem Bischof beim Offertorium eine brennende Kerze geopfert, sprechen sie mit ihm sämtliche Meßgebete vom „Suscipe sancte Pater" an und empfangen aus seiner Hand die heilige Kommunion, ohne daß vorher das Confiteor gesprochen oder vom Bischof eine Spendeformel gebraucht wird[23]. — Nach der Kommunion folgt die ergreifende Antiphon: „Iam non dicam vos servos" — „Ich nenne euch nicht mehr Diener, sondern Freunde, weil ihr alles erkannt habt, was ich in eurer Mitte wirkte." Diese Worte hat der Herr gebraucht in seiner Abschiedsrede, nachdem er sich kurz vorher den Aposteln in der heiligen Kommunion geschenkt, sie zu seinen Priestern geweiht und sie in die tiefsten Geheimnisse seines liebevollen Herzens eingeweiht hatte[24]. Nach seinem Leiden, das sich in der heiligen Messe unblutig erneuert, und nach seiner Auferstehung aber teilte der Erlöser noch andere Gewalten den Aposteln mit, die Gewalt, das Evangelium überall zu verkünden, und die Gewalt, die Sünden nachzulassen. Beides tun sie aber kraft des ihnen mitgeteilten Heiligen Geistes. „Es muß gepredigt werden in seinem [Christi] Namen Buße und Vergebung der Sünden allen Völkern", sprach der Heiland. „Ihr aber seid Zeugen dafür, und ich sende die Verheißung meines Vaters über euch."[25] Und als er ihnen die Gewalt der Sündenvergebung mitteilte, hauchte er sie an und sprach: „Empfanget den Heiligen Geist."[26] Freunde nennt der Herr seine Apostel; aber nur dann sind sie seine Freunde, wenn sie ihm gehorsam sind. Auch jetzt vernehmen die neugeweihten Priester nach der ersten Kommunion, die sie als Priester empfangen, nach dem unblutigen Kreuzesopfer, das sie dargebracht, in dieser Antiphon die Worte: „Accipite Spiritum sanctum in vobis Paraclitum", hören die Mahnung des Herrn: „Ihr seid meine Freunde, wenn ihr tut, was ich euch befehle." Das Responsorium „Iam non dicam" ist aber zugleich auch die schönste Einleitung zu den folgenden Zeremonien. Zunächst empfangen die Priester die Gewalt zu predigen. Vor dem Bischof stehend, „zum Zeichen ihrer Bereitwilligkeit, das Evangelium vom Reiche und von der Gnade Gottes zu verkünden", sprechen die neugeweihten Priester das Apostolische Glaubensbekenntnis („fidem, quam praedicaturi sunt"). Dann legt der Bischof jedem einzelnen der Neugeweihten die Hände auf und erteilt ihnen die Gewalt der Sündenvergebung mit den Worten: „Empfange den Heiligen Geist. Welchen du die Sünden nachlassen wirst, denen sind sie nachgelassen, und welchen du sie behalten wirst, denen sind sie behalten." Hierauf entfaltet der Bischof

[23] S. R. C. 31. August 1872, n. 3274 ad 2.
[24] Gihr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche 343; Jo 15, 14—15.
[25] Lk 24, 47—49. [26] Jo 20, 22.

liturgie.de

die Planeta, welche noch immer auf dem Rücken zusammengerollt war, zum äußern Zeichen, daß nunmehr ihnen auch die volle priesterliche Gewalt in ihrer ganzen Entfaltung mitgeteilt wurde. „Ihr werdet meine Freunde sein", wurde im vorausgehenden Responsorium gesungen, „wenn ihr tut, was ich euch befehle" — in der Verkündigung der Lehre, in der Sorge um die durch Christus erlösten Seelen. Der Wille Gottes aber wird dem Priester für seinen Amtsbereich offenbar durch den kundgegebenen Willen des Bischofs, dem er nun feierlich den Gehorsam gelobt, indem er dabei seine Hände in die Hände des Bischofs legt, wie einst der Vasall bei seinem Lehensherrn zu tun pflegte („ponit manus suas iunctas inter manus Pontificis"). Hat der Priester das Gelöbnis des Gehorsams abgelegt, so küßt ihn der Bischof auf die rechte Wange, um durch diesen Freundeskuß auch äußerlich zu manifestieren, daß der Priester, wie mit seinem Herrn, so auch mit dessen Stellvertreter, dem Bischof, in ein heiliges, väterliches Freundschaftsverhältnis getreten ist. — Es folgt noch eine Mahnung des Bischofs, daß die Neomysten die Zelebration der heiligen Messe von älteren Priestern erlernen sollen. Ein feierlicher Schlußsegen, in welchem der Bischof für die Neugeweihten besonders um eine gnadenreiche Feier der heiligen Messe betet („ut offeratis placabiles hostias pro peccatis atque offensionibus populi"), beendet die Zeremonien der Priesterweihe. — Nach sämtlichen Weihen — ausgenommen die Bischofskonsekration — legt der Ordinator den Ordinierten ein gewisses Gebetspensum auf, ein Gebet, das verrichtet werden soll als Dankgebet für die Gnade der Ordination in reumütigem Bewußtsein der eigenen Unwürdigkeit gegenüber der gnadenvollen Herablassung Gottes. Es müssen die Tonsurierten und die niederen Kleriker die sieben Bußpsalmen samt der Allerheiligenlitanei, die Subdiakone und Diakone eine Nokturn beten. Die Priester jedoch haben drei Messen zu lesen, eine zu Ehren des Heiligen Geistes und eine zu Ehren der allerseligsten Jungfrau (wohl deshalb, weil es von Christus, den sie täglich am Altare opfern, heißt: „Conceptus de Spiritu sancto, natus ex Maria Virgine"), die dritte Messe endlich für die Armen Seelen im Reinigungsorte. Dann mahnt der Bischof: „Omnipotentem Deum etiam pro me orate", eine Mahnung zum Gebet, die schon die natürliche Dankbarkeit nahelegt und die sich wohl auch über das Grab des Ordinators hinaus erstreckt. — Christus übte das Amt des Priesters aus, als er Brot und Wein in seinen heiligen Leib und in sein heiliges Blut verwandelte. „Excellentius quoque hoc officio usus est, cum pro peccatis humani generis seipsum in ara Crucis obtulit Patri, idem Episcopus, sacerdos et hostia: et adhuc gloriosius implet, dum sedens ad dexteram Patris interpellat pro nobis."[27]

e) Die Bischofsweihe. — Für die Konsekration eines Bischofs

[27] Durandus II, c. 10, n. 14.

liturgie.de

muß eine besondere Kapelle hergerichtet werden, in welcher der electus die heiligen Gewänder anlegt und die Messe bis zum Offertorium liest. Diese capella besteht gewöhnlich in einem Altar, der in der Nähe des Konsekrationsaltares errichtet ist. Vor seiner Konsekration legt der electus, wenn die Messe gesungen wird, den Amikt, die Albe mit dem Zingulum, die vor der Brust gekreuzte Stola und das Pluviale an. Die Paramente des electus müssen, gleichviel welche Tagesfarbe trifft, stets von weißer Farbe sein[28]. Ist der electus mit den heiligen Gewändern bekleidet, so führen ihn die beiden assistierenden Bischöfe vor den Konsekrator, und der ältere der Assistenten stellt ihn mit den Worten „Reverendissime Pater" usw. dem Konsekrator vor. Nach der Frage des Konsekrators: „Habetis mandatum apostolicum?" und der darauffolgenden Antwort: „Habemus" wird die päpstliche Bulle durch einen Kleriker (notarius consecratoris) verlesen, während alle der Verlesung sitzend zuhören. Dem Apostolischen Stuhl, der zur Erhebung des electus zugestimmt oder dieselbe veranlaßt hat, leistet nunmehr dieser den Eid der Treue, indem er vor dem Konsekrator kniend die Eidesformel abliest und schließlich auf das heilige Evangelium beschwört. Daran reiht sich das Examen, bei welchem der Konsekrator auf einem Faldistorium vor der Mitte des Altares Platz genommen hat, den Rücken dem Altare zuwendend. Vor dem Konsekrator, ihm ins Angesicht schauend, sitzt der electus, zu dessen beiden Seiten die assistierenden Bischöfe, die Mitra auf dem Haupte. Inhaltlich zerfällt das Examen in zwei Teile, in eine „interrogatio de moribus" und in eine „interrogatio de credulitate". Dem ersten Teile des Examens schwebt offenkundig das Bild des Bischofs vor, welches der heilige Apostel Paulus in den Pastoralbriefen, besonders im Titusbrief, gezeichnet hat. „Der Bischof muß als Haushälter Gottes schuldlos sein, nicht selbstgefällig, nicht zornmütig, nicht dem Trunke ergeben, nicht zum Schlagen geneigt, nicht schändlicher Gewinnsucht ergeben, sondern gastfreundlich, gütig, besonnen, gerecht, heilig, enthaltsam, festhaltend an dem glaubwürdigen Worte, wie es der Lehre gemäß ist, damit er imstande sei, in der gesunden Lehre zu unterrichten und die Widersprecher zu widerlegen."[29] Die Glaubensfragen behandeln mit besonderer Ausführlichkeit das Dogma von der Trinität und der Menschwerdung des Herrn; denn in diesen Glaubenslehren, welche das Fundament des Christentums bilden, muß der von Gott bestellte Lehrer der Kirche wohl befestigt und gegründet sein.

Nach dem Examen küßt der electus dem Konsekrator die Hand und betet hierauf, an der linken Seite des Konsekrators stehend, mit ihm das Stufengebet. Ist es beendet, so fährt der Konsekrator in seiner Messe fort; der electus aber wird von den beiden assistierenden

[28] S. R. C. 16. Juni 1663, n. 1265 ad 2.
[29] Vgl. Tit 1, 7—9; 1 Tim 3, 2; 3, 8; 4, 12; 6, 9; 2 Tim 4, 5.

liturgie.de

Bischöfen zu seiner capella oder zu seinem Altare geführt, wo er das Pluviale ablegt und die pontifikale Fußbekleidung empfängt, während er die Akzeßpsalmen betet. Hierauf nimmt er das Pektorale, legt die Stola more episcoporum an und wird mit Tunizella, Dalmatik, Planeta und dem Manipel bekleidet. Dann geht er zu seinem Altare, in dessen Mitte er, zwischen den beiden Assistenten stehend, die Messe bis zum Alleluja oder dem letzten Vers des Traktus bzw. der Sequenz (exklusive) liest.

Nunmehr ist der Augenblick der heiligen Weihe gekommen. Der electus tritt, begleitet von den zwei Bischöfen, vor den Konsekrator, der zu ihm spricht: „Episcopum oportet iudicare, interpretari, consecrare, ordinare, offerre, baptizare et confirmare." Wie bei den andern höheren Weihen folgt jetzt die Allerheiligenlitanei, während welcher der electus, zur linken Seite des knienden Konsekrators, prosterniert. Eine Admonitio ist nicht vorhanden; sie ist zur Genüge ersetzt durch das Examen. Ist die Allerheiligenlitanei gesungen, so wird vom Konsekrator unter Beihilfe der beiden assistierenden Bischöfe dem electus auf Nacken und Schultern ein geöffnetes Evangelienbuch so aufgelegt, daß die Innenseite des Buches auf den Körper des electus zu liegen kommt. „Es geschieht dies", sagt Durandus [30], „damit der Herr das Evangelium im Herzen des electus festige; damit ferner der angehende Bischof erkenne, welcher mühevollen Ehre er teilhaft werde, weil jeder, der in hervorragender Stellung sich befindet, mehr den Kummer verspüren muß, als sich der Ehre erfreuen kann; endlich um ihn zu mahnen, daß er der Last, das Evangelium zu predigen, niemals überdrüssig werde und in hervorragendem Maße dem Evangelium Gehorsam bezeige." Simeon von Thessalonich [31] sagt: „Durch diesen Ritus wird angezeigt, daß er [der electus], der das Haupt der Kirche wird, Christus selbst zum Haupte hat..., daß er seinen Verstand und seine Vernunft und alle seine Gefühle nach Christus bilden und ausgestalten müsse, seinen Nacken unter das Joch Christi beuge und nichts gegen dessen Gebot tun dürfe, weil er auch die Kirche Christi durch das Evangelium auf seinen Nacken genommen." Das Evangelienbuch wird nun von einem Kleriker in derselben Lage, in welcher es aufgelegt wurde, gehalten, bis es dem electus nach der Konsekration überreicht wird.

Das Evangelienbuch ruht auf dem Nacken, den auch der Bischof in Demut beugen muß vor dem göttlichen Worte; es ruht auf den Schultern, weil die Verkündigung des Evangeliums für den Bischof eine verantwortungsvolle Bürde ist. Damit das Evangelium und das ganze bischöfliche Amt ihm eine süße und leichte Bürde werde, wird ihm die Gnade des Heiligen Geistes zuteil. Denn kaum ruht die heilige Last auf Nacken und Schultern des electus, so treten die drei

[30] II, c. 11, n. 8.

[31] De sacra ordinatione c. 206: PG 155, 415.

liturgie.de

Bischöfe vor ihn hin, und indem sie gemeinsam die Hände auf sein Haupt legen, sprechen sie zugleich: „Accipe Spiritum sanctum." In feierlicher Weise singt jetzt der Konsekrator nach der einleitenden Kollekte das Weihegebet. Gott, der Urheber aller Würden in der Hierarchie, wird über den electus angerufen, ihm den reichsten Tugendschmuck zu verleihen, der in der hohenpriesterlichen Kleidung des Aaron schon im Alten Testamente vorgebildet war. „Gewähre deinem Diener", so fleht der Konsekrator, „die höchste Vollendung in deinem Dienste („ministerii tui summam"), und ihn, der unterwiesen ist durch den Schmuck der ganzen Herrlichkeit (des Schmuckes Aarons), heilige durch den Tau der himmlischen Salbung."

Welcher Art diese „himmlische Salbung" ist, erklärt der weitere Verlauf der heiligen Handlung von selbst; denn nachdem der Konsekrator die Worte gesungen: „Coelestis unguenti rore sanctifica", unterbricht er das Weihegebet und stimmt das „Veni Creator Spiritus" an, nachdem zuvor das Haupt des electus mit einer langen, linnenen Binde umwunden wurde, deren Enden auf den Rücken herabfallen. Dann salbt er das Haupt (die corona) des Konsekranden mit Chrisam unter den Worten: „Ungatur et consecretur caput tuum coelesti benedictione in ordine Pontificali." Durch diese Salbung und das sie begleitende „Veni Creator" kommt deutlich zum Ausdruck, daß unter der „himmlischen Salbung" der Heilige Geist und seine Gnade zu verstehen ist. Mit Recht sagt darum Durandus[32], das Haupt des Bischofs werde gesalbt, „ut ostendatur illius, scilicet Christi [tamquam eius vicarius], repraesentare personam". Denn auch Christus redet von einer Salbung und vom Heiligen Geiste, wenn er in der Synagoge von sich sprach: „Spiritus Domini super me, eo quod unxit me."[33]

Die Gnade des Heiligen Geistes, die „gratia capitis", hat aber Christus nicht für sich allein empfangen; sie strömt über auf seinen Leib, welcher die Kirche ist. So soll auch die Gnade, welche dem Bischof bei seiner Weihe gegeben wird, eine „gratia capitis" sein und überströmen von ihm, dem Hirten, auf seine ganze Herde. Dieser Gedanke beherrscht den ganzen zweiten Teil des großen Weihegebetes, das sofort nach der Salbung vom weihenden Bischof wieder aufgenommen wird. Er fährt fort: „Hoc copiose in caput eius influat, hoc in oris subiecta decurrat." Diese Salbung des Heiligen Geistes möge reichlich auf sein Haupt herabfließen; sie steige herab auf die Lippen seines Mundes, sie ergieße sich bis zum äußersten Rande seines ganzen Körpers, sie komme mit andern Worten seiner ganzen Herde zugute. Diese Gnade ist zunächst eine Gnade der Wahrheit, die sich mächtig erweisen soll in Ausübung des kirchlichen Lehramtes. Darum heißt es im Gebete: „Er liebe die Wahrheit, er verlasse sie nicht, weder durch Lob noch durch Furcht überwunden.

[32] I, c. 8, n. 17. [33] Lk 4, 18.

liturgie.de

Er mache das Licht nicht zur Finsternis und die Finsternis nicht zum Lichte. Er nenne das Schlechte nicht gut und das Gute nicht schlecht; Weisen und Unweisen sei er Schuldner, damit er aus dem Fortschritte aller reichlichen Lohn ernte." Die Gnade, die dem Bischof gegeben wird, ist ferner eine Gnade der Versöhnung zwischen Gott und den Menschen. Darum fleht in feierlicher Bitte der Konsekrator: „Gib ihm, o Herr, den Dienst der Wiederversöhnung in Wort und Tat, in der Kraft der Zeichen und Wunder. Gib ihm zum Gebrauche die Schlüssel des Himmelreiches; er rühme sich nicht seiner Macht, die ihm zur Auferbauung, nicht zur Zerstörung gegeben ist." Groß ist die Macht des Bischofs; denn sie wurzelt in Gott: „Sis ei auctoritas, sis ei potestas, sis ei firmitas", fleht das Weihegebet. „Wer ihm [dem Bischof] flucht, der sei verflucht; wer ihn segnet, werde mit Segnungen überhäuft." Gleichsam um das Herabsteigen der Gnade vom Haupte auf die Glieder auch äußerlich im Symbole darzustellen, folgt nach dem Weihegebete und der dabei vollzogenen Salbung des Hauptes jetzt die Salbung der Hände. Die Hände des Bischofs wurden schon bei der Priesterweihe gesalbt, jedoch nur mit Katechumenenöl, jetzt aber mit Chrisam. Es geschehe dies, sagt Durandus[34], weil in den Werken der Bischöfe und der übrigen Vorgesetzten in höherem Grade als bei den Untergebenen die Gnade des Heiligen Geistes erscheine und der Wohlgeruch eines guten Rufes sich fühlbar mache, nach dem Ausspruch des Apostels[35]: „Christi bonus odor sumus." Vor Beginn der Salbung hat der Konsekrator die Antiphon „Unguentum in capite" angestimmt, welche dem Ps. 132: Ecce quam bonum, entnommen ist, der während der Salbung der Hände von der Schola gesungen wird. Ps. 132 schildert den Segen und die Freude gemeinsamen Beisammenseins im Herrn, ein Zusammensein lieblich wie herabträufelndes Salböl, wie der auf Sion fallende Tau des Hermon — Segen und innere Freude soll alle erfüllen, die mit dem Bischof vereint sind und von der ihm zuteil gewordenen Gnadenfülle empfangen.

Nach der Salbung spricht das Pontifikale nicht mehr von einem electus, sondern nur mehr von einem consecratus, welcher jetzt die Insignien seiner bischöflichen Würde, Stab und Ring, und schließlich auch das Evangelienbuch empfängt, worauf in der heiligen Messe bis zum Offertorium fortgefahren wird, und zwar liest der Konsekrator den betreffenden Teil der heiligen Messe am Konsekrationsaltare, der neugeweihte Bischof aber in seiner Kapelle. Nach dem Offertoriumsvers opfert der Neugeweihte seinem Konsekrator zwei große Kerzen, zwei Brote und zwei Fäßlein Wein. Die Opfergaben, welche dem consecratus von Klerikern nachgetragen und von ihm dem Konsekrator übergeben werden, sind mit den Wappen des Konsekrators und des Consecratus versehen; von den Broten und den Weinfäßlein ist je das eine vergoldet, das andere versilbert. Nach dieser Oblation

[34] I, c. 8, n. 18. [35] 2 Kor 2, 15.

liturgie.de

geht der neugeweihte Bischof an die Epistelseite des Konsekrationsaltares und liest, zwischen den beiden assistierenden Bischöfen stehend, die heilige Messe, wobei er — im Gegensatz zur Konzelebration bei der Priesterweihe — nicht bloß die Gebete spricht, sondern auch die Segnungen vollzieht. Es wird jedoch nur eine Hostie auf den Altar gelegt, der Wein aber muß in einer für die Kommunion beider Zelebranten hinreichenden Menge im Kelche vorhanden sein. Die heilige Kommunion empfängt der Neugeweihte, im Unterschiede von den neugeweihten Priestern, stehend und unter beiden Gestalten. Ist nach dem letzten Segen die Weihe und Übergabe der Mitra und der Handschuhe erfolgt, so ergreift der Konsekrator den neuen Bischof an der rechten und der erste der assistierenden Bischöfe an der linken Hand und führen ihn zur bischöflichen Cathedra, wenn die Weihe in der Kathedrale des neuen Bischofs erfolgte, sonst zu einem Faldistorium. Der Konsekrator reicht ihm den Stab und stimmt dann, gegen den Altar gewendet, das Tedeum an. Während dieses Gesanges schreitet der neue Bischof, Segen spendend, von den beiden Assistenten begleitet, durch die Kirche, welchen Segen er, am Altare angelangt, noch einmal in feierlicher Weise wiederholt. Eingeleitet wird dieser Segen durch die Antiphon: „Stark möge deine Hand sich zeigen und sich erheben deine Rechte; Gerechtigkeit und Recht sind die Stütze deines Thrones“ [36], und durch das vom Konsekrator für den Consecratus gesprochene Gebet: „Deus omnium fidelium pastor et rector.“ Zum Schluß der Feier spricht der Consecratus dem Konsekrator seinen Dank aus durch den dreimal in immer höherer Tonlage gesungenen Segenswunsch: „Ad multos annos.“ Der neue Bischof nähert sich hierbei in vollem Ornat von der Epistelseite her dem an der Evangelienseite stehenden Konsekrator (indem er dreimal bei jedem Ad multos annos genuflektiert), mit welchem er dann, ebenso wie mit den assistierenden Bischöfen, den Friedenskuß austauscht. — Christus übte nach Durandus [37] das Bischofsamt aus, als er, seine Hände über die Häupter seiner Jünger erhebend, sie segnete und sprach: „Empfanget den Heiligen Geist. Welchen ihr die Sünden nachlasset, denen sind sie nachgelassen.“

Siebtes Hauptstück.

Das heilige Sakrament der Ehe [1].

§ 58. Zeit und Ort der feierlichen Eheschließung.

Schon seit alter Zeit bestanden für gewisse, der Erinnerung an die großen Heilstatsachen geweihte Zeiten Verbote der feierlichen Ehe-

[36] Ps 88, 14—15. [37] II, c. 11, n. 16.

[1] Friedberg, Das Recht der Eheschließung in seiner geschichtlichen Entwicklung, Leipzig 1865; Sohm, Das Recht der Eheschließung aus dem deutschen und kanonischen Rechte geschichtlich entwickelt, Weimar 1875; Dieckhoff, Die kirch-

liturgie.de

schließung, die sich auf die kirchliche Anschauung gründen, „daß der Lärm und die sinnlichen Freuden und Genüsse, welche mit den Hochzeiten verbunden sind, sich nicht vertragen mit jenen Zeiten, welche durch Gebet, Fasten und Buße geheiligt werden und in denen die Gläubigen ihren Sinn vorzugsweise auf das Ewige und Himmlische hinrichten sollen; dann auf die Ermahnung des Apostels, daß Eheleute zu besondern Zeiten des Gebetes wegen enthaltsam leben mögen, und auf die Aussprüche der Väter, welche Enthaltsamkeit in den heiligen Zeiten ausdrücklich verlangten“[2]. Nach dem kirchlichen Recht[3] kann die Ehe zu jeder Zeit des Jahres geschlossen werden. Nur die feierliche Eheschließung mit Brautsegen und Brautmesse („solemnis tantum nuptiarum benedictio“) ist verboten vom ersten Adventssonntag bis zum Weihnachtstag einschließlich, und vom Aschermittwoch bis einschließlich Ostersonntag[4]. Der Ordinarius kann aber aus einer gerechten Ursache die feierliche Eheschließung auch zu diesen Zeiten gestatten. Die Brautleute sind jedoch dann zu mahnen, sich zu großer Prachtentfaltung zu enthalten[5]. Da nach dem Wunsche der Kirche mit der Eheschließung immer die Feier der heiligen Messe verbunden sein soll, so werden die Morgenstunden als regelmäßige Zeit des Eheabschlusses zu gelten haben. — Ort der Eheschließung ist die Pfarrkirche. In einer andern Kirche, in einem Oratorium publicum oder semipublicum darf sie nur mit Erlaubnis des Ordinarius oder des Pfarrers gefeiert werden[6], in Privathäusern kann sie nur der Ordinarius in ganz außerordentlichen Fällen und aus gerechter und vernünftiger Ursache gestatten[7]. — Bezüglich des Ortes schreibt das römische Rituale vor: „Matrimonium in ecclesia maxime celebrari debet.“

Schon das Konzil von Laodicea verordnete in seinem 52. Kanon: „Non oportet in Quadragesima aut nuptias aut quaelibet natalitia celebrare.“ Die nämliche Bestimmung kehrt wieder in der Kanonessammlung des Martin von Bracara[8] und in den Responsa ad consulta Bulgarorum des Papstes Nikolaus I.[9] Im 11. Jahrhundert war man über die Zeit der Quadragesima schon hinausgegangen. Ein Konzil von Benevent 1091 kennt auch den Advent als geschlossene Zeit; noch weiter ging man in Deutschland, wo nach einer Bestimmung der Synode von Seligenstadt 1020 in der Zeit vom Advent bis zur Oktav von Epiphanie, von Septuagesima bis zur Oktav von Ostern und 14 Tage vor dem Feste des hl. Johannes des Täufers die feierliche Eingehung der Ehe untersagt war. Doch bestand vor dem Tridentinum noch keine einheitliche Praxis. Das Konzil von Nîmes (1284) z. B. kennt eine geschlossene Zeit, von den Bittagen angefangen bis zum ersten Sonntag

liche Trauung, ihre Geschichte im Zusammenhang mit der Entwicklung des Eheschließungsrechtes und ihr Verhältnis zur Zivilehe, Rostock 1878; Howard, History of Matrimonial Institutions, London 1904; Kellner u. Kraus, Art. „Eheschließung“: Realenzyklopädie der christl. Altertümer I 389 ff.; Thalhofer, Art. „Eheeinsegnung“: Kirchenlexikon IV[2] 182 ff.

[2] Amberger, Pastoraltheologie III 994. [3] CIC can. 1108, § 1.
[4] Ebd. § 2. [5] Ebd. § 3. [6] CIC can. 1109, § 1.
[7] Ebd. § 2. [8] c. 48: PL 84, 581. [9] c. 3.

liturgie.de

nach Pfingsten. In Augsburg[10] galt nach einer Verfügung des Bischofs als solche auch die Oktav von Fronleichnam. Das Recht der Kirche, derartige Verbote zu erlassen, nahm das Tridentium[11] ausdrücklich in Schutz: „Si quis dixerit prohibitionem solemnitatis nuptiarum certis anni temporibus superstitionem esse tyrannicam, ab ethnicorum superstitione profectam, anathema sit." Damit ist natürlich nicht der Abschluß der Ehe innerhalb der verbotenen Zeit untersagt, da das Tridentinum nur von den Feierlichkeiten der Eheschließung spricht.

§ 59. Entstehung des Ritus der Eheschließung.

1. Abschluß der Ehe im christlichen Altertum. — Die Entstehung und Ausbildung der Riten bei Abschluß einer christlichen Ehe hängen innigst zusammen mit den rechtlichen Anschauungen über den Ehevertrag, der entsprechend der hohen Bedeutung der Ehe selbst bei den heidnischen Völkern stets mit religiösen Feierlichkeiten umgeben war (a). Die Kirche trat nur ganz allmählich und in verhältnismäßig später Zeit mit besondern kirchlichen Formen der Eheschließung hervor. Bei ihrem ersten Auftreten innerhalb des römischen Reiches schloß sie sich, was die rechtliche Form des Ehevertrages anlangte, dem herrschenden römischen Rechte an, in welchem der Grundsatz galt: „Consensus facit nuptias." Nichts deutet darauf hin, daß dieser Konsens vor kirchlichen Personen, etwa vor dem Bischof, abgelegt werden mußte, wenn sich auch schon in frühester Zeit ein besonderes kirchliches Interesse an dem Abschluß der Ehe nachweisen läßt. Denn es war Aufgabe der Kirche, den christlichen Anschauungen über die Ehe zum Siege zu verhelfen, was nur dann möglich war, wenn die Kirche vor Eingehung der Ehe gehört wurde (b). Die erste zusammenhängende Beschreibung der christlichen Gebräuche bei der Eheschließung, die, wenn auch schon dem frühen Mittelalter angehörend, sich doch noch gänzlich auf dem Boden der altrömischen Tradition bewegt, findet sich für den römischen Ritus in den bekannten „Responsa ad consulta Bulgarorum" des Papstes Nikolaus I. Die hier erwähnten Gebräuche: Abschluß der Sponsalien, Übergabe des Verlobungsringes, Bekränzung der Brautleute, sind verchristlichte Formen alter römischer Gepflogenheiten bei Abschluß der Ehe. An die Stelle der alten heidnischen Opfer bei der „confarreatio" war das heilige Meßopfer mit Brautsegen getreten (c).

a) Im römischen Reich, in welchem das Christentum zum ersten Mal in die Erscheinung trat, galt der Grundsatz: „Consensus facit nuptias", ein Konsens, der für die rechtliche Gültigkeit der Ehe lediglich ein formloser zu sein brauchte, der aber tatsächlich schon mit Rücksicht auf die Legitimität der Kinder, der gesellschaftlichen Stellung der Frau und der väterlichen Gewalt regelmäßig der Solemnität nicht entbehrte. Als Vorbereitung der

[10] Hoeynck, Geschichte der kirchlichen Liturgie des Bistums Augsburg 164.
[11] Sess. XXIV, de sacr. matrimonii c. 11.

liturgie.de

Eheschließung tritt schon bei den Römern das Verlöbnis (Sponsalia) auf, welches das Versprechen einschloß, später die Ehe abzuschließen. „Sponsalia sunt mentio et repromissio futurarum nuptiarum." Schon die Sponsalien bekundeten eine gewisse Feierlichkeit: der Bräutigam pflegte seiner Braut einen Ring als „arrha" zu geben zum Zeichen des abgeschlossenen Verlöbnisses; ebenso wurde es in der späteren Kaiserzeit gebräuchlich, die „dos" und den Ehekontrakt schon bei der Verlobung festzusetzen. Ursprünglich war aber gerade diese Bestellung der dos in der Verbindung mit der „deductio in domum", die am Hochzeitsabend erfolgende feierliche Heimgeleitung der Braut in ihr neues Heim, ein Beweis, aus welchem der „consensus nuptialis" erschlossen werden konnte. — Mit diesen Formalitäten der Eheschließung verbanden sich auch bei den heidnischen Römern religiöse Gebräuche. Schon am frühen Morgen des Hochzeitstages wurde der Wille der Götter durch Auspizien, in späterer Zeit durch Haruspizien erforscht. Hierauf versammelten sich die Gäste, denen die Auguren das Ergebnis der Vogelschau verkündeten. Die Braut trug auf ihrem Haupte das „flammeum", einen roten Schleier, der, abgesehen von der Farbe, sich im übrigen von dem Schleier der verheirateten Frauen nicht unterschied. Auf ihrem und auf dem Haupte des Bräutigams ruhte ein Blumenkranz. Nunmehr erklärten die Brautleute den Ehekonsens, worauf die Brautführerin die Hände der Vermählten ineinanderlegte. Daran schloß sich das Opfer, welches bei der feierlichsten Art der Eheschließung, der sog. „confarreatio", der Pontifex maximus darzubringen hatte. Den Abschluß der Hochzeitsfeierlichkeiten bildete das Hochzeitsmahl und die feierliche Heimgeleitung der Braut[1].

b) Die Kirche dachte in den ersten Zeiten nicht daran, eine Änderung der Eheschließungsform eintreten zu lassen. Ehen, die durch bloßen Konsens geschlossen wurden, ohne jegliche feierliche Form, anerkannte sie als gültig, die religiösen Zeremonien aber wurden selbstverständlich verchristlicht. Doch konnte die Kirche den Abschluß der Ehe seitens ihrer Glieder nicht unbeachtet lassen, wenn sie dem Auftrag des Herrn, die Völker alles halten zu lehren, was er geboten, nachkommen wollte. Dazu gehören auch die Bestimmungen über die christliche Ehe und ganz vorzüglich das Gesetz der Unauflöslichkeit der christlichen Ehe. Um nun zu erkennen, ob eine Ehe den christlichen Anforderungen entsprach, war es angezeigt, daß schon vor Abschluß der Ehe die Kirche zu Rate gezogen wurde. Wohl aus diesem Grunde sagt schon der hl. Ignatius von Antiochien[2]: „Es gehört sich, daß die Brautleute mit Gutheißung des Bischofs die Verbindung eingehen, damit es eine Ehe sei im Sinne Gottes und nicht nach sinnlicher Begierde." Ein Jahrhundert später sagt Tertullian[3]: „Occultae quoque coniunctiones, id est, non prius apud ecclesiam professae, iuxta moechiam et fornicationem iudicari periclitantur." An einer andern Stelle wendet sich Tertullian[4] gegen die im christlichen Altertum vielfach verpönte zweite Ehe, indem er auf das Unschickliche hinweist, diese zweite Ehe von solchen zu fordern (d. h. solche dabei zu Rate zu ziehen), die nur in einmaliger Ehe verheiratet sein dürfen, d. h. vom Bischof, den Priestern und Diakonen: „Ut

[1] Vgl. Dieckhoff, Die kirchliche Trauung 12—16; Duchesne, Origines du culte chrétien 40. Über die Gebräuche der „confarreatio" vgl. Döllinger, Heidentum und Judentum 700.

[2] Ep. ad Polyc. c. 6. [3] De pudic. c. 4.

[4] De monog. c. 11.

liturgie.de

igitur in Domino nubas secundum legem et apostolum, si tamen vel hoc curas, qualis es id matrimonium postulans, quod eis, a quibus postulas, non licet habere? Ab episcopo monogamo, a presbyteris et diaconis eiusdem sacramenti?" Wenn Tertullian[5] ferner an anderer Stelle das Glück jener Ehe preist, „quod ecclesia conciliat", so wird auch mit diesen Worten nur ausgedrückt sein, „daß die Kirche den Eheschluß, dessen Billigung vorher durch die Kirche erfolgt war, als einen nach Gottes Willen vollzogenen angesehen hat"[6].

c) Eine vollständige Beschreibung der altchristlichen Ehefeierlichkeiten bietet Papst Nikolaus I.[7] im 9. Jahrhundert. „Post sponsalia", sagt dieser Papst, „quae futurarum sunt nuptiarum promissa foedera, quaeque consensu eorum, qui haec contrahunt, et eorum, in quorum potestate sunt, celebrantur, et postquam arrhis sponsam sibi sponsus per digitum fidei a se anulo insignitum desponderit, dotemque utrique placitam sponsus ei cum scripto pactum hoc continente coram invitatis ab utraque parte tradiderit, aut mox aut apto tempore, ne videlicet ante tempus lege definitum tale quid fieri praesumatur, ambo ad nuptialia foedera perducuntur. Et primum quidem in ecclesia Domini cum oblationibus, quas offerre debent Deo, per sacerdotis manum statuuntur, sicque demum benedictionem et velamen coeleste suscipiunt, ad exemplum videlicet, quo Dominus primos homines in paradiso collocans benedixit eis dicens: Crescite et multiplicamini etc. Siquidem et Tobias, antequam coniugem convenisset, oratione cum ea Dominum orasse describitur. Verumtamen velamen illud non suscipit, qui ad secundas nuptias migrat. Post haec autem de ecclesia egressi coronas in capitibus gestant, quae semper in ecclesia ipsa solitae sunt reservari." Viele von diesen durch Nikolaus I. bezeugten Gebräuchen sind bereits dem christlichen Altertum bekannt, manche von ihnen, ganz besonders die Brautmesse und der Brautsegen, haben sich durch das Mittelalter hindurch bis in die Neuzeit herein erhalten. — Als Vorbereitung der Eheschließung erwähnt Nikolaus I. die Sponsalien. Dabei ist nicht die Rede von der Anwesenheit irgend welcher kirchlicher Organe, die auch nicht als notwendig angesehen wurde, wiewohl eine kirchliche Einsegnung des (römischen) Verlöbnisses schon im 4. Jahrhundert[8], wenn auch vereinzelt, bezeugt ist. Hingegen scheint es allgemeine Sitte gewesen zu sein, mehrere Zeugen — die dem hl. Ambrosius fälschlich zugeschriebene Schrift „Ad virginem lapsam"[9] erwähnt deren zehn — beim Abschluß der Sponsalien beizuziehen. Der Sponsalienvertrag wurde dann feierlich bekräftigt durch die Übergabe des Ringes, den der Bräutigam der Braut an den Finger steckte — die sog. „subarrhatio". — Schon Plautus[10] kennt einen Verlobungsring, Tertullian[11] näherhin einen solchen aus Gold: „Aurum nulla (femina) norat praeter unico digito quem sponsus oppignerasset pronubo anulo." Der hl. Ambrosius[12] läßt die hl. Agnes zu dem Sohne des römischen Stadtpräfekten, der sich um sie bewarb, sprechen: „Discede a me, quia iam ab alio amatore praeventa sum, qui anulo fidei suae subarrhavit me." Isidor von Sevilla[13] kennt bereits die Sitte, daß die Braut den Verlobungsring am

[5] Ad uxor. II, 8.
[6] Rietschel, Lehrbuch der Liturgik II 222.
[7] Responsa ad consulta Bulgarorum c. 3.
[8] Siric. ep. 1, c. 4, n. 5. [9] c. 6. [10] Miles gloriosus IV, 1, 11.
[11] Apolog. c. 6. [12] Ep. 34. [13] De eccl. off. II, 19.

liturgie.de

vierten Finger trägt, „quod in eo vena quaedam ut fertur sanguinis ad cor usque perveniat." Aus dem Verlobungsring ist später, wie weiter unten dargetan werden wird, unter dem Einfluß des germanischen Eheschließungsrechtes ein Trauring geworden. Nikolaus I. spricht auch von einem schriftlich abgefaßten Vertrage; in der späteren Kaiserzeit wurde es nämlich „immer gewöhnlicher, daß der Ehekontrakt bei der Verlobung abgefaßt wurde, so daß für ihn die Bezeichnungen ‚tabulae nuptiales' und ‚tabulae sponsales' ohne Unterschied gebraucht wurden"[14]. — Nach Abschluß der Sponsalien folgte, wie Nikolaus I. sagt, „mox aut apto tempore" die eigentliche Eheschließung („ad nuptialia foedera perducuntur"). Im Mittelpunkte der die Eheschließung umgebenden religiösen Feierlichkeiten steht das heilige Meßopfer, unter welchem der Brautsegen, die „velatio nuptialis" und die Krönung der Brautleute vorgenommen wurde. Des Opfers und des dabei vollzogenen Brautsegens tut bereits Tertullian[15] Erwähnung. „Wie sollen wir", sagt er, „imstande sein, das Glück jenes Ehebundes zu schildern, welchen die Kirche knüpft (quod ecclesia conciliat) und den die Darbringung bestätigt (confirmat oblatio) und den die Segnung besiegelt (obsignat benedictio)." Auch Ambrosius[16] sagt, daß die Ehe durch den Segen geheiligt werden müsse; Innozenz I.[17] spricht ferner ausdrücklich von einer „benedictio, quae per sacerdotes super nubentes imponitur". Die ältesten Sakramentare bieten bereits Formulare für diese Brautmesse, die noch jetzt zum Teil in der Brautmesse des römischen Missale wiederkehren. So sind die Kollekte „Exaudi", die Sekret „Suscipe" und die Postkommunion „Quaesumus" der jetzigen Missa pro sponso et sponsa schon im Sacramentarium Leonianum[18] enthalten; dort (und im Gelasianum[19]) findet sich auch die Einleitungskollekte („Propitiare, Domine") zu dem nach dem Paternoster gesprochenen Brautsegen. Der Brautsegen selbst tritt in seiner jetzigen Gestalt allerdings erst im 9. Jahrhundert[20] uns entgegen; in seinem letzten Teile jedoch („fidelis et casta nubat in Christo — ad coelestia regna perveniat"[20a]) ist er bereits den beiden ältesten römischen Sakramentaren bekannt. Der letzte Segen, welcher nach der Kommunion über die Brautleute gesprochen wird, entstammt nach Duchesne[21] dem gallikanischen Ritus. Während der Brautmesse opferten Braut und Bräutigam, empfingen den Friedenskuß und die heilige Kommunion[22]. — Trat das heilige Meßopfer an die Stelle der alten heidnischen Opfer, so lebte das alte „flammeum" bis in die neueste Zeit herein fort in der „velatio nuptialis", die schon vor Nikolaus I. der hl. Ambrosius[23] und Papst Siricius[24] unter den Hochzeitsgebräuchen aufzählen. Während nämlich der Brautsegen gesprochen wurde, lag ein Schleier über die beiden Nupturienten ausgebreitet. Nach der Angabe eines aus dem Kloster Lyre[25] stammenden Pontifikale mußten

14 Dieckhoff, Die kirchliche Trauung 12—13.
15 Ad uxor. II, 9. 16 Ep. 1 ad Vigil.
17 Ep. ad Vict. Rothomag. c. 6.
18 S. 140—141. 19 S. 266—267.
20 Gerbert, Monum. vet. lit. alem. II 45.
20a Leonianum 141—142; Gel 266—267.
21 Origines du culte chrétien 436.
22 Martène 355.
23 De virg. V, 26. 24 Ep. 7 ad Mediol.
25 Martène 358.

liturgie.de

Braut und Bräutigam schon beim Sanktus der Messe prosternieren, worauf ein Tuch über sie gebreitet wurde, dessen Ende vier Männer hielten. Dieser „velatio" geschieht wiederholt in den von Martène[26] veröffentlichten Ordines Erwähnung, zuletzt noch in einem dem 14. Jahrhundert angehörenden Ordo von Paris[27]. Auch die Bekränzung der Brautleute ist aus dem heidnischen Zeremoniell in den christlichen Ritus übergegangen. Tertullian[28] polemisiert zwar gegen diesen Brauch als einen heidnischen, ohne jedoch mit seinen Anschauungen durchdringen zu können. Der hl. Johannes Chrysostomus[29] erblickt in diesen Kränzen ein Zeichen des Sieges über die Begierlichkeit. Vielleicht wurde gerade aus derartigen Erwägungen die Bekränzung (und die aus ihr hervorgegangene Krönung) der Brautleute im Christentum beibehalten. Solchen Anschauungen entsprach es auch, wenn nur jungfräuliche Brautleute diese Ehre empfingen, nicht aber jene, die sich zum zweiten oder dritten Mal vermählten[30]. — Alle diese Feierlichkeiten aber enthielten nicht den Akt des Abschlusses der Ehe, sondern erscheinen vielmehr als die „solemnizatio" der bereits außerhalb der Kirche durch den Konsens der Ehegatten abgeschlossenen Ehe. Sie konnten, wenn bestimmte Gründe vorlagen, auch wegfallen. Dies hebt Nikolaus I. ausdrücklich hervor: „Peccatum autem esse, si haec cuncta in nuptiali foedere non interveniant, non dicimus ... praesertim cum tanta soleat arctare quosdam rerum inopia, ut ad haec praeparanda nullum his suffragetur auxilium; ac per hoc sufficiat solus eorum consensus, de quorum coniunctione agitur."

2. Ausbildung der Trauung. — Im Bereiche des germanischen Rechtes muß ebenso wie im römischen Rechte unterschieden werden zwischen Verlöbnis und Eheschließung: diese erschien bei den Germanen von Anfang an als ein „zur Ehe geben", als eine „Trauung". Im Unterschied von der römischen Verlobung, die für den Abschluß der Ehe rechtlich irrelevant war, da auch ohne sponsalia eine rechtlich gültige Ehe zustande kommen konnte, bildete die germanische Verlobung einen Faktor, der mit der Trauung die Legitimität der Ehe begründete. Der Verlobungsvertrag wurde nach altem deutschen Rechte jedoch nicht zwischen Braut und Bräutigam, sondern in Erinnerung an die alte Sitte des Frauenkaufes zwischen dem Vater bzw. Vormund der Braut und dem Bräutigam abgeschlossen. Ebenso bestand die Trauung darin, daß der Vater oder Vormund die Braut dem Bräutigam „übergab". Der Verlöbnisvertrag, ursprünglich ein Realkontrakt, wurde schon in der ersten Hälfte des Mittelalters zum Formalkontrakt umgestaltet, der jedoch nach germanischer Rechtsanschauung nur abgeschlossen werden konnte durch Anwendung symbolischer Zeichen, zu welchen vor allem der Ring zu rechnen ist. Die wichtigste Veränderung, die mit dem Verlöbnisvertrag im Laufe des Mittelalters vor sich ging, bestand darin, daß der Verlöbnisvertrag von der Braut selbst eingegangen wurde, nachdem mit der fortschreitenden Zivilisation die alte Geschlechtsvor-

[26] Ebd. ordo 5 6. [27] Ebd. ordo 10.
[28] De cor. mil. c. 13. [29] Hom. 9 in 1 Tim.
[30] Bingham l. XXII, c. 4, § 6.

liturgie.de

mundschaft sich abgeschwächt hatte. Die Braut aber, die sich selbst verloben konnte, konnte auch selbständig in die Ehe treten, d. h. sie konnte sich selbst der eheherrlichen Gewalt ihres Bräutigams anvertrauen. Anderseits aber war das Herkommen zu mächtig, als daß es angängig erschien, ohne durch einen Dritten getraut zu sein, das eheliche Leben zu beginnen. Während jedoch früher diese Trauung nur durch den Geschlechtsvormund vollzogen werden konnte, wurden dessen Funktionen einem von der Braut oder den Brautleuten gewählten Vormund übertragen, nachdem die Braut bei Abschluß der Ehe selbständig auftrat; dieser brauchte aber anfänglich nicht ein Geistlicher zu sein und war es sehr häufig auch gar nicht. Als es aber durch das Verschwinden der vormundschaftlichen Trauung möglich wurde, Geistliche mit der Vornahme der Kopulation zu betrauen, beginnen sich seit dem 13. Jahrhundert die Verbote der Laientrauung zu mehren. Doch so sehr auch die Kirche die priesterliche Trauung urgieren mochte, vollen Erfolg konnten ihre Bestrebungen erst haben, wenn der Assistenz des Priesters bzw. Pfarrers eine rechtlich relevante Bedeutung beigelegt wurde, wie dies durch das Tridentinum geschah. Während nach der tridentinischen Eheschließungsform der Pfarrer den Ehekonsens nur entgegenzunehmen hatte, verlangt das jetzt geltende kirchliche Recht, daß er den Konsens der Brautleute erfrage und entgegennehme („requirant excipiantque contrahentium consensum") (a)[31].

Die Tätigkeit des Priesters bei der Vornahme der Trauung war in den einzelnen Entwicklungsphasen des kirchlichen Zeremoniells verschieden. Im allgemeinen lassen sich drei Entwicklungsstufen feststellen. Zuerst erscheint der Eheabschluß als eine Trauung *vor* der Kirche, wobei der Priester lediglich Repräsentant der Kirche ist; hierauf als eine Trauung *durch* die Kirche, bei welcher der Priester die Kopulation vornimmt, also an Stelle des trauenden Vormundes tritt. In ihrer letzten Entwicklung hat die Trauung ihren ursprünglichen Charakter verändert; es ist nicht mehr das „Geben" der Braut, das „Zusammengeben" der Brautleute, woran noch im heutigen Rituale die Vereinigung der Hände erinnert, sondern vielmehr die Entgegennahme des Konsenses, auf dessen Konstatierung nunmehr das Hauptgewicht gelegt wurde. Diesen Konsens, der ursprünglich im Verlöbnisvertrag gegeben war, wollte man noch einmal, kurz vor der Trauung, dem „Zusammengeben" der Nupturienten, feststellen, womit auch die Zeremonien des Verlöbnisses in die Trauung übergingen. Auf diese Weise wurde der ursprüngliche Verlobungsring zum Trauungsring. Das Trauritual selbst setzt sich demnach zusammen aus zwei Teilen: den Traufragen zur Konstatierung des Konsenses und der eigentlichen Trauung, dem Zusammengeben der Nupturienten (b).

---

31 CIC can. 1095, § 1 ad 3.

liturgie.de

a) Nikolaus I. hielt an dem Grundsatze fest, daß der Konsens die Ehe schaffe, stand also ganz und gar noch auf dem Boden des alten römischen Rechtes. Als nun die germanischen Völker in die Kirche aufgenommen wurden, änderte die Kirche ihr Verhalten gegenüber dem herrschenden Eheschließungsrecht in keiner Weise. Wie sie vordem das römische Recht in dieser Sache anerkannte, so jetzt das germanische. Nicht als ob ihr der Abschluß der Ehe gleichgültig gewesen wäre; im Gegenteil, man suchte kirchlicherseits sich bereits vor Eingehung der Ehe Gehör zu verschaffen. Schon Karl d. Gr. bestimmte in einem Kapitulare: „Coniunctiones facere non praesumant, antequam episcopi, presbyteri cum senioribus populi consanguinitatem coniungentium diligenter exquirant, et tunc cum benedictione iungantur.“ [32] Daraus geht hervor, daß schon mit Rücksicht auf die Verhinderung inzestuoser Ehen die Kirche vor Abschluß der Ehe gehört werden wollte, wie denn auch später der 51. Kanon des vierten lateranensischen Konzils forderte, daß die beabsichtigte Ehe vorher von der Kirche verkündet werde. Damit wurde aber noch keineswegs der Abschluß der Ehe vor der Kirche verlangt. Zum ersten Mal findet sich eine Mitwirkung des Priesters bei einer Eheschließung erwähnt anläßlich der Vermählung Judiths, der Tochter Karls des Kahlen, mit dem angelsächsischen König Ethelwulf [33]. Dabei beschränkte sich die Tätigkeit des Priesters auf die Segnung der „dos“ und der „arrha“, nämlich des Ringes, den — entgegen dem sonstigen mittelalterlichen Gebrauche — der Priester der Braut darreichte. Von einem Abschluß der Ehe vor dem Priester oder durch den Priester ist also auch in diesem Ausnahmefall keine Rede. Die Ehe wurde vielmehr schon vor den religiösen Zeremonien nach den Formen des germanischen Rechtes geschlossen. Die religiösen Zeremonien bestanden, wie in der altchristlichen, so auch in der frühmittelalterlichen Kirche darin, daß die Ehegatten der Brautmesse anwohnten und die priesterliche Segnung empfingen. Das spiegelt sich auch wider in den deutschen Heldengedichten, wo, wie z. B. Siegfried und Kriemhilde im Nibelungenliede, die Ehegatten erst nach vollzogener Ehe in die Kirche gingen, um hier der Messe beizuwohnen und den Segen zu empfangen [34]. Eine Trauung beanspruchte die Kirche auf dem deutschen Rechtsgebiete nicht, solange die vormundschaftliche Trauung bestand. Erst als die allgemeinen Rechtsanschauungen sich änderten und an Stelle der vormundschaftlichen Trauung die Selbsttrauung der Braut oder vielmehr der Brautleute trat, machte die Kirche ihre Rechte auf die Trauung geltend. Die Umwandlung der alten Sitte, daß der „geborene“ Vormund die Trauung vornahm, in die neue, daß auch der „erkorene“ Vormund kopulieren konnte, erfolgte im 12. Jahrhundert. Bald darauf ergehen auch kirchliche Verbote der Laientrauung. Ein Konzil von Trier (1227) verfügt: „Prohibemus, ne laici, quicumque sint, auctoritate sua sine sacerdote aliquos matrimonialiter audeant coniungere.“ Eine Synode von Prag (1350) bestimmt: „Laici... nubentes non audeant copulare“; ebenso eine Synode von Magdeburg (1370): „Ne quis laicus, cuiuscumque etiam conditionis, status vel praeeminentiae fuerit, praesumat aliquos copulare in domibus vel extra ecclesiam.“ Nichtsdestoweniger schreibt noch im 14. Jahrhundert das Jülichsche Landrecht [35]

[32] M. G. Leges I 95.
[33] Ebd. I 450; Dieckhoff, Die kirchliche Trauung 74.
[34] Friedberg, Das Recht der Eheschließung 82.
[35] Ebd. 79.

liturgie.de

vor, daß, wenn ein Mann von der Ritterschaft ein Weib nehmen wolle, ein Laie sie vor den Leuten offenbarlich zusammengebe. Eine feste Stütze erhielt das Trauungsrecht des Priesters erst durch das Tridentinum. Spuren der alten Anschauung, wonach ursprünglich die Trauung eine nichtpriesterliche, außerkirchliche Funktion war, haben sich durch das ganze Mittelalter bis in die Neuzeit herein erhalten. So fand nach einem Augsburger Obsequiale vom Jahre 1487 der erste Akt der Eheschließung im Kreise der Familie statt, wo die Brautleute vor ihren Verwandten die „sponsalia de praesenti" schlossen. Die Anwesenheit des Priesters war nicht gefordert; war aber ein Priester zugegen, so assistierte er ohne Chorrock und Stola und sprach lediglich ein Gebet[35a]. Diese „sponsalia de praesenti", welche die Ehe rechtsgültig schlossen, wurden dann noch in feierlicher Weise „in facie ecclesiae" wiederholt. Eine weitere Erinnerung, daß ursprünglich außerhalb der Kirche der rechtliche Abschluß der Ehe sich vollzog, ist die Tatsache, daß bis in die Neuzeit herein — in Augsburg bis zum Jahre 1612[36] — die Kopulation nicht innerhalb der Kirche, sondern an der Kirchtüre, der sog. Braut- oder Ehetüre stattfand[37]. Zudem erscheint in den ältesten Quellen, welche von einer Beteiligung des Priesters bei der Trauung berichten, die Kopulation als eine Trauung vor, nicht durch den Priester. Ein Beispiel einer solchen Trauung bietet ein Rituale von Rennes (11. Jahrhundert)[38]: „Inprimis veniat sacerdos ante ostium ecclesiae indutus alba atque stola cum benedicta aqua, qua aspersa, interroget eos sapienter, utrum legaliter copulari velint; et quaerat, quomodo parentes non sint, et doceat, quomodo simul in lege vivere debeant. Deinde faciat parentes, sicuti mos est, dare eam atque sponsum dotalitium dividere, cunctisque audientibus legere, ipsumque suae sponsae libenter dare. Anulo quoque benedicto in nomine sanctae Trinitatis eam in dextra manu sponsare faciat atque honorare auro vel argento prout poterit sponsus. Postremo benedictionem inibi faciat, quae in libris continetur. Qua finita intrando in ecclesiam missam incipiat." Der Priester nimmt also nach diesem Rituale nicht die Trauung vor, er ist nur ihr Zeuge, während die parentes der Braut die Kopulation vollziehen. Die Tätigkeit des Priesters beschränkt sich auf eine allgemeine Feststellung des Ehewillens („utrum legaliter copulari velint"), Erforschung etwaiger Ehehindernisse, Segnung des Ringes, Segnung der Brautleute zu Beginn der Trauhandlung und an deren Schluß. Eine Trauung durch den Vater oder durch Freunde tritt uns in einem Ordo Lyrensis[39] entgegen, wo es heißt: „Tunc demum detur femina a patre vel amicis suis." Eine Erinnerung an die Trauungsberechtigung des alten Geschlechtsvormundes hat sich auch erhalten in einem alten Ordo von Arles (13. Jahrhundert)[40]; doch wird hier die Braut nicht mehr direkt dem Bräutigam übergeben, sondern zum Zwecke der Trauung dem Priester: „Veniant pater et mater puellae aut aliqui de propinquis apprehendentes manum puellae tradant eam sacerdoti, deinde coniungat eos sacerdos." Nach dem Common Prayer Book der englischen Hochkirche muß noch jetzt der trauende Geistliche fragen: „Who

---

[35a] Hoeynck, Geschichte der kirchlichen Liturgie des Bistums Augsburg 162.

[36] Ebd. 165.

[37] Solche mittelalterliche Brauttüren haben sich noch gegenwärtig erhalten an den beiden Nürnberger Hauptkirchen St. Sebald und St. Lorenz, zu Rothenburg a. T. usf. Falk, Die Ehe am Ausgang des Mittelalters (1908) 3—4.

[38] Martène II 355. [39] Ebd. II 356. [40] Ebd. II 364.

liturgie.de

giveth this woman to be married to this man?" (Wer übergibt dieses Weib zur Verehelichung mit diesem Mann?)[41] — War einmal die Trauung an den Priester übergegangen, so war es angemessen, daß er eine Formel gebrauchte, wodurch seine trauende Tätigkeit auch wirklich zum Ausdruck kam. Schon nach einem Ordo von Rouen (13. Jahrhundert)[42] mußte der Priester sprechen: „Et ego coniungo vos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti." Letztere Worte besagen zugleich, daß von dem Augenblicke an, da die Kirche die Trauung in Anspruch nahm, sie sich bewußt war, kraft eigenen Rechtes, nicht bloß als Mandatarin der vormundschaftlichen Gewalt zu handeln. Je mehr aber die Anschauung sich Bahn brach, daß die Ehe durch den Konsens der Brautleute zustande kommt, um so leichter mußte eine andere Formel, die dieser Tatsache mehr Rechnung trägt, Aufnahme finden. Ein Beispiel dieser Formel, die in zahlreichen deutschen Ritualien wiederkehrt, ist jene der Bamberger Agende aus dem Jahre 1482: „Matrimonium inter vos contractum Deus confirmet, et ego illud in facie ecclesiae solemnizo in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti."[43] Nach einem Augsburger Rituale des Jahres 1487 lautet die lateinische Formel: „Matrimonium inter vos contractum confirmet Deus, et ego illud approbo et in facie ecclesiae solemnizo in nomine sanctae et individuae Trinitatis. Amen."[44] — Die Hauptsache aber blieb unter dem geltenden kanonischen Rechte die Formulierung der Konsenserklärung. Einen Anhalt hierfür gibt schon die Dekretale Alexanders III.[45]: „Unus alterum in suo mutuo consensu verbis consuetis expresse recipiat, utroque dicente: Ego te accipio in meam, et: Ego te accipio in meum." Diese Worte kehren, wenn auch zuweilen durch Zusätze vermehrt, in vielen mittelalterlichen Ritualien wieder. Zuweilen sind sie in Frageform gekleidet, wie z. B. in einem dem 14. Jahrhundert angehörenden Rituale von Lyon[46] und noch im heutigen römischen Rituale: „N. Vis accipere N. hic praesentem in tuam legitimam uxorem iuxta ritum sanctae matris Ecclesiae (Resp. Volo)", zuweilen ist aber auch ihre affirmative Form beibehalten, z. B. in einer Straßburger Agende aus dem Jahre 1590[47], wo es heißt: „N. Ich neme dich zu meinem ehelichen Weib. N. Ich neme dich zu meinem ehelichen Mann." In neueren deutschen Agenden wird gewöhnlich eine dreifache Frage an Braut und Bräutigam gerichtet. Die Frageform entspricht am besten der Bestimmung des Tridentinums: „Si nullum legitimum opponatur impedimentum, ad celebrationem matrimonii in facie ecclesiae procedatur, ubi parochus viro et muliere interrogatis et eorum mutuo consensu intellecto, vel dicat: Ego vos in matrimonium coniungo in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, vel aliis utatur verbis, iuxta receptum uniuscuiusque provinciae ritum."

b) Ein in den Ritualien des Mittelalters sich fast durchwegs vorfindender Ritus ist die „iunctio dexterarum". Dieses natürliche Symbol der ehelichen Verbindung kannte auch das Heidentum: bei den alten Römern war es die „pronuba", welche die rechte Hand von Braut und Bräutigam ineinanderlegte. Auch bei den Juden war dieser Brauch bekannt. Nach dem Berichte des Buches Tobias[48] nahm Raguel die rechte Hand seiner Tochter

[41] Rietschel, Lehrbuch der Liturgik II 230. [42] Martène II 367.
[43] Rietschel, Lehrbuch der Liturgik II 231.
[44] Hoeynck, Geschichte der kirchlichen Liturgie des Bistums Augsburg 163.
[45] c. 3, X de sponsa duorum 4, 4. [46] Martène II 370.
[47] Dieckhoff, Die kirchliche Trauung 105. [48] 7, 15.

liturgie.de

und legte sie in die rechte Hand des jungen Tobias, indem er sprach: „Deus Abraham et Deus Isaac et Deus Iacob vobiscum sit, et ipse coniungat vos, impleatque benedictionem suam in vobis." In christlicher Zeit erwähnen diesen Brauch Tertullian[49] und Gregor von Nazianz[50]. Jener sagt von Rebekka: „Non sustinuit dexterae colluctationem", dieser schreibt von der Hochzeit der Olympias: „Denn auch ich bin im Geiste und mit meinem Willen anwesend und feiere das Fest mit und vereinige die jugendlichen Rechten miteinander und mit der Hand Gottes." Jetzt erinnert das Zusammenfügen der Hände der beiden Nupturienten daran, daß einst auch eine äußere Übergabe der Braut bei der Trauung stattfand[51]. Bei der iunctio dexterarum pflegte man früher und pflegt auch noch jetzt in einzelnen Diözesen der trauende Priester die verbundenen Hände mit der Stola zu umwinden[52]. — Für die Kirche war von Anfang an das Bestreben maßgebend, inzestuose oder sonst durch göttliche oder kirchliche Gesetze verbotene Ehen zu verhindern. Um dieses Ziel zu erreichen, wurden die Eheproklamationen eingeführt und kurz vor der Trauung noch einmal die feierliche Frage an die Anwesenden gerichtet, ob niemand von dem Vorhandensein eines Ehehindernisses Kenntnis habe. Diese Frage, welche das letzte Eheaufgebot darstellt, läßt sich schon im 13. Jahrhundert[53] als Bestandteil des Trauungsrituales nachweisen und kehrt auch in manchen deutschen Ritualien wieder, während sie dem römischen Rituale fremd ist. — Eine alte deutsche Sitte ist auch der in verschiedenen deutschen Ritualien noch bestehende Brauch des Ehetrunkes. „Der gemeinsame Trunk galt in der germanischen Sitte als Bestätigung eines Rechtsgeschäfts. Zusammen essen und trinken war das Symbol des ehelichen Bundes. Diesen Volksgebrauch, der bei der Eheschließung eine bedeutsame Rolle spielte, nahm die Kirche auf, sie weihte Wein und Brot und reichte beides dem Brautpaare vor dem Altare."[54] In Deutschland wurde diese ursprüngliche Bedeutung des Ehetrunkes dadurch verwischt, daß man sich gewöhnte, ihn als Johanneswein aufzufassen. — Schon im 11. Jahrhundert findet sich in den Ordines wiederholt eine „benedictio thalami" am Abend des Hochzeitstages erwähnt[55].

§ 60. Erklärung des jetzigen Ritus der Eheschließung. — Die Benedictio mulieris post partum.

1. Da das Tridentinum[1] selbst den Wunsch ausgedrückt hat: „Wenn einige Provinzen noch andere lobenswerte Gewohnheiten und Zeremonien bei Eingehung der Ehe haben, so wünscht die heilige Synode dringend, daß sie durchaus beibehalten werden", ist es leicht verständlich, wenn bei dem Ritus dieses heiligen Sakramentes die einzelnen örtlichen Gewohnheiten mehr in den Vordergrund treten als anderswo. Die Zulassung der Volkssprache bei Feststellung des Konsenses ist zudem eine in der Natur der Sache begründete Notwendigkeit[2].

---

49 De virg. vel. c. 11. 50 Ep. 57.
51 Sohm, Das Recht der Eheschließung 169.
52 Martène II 383. 53 Ebd. II 367.
54 Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter I 281.
55 Martène II 359. Über die rechtliche Bedeutung der benedictio thalami vgl. Ildephons Herwegen, Germanische Rechtssymbolik 312 ff.
1 Sess. XXIV, De reform. matr. c. 1. 2 Rit. rom. tit. VII, c. 2, n. 1.

liturgie.de

Die Zeremonien bei Abschluß der Ehe gliedern sich im römischen Ritus in zwei Teile, in die eigentliche copulatio vor der heiligen Messe und in die solemnizatio matrimonii, die in Brautmesse und Brautsegen besteht. Sie bringen folgende Gedanken zur Darstellung: „Im Angesichte und unter dem Gebete der Gemeinde verbinden sich Braut und Bräutigam zu ehelicher Treue und Liebe unauflöslich, und die Kirche bestätigt ihren Bund und ruft über ihn herab die Gnade und den Segen des Himmels.“[3] Die Einleitung des Kopulationsritus bildet nach deutschen Ritualien zuweilen ein kirchliches Examen in Betreff etwaiger Ehehindernisse, ferner eine Anrede über die Bedeutung des heiligen Sakramentes der Ehe und die Pflichten, welche die Brautleute auf sich nehmen, worauf vom Priester und von den Anwesenden ein gemeinsames Gebet für die Brautleute verrichtet wird. Es folgt nunmehr die Konsenserklärung, welche nach römischem Ritus den Akt der Kopulation eröffnet. Der Pfarrer, mit dem Superpellizeum und der weißen Stola bekleidet, fragt die Brautleute einzeln in der Landessprache: „N. Vis accipere N. hic praesentem in tuam (tuum) legitimam (-um) uxorem (maritum) iuxta ritum sanctae matris Ecclesiae?“ Die deutschen Ritualien bieten vielfach eine dreimalige Fragestellung. Nach Entgegennahme des Konsenses heißt der Priester im römischen Ritus die Neuvermählten einander die rechte Hand reichen, indem er dabei die Formel spricht: „Ego coniungo vos in matrimonium. In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Amen“, und die Brautleute mit Weihwasser besprengt. Es folgt hierauf nach dem römischen Rituale die Segnung des Ringes, den der Priester dem Bräutigam darreicht; dieser steckt ihn sodann an den vierten Finger (in digito annulari) der Braut, während der Priester, das Zeichen des heiligen Kreuzes machend, segnend spricht: „In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.“ In Deutschland steckt auch die Braut dem Bräutigam den Ehering an, es findet also ein Ringwechsel statt; auch wird vielfach die Segnung des Ringes nicht innerhalb des Kopulationsaktes, sondern schon vor demselben vorgenommen. Im römischen Ritus ist bei der Darreichung des Ringes noch die Erinnerung an die alte „subarrhatio“ oder an den alten Realkontrakt der germanischen Verlobung lebendig geblieben. Darum wird nur ein Ring geweiht und vom Bräutigam der Braut angesteckt. In den deutschen Ritualien hingegen ist die alte rechtliche Bedeutung dieser Zeremonie durch die Symbolik des Ringes verdrängt worden. „Gleichwie der Ring rund und ungeteilt, gleichsam ohne Anfang und Ende ist, so soll auch die Treue der Eheleute weder durch fremde Liebe noch durch gegenseitigen Haß getrennt, sondern vielmehr im Namen und zur Ehre Gottes, der keinen Anfang und kein Ende hat, rein und unverändert erhalten werden.“ Bei dieser Symbolik, welche auch bei der Segnung

[3] Amberger, Pastoraltheologie III 948.

liturgie.de

des Ringes im römischen Rituale teilweise zum Ausdruck kommt („ut, quae eum gestaverit, fidelitatem integram suo sponso tenens, in pace et voluntate tua permaneat atque in mutua caritate semper vivat"), ist es entsprechend, daß auch dem Bräutigam ein Ring übergeben wurde, da für ihn die durch den Ring symbolisierten Pflichten in gleicher Weise Geltung haben. Die Darreichung der Ringe erfolgt bei uns sofort nach dem Konsens, im römischen Ritus erst nach der iunctio dexterarum. Diese wird bei uns mit einer von der römischen abweichenden Formel begleitet. Ferner werden, was dem römischen Ritus gleichfalls unbekannt ist, die vereinten Hände der Brautleute während der Formel „Matrimonium" usw. mit der Stola umwunden, wodurch zum Ausdruck kommt, daß kraft der in der Stola symbolisierten kirchlichen Segensgewalt die Gnade des Allerhöchsten dem abgeschlossenen Ehebunde stets gesichert bleibe. Diese Gnade und den göttlichen Segen wünscht der Priester den Eheleuten ausdrücklich, bevor er die Stola wieder hinwegnimmt. Ein durch mehrere Versikel eingeleitetes Gebet, in welchem Gottes Schutz über das neue Ehebündnis herabgerufen wird („institutis tuis, quibus propagationem humani generis ordinasti, benignus assiste"), schließt den Kopulationsakt.

Die solemnizatio der geschlossenen Ehe bildet die als Missa votiva privata zu feiernde Brautmesse (Missa pro sponso et sponsa) mit der darin zu erteilenden benedictio nuptialis. Diese Brautmesse ist verboten während der geschlossenen Zeit, ferner an allen Sonntagen und Festen de praecepto, an allen Tagen, an welchen ein officium erster oder zweiter Klasse trifft, innerhalb der privilegierten Oktaven von Epiphanie und Pfingsten, an der Pfingstvigil, am Oktavtage des Fronleichnamsfestes, am Allerseelentage, an allen Tagen, welche ein duplex zweiter Klasse ausschließen. An allen andern Tagen, auch an duplex maius, ist die Brautmesse gestattet. An den Tagen, welche die Brautmesse nicht erlauben, ist die Tagesmesse zu nehmen, bei welcher nach der Tagesoration sub distincta conclusione die Kollekte ex Missa pro sponso et sponsa zu nehmen ist[4]. — Der Brautsegen darf nur während der Brautmesse erteilt werden oder während einer solchen Messe, welche die Kommemoration pro sponso et sponsa zuläßt. Darum hat er lediglich zu unterbleiben während der geschlossenen Zeit. Da die benedictio nuptialis vor allem auf die Braut Rücksicht nimmt, so ist sie zu unterlassen, wenn die Braut eine Witwe ist und schon bei einer früheren Eheschließung des Segens teilhaftig geworden ist. Hat die Witwe ihn noch nicht empfangen, so steht der Brauteinsegnung kein Hindernis entgegen. Der Brautsegen kann auch erteilt werden, wenn nach Abschluß der Ehe bereits eine geraume Zeit verflossen ist; hingegen darf er bei Mischehen nicht gespendet werden. Das Formular der Brautmesse und des damit

[4] S. R. C. 20. April 1822, n. 2619 ad 6 7 8.

liturgie.de

verbundenen Brautsegens ist durchzogen von dem Gedanken, Gott möge auf die Bitte der Kirche hin seinen Segen in reicher Fülle über die geschlossene Ehe ausgießen, damit sie ihrem Ideale, der unauflöslichen Verbindung Christi mit seiner Kirche, möglichst entspreche, fruchtbar sei an Nachkommenschaft und dieser sowohl als auch den Eheleuten zum Heile gereiche. Der Introitus ist dem Buche Tobias[5] entnommen: „Der Gott Israels verbinde euch und sei mit euch; du, der du dich erbarmest der beiden Eingeborenen (Tobias und Sara waren die beiden einzigen Kinder ihrer Eltern), gib ihnen, daß sie noch vollkommener dich preisen" im Stande der Ehe, der für sie nunmehr der Weg geworden ist, auf welchem sie zur Vollkommenheit gelangen sollen. In dem Introituspsalme 127 schildert die Kirche das Glück eines gottesfürchtigen Familienlebens, das vorzüglich in reichem Kindersegen besteht: „Dein Weib ist wie ein fruchtbarer Weinstock an den Wänden deines Hauses; deine Kinder wie junge Ölbaumpflanzen rings um deinen Tisch" (V. 3). Der Grund dieses Segens aber ist Gottesfurcht, die in der Ehe herrschen soll: „Siehe, also wird der Mann gesegnet, der den Herrn fürchtet" (V. 4). Der nämliche Psalm beherrscht die Gesangesteile des Meßformulars, kehrt wieder im Traktus, im Graduale und in der Communio. — „Der Herr segne dich aus Sion" (V. 5), singt der Psalmist, d. h. der Segen geht aus von der Kirche, die um diesen Segen Gott sofort in der Kollekte anfleht („tua benedictione potius impleatur"). In der Epistel hält die Kirche den Brautleuten das hohe Ideal der christlichen Ehe[6] vor („vir caput est mulieris, sicut Christus caput est ecclesiae"). Daraus ergibt sich auch die Pflicht des Ehemannes, die Frau zu lieben, wie Christus die Kirche geliebt hat; ferner die Pflicht der Gattin, ihrem Gemahl in Ehrfurcht zugetan zu sein („uxor autem timeat virum suum"). Im Evangelium[7] verkündet Christus das die ursprüngliche göttliche Idee der Ehe wiederherstellende Gesetz der Unauflöslichkeit des Ehebandes: „Quod Deus coniunxit, homo non separet." Diese Unauflöslichkeit der Ehe kettet die Geschicke der beiden Brautleute aufs innigste zusammen: Glück, aber auch Unglück und Leid müssen nun in gleicher Weise von ihnen getragen werden. Das Gefühl der Bangigkeit, das sie in diesem Augenblick beschleichen kann, löst sich aber auf in felsenfestes Gottvertrauen, das in dem Offertorialvers[8] zum Ausdruck kommt: „In te speravi, Domine; dixi: Tu es Deus meus; in manibus tuis tempora mea."

Nach dem Paternoster, ehe das Libera gesprochen wird, beginnt der Priester mit dem Brautsegen, welcher aus zwei Gebeten besteht, einer einleitenden Kollekte, die fast wörtlich mit dem Schlußgebete des Kopulationsaktes übereinstimmt, und einem längeren (ursprünglich eucharistischen) Gebete. In feierlicher Bitte wird Gott angerufen,

[5] 7, 15 und 8, 19. [6] Eph 5, 22—23. [7] Mt 19, 3—6.
[8] Ps 30, 15—16.

liturgie.de

der die Einheit der Ehe bereits im Paradiese begründet, indem er Eva aus der Seite Adams bildete, der die Ehe dadurch heiligte, daß er sie zum Abbild der Verbindung seines eingeborenen Sohnes mit der Kirche bestimmte, der die Ehe so sehr wertschätzte, daß er den Segen der Ehe weder nach dem ersten Sündenfalle noch nach der Sintflut beseitigt hat. Gott wird vorzüglich angerufen über die Braut, da ja die Frau in ganz besonderem Grade die Lasten und Leiden der Ehe, die mit dem Zwecke der Ehe, der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes, unzertrennlich verbunden sind, zu tragen hat. Für sie werden jene Tugenden erfleht, welche nach der Heiligen Schrift die heiligen Frauen des Alten Bundes, Rachel, Rebekka und Sara, auszeichneten, vor allem aber der Segen der Nachkommenschaft. — Nach der Kommunion des Priesters sollen, so ist es Wunsch der Kirche (Missale Rom.), die Brautleute gleichfalls kommunizieren. Die sakramentale Vereinigung mit unserem Heiland, der uns als eine köstliche Gabe den Himmelsfrieden hinterließ, soll das eheliche Zusammenleben zu einem friedlichen in Christus gestalten. Daher tönt im Kommuniongesange uns als Wunsch der Kirche entgegen: „Pax super Israel“[9], und in der Postcommunio fleht die Kirche durch den Mund des Priesters, Gott möge die Brautleute lange Jahre im Frieden bewahren („longaeva pace custodias“). Noch einmal wendet sich der Priester nach dem Ite missa est vor Erteilung des letzten Segens in einem Segensgebete an die Brautleute, worin er ihnen vor allem den Segen der Nachkommenschaft („videatis filios filiorum vestrorum usque ad tertiam et quartam generationem“[10] und schließlich das ewige Leben erfleht. Zum Schluß hält der trauende Priester noch eine Ansprache an die Neuvermählten über die Pflichten ihres neuen Standes und besprengt sie mit Weihwasser. — In deutschen Diözesen ist es Brauch, den Brautleuten und den Hochzeitsgästen zum Schluß Johanneswein darzureichen als Symbol der Liebe, welche die Brautleute untereinander in Christo verbinden soll.

2. Benedictio mulieris post partum[11]. — An die Trauung reiht das römische Rituale[12] sofort die Hervorsegnung der Wöchnerinnen. Die alttestamentliche Anschauung[13] von der Unreinheit der Frau nach der Geburt eines Kindes, die noch jetzt bei der Hervorsegnung der Wöchnerinnen im griechischen Ritus[14] schwach nachklingt, obwohl bereits in den Apostolischen Konstitutionen[15] das Gegenteil vertreten ist, wurde im Abendlande vor allem durch die Autorität Gregors d. Gr.[16] überwunden, der den Grundsatz betonte, auch die Wöchnerin dürfe ohne Sünde die Kirche betreten und könne die heilige Kommunion empfangen. Der Ritus der Hervorsegnung der Wöchnerin, für welchen sich schon aus dem 11. Jahrhundert

[9] Ps 127, 6. [10] Vgl. Tob 9, 11.
[11] Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter II 213 ff.
[12] Tit. VII, c. 3. [13] Lv 12, 1—8.
[14] Goar, Euchologium (Venedig 1730) 267. [15] VI, 27. [16] Ep. XI, 56.

liturgie.de

Formulare[17] erhalten haben, trägt darum im Abendlande nicht den Charakter der Buße, sondern freudiger Danksagung und Bitte. So verschieden bei dieser Gelegenheit im einzelnen die Gebete und Gebräuche waren, so herrschte doch im allgemeinen darin Übereinstimmung, daß die eine brennende Kerze tragende Wöchnerin mit dem Kinde den Priester an der Kirchentüre erwartet, dann zum Hauptaltar oder einem Nebenaltar geführt wird, wo Gebete und der Segen über die Frau gesprochen werden, worauf mit Aspersion (und Inzensation) die Zeremonie abschloß. Daneben gab es im Mittelalter noch andere Bräuche örtlicher Natur, z. B. die Darreichung von Ablutionswein, einer Broteulogie, die Auflegung des Evangelienbuches auf das Haupt der Wöchnerin usw. — Die Segnung zu empfangen ist für die Wöchnerinnen keineswegs Pflicht, das Rituale romanum spricht nur von einer „pia ac laudabilis consuetudo". Zugleich muß darin eine Ehrung erblickt werden, die nur solchen Frauen gewährt wird, die in legitimer[18], vor der Kirche[19] eingegangener Ehe geboren haben. Zu Beginn der Segnung wird die Wöchnerin (und das Kind, das nach dem Brauche unserer deutschen Diözesen mitgebracht wird) mit Weihwasser besprengt. Dann wird nach einleitendem „Adiutorium nostrum" der Ps. 23 gebetet, in welchem auf den Lohn jener hingewiesen wird, die rein und unbefleckt ihren Lebensweg wandeln; sie werden mit dem Herrn einziehen ins himmlische Jerusalem. Dieser Lohn wird auch der christlichen Frau in Aussicht gestellt, die in Ehrbarkeit und Keuschheit im Stande der christlichen Ehe lebt, deren größte irdische Freude es ist, ein Kind für die heilige Kirche und die ewige Herrlichkeit geboren zu haben (Antiphon „Haec accipiet benedictionem a Domino"). Dann reicht der Priester der Wöchnerin den untersten Teil der Stola hin und führt sie unter den Worten: „Ingredere in templum Dei, adora Filium beatae Mariae Virginis, qui tibi foecunditatem tribuit prolis", in die Kirche, wo sie vor dem Altare niederkniet, Gott in ihrem Inneren dankend für den Kindersegen und für die Erhaltung ihres Lebens („gratias agens Deo de beneficiis sibi collatis"). Der Priester spricht hierauf das Gebet: „Omnipotens", in welchem der Gedanke zum Ausdruck kommt, daß Gott es gewesen ist, der durch die Geburt des Heilandes aus der allerseligsten Jungfrau den körperlichen Schmerz der Gebärenden durch die christliche Hoffnung, daß das zur Welt kommende Kind einst zur Wonne des Himmels gelange, in Freude verwandelt hat; ihn fleht nunmehr der Priester an, er möge Mutter und Kind durch die Fürbitte Mariens auch wirklich dieser Hoffnung teilhaft machen. Zum Schluß besprengt der Priester die Mutter noch einmal in Kreuzesform mit Weihwasser und spricht dabei die Segensformel: „Pax et benedictio Dei omnipotentis" usw.

[17] Die wichtigsten sind abgedruckt bei Franz II 224—229.
[18] S. C. C. 18. Juni 1859. [19] S. C. C. 7. Mai 1897.

liturgie.de

Dritter Teil.

Von den heiligen Sakramentalien[1].

Erstes Hauptstück.

Personalbenediktionen[2].

§ 61. Die Jungfrauenweihe.

1. Die hohe Wertschätzung, welche die Kirche der um Christi willen gelobten Jungfräulichkeit entgegenbringt, hat sie schon frühzeitig veranlaßt, den Eintritt in den gottgeweihten jungfräulichen Stand, den sie von jeher als mystische Vermählung mit Christus auffaßte, in besonderer Weise liturgisch auszuzeichnen. Die liturgische Ehrung bestand im christlichen Altertum in der feierlichen Überreichung des Schleiers und dem damit verbundenen Segensgebet. Schon Innozenz I. († 417) spricht in seinem Briefe an Viktricius von Rouen von Jungfrauen, „quae in Christo spiritualiter nupserunt et velari a sacerdote meruerunt". Ambrosius[3] erinnert seine Schwester Marzellina an jenen Tag, da sie am Grabe des Apostels in Gegenwart mehrerer gottgeweihter Jungfrauen das Gelöbnis der Jungfräulichkeit abgelegt und zum Zeichen hiefür ihre Kleidertracht geändert habe. Das Gebet bei dieser „velatio virginum" bietet schon das Sacramentarium Leonianum[4]. Es ist dies das große eucharistische Gebet mit vorausgehender Kollekte „Respice", das noch gegenwärtig den altrömischen Kern der Benedictio et consecratio virginum im römischen Pontifikale darstellt. Wie im Ritus der Ordinationen wurden später im Frankenreich an diesen römischen Urbestandteil der gallikanischen Liturgie entnommene Gebete und Zeremonien angefügt. Im

---

1 Dinkel, Das Wesen der ordentlichen priesterlichen Realbenediktionen in der kath. Kirche, Erlangen 1847; Bischofberger, De benedictionibus et exorcismis ecclesiae catholicae[2], München 1858; Probst, Die kirchlichen Benediktionen und ihre Verwaltung, Tübingen 1857; Franz Schmid, Die Sakramentalien der kath. Kirche, Brixen 1896 (dogm.); Arendts, De sacramentalibus disquisitio scholastico-dogmatica[2], Rom 1900 (das bedeutendste Werk); Adolf Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter, Freiburg 1909.

2 Sowohl von den Personal- als auch von den Realbenediktionen wurden zur Besprechung lediglich die wichtigsten ausgewählt. Manche Realbenediktionen wurden bereits im Abschnitt über das Kirchenjahr behandelt.

3 De virg. III, 1.

4 S. 139; auch das Gel 156 und Missale Francorum, Muratori II 674.

liturgie.de

10. Jahrhundert ist diese Vereinigung römischer und gallikanischer Riten bereits zum Abschluß gebracht im Ordo romanus vulgatus (d. h. in dem mit ihm verbundenen römisch-germanischen Pontifikale). Zu diesem Ritus haben spätere Zeiten nur mehr wenig hinzugefügt. Das Mittelalter hielt an der Consecratio virginum fest, zu Beginn der Neuzeit jedoch geriet sie allmählich in Vergessenheit. Der hl. Karl Borromäus bestimmte zwar auf dem 4. Konzil von Mailand, daß, wo der fromme und alte Brauch, die Nonnen einzusegnen, in Vergessenheit geraten wäre, derselbe erneuert werde, aber gegen Ende des 17. Jahrhunderts erscheint die Benedictio virginum bei Martène[5] bereits als antiquiert, wenngleich einige Klöster noch daran festhielten. Erst in neuester Zeit hat man in einigen Benediktinerinnenklöstern mit Erfolg begonnen, diese altehrwürdige Weihehandlung wieder aufleben zu lassen.

2. Die Weihe der Jungfrauen, die stets als Recht des Bischofs erscheint, findet nach dem Pontifikale an Epiphanie, in der Osterwoche (in Albis paschalibus), an den Natalitien der Apostel oder an Sonntagen statt. Schon Papst Liberius wählte den Epiphanientag zur Einkleidung der hl. Marzellina, die Osterwoche und die Natalitien der Apostel kennt zu diesem Zwecke schon der Ordo romanus vulgatus. Die Weihe selbst findet innerhalb der vom Bischof gefeierten Messe statt. Matronen als Brautführerinnen (paranymphae matronae) geleiten die Jungfrauen nach dem Graduale an die Kirchtüre. Der Archipresbyter an der Seite des Bischofs ruft ihnen, sobald er sie erblickt, im Gesangestone zu: „Ihr klugen Jungfrauen, bereitet eure Lampen, siehe, der Bräutigam kommt, gehet ihm entgegen!" Die Jungfrauen zünden ihre Kerzen an und stellen sich vor dem Presbyterium dem Bischof gegenüber auf, der Archipresbyter bittet den Bischof um die Vornahme der Weihe. Dieser ruft nun mit dem dreimaligen, in immer höherer Tonlage gesungenen „Venite" die Jungfrauen zu sich, die dabei immer näher treten, bis sie im Presbyterium unmittelbar vor dem Bischof knien. Jede einzelne singt nun die Worte des Ps. 118: „Suscipe me, Domine, secundum eloquium tuum, ut non dominetur mei omnis iniustitia." Der Bischof hält zunächst eine Ansprache, frägt sie hierauf, ob sie im Vorsatz der Jungfräulichkeit verharren wollen. Nachdem sie es gemeinsam bejaht, kniet jede einzeln vor dem Bischof nieder, legt nach germanischem Brauche[6] ihre Hände in die des Bischofs, der sie frägt: „Versprichst du die Jungfräulichkeit beständig zu bewahren?" Sie spricht: „Ich verspreche es", und küßt die Hand des Bischofs. Damit ist die Hingabe der Jungfrau an Christus äußerlich bekundet, und der Bischof kann nunmehr zur eigentlichen Weihe schreiten, welche durch die Allerheiligenlitanei, während welcher die Jungfrauen prosternieren, und das „Veni creator Spiritus" eingeleitet wird. Die Jungfrauen ziehen

[5] II 524. [6] Ildephons Herwegen, Germanische Rechtssymbolik 331.

liturgie.de

sich nun zurück (ad papilionem seu ad alium locum proximiorem), während der Bischof ihre Standeskleidung segnet. Es kommt in diesen Gebeten der Gedanke zum Ausdruck, daß das neue Kleid der gottgeweihten Jungfrauen ein Sinnbild des Kleides der Unsterblichkeit sei, mit dem sie einst bekleidet werden mögen, ferner, daß durch dieses Kleid die Jungfrau auch äußerlich als gottgeweiht erkannt werde (ut inter reliquas feminas tibi cognoscantur dicatae). Die geweihten Kleider werden dann den Jungfrauen gebracht, die sich damit bekleiden, der Bischof aber segnet die Schleier, Ringe und Kränze.

Nach dem Ordo romanus vulgatus beginnt die Feier mit der Weihe der Kleider und der Schleier. Die Gebete sind die gleichen wie im jetzigen Pontifikale, nur die Oration „Suppliciter“ [7] ist späteren Ursprungs. Die Weihe der Ringe und der Kränze erwähnt der Ordo nicht, wohl aber die Allerheiligenlitanei und das dreimalige „Suscipe“, an welches sich sofort das eucharistische Weihegebet schließt. Die übrigen Riten: das dreimalige „Venite“, die Vorstellung mit den Worten: „Postulat sancta mater ecclesia“ usw., das Gelöbnis der Jungfräulichkeit, sind erst später, wie auch die Weihe der Ringe und Kränze, im 13./14. Jahrhundert der Weihehandlung eingegliedert worden [8]. Einer der jüngsten Bestandteile ist das „Veni creator Spiritus“.

3. Unter dem Gesange („Regnum mundi“): „Das Reich dieser Welt und allen irdischen Schmuck habe ich verachtet um der Liebe unseres Herrn Jesus Christus willen“, treten die Jungfrauen an den Altar. Sie knien im Halbkreis um den Bischof, der jetzt über sie das feierliche altrömische eucharistische Weihegebet spricht. Gott wird darin gepriesen, der den Entschluß, ein jungfräuliches Leben zu führen, in den Seelen dieser Auserwählten geweckt, die sich dem Brautgemach dessen weihen, der Bräutigam und Sohn der beständigen Jungfräulichkeit ist. Dann erfleht das Gebet für die Jungfrauen die ihrem Stande angemessenen Tugenden: kluge Bescheidenheit, weise Güte, ernste Milde, keusche Freiheit. Gott, dem sie sich geweiht, sei ihre Ehre, ihre Freude, ihr Trost, ihr Rat. So mögen sie eingereiht werden in die Schar der klugen Jungfrauen, eintreten durch die königliche Pforte und auf ewig dem Lamme folgen. — Nachdem das Weihegebet gesprochen, erhalten die Jungfrauen die Ehrenauszeichnungen ihres gottgeweihten Standes. Zur Empfangnahme des Schleiers werden sie eingeladen durch die vom Bischof angestimmte Antiphon „Veni electa mea“. Bevor sie der Bischof mit dem Schleier bekleidet, beteuern sie noch einmal auf die Frage des Bischofs ihren Entschluß, in der heiligen Jungfräulichkeit zu verharren. Haben die Jungfrauen den Schleier empfangen, so singen sie: „Posuit signum in faciem meam, ut nullum praeter eum amatorem admittam“, worauf noch einmal der Bischof ein Gebet, in welchem er um Beharrlichkeit für sie fleht, verrichtet. In gleicher Weise, jedoch unter Wegfall des Versprechens der Jungfräulichkeit, erfolgt die Übergabe des Ringes,

[7] Martène II 535. [8] Ebd. II 540.

liturgie.de

dann des Kranzes. Nachdem sie den Ring erhalten, singen die Jungfrauen die Antiphon („Ipsi sum desponsata"): „Mit ihm bin ich vermählt, dem die Engel dienen, dessen Schönheit Sonne und Mond bewundern." Wenn alle den Ring empfangen haben, heben sie die beringte Rechte empor und singen die aus dem Offizium der hl. Agnes bekannten Worte: „Annulo suo subarrhavit me" usw. Nach Entgegennahme des Kranzes folgt die von den Jungfrauen gesungene Antiphon („Induit me Dominus cyclade auro texta"): „Bekleidet hat mich der Herr mit golddurchwirktem Gewande und mit unschätzbaren Kleinodien hat er mich geschmückt", hierauf die Antiphon „Ecce quod concupivi iam video" usw. Zum Abschluß spricht der Bischof die langen Weihegebete: „Deus plasmator corporum" und „Benedicat vos Deus Pater" und einen Bannfluch (bannus) gegen alle, die es versuchen, die gottgeweihten Jungfrauen dem Dienste Gottes zu entziehen oder an ihrem Besitztum zu schädigen.

Der Ordo romanus vulgatus kannte ursprünglich nach dem großen Weihegebet nur die Übergabe des Schleiers und das ihr vorangehende Gelöbnis der Jungfräulichkeit. Die Übergabe des Ringes und des Kranzes wurde erst nachträglich angefügt. Im gleichen Ordo sind die von den Jungfrauen gesungenen Antiphonen „Induit me Dominus", „Ipsi sum desponsata", „Posuit signum" bei der Darreichung des Schleiers verzeichnet, ebenso die Orationen „Famulam tuam" („Famulas tuas") und „Da, quaesumus, omnipotens Deus". Mit der Darreichung des Schleiers endete ursprünglich nach dem Ordo romanus vulgatus die Feier, zu deren Abschluß der Bischof das noch jetzt gebrauchte lange Segensgebet: „Deus plasmator corporum", spricht. Als Einleitung bietet der Ordo die Worte: „dicat episcopus benedictionem Matthaei Apostoli". Das Gebet „Deus plasmator" war nämlich nach der Abdiaslegende jenes Gebet, welches der hl. Matthäus über Iphigenie, die Tochter des Königs Hyrtakus, und deren Freundinnen sprach[9]. Erst auf dieses Gebet folgt im Ordo die Darreichung des Ringes und des Kranzes. Bei Übergabe des Ringes stehen die auch in der erweiterten Formel des römischen Pontifikale wiederkehrenden Worte „Accipe annulum fidei" und die Antiphon „Annulo suo subarrhavit me". Nach Übergabe von Ring und Kranz bringt der Ordo ein kurzes Segensgebet: „Benedicat te conditor coeli et terrae" usw., dessen Anfangsworte inhaltlich mit dem Anfang des langen Segensgebetes: „Benedicat vos Deus Pater et Filius" usw. im römischen Pontifikale übereinstimmen. Das Gebet selbst findet sich schon im Missale Francorum[10]. Auch des „bannus" gedenkt der Ordo: „Deinde publica voce bannum episcopalem imponat, ne quis eam a divino servitio sub vexillo castitatis impediat, ut bona sua cum pace et quiete possideat." — Die im Ordo romanus vulgatus nicht erwähnten Gebete und Gesänge sind, wie aus den bei Martène veröffentlichten Ordines ersichtlich ist, seit dem 13./14. Jahrhundert aufgenommen.

4. Der Bischof fährt nach Verkündigung des bannus in seiner Messe fort. Beim Offertorium opfern die Jungfrauen Kerzen, nach

[9] Franz, Die kirchlichen Benediktionen I 307.
[10] Muratori II 675.

liturgie.de

der Kommunion des Bischofs empfangen auch sie den Leib des Herrn. Sind sie hierauf an ihre Plätze zurückgekehrt, so singen sie gemeinsam die Antiphon („Mel et lac"): „Honig und Milch habe ich aus seinem Munde empfangen, und sein Blut hat meine Wangen geschmückt." Nach dem letzten Segen wird ihnen unter entsprechender Formel das Brevier überreicht, worauf das Tedeum die Feier schließt. Der Bischof empfiehlt dann an der Klosterpforte die Jungfrauen der Obhut der Äbtissin und kehrt an den Altar zurück, um mit dem letzten Evangelium die Messe zu beenden.

§ 62. Die Benediktion eines Abtes oder einer Äbtissin[1].

Wenn die Kirche eine besondere Segnung der Äbte und Äbtissinnen eingesetzt hat, so wurde sie dabei offenkundig von zwei Beweggründen geleitet, von der Rücksicht auf das Kloster, welchem ein Leiter gegeben werden soll, aber auch nicht minder von der Rücksicht auf die Gesamtkirche; denn der Ordensstand ist der Stand der Vollkommenheit; je höher die Ordensleute ihre Ideale suchen, um so mehr fördern sie auch das Bestreben nach Vervollkommnung in der Welt und unterstützen dabei die Kirche in der Erfüllung des Auftrages des Herrn[2]: „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist." Eine Benediktion der Äbte findet bereits bei Gregor d. Gr.[3] Erwähnung. Im 8. Jahrhundert[4] ist der Kern des gesamten Benediktionsritus, die drei Gebete: „Concede ... et famulum tuum, quem ad regimen animarum eligimus", „Cunctorum institutor Deus", „Omnipotens sempiterne Deus, affluentem illum spiritum tuae benedictionis" (im jetzigen römischen Pontifikale zum eucharistischen Gebet umgestaltet), bereits vorhanden. Im Verlaufe der Zeit wurde das Zeremoniell einer Abtsweihe immer reicher ausgestaltet, wobei offenkundig der Ritus der Bischofsweihe Vorbild war, wie denn auch die Äbte ihr liturgisches Auftreten immer mehr jenem der Bischöfe gleichförmig zu gestalten suchten und hierin auch beim Apostolischen Stuhle, als dessen treueste Stützen sie sich in den Kämpfen zwischen „imperium" und „sacerdotium" bewährten, Unterstützung fanden.

Der gegenwärtige Ritus beginnt wie die Bischofsweihe mit einem Examen, vor welchem die Weihevollmacht des Apostolischen Stuhles vorzulesen und vom electus ein dem bischöflichen ähnlich gestalteter Treueid zu leisten ist. Während des Examens, das erheblich kürzer ist als jenes bei der Bischofskonsekration und die Glaubensfragen gänzlich ausläßt, sitzen die beiden assistierenden Äbte zur Seite des electus und geleiten denselben, nachdem er mit dem Bischof das Stufengebet gesprochen, in seine Kapelle bzw. an seinen

[1] Baudot, Bénédiction d'un abbé et d'une abbesse: DAL II 723—727.
[2] Mt 5, 47. [3] Ep. VII, 12; X, 43.
[4] Im Sakramentar von Gellone. Baudot a. a. O. II 725.

liturgie.de

Altar, wo er die Messe bis zum Alleluja bzw. bis zum letzten Vers des Traktus oder der Sequenz exklusive liest[5]. Hierauf beginnt die eigentliche Weihe. Der electus wird zum Bischof geführt, an dessen Seite er prosterniert, während die sieben Bußpsalmen und die Allerheiligenlitanei über ihn gebetet werden. Die Bußpsalmen, deren Verwendung an dieser Stelle übrigens jüngeren Datums ist, erinnern den electus noch einmal, durch aufrichtige Reue abzuschließen mit der Welt und die Bußgesinnung und die damit notwendig verbundene Demut in seinem neuen Amte immerdar zu bewahren. Die nun folgenden Gebete, welche, wie schon oben erwähnt, der älteste Bestandteil der Abtsweihe sind, betrachten den neuen Abt in seiner Stellung, die er zu seinen Untergebenen einzunehmen hat; er soll ihnen sein Muster und Vorbild und soll sie durch Wort und Tat zum Lohne des Himmels führen. Darum wird über ihn die Fülle des göttlichen Segens herabgerufen und empfängt der Abt als Zeichen der Übertragung göttlicher Gnadenkräfte die Handauflegung. Ivo von Chartres († ca. 1117)[6] sagt zwar ausdrücklich, daß bei der Abtsweihe „nec manus impositio, nec consecratio", sondern lediglich eine einfache Segnung stattfinde; doch legt bereits die Formulierung der ältesten Gebete („ut qui per nostrae manus impositionem hodie Abbas constituitur") diese Zeremonie nahe. — An das eucharistische Gebet reihen sich noch zwei andere Gebete („Omnium, Domine, fons bonorum"[7] und „Exaudi, Domine, preces nostras"[8]) gleichen Inhalts, worauf die Übergabe der Regel, des Stabes[9] und des Ringes[10] erfolgt. Wie der neukonsekrierte Bischof, so bringt auch der neue Abt beim Offertorium eine Naturaloblation dar (zwei große Kerzen, zwei Brote und zwei Fäßchen Wein) und liest dann, auf einem Betschemel zwischen den beiden assistierenden Äbten kniend, mit dem Bischof die ganze Messe mit. Doch spricht er nicht die Konsekrationsworte und kommuniziert nur unter einer Gestalt. Nach dem letzten Segen erfolgt (seit dem ausgehenden 13. Jahrhundert)[11] die Überreichung und Segnung der Mitra und der Handschuhe. Am Schluß des Weiheaktes wird der Abt zu seinem Sitze im Chore geleitet, durchschreitet hierauf, während das Tedeum gesungen wird, die Kirche (ohne jedoch dabei, wie der Bischof, zu segnen) und empfängt alsdann die Ehrenbezeigung seiner Mönche. Ein Polychronion „ad multos annos" beendet die Benediktionsfeier.

[5] Bereits das Pönitentiale Theodors von Canterbury enthält die Bestimmung: „In abbatis ordinatione episcopus debet missam agere": PL 99, 920.

[6] Ep. 57.

[7] Ordo rom. vulg., Ausg. Hittorp 141.

[8] Martène II 438 (12. Jahrh.).

[9] Ebd. 407 (10. Jahrh.).

[10] Eine Übergabe des Ringes erwähnen die älteren Ordines nicht. Zum ersten Male begegnet sie uns in einem Pontifikale von Mainz (13. Jahrh.): Martène II 447.

[11] Braun, Die liturgische Gewandung 486.

liturgie.de

Eine Benediktion der Äbtissinnen kennt bereits der Liber ordinum [12], der in Spanien vom 6. bis 12. Jahrhundert in liturgischer Verwendung stand. Der jetzige Ritus ist fast durchweg, selbst in den Gebeten [13], mit dem Ritus der Segnung eines Abtes identisch, sogar die Handauflegung wird an der neuen Äbtissin vollzogen. Es fehlt die Rezitation der Bußpsalmen, die Übergabe des Stabes, die jedoch mittelalterliche Ordines auch bei der Äbtissin kennen [14], die Übergabe des Ringes, welchen die Äbtissin schon bei der consecratio virginum empfangen hat. Sollte die Äbtissin nicht vom Bischof bereits den Schleier erhalten haben, so wird ihr derselbe am Schluß der Weihe überreicht. Nach der Inthronizatio wird unter dem Gesang des Tedeum die Äbtissin in das Kloster und zum Chore geleitet, wo sie verweilt, bis der Bischof durch den feierlichen Segen die heilige Handlung abschließt.

§ 63. Die Commendatio animae.

Die Kirche, welche in jeder Lebenslage ihren Kindern Gnade spendend zur Seite steht, verläßt dieselben auch nicht in jenem furchtbaren Augenblicke, der über die ganze Ewigkeit entscheidet, und geleitet den Menschen, der sich ihrer Führung anvertraut, betend bis an das Tor der Ewigkeit, nach dessen Öffnung unser der Spruch des gerechten, aber auch barmherzigen Weltenrichters harrt.

Die Commendatio animae besteht aus einer größeren Anzahl von Gebeten, von denen manche Spuren höchsten Alters aufweisen. Wenn der Priester nach seinem Eintritt in das Krankengemach den Kranken und die übrigen Anwesenden mit Weihwasser besprengt hat, sucht er denselben zu trösten mit Hinweis auf die Hoffnung des ewigen Heiles, dessentwegen unser Heiland selbst am Kreuze gehangen, woran den Kranken das Kruzifix erinnern soll, das ihm der Priester zum Kusse darreicht. Dann wird eine Kerze angezündet, um anzudeuten, daß der Sterbende, dessen natürliches Lebenslicht nunmehr im Begriffe ist zu erlöschen, während seines Lebens durch die heiligmachende Gnade „lux in Domino" war, wofür ihm nunmehr das ewige Licht in der Anschauung Gottes zuteil werden soll. Es folgt eine kurze Allerheiligenlitanei, deren Heiligennamen und Invokationen offenkundig mit Rücksicht auf den Augenblick des Hinscheidens ausgewählt sind, um den Sterbenden mit Trost und innerer Freudigkeit zu erfüllen. Überaus trostvoll ist es, daß in diesem Augenblicke die allerseligste Jungfrau angerufen und gewissermaßen erinnert wird an den Beistand in der Todesstunde, um den sie ja jeder

[12] Férotin, Liber ordinum 57 66; ebenso auch Gregor d. Gr. (Ep. VI, 12); Gregor von Tours (Hist. Franc. IX, 43).

[13] Das Gebet „Domine Deus omnipotens, qui sororem Moysi" usw., welches dem Ritus der Weihe einer Äbtissin eigentümlich ist, findet sich schon in dem genannten Sakramentar von Gellone (8. Jahrh.): Baudot II 725.

[14] z. B. in dem Pontifikale von Arles (13. Jahrh.): Martène II 445.

liturgie.de

Katholik von seinen Kindestagen an vieltausendmal im Bittgebet des Ave Maria angerufen. Die heiligen Engel, darunter auch der Schutzengel, werden angerufen: sie sind Zeugen des Gerichtes und jubeln, wenn wiederum eine Seele gerettet und der Macht des Satans entrissen ist. Es wird erwähnt Abel, der zuerst unter allen Menschen den Tod gekostet; Abraham, bei dessen Tod die Schrift zum ersten Mal hinweist auf den Glauben an die Unsterblichkeit: „Und er wurde zu seinem Volke versammelt“[1]; der hl. Joseph, der nach frommer Tradition im Beisein Jesu und Mariens aus dieser Zeitlichkeit schied. Wenn den Sterbenden körperliche Schmerzen quälen, so mag für ihn ein Trost sein die Erinnerung an die Martern und die Anrufung eines hl. Stephanus, der mitten unter den Qualen der Steinigung vom Heiligen Geiste erfüllt ward[2] und die Herrlichkeit Gottes und Jesus zur Rechten Gottes stehen sah und ausrief: „Herr Jesus, nimm meinen Geist auf“[3]; die Erinnerung ferner an den heiligen Martyrer Laurentius, der in der Liebe Christi auch unter den schrecklichsten Foltern beharrte, denn, wie der hl. Leo d. Gr. von ihm sagt: „Superari charitas Christi flamma non potuit; et segnior fuit ignis, qui foris ussit, quam qui intus accendit.“ Ferner wird der hl. Augustinus angerufen, der, einst so tief in die Sünde verstrickt, durch Bußgesinnung zu solcher Heiligkeit gelangte und noch auf seinem Sterbelager reumütigen Sinnes die Bußpsalmen betete; der hl. Benediktus, der sich kurz vor seinem Hinscheiden in die Kirche tragen ließ und hier unmittelbar nach Empfang des Viatikums starb; der hl. Franziskus, welcher freudigen Sinnes den Tod begrüßte: „Sei willkommen, Bruder Tod“, und, wie sein Biograph Thomas von Celano berichtet: „Mortem cantando suscepit“; der hl. Camillus von Lellis, der Tröster und Patron der Sterbenden, welcher unter den Worten der Commendatio animae: „Mitis atque festivus Christi Iesu tibi aspectus appareat“, von hinnen schied; der hl. Johann von Gott, der Stifter des Ordens der Barmherzigen Brüder, der kniend, in der Umarmung des Kruzifixes starb. In den folgenden längeren Invokationen werden besonders jene Heilstatsachen hervorgehoben, die in der Stunde des Todes, namentlich wenn wir ihrer im Leben öfters betrachtend gedachten, von ganz besonders tröstender Wirkung sind: Menschwerdung, Kreuz und Leiden, Tod und Begräbnis, glorreiche Auferstehung des Herrn.

Als bei der Taufe der Katechumene in die Kirche eingeführt wurde, da sprach die Kirche durch den Mund des Priesters: „Tritt ein in den Tempel Gottes, damit du teilhabest mit Christus am ewigen Leben“; jetzt, im Augenblicke des Abscheidens, wird die Seele feierlich entlassen mit dem schönen Gebet „Proficiscere anima christiana“[4]: „Zieh hin, christliche Seele, aus dieser Welt...,

[1] Gn 25, 8. [2] Apg 7, 55. [3] Apg 7, 57.
[4] Vgl. Franz, Das Rituale von St. Florian aus dem 12. Jahrhundert (Freiburg 1904) 88.

liturgie.de

heute sei im Frieden deine Stätte und deine Wohnung im heiligen Sion." Die Kirche kleidet diese Entlassungsbitte in die feierlichste Form; sie beschwört die drei göttlichen Personen, deren Werk die hinscheidende Seele nach Natur und Gnade ist; sie ruft an alle Klassen von Engeln und Heiligen, den gesamten mystischen Leib Christi, sich der scheidenden Seele zu erbarmen. — Das nunmehr folgende Gebet „Deus misericors, Deus clemens" findet sich schon unter der Aufschrift: „Reconciliatio poenitentis ad mortem" im Sacramentarium Gelasianum[5] und in fast allen mittelalterlichen Ordines nach der Spendung der heiligen Ölung. Jetzt kann es als Gebet um vollkommene Entsündigung der Seele („renova ... quidquid terrena fragilitate corruptum ...") und um Zuwendung der vollen Wirkungen der Erlösungsgnade betrachtet werden („et unitati corporis Ecclesiae membrum redemptionis annecte").

Der Bitte um Entsündigung folgt das alte, schon dem hl. Petrus Damiani[6] bekannte Gebet: „Commendo te omnipotenti", in welchem die Seele Maria, dem hl. Joseph, allen Heiligen und ihrem Erlöser gar eindringlich empfohlen und jeder Angriff des Satans („cedat tibi teterrimus satanas cum satellitibus suis") aufs kräftigste zurückgewiesen wird. — Der Ernst des Augenblicks fordert das dringlichst flehende Fürbittgebet, Vertrauen auf Gottes Allmacht und mächtige Gnadenhilfe; dies kommt zum Ausdruck in dem Gebete „Suscipe", dessen einzelne Invokationen mit einem von den Umstehenden gesprochenen, die Kraft der Fürbitte erhöhenden „Amen" beantwortet werden. Um Gott zu beschwören, mit seiner Hilfe nicht zu zögern, wird er gemahnt an die mannigfache Gnadenhilfe, die er schon so oft wunderbarerweise im Alten wie im Neuen Bunde seinen Heiligen hat zuteil werden lassen: dem Henoch und Elias, Abraham bei seinem Auszug aus Ur, Job, Isaak, Moses gegen Pharao, Daniel, den drei Jünglingen im Feuerofen, Susanna, dem König David gegen Saul und Goliath, den heiligen Aposteln Petrus und Paulus, der heiligen Jungfrau Thekla[7], deren Name seit dem Rituale Pauls V. an dieser Stelle

[5] S. 66. [6] l. 8, ep. 15.

[7] Die betreffende Stelle lautet: „Et sicut beatissimam Theclam Virginem et Martyrem tuam de tribus atrocissimis tormentis liberasti, sic liberare digneris" usw. Die hl. Thekla ist die einzige in den kanonischen Büchern nicht erwähnte Persönlichkeit, die sich in dem Gebete findet. Was die tria atrocissima tormenta betrifft, so finden sie sich in den apokryphen „Acta Pauli et Theclae" (bei Lipsius, Acta apostolorum apocrypha I [Leipzig 1891] 235—272) erwähnt. Die auf Betreiben ihrer Mutter zum Feuertode verurteilte Thekla wird durch einen plötzlich niedergehenden Regenguß, der die Flammen auslöscht, errettet (c. 22), im Kampfe gegen die wilden Tiere in der Arena von einer Löwin beschützt (c. 33); zwischen zwei Stiere gebunden, die durch glühende Eisen angestachelt werden, soll Thekla zerrissen werden; die glühenden Eisen jedoch verbrennen die Stricke, und Thekla ist befreit (c. 36). Thekla wird als Sterbepatronin wohl auch deshalb angerufen worden sein, weil ihre Akten ausdrücklich hervorheben: „Und nachdem sie viele mit dem Worte Gottes erleuchtet hatte, entschlief sie eines guten Todes" (c. 43). Vgl. Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Literatur I (Freiburg 1902) 425 ff.

liturgie.de

eingereiht ist. Die Auswahl dieser biblischen Personen ist im römischen Rituale nicht willkürlich getroffen, sie beruht vielmehr auf altchristlicher Tradition, die ihrerseits wiederum an die jüdische Überlieferung anknüpft. Im Abendlande treffen wir, wie die vielleicht dem gallischen Dichter Cyprian angehörenden sog. Cypriansgebete[8] dartun, diese Namen schon im 7. Jahrhundert; sie haben sich auch lange Zeit im Mittelalter in den Gebeten bei den Gottesurteilen erhalten. Stets erscheinen diese Namen in Verbindung mit Gebeten, welche Befreiung aus großer Not erflehen[9]. An dieses Gebet reihen sich noch zwei Orationen, von welchen die erste, „Commendamus tibi", schon im Sacramentarium Gelasianum[10] sich findet. In ergreifender Weise wendet sich in demselben die Kirche an Christus den Herrn und bittet ihn, die Seele, derenthalben er vom Himmel auf die Erde herabgestiegen, doch nicht zu verwerfen. Sie ist ja sein Geschöpf („Agnosce, Domine, creaturam tuam"), und hat sie auch in ihrem Leben viel gesündigt, so hat sie doch den Glauben bewahrt und wenigstens guten Willen bekundet („Licet enim peccaverit, tamen Patrem et Filium et Spiritum sanctum non negavit, sed credidit et zelum Dei in se habuit"). In der zweiten Oration wird Gott noch ganz besonders angefleht, der Sünden der Unwissenheit und des jugendlichen Leichtsinnes nicht zu gedenken („Delicta iuventutis et ignorantias eius, quaesumus, ne memineris"), und die scheidende Seele noch einmal allen Heiligen und Auserwählten des Himmels empfohlen. Hierauf folgt im neuesten römischen Rituale ein Gebet zur allerseligsten Jungfrau: „Clementissima Virgo Dei genitrix Maria", und zum hl. Joseph: „Ad te confugio, sancte Ioseph."

Nichts vermag der Seele solchen Trost zu verschaffen als der Gedanke, daß auch unser Herr und Heiland, wiewohl Gott von Ewigkeit, wiewohl ohne den leisesten Schatten der Sünde, den Weg des Leidens beschritten und für uns den bitteren Tod gekostet hat. Darum will die Kirche, daß dem Sterbenden ein Kruzifix zum Kusse gereicht werde und dieses sich stets vor den Augen des Sterbenden befinde. Aus dem gleichen Grunde rückt die Kirche im zweiten Teil der Commendatio animae den Gedanken an Jesu Leiden und Tod in den Vordergrund, indem sie aus den heiligen Evangelien das hohepriesterliche Abschiedsgebet des Heilandes und die Passion nach Johannes zur Verlesung bringen läßt. Schon Pseudo-Alkuin bestimmt: „Interim vero legantur passiones Dominicae ante eum seu aliae scripturae sacrae." Vom hl. Franziskus berichtet der hl. Bonaventura, daß derselbe beim Herannahen des Todes

[8] Den Text siehe bei Hartel, Opp. S. Cypriani III 144 ff. Harnack weist diese Gebete dem im 5. Jahrhundert in Gallien lebenden Centodichter Cyprian zu (Texte u. Unters. XIX, 3 b, 1899). Über den gallischen Cyprian vgl. Bardenhewer, Patrologie 364.

[9] Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter II 393.

[10] 296 u. 299.

liturgie.de

sich das Evangelienbuch bringen und aus dem Johannesevangelium sich vorlesen ließ von der Stelle an: „Ante diem festum paschae", also gerade jenen Abschnitt, der die Abschiedsreden des göttlichen Heilandes und im weiteren Verlaufe die Leidensgeschichte enthält. Jedenfalls hat sich hierin Franziskus an den zu seiner Zeit in Mittelitalien herrschenden kirchlichen Gebrauch angeschlossen. Die Lesung aus diesem Abschnitt der Heiligen Schrift bringt gerade in diesem Augenblick ungemein viel Beruhigendes. Welch ein Trost muß es nicht für den sterbenden Christen sein, wenn er mit seinem Heiland sprechen kann: „Ich habe dich verherrlicht auf Erden. Das Werk habe ich vollendet, das du mir gegeben hast, daß ich es tue"![11] Und wenn der Gedanke an die mannigfachen Sünden und Nachlässigkeiten dieses tröstliche Bewußtsein stören will, so hört der sterbende Christ den Herrn im gleichen Evangelium beten: „Vater, die du mir gegeben hast, — ich will, daß wo ich bin, auch sie seien mit mir, damit sie sehen meine Herrlichkeit."[12] Diesen Willen hat der Heiland durch die Tat bewiesen in seinem bitteren Leiden, welches besonders nach seiner seelischen Seite der heilige Evangelist Johannes dem betrachtenden Geiste vor Augen führt. Als Echo der tröstlichen Dinge, welche der sterbende Christ in der Leidensgeschichte vernommen, erscheint alsdann das Gebet: „Deus, qui pro redemptione mundi voluisti nasci" usw., welches in der Tat ein „Compendium Dominicae passionis ad excitandam cordis compunctionem et fiduciam in Christum Dominum"[13] ist.

Da sich der Todeskampf unter Umständen sehr lange hinziehen kann, sind im Ritus commendationis animae noch verschiedene Gebete vorgesehen, die gleichfalls größtenteils als ein Widerhall der soeben gelesenen Passionsgeschichte angesehen werden müssen. Das gilt vor allem von dem messianischen Psalm 117, dem eigentlichen Osterpsalm, in welchem der Jubel über die Auferstehung des Herrn, die nach langer Leidens- und Todesnacht in Herrlichkeit erfolgte, zum Durchbruch gelangt. Wenn der Sterbende in seinem Leben vielfach von der Versuchung zur Sünde angefochten ward, ihr sogar oft unterlag, wenn er vielleicht gerade in diesem Augenblick von den Angriffen des Bösen sagen kann: „Sie umringen mich wie Bienen und brennen wie Feuer in Dornen"[14], so wird er trotzdem im Aufblick zu dem Erstling aller Entschlafenen voll Vertrauen sagen können: „Ich werde nicht sterben, sondern leben („Non moriar, sed vivam"), und die Werke des Herrn erzählen. Hart gezüchtigt hat mich der Herr, aber dem Tode nicht übergeben."[15] Der leibliche Tod ist ja für den Gerechten nur die Pforte, durch die er eingeht zum ewigen Leben. Darum ruft die Seele des sterbenden Gerechten: „Öffnet mir die Pforten der Gerechtigkeit; ich will hineingehen und den Herrn

[11] Jo 17, 4. [12] Jo 17, 24.
[13] Catalani, Comment. in Rit. rom. I 376. [14] Ps 117, 12.
[15] Ps 117, 17—18.

liturgie.de

danken."[16] — Auf Ps. 117 folgen die ersten vier Oktonare des Psalmes 118: „Aus der Seele des mit dem Tode ringenden Kranken erklären wir da zum letzten Mal die völlige Hingabe an das allein beglückende Gesetz Gottes, flehen um Licht (revela oculos) und Kraft (vivifica me) in der dunkeln Todesstunde gegenüber den Angriffen des bösen Feindes (sederunt principes) und um schließlichen Sieg (adhaesi testimoniis tuis, noli me confundere)."[17] Zum Abschluß der Commendatio animae werden drei Gebete zum Leiden des Herrn mit Kyrie und Paternoster gesprochen, die sich großer Beliebtheit erfreuten, wie sie denn auch das römische Rituale „tres piae et utiles morientibus orationes" nennt. Im ersten wird um Befreiung von jeglicher Todesangst, im zweiten um Befreiung von jeglicher Sünde gefleht; das dritte wiederholt diese Bitten und fügt hinzu: „Aperi ei ianuam vitae et fac eum gaudere cum Sanctis tuis in gloria aeterna."

Sind die letzten Augenblicke gekommen, dann mant die Kirche den Sterbenden noch einmal an den heilbringenden Tod des Erlösers und sucht ihn zur opferfreudigen Hinnahme des Todes zu bewegen, wie es der Heiland am Kreuze: „In deine Hände empfehle ich meinen Geist", wie es der hl. Stephanus getan: „Herr Jesu, nimm meinen Geist auf." Auch zu Maria wendet sich die Kirche; zu ihr, die einst beim Tode ihres göttlichen Sohnes unter dem Kreuze ausharrte, richtet sich das Flehen der Kirche: „Et hora mortis suscipe!" Das neueste römische Rituale hat hierzu noch eine Anrufung des hl. Joseph („aperi mihi divinae misericordiae sinum") und eine Anrufung der heiligen Familie („Jesus, Maria und Joseph, euch schenke ich mein Herz und meine Seele" usw.) gefügt.

§ 64. Die Exequien[1].

1. Die feierliche Leichenbestattung hat ihren tiefsten Grund in einer Forderung des Naturgesetzes und erscheint daher in der vorchristlichen Zeit nicht bloß bei den Israeliten, sondern auch bei allen heidnischen Völkern. Vergleicht man die im einzelnen mannigfach verschiedenen Riten, welche unter den vorchristlichen Völkern bei der Leichenbestattung im Gebrauch waren, so überzeugt man sich unschwer, daß dieselben zumeist nur den Zweck hatten, dem Verstorbenen auch nach dem Tode noch Pietät zu bezeigen und durch solche Liebeserweise zugleich den natürlichen Schmerz der Überlebenden zu lindern: „Omnia, id est curatio funeris, conditio sepulturae, pompa exsequiarum, magis sunt vivorum solatia quam sub-

[16] Ps 117, 19.

[17] Thalhofer, Erklärung der Psalmen[5] 702.

[1] Probst, Exequien, Tübingen 1856; Thalhofer, Kirchliches Begräbnis: Kirchenlexikon[2] II 189 ff.; Ruland, Die Geschichte der kirchlichen Leichenfeier, Regensburg 1901; De Waal, Art. „Totenbestattung": Kraus, Realenzyklopädie II 874.

liturgie.de

sidia mortuorum", sagt der hl. Augustinus[2], und er ist weit entfernt, solche natürliche Erweise der Liebe, wie sie schon in der sorglichen, oft prächtigen Herrichtung der Leichname für die Bestattung, sodann in der Veranstaltung eines großartigen Leichenzuges, im Errichten herrlicher Grabmäler usw. gegeben wurden, zu mißbilligen, sondern erklärt vielmehr: „Haec non ad ornamentum vel adiutorium, quod adhibetur extrinsecus, sed ad ipsam naturam hominis pertinent."[3] Dem Naturgesetze Rechnung tragend, hat die Kirche den Überlebenden niemals verwehrt, der natürlichen Pietät gegen die Verstorbenen sowie dem natürlichen Schmerze bei dem Begräbnis in herkömmlicher, maßhaltender[4] Weise Ausdruck zu geben.

Freilich ist die Grundlage der kirchlichen Leichenfeier eine viel tiefere. Vor allem ist es der lebendige Glaube an die Unsterblichkeit der Seele, welcher sämtliche Riten der Exequien durchzieht; ferner die durch den Glauben geläuterte Auffassung des menschlichen Leibes, der einst ein Tempel des Heiligen Geistes war, geheiligt durch die heiligen Sakramente, der als Organ der Seele zur Ausübung der guten Werke, vielleicht sogar zur Erlangung großer Heiligkeit diente, der jetzt als Samenkorn des künftigen verklärten Leibes für den Tag der Auferstehung in die Erde gesenkt wird. Die Gebete und Gebräuche der Kirche wären jedoch nicht verständlich, wenn nicht zugleich der Einfluß des Glaubens an einen Reinigungsort berücksichtigt würde, der die Kirche antreibt, auch der Seele des Verstorbenen auf Grund der Gemeinschaft der Heiligen durch Gebet, Segnung und Opferdarbringung hilfreichen Beistand zu leisten. Die Sorge für den Leichnam des Christen und für die ihm gebührende Ehre sowie für die ewige Ruhe der abgeschiedenen Seele hat in den Augen der Kirche zu allen Zeiten als das allein Wesentliche bei der Begräbnisfeier gegolten, und seit ältester Zeit hat sie darauf gedrungen, daß gerade dieses Wesentliche auch bei der Beerdigung selbst ihrer ärmsten Mitglieder nicht fehle. Diese Sorge beginnt unmittelbar nach dem Verscheiden (a).

Die eigentliche Leichenfeier bestand stets in einer Prozession mit dem Leichnam vom Sterbehaus zur Kirche unter Gebet und Psalmengesang (b), in einer gottesdienstlichen Feier in der Kirche „praesente cadavere" (c), in der Übertragung des Leichnams aus der Kirche zum Grabe (d). Innerhalb dieser als unverrückbar betrachteten Grundzüge herrschte in den Psalmen und sonstigen Gebeten sowie in den einzelnen Riten nach Verschiedenheit der Jahrhunderte und der Kirchenprovinzen die größte Mannigfaltigkeit, wie auch jetzt noch keineswegs in allen Diözesen Gleichförmigkeit besteht.

---

[2] De cura pro mort. ger. c. 2.

[3] Ebd. c. 3.

[4] Vgl. dagegen Zeno Veron., Tract. I 16, 6.

liturgie.de

a) Hat die Seele ihre irdische Wohnung verlassen, so findet an der Stätte des Hinscheidens das besondere Gericht statt. „Dicendum est", sagt Suarez, „... animam ... in instanti mortis intellectualiter elevari ad audiendam sententiam iudicis. Et hoc est adduci ad tribunal eius, absque alia locali mutatione."[5] Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, ist der Zeitpunkt, in welchem das „Subvenite"[6] zu sprechen ist, ein überaus ernster, ja geradezu erschütternder, da in ihm für den Verstorbenen das Schicksal einer ganzen Ewigkeit entschieden wird. Auch die Heiligen, die Engel, vorab der heilige Schutzengel des Verstorbenen, vermöchten trotz innigster Fürbitte an dem das ewige Los entscheidenden Urteil, das unmittelbar nach dem Eintritt des Todes erfolgt, nichts zu ändern, und wenn sie gleichwohl im „Subvenite" angerufen werden, die Seele vor das Angesicht des Allerhöchsten zu verbringen, in den Schoß Abrahams zu geleiten, so kann dies nur den Sinn haben, es möchte auf die Fürbitte der Engel und Heiligen hin die Seele möglichst bald, von den Peinen des Fegfeuers erlöst zur Anschauung Gottes gelangen. In diesem Sinne betet auch die Kirche jetzt zum ersten Mal das dem apokryphen vierten Buche Esdras[7] entnommene „Requiem aeternam", und in der Oration: „ut defunctus saeculo tibi vivat". War der Verstorbene Bischof, so müssen die anwesenden Kanoniker einzeln über die Leiche den Versikel „A porta inferi" mit darauffolgender Oration „Deus, qui inter apostolicos sacerdotes" sprechen[8].

Während dieser Gebete wird durch das Läuten einer Kirchenglocke den Gläubigen von dem Hinscheiden eines Gemeindemitgliedes Kenntnis gegeben und damit zugleich zum Gebete für den Verstorbenen aufgefordert. Dann wird der Leichnam für die Bestattung hergerichtet. Dem Verstorbenen wird nach kirchlicher Vorschrift ein Kreuz in die Hand gegeben, zum Zeichen, daß er im Glauben an den Gekreuzigten und im seligen Vertrauen auf die im Kreuzestode des Herrn sich offenbarende unendliche Barmherzigkeit Gottes aus dieser Welt geschieden ist. Ist ein Kreuz nicht vorhanden, so sollen wenigstens die Hände „in modum crucis" zusammengelegt werden. Vor der Leiche soll ein Licht brennen, um anzudeuten, daß der Verstorbene „Licht im Herrn" schon während seines Lebens gewesen und sich alsbald der vollen Seligkeit im Lichte der Seligen erfreuen solle. — Die Herrichtung des Leichnams unmittelbar nach dem Verscheiden, das Schließen des Mundes und der Augen, das Waschen und Ankleiden des Leichnams war auch bei den Heiden als Pflicht der Überlebenden angesehen und wurde überaus sorgsam ausgeführt[9]. Die Christen unterschieden sich hierin nicht von den Heiden, nur daß sie bei ihrer höheren Auffassung des menschlichen Leibes als Samenkorn der künftigen Auferstehung dieser allgemein menschlichen Pflicht aus religiösen Gründen noch sorgsamer und liebevoller nachkamen. Dionysius von Alexandrien († 265)[10] berichtet, daß zur Zeit einer heftig wütenden Pest selbst die vornehmsten Christen die Leichen ihrer Mitbrüder besorgten, ihnen Mund und Augen schlossen, um selbst bald nachher dieselben Liebesdienste von andern Christen empfangen zu müssen. Die reli-

[5] Suarez, In III. P., disp. 52, sect. 2.

[6] Das Subvenite kommt schon im 10. Jahrhundert in der Absolutio nach der Totenmesse vor. Cabrol in DAL I 202.

[7] c. 2. [8] II, c. 38, n. 8.

[9] Vgl. Ruland, Geschichte der kirchlichen Leichenfeier 10.

[10] Euseb. h. e. VII, 22.

liturgie.de

giöse Auffassung dieser Verrichtung tritt auch im Mittelalter sehr schön zu Tage, wenn nach der Vorschrift zahlreicher Ritualien während des Waschens und Ankleidens des Leichnams Psalmen und Gebete gesprochen werden mußten[11].

Für die Bekleidung der Leichen von Laien bestehen keine bestimmten kirchlichen Vorschriften. Im christlichen Altertum wurden die Toten häufig in Leinwandtücher[12] eingehüllt, zuweilen aber auch — namentlich gilt dies von den heiligen Martyrern — mit kostbaren Gewändern angetan. So berichtet uns Eusebius[13], der Senator Asterius habe die Leiche des Martyrers Marinus mit einem glänzenden und kostbaren Gewande bekleidet, und Konstantin d. Gr. sei mit dem königlichen Purpur und Diadem der Erde übergeben worden[14]. Daß zuweilen auch großer Luxus mit der Bekleidung der Leichen getrieben wurde, geht aus den Worten des hl. Hieronymus[15] hervor: „Parcite, quaeso, vobis, parcite saltem divitiis, quas amatis. Cur et mortuos vestros auratis obvolvitis vestibus? Cur ambitio inter luctus lacrimasque non cessat? An cadavera divitum nisi in serico putrescere nesciunt?" Im Mittelalter kehrte man zu einfacheren Bräuchen zurück. Die Toten wurden entweder in Leinentücher (sudaria) gehüllt oder mitunter auch in Bußgewänder[16]. In Italien legte man den Leichen die „vestes communes", d. h. jene Gewänder an, die ihrer Stellung entsprachen und die sie für gewöhnlich auch im Leben trugen. Weitverbreitet war ferner während des Mittelalters (auch gegenwärtig noch bei den Tertiaren des hl. Franziskus) der Brauch, sich im Habit irgend eines Mönchsordens bestatten zu lassen, was wiederholt von den Päpsten, z. B. von Klemens IV., Nikolaus IV., Sixtus IV., gebilligt wurde[17]. — Sämtliche Kleriker müssen nach Vorschrift des römischen Rituale[18] mit den ihrem Ordo entsprechenden Sakralgewändern, das Haupt mit dem Birett bedeckt, bestattet werden. Eine Notiz bei Beda dem Ehrwürdigen († 735)[19] legt nahe, daß der hl. Cuthbert in liturgischer Kleidung bestattet worden sei; im Mittelalter galt die Regel, einfache Kleriker „more laicorum", die übrigen aber mit den ihrem Ordo zustehenden Gewändern zu bestatten. Durandus meint, wenn auch bei den Klerikern „propter paupertatem" dies häufig unterlassen werde, so dürfe es doch bei einem Priester oder Bischof niemals unterbleiben. Für die Paramente ist gegenwärtig die violette Farbe vorgeschrieben, die Farbe der Buße, die daran erinnert, daß der Verstorbene im Reinigungsorte für seine Sünden noch zu büßen hat und darum gar sehr unserer Fürbitte bedarf.

Einer uralten, allgemein verbreiteten Sitte gemäß wird der Leichnam nicht sofort zur Bestattung übertragen, sondern bleibt eine bestimmte Zeit noch im Sterbehause. Den Grund dieses Brauches gibt das römische Rituale[20] an: „Nullum corpus sepeliatur, praesertim si mors repentina fuerit, nisi post debitum temporis intervallum, ut nullus omnino de morte relinquatur dubitandi locus." Übrigens liegt es dem menschlichen Empfinden nahe, den Abschied vom Leichnam so viel wie möglich hinauszuschieben, um noch einmal Gelegenheit zu bieten, die geliebten Züge tief der Erinnerung einzuprägen;

11 Franz, Das Rituale von St. Florian 89.
12 Hieronymus, Ep. 49 ad Innocent.; Prudent., Cathem. X, 49 etc.
13 h. e. VII, 16. 14 Eusebius, Vita Const. IV, 66. 15 Vita Pauli c. 17.
16 Beleth, Expl. div. off. c. 159; Durandus VII, c. 35, n. 40—41.
17 Probst, Exequien 88. 18 Tit. VI, c. 1, n. 12—16.
19 Hist. Angl. III, 30. 20 Tit. IV, c. 1, n. 3.

liturgie.de

zugleich dient die Ausstellung des Leichnams dazu, die ernste Predigt, die der Anblick des Toten über die Vergänglichkeit alles Irdischen hält, noch mächtiger auf uns wirken zu lassen. Für die Aufbahrung der Laien und Priester enthalten die liturgischen Bücher keine besondern Vorschriften; hingegen ist die Aufbahrung der Bischöfe bis ins einzelne hinein liturgisch geregelt[21]. Bemerkt das römische Rituale nur ganz im allgemeinen, daß vor der Leiche gebetet werden solle, so muß für die verstorbenen Bischöfe speziell das Totenoffizium noch im Sterbehause vor der Übertragung der Leiche in die Kirche nach einem besonders feierlichen Ritus gebetet werden. Nach dem Magnifikat der Totenvesper, nach den einzelnen Nokturnen der Matutin muß nämlich der „Prior religiosorum", denen die Abhaltung des Totenoffiziums obliegt, mit schwarzer Stola und Pluviale bekleidet unter Rezitation des Paternosters die Leiche des Bischofs aspergieren und inzensieren, indem er um sie herumgeht, ähnlich wie bei der Absolutio ad tumbam. Am Schluß spricht er dann jedesmal nach den einleitenden Versikeln die Oration „Deus, qui inter apostolicos sacerdotes".

b) Den zweiten Teil der Exequien bilden die feierlichen Riten der Erhebung der Leiche aus dem Sterbehause, an die sich die Prozession vom Sterbehause in die Kirche reiht. Die ersten sichern Nachrichten von einer solchen Prozession stammen aus dem 4. Jahrhundert[22]; aus ihnen ist auch der Grund ersichtlich, der das Überbringen der Leiche in die Kirche veranlaßte, nämlich der Wunsch, dem Verstorbenen noch vor der Beisetzung des Leichnams die Früchte des heiligen Meßopfers zukommen zu lassen. Im Mittelalter läßt sich beim Begräbnis von Bischöfen sogar die Sitte beobachten, die Leiche in mehreren Kirchen auszustellen und vor ihr zu beten, bevor sie der Erde übergeben wurde[23]. Eines Gebetes bei Erhebung der Leiche aus dem Hause gedenkt schon Tertullian[24], wenn er schreibt: „Cum morante adhuc sepultura interim oratione presbyteri [cadaver] componeretur." Ebenso war es schon im christlichen Altertum gebräuchlich, bei dieser Prozession Psalmen zu singen[25] und den Leichnam mit Lichtern zu begleiten[26]. In der ersten christlichen Zeit wurden die Leichname der Christen in den Städten wahrscheinlich durch die eigens zu diesem Zwecke bestimmten Bediensteten, z. B. in Rom durch die Vespillones, zur letzten Ruhestätte verbracht. Doch tritt schon im 3. Jahrhundert ein besonderer kirchlicher Stand, die Totengräber oder fossores (fossarii, κοπιῶντες, κοπιᾶται) auf[27], denen die Herrichtung der Leichen, die Bereitung des Grabes[28] und die Überführung der Leichen oblag.

Ausnahmen von der Regel waren es, wenn einzelne Christen durch hervorragende Gemeindeglieder zur letzten Ruhe getragen wurden. Namentlich bei dem Begräbnis der heiligen Martyrer mag dies öfters der Fall gewesen sein. So berichtet uns Eusebius[29], daß der römische Senator Asterius den Leichnam des Martyrers Marinus auf seinen Schultern zu Grabe getragen habe. Die Leiche der hl. Makrina, der Schwester des hl. Gregor

[21] Caer. ep. II, c. 38.

[22] Aug., Confess. IX, 12; Paulin., Vita Ambros. c. 48; Ambros., De obitu Valent. n. 56.

[23] Martène II 1046. [24] De anima c. 29.

[25] AK VI, 33. [26] Chrysost., Hom. 4 in Hebr. c. 1.

[27] Sie sind schon genannt in einem aus der diokletianischen Verfolgung (303) erwähnten Kircheninventar: Kraus, Art. „Fossores" in Realenzyklopädie I 537.

[28] Hieronymus, Ep. 49 ad Innocent. [29] h. e. VII, 16.

liturgie.de

von Nyssa, trugen ihr bischöflicher Bruder, ein anderer Bischof namens Araxius und zwei angesehene Mitglieder des Klerus[30]; auch der hl. Paula, der treuesten Schülerin des hl. Hieronymus, erwiesen Bischöfe diese letzte Ehre[31]. Im Mittelalter aber galt der Grundsatz: „Debet defunctus portari a consimilibus suae professionis, ut si fuerit diaconus, a diaconibus, si sacerdos, a sacerdotibus."[32] Frauen waren jedoch davon ausdrücklich ausgeschlossen. Gegenwärtig dürfen nur die Leichen der Bischöfe von Priestern getragen werden[33]; im übrigen ist dies den Klerikern weder bei den Leichen der Priester noch viel weniger bei jenen der Laien gestattet. Nicht einmal die Enden des Bahrtuches dürfen von Klerikern gehalten werden[34]. — Dem Verstorbenen Kränze zu widmen, verabscheute zwar die erste christliche Zeit[35] als heidnische Gepflogenheit; später wurde man milder und suchte der bestehenden Sitte auch eine schöne menschliche Seite abzugewinnen. Der hl. Hieronymus[36] schreibt: „Mariti super tumulos coniugum spargunt violas, rosas, lilia purpureosque flores, et dolorem pectoris his officiis consolantur."

Nach heutigem römischen Ritus vollzieht sich der ritus elationis in folgender Weise: Nachdem die Prozession des Klerus vor dem Hause des Verstorbenen angelangt ist, werden zunächst die Kerzen verteilt, wozu das römische Rituale[37] unter Hinweis auf die altchristliche Gepflogenheit ausdrücklich verpflichtet. Dann besprengt der Pfarrer die Leiche mit Weihwasser und spricht[38] die Antiphon „Si iniquitates" mit dem Ps. 129: De profundis, in welchem wir, „ex persona defuncti" betend, die Seele des Verstorbenen der überreichen Barmherzigkeit des Herrn („copiosa apud eum redemptio"), der wir allein das Heil danken („si iniquitates observaveris..., quis sustinebit"), in dringlich flehendem Gebete empfehlen. Die nochmalige Aspersion (und Inzensation) des Leichnams, ebenso die durch Kyrie eleison und Versikel eingeleitete Oration, die in unsern deutschen Ritualien auf das De profundis folgt, kennt der römische Ritus nicht. Nunmehr wird der Leichnam erhoben, und die Prozession, welcher ein Kreuz vorangetragen wird, setzt sich unter dem Gesange des Psalmes Miserere in Bewegung. Das Miserere ist bei dieser Gelegenheit gleich ergreifend, mögen wir es beten „ex persona defuncti" oder mögen wir es auffassen als ein Gebet für uns, das wir angesichts unserer Hinfälligkeit und Sündhaftigkeit, die uns beim Anblick des Todes jedesmal zum Bewußtsein kommen müssen, zum Throne Gottes emporsenden. Wie erschütternd klingt es nicht, wenn wir gleichsam den Verstorbenen hören, wie er nunmehr, frei von jeglicher Sinnestäuschung, erkennt, was es um die Sünde ist! „Iniquitatem meam cognosco..., tibi soli peccavi", so ruft er uns entgegen aus den Peinen des Reinigungsortes, sich sehnend, das frohe Wort der vollen Erlösung zu vernehmen („auditui meo dabis gaudium et laetitiam"), das ihn einlädt, in die Freude des Herrn einzutreten. Die heilige Furcht, die der Gedanke an den strafen-

[30] Gregor. Nyss., Vita Macr. n. 42.
[31] Hieronymus, Ep. 27.
[32] Durandus VII, c. 35, n. 37.
[33] Caer. ep. II, c. 38, n. 24.
[34] S. R. C. 22. März 1862, n. 3110 ad 15.
[35] Tertullian., De coron. mil. c. 10; Minuc. Felix, Octav. c. 12.
[36] Ep. 26 ad Pammach.; vgl. auch Ambros., De obitu Valent. imp. n. 56; Prudent., Cathem. 4.
[37] Tit. VI, c. 1, n. 10.
[38] Gesang ist ausgeschlossen. S. R. C. 11. April 1902 ad 1.

liturgie.de

den Gott in uns erweckt, drängt uns zu flehentlicher Bitte um Gewährung der letzten Gnade („ne proicias me a facie tua"), die wir um so sicherer erhoffen dürfen, wenn reuige Bußgesinnung uns erfüllt („cor contritum et humiliatum Deus non despicies"). Bei allem Ernste ist die christliche Trauerfeier doch stets getragen von der freudigen Hoffnung auf die Auferstehung. Daran mahnt uns die Kirche, wenn sie bei Erhebung des Leichnams den Priester die Antiphon „Exsultabunt Domino ossa humiliata" anstimmen läßt. Jetzt ist dieses Gebein des Menschen tief erniedrigt, es hat der Sünde Sold, den Tod empfangen, es muß die Demütigung erfahren, von andern getragen zu werden, weil die Lebenskraft aus ihm entflohen: „Unsere Gebeine sind verdorrt, wir sind abgeschnittene Zweige."[39] Aber am Tage der Auferstehung wird das Wort des Herrn ergehen: „Ihr dürren Gebeine, höret das Wort des Herrn! Siehe, ich will Geist in euch bringen, daß ihr lebendig werdet!"[40] — Ist der Weg weit, so können neben dem Miserere auch die Gradualpsalmen oder andere Psalmen aus dem Totenoffizium gebetet werden. Beim Eintritt in die Kirche wird die Psalmodie durch die Antiphon „Exsultabunt Domino" mit dem daran sich reihenden „Subvenite Sancti Dei" abgeschlossen. Passend wird beim Eintritt in die Kirche das Subvenite gesungen. Die Kirche ist ja das irdische Abbild des himmlischen Jerusalem, wo uns die Auserwählten Gottes, die heiligen Engel, endlich Christus der Herr erwarten. An diese wendet sich nun das Gebet der Kirche, um der Seele des Verstorbenen möglichst baldige Befreiung aus dem Reinigungsorte und Aufnahme in den Himmel zu erflehen.

Über das Glockengeläute bestimmt das römische Rituale[41] nur: „datis certis campanae signis eo modo et ritu, quod in eo loco fieri solet", überläßt also die Art und Weise, durch das Trauergeläute den Verstorbenen zu ehren und die Gläubigen zum Gebete für ihn aufzufordern, der Gewohnheit der einzelnen Kirchen. Nach Durandus wurde mit den Glocken geläutet, wenn der Leichnam zur Kirche und von da zum Grabe übergeführt wurde[42].

c) Der zweite Teil der Exequialriten vollzieht sich in der Kirche und besteht aus dem Officium defunctorum, der Totenmesse und der Absolutio, welcher eine Leichenrede vorangehen kann. — Unter dem Gesange des Subvenite wird die Leiche in der Mitte der Kirche[43] niedergestellt, so daß die Füße des Verstorbenen, wenn er ein Laie war, gegen den Altar, wenn ein Priester, gegen die Kirchtüre gerichtet sind. Hierauf beginnt das Officium defunctorum, von welchem, wenigstens regelmäßig[44], die drei Nokturnen mit Invitatorium nebst den Laudes gebetet werden sollen. Während die Laudes gesungen werden, zieht der Priester die Meßgewänder an, vorausgesetzt, daß ein anderer Priester das am Schluß der Laudes vorgeschriebene Gebet spricht. Die Messe in Gegenwart des Leichnams ist uralte kirchliche Gepflogenheit, deren in der abendländischen Kirche schon der hl. Augustinus[45] gedenkt. Es liegt dieser Sitte der schöne Gedanke zu Grunde, daß

---

[39] Ez 37, 11. [40] Ez 37, 4—5.

[41] Tit. VI, c. 3, n. 1. [42] I, c. 4, n. 13.

[43] In medio ecclesiae (Rit. rom. tit. VI, c. 3, n. 4), auch bei Bischöfen (Caer. ep. II, c. 38, n. 25), nicht in medio chori.

[44] Es kann aber, wenn eine rationabilis causa vorliegt, nur eine Nokturn (nebst Invitatorium) mit oder ohne Laudes (Rit. rom. tit. VI, c. 3, n. 16) gebetet werden, bei temporis angustia oder urgens necessitas das Totenoffizium überhaupt ausgelassen werden (n. 18). [45] Conf. IX, 12.

liturgie.de

die sterbliche Hülle des dahingeschiedenen Christen noch einmal in die Kirche gebracht werden soll, wo er so oft während seines Lebens geweilt, wo er getauft wurde und so oftmals Entsündigung und Heiligung in den heiligen Sakramenten empfangen hat, wo er durch das Anhören des Wortes Gottes im Guten bestärkt und zu edeln Taten angeregt wurde, wo man noch nach seinem Abscheiden für seine Seelenruhe betet. Der Anblick der Leiche (oder auch nur des „castrum doloris") hält aber auch die Erinnerung an den Verstorbenen lebendig und bewegt Priester und Volk zu innigerem Fürbittgebet. Die Bedeutung dieser Sterbemesse hat darum die Kirche auch stets hervorgehoben, und noch im gegenwärtigen römischen Rituale[46] findet sich die Vorschrift: „Missa ... praesente corpore, non omittatur, nisi obstet magna diei solemnitas", und an anderer Stelle: „Quod antiquissimi est instituti, illud, quantum fieri poterit, retineatur, ut Missa, praesente corpore defuncti, pro eo celebretur, antequam sepulturae tradatur."[47]

An die heilige Messe reiht sich die Absolutio[48], so genannt, nicht etwa weil sie den Ritus in der Kirche beendet, sondern weil sie ein feierliches Gebet der Kirche um Befreiung von den Sündenstrafen ist, eine Bitte, welche die Kirche auch an andern Tagen als an dem dies obitus in einem mit Absolve beginnenden Gebete vorträgt. Wahrscheinlich ging die Absolution hervor aus einer ad cautelam vorgenommenen Lossprechung des Verstorbenen von Zensuren. Eine Erinnerung daran scheint der Ordo romanus X[49] festgehalten zu haben, wenn er bestimmt, daß nach der Messe der Pater spiritualis des Verstorbenen hervortritt und Zeugnis ablegt „pro defuncto, si fuerit unctus, si confessus et de vita sua". Nachdem dieser Rechenschaft abgelegt, frägt der rector den ganzen Klerus: „Placet vobis ut absolvatur frater iste defunctus?", worauf geantwortet wird: „Placet." Eine solche Absolutio, speziell das Libera, begegnet uns zuerst in dem Kodex des Hartker von St. Gallen (10. Jahrh.)[50]. An Stelle des Libera wurden sehr häufig auch andere Responsorien gesungen, z. B. das „Subvenite", „Antequam nascerer"[51]. Das Libera, welches in der Kirche über den Leichnam gesprochen wird, ist mit sehr feierlichen Formen umgeben. Ist das letzte Evangelium gebetet, so legt der Priester das schwarze Pluviale an und begibt sich unter Vorantritt des Subdiakons, der inmitten zweier Akolythen das Kreuz trägt, aus dem Chore zu dem Orte, wo der Leichnam aufgebahrt ist. Der Subdiakon stellt sich mit dem Kreuze an das Kopfende des Sarges (also bei Priestern zwischen Altar und Sarg), ihm gegenüber, zu Füßen der Leiche, steht der Priester, der sofort mit dem Gebete „Non intres"[52] beginnt, während sich der Klerus, brennende Kerzen haltend, um die Leiche herum gruppiert, um nach dem „Non intres" das Libera zu singen. Das „Non intres" verzeichnet als Gebet nach dem Verscheiden schon der alkuinische Nachtrag des Sacramentarium Gregorianum[53], im Sacramentarium Fuldense (10. Jahrh.)[54] dient es bereits zur Einleitung der Absolution nach der Messe.

[46] Tit. VI, c. 3, n. 18. [47] Ebd. c. 1, n. 7.
[48] Vgl. Cabrol, Art. „Absoute": DAL I 169 ff.
[49] n. 38. [50] Cabrol in DAL I 203.
[51] Sacramentarium Fuldense (10. Jahrh.), Ausg. Richter 304; Martène II 1077.
[52] Die Anfangsworte sind Ps 142, 2 entnommen. Der Wortlaut dieses Gebetes bleibt unverändert, gleichviel ob es für Männer oder Frauen gebetet wird. S. R. C. 21. Januar 1741, n. 2355; 12. August 1854, n. 3029 ad 10.
[53] Greg 209. [54] Ausg. Richter 303.

liturgie.de

Bittet die Kirche im „Non intres" die göttliche Barmherzigkeit, den Verstorbenen nicht die volle Schwere der göttlichen Strafgerechtigkeit fühlen zu lassen („non ... eum ... tua iudicialis sententia premat ..., mereatur evadere iudicium ultionis"), so tritt diese Fürbitte im Libera zunächst noch zurück, und an ihre Stelle kommt die betrachtende Erwägung der Schrecken des Letzten Gerichtes. Beim Anblick der Leiche oder des Sarges liegt diese Erwägung ganz besonders nahe; denn mit dem Tode und dem besondern Gerichte ist das Schicksal eines jeden beim allgemeinen Gerichte entschieden, und zwar das Schicksal für eine ganze Ewigkeit. Darum heißt es in der Absolution: „Libera me, Domine, de morte aeterna", und kommt das Gefühl der Furcht, das jeden bei ernster Erwägung dieser Wahrheit beschleicht, teilweise sogar in ängstlicher Klage („tremens factus sum ego et timeo ..., dies magna et amara valde") zum Ausdruck[54a]. Aber wie im Dies irae, so kehrt auch beim Libera der Beter von der Betrachtung der Schrecken des Jüngsten Tages wieder zurück zur Fürbitte für den Verstorbenen: „Requiem aeternam dona eis, Domine!" Diese Fürbitte setzt sich fort im Kyrie eleison und Paternoster. Das Vaterunser ist in erster Linie ein Gebet, welches die Lebenden für die Bedürfnisse ihres eigenen religiösen Seelenlebens verrichten, und wird gerade hier, nachdem kurz vorher die Betrachtung der Schrecken des Letzten Gerichtes vorausgegangen ist, mit besonderer Innigkeit gesprochen werden, um den Gefahren der Sünde, die allenthalben lauern und uns des ewigen Heiles berauben können („et ne nos inducas in tentationem"), zu begegnen. Manche Bitten aber lassen sich ganz ungezwungen auf unsere im Reinigungsorte leidenden Brüder und Schwestern anwenden, wenn wir z. B. bitten: „Zu uns komme dein Reich", oder: „Unser tägliches Brot gib uns heute"; diese Bitte umschreibt die im Akzeß der heiligen Messe stehende „Oratio S. Ambrosii" mit Beziehung auf das himmlische Gastmahl, nach welchem die Armen Seelen verlangen, also: „Sit illis hodie magnum et plenum convivium de te pane vivo, qui de coelo descendisti et das vitam mundo." Die Anwendung der ersten Person ist gerechtfertigt durch die communio sanctorum, durch die wir, wie mit der triumphierenden, so auch mit der leidenden Kirche einen mystischen Leib bilden, dessen Haupt Christus ist. Zudem kann man das Gebet des Herrn noch als ein gutes Werk betrachten, das in seinen satisfaktorischen Früchten fürbittweise den Armen Seelen zugewendet werden kann. Während der Priester das Paternoster still rezitiert, geht er zweimal um den Leichnam herum, indem er das erste Mal ihn mit Weihwasser besprengt, das zweite Mal aber inzensiert. Diese Aspersion und Inzensation gelten in erster Linie dem Leibe, der durch diese Sakramentalien vor jeder Profanation und Schändung bewahrt werden soll. Ebenso soll dem Leibe, der ein Tempel des Heiligen Geistes war und zu glorreicher Auferstehung durch Christi Verdienst bestimmt ist, auch äußere Ehrbezeigung ganz besonders durch die Inzensation zuteil werden. Nach den einleitenden Versikeln folgt das Gebet „Deus, cui proprium est misereri semper et par-

[54a] Der Text des Libera ist teilweise der Schilderung des Letzten Gerichtes beim Propheten Sophonias (1, 15 u. 14) entnommen: „Dies irae, dies illa, dies tribulationis et angustiae, dies calamitatis et miseriae etc.; iuxta est dies Domini magnus ..., vox diei Domini amara." Auch die Stelle „Quando coeli movendi sunt et terra" ist der Heiligen Schrift (Joel 3, 16): „Et movebuntur coeli et terra", entlehnt.

liturgie.de

cere" usw., in welchem um baldigsten Eintritt der Seele in die ewigen Freuden des Paradieses gefleht wird[55]. — Bei den Exequien des Papstes, eines Kardinals oder Metropoliten, des Diözesanbischofs, des Kaisers, Königs oder eines Territorialherrn finden fünf Absolutionen statt, neben dem Libera noch das Subvenite und andere Responsorien, welche auch als solche im Totenoffizium Verwendung finden[56]. Diese fünf Absolutionen werden nur in Kathedralen[57] und nur nach der „Missa in die obitus" gesungen; die Gebete nach der Messe verrichten der zelebrierende Bischof oder Prälat und vier andere Bischöfe, Prälaten oder wenigstens Kanoniker, für welche am Kopfende bzw. an den vier Ecken des Sarges Sedilien angebracht sind. Der Grund, warum bei den Exequien der genannten Persönlichkeiten fünf Absolutionen gebetet werden, ist wohl zunächst in der erhöhten Verantwortlichkeit zu suchen, die jene mit der Übernahme ihres Amtes Gott gegenüber auf sich genommen haben und welche die Kirche veranlaßt, um so inständiger für sie zu beten. Anderseits aber tritt auch das Moment des Ehrerweises hervor, besonders in der Auswahl der die Absolutionen sprechenden Liturgen, was gegenüber solchen, die im Leben eine so hohe Würde eingenommen haben, durchaus am Platze ist.

Vor der Absolutio ist auch die Leichenrede, falls eine solche gewünscht wird („si sermo habendus erit in laudem defuncti"), zu halten. Der Redner begibt sich in schwarzem Talare, nach einem Gebete vor der Mitte des Altares, ohne vom Bischof eine Benediktion zu erbitten, auf die Kanzel, wo er mit der Leichenrede beginnt, nachdem er sich mit dem Kreuzzeichen bezeichnet[58]. Die Leichenrede[59] war dem christlichen Altertum keineswegs unbekannt, um so weniger, als auch bei den heidnischen Römern und Griechen Lobreden (laudationes) auf Verstorbene nicht selten waren. Von Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa sowie vom hl. Ambrosius sind solche Leichenreden erhalten, die aber in der Liturgie noch keine bestimmte Stelle hatten, wenn sie überhaupt in der Liturgie oder im Anschluß an die Liturgie gehalten wurden. Sicher wurden die Trauerreden auf Kaiser Konstantin[60] während der heiligen Messe, die Reden Gregors von Nyssa auf die Prinzessin Pulcheria und die Kaiserin Flaccilla ausdrücklich nach dem Evangelium gehalten[61]. Auch aus dem Mittelalter sind uns Nachrichten über Leichenreden erhalten. So hielt z. B. der hl. Wolfgang bei den Exequien des hl. Ulrich die Leichenrede, die allerdings weniger eine „laudatio defuncti" als vielmehr eine Aufforderung zum Gebete für den Dahingeschiedenen gewesen zu sein scheint[62]. Die Leichenrede jedoch, welche Peter von Tarentaise, der nachmalige Papst Innozenz V., auf den während des Konzils von Lyon verstorbenen hl. Bonaventura hielt, trug offenkundig den Charakter der Lobrede[63]. Nach dem 15. römischen Ordo[64] wurde nur für den Papst, den

[55] Wegen der Ausdrücke „non tradas eum in manus inimici" und „non poenas inferni sustineat" vgl. das bezüglich des Offertoriums in den Requiemsmessen Gesagte.

[56] Mehrere Absolutionen beim Begräbnis römischer Geistlicher schon im OR X, n. 36—37.

[57] S. R. C. 20. November 1903 ad 1.

[58] Caer. ep. l. 2, c. 11, n. 10; Rit. celebr. l. 13, c. 3.

[59] Binterim, Denkwürdigkeiten VI, 3, 345 ff.; Krüll, Art. „Grabreden": Kraus, Realenzyklopädie I 632 ff.; Ruland, Geschichte der kirchlichen Leichenfeier 149 ff.

[60] Euseb., Vita Const. 4, 71. [61] Krüll, Grabreden 633.

[62] Martène II 1051. [63] Ebd. [64] n. 134.

liturgie.de

Kaiser oder für einen Kardinal am Begräbnistag nach der Missa exsequialis eine Leichenrede gehalten; bei den Exequien von Vornehmen wurde zwar in Gegenwart der Kurie, nicht aber der Kardinäle oder des Papstes, entgegen der früheren Gewohnheit eine Leichenrede vorgetragen. Nach Urban VI. pflegten die Kardinäle bei der Trauernovene anläßlich des Todes des Papstes täglich einen Sermo nach der Trauermesse entweder selbst zu halten oder einem andern Prälaten oder magister in theologia zu übertragen[65]. Wie in Rom, so waren auch in andern Kirchen Leichenreden üblich, wie eine Sammlung von „Sermones funebres", die bereits in der Inkunabelzeit 1499 gedruckt wurde, beweist[66]. Es darf dabei jedoch nicht übersehen werden, daß die Leichenrede nicht bei jedem Begräbnis gebräuchlich war, sondern nur, wie ein Konzil von Rouen (1501) sagt, für die „gloriosi", „illustres" und „bene meriti"[67]. Nur bei den Kartäusern scheint man eine Ausnahme gemacht zu haben, wie Martène[68] bemerkt, während er von der Leichenrede im allgemeinen sagt: „Hodie perrarae sunt orationes illae funebres praeterquam in regum aut illustrium personarum exsequiis."

d) An die Absolutio in der Kirche reiht sich die Übertragung des Leichnams ins Grab. Dabei wird die schöne, schon im 10. Jahrhundert[69] bei dieser Gelegenheit gesungene Antiphon „In paradisum" vorgetragen, nach welcher die Seele des Verstorbenen durch die Fürbitte der heiligen Engel und Martyrer in den Himmel, das wahre Paradies, das himmlische Jerusalem, aufgenommen werden solle. Die Antiphon selbst war dem christlichen Altertum nicht fremd. Auf sie spielt schon der hl. Hieronymus (Ep. 23) an: „Nunc igitur pro brevi labore aeterna beatitudine fruitur, excipitur angelorum choris, Abrahae sinibus confovetur et cum paupere quondam Lazaro divitem purpuratum ... cernit." Ist man an das Grab gelangt, so wird die Segnung des Grabes vorgenommen, sofern dies sich nicht auf einem bereits benedizierten Friedhof befindet oder wenn auf einem benedizierten Friedhof nicht ein einfaches Grab aus dem Erdreiche ausgehoben, sondern eine besondere Gruft hergestellt wurde. In dem Weihegebet wird Gott gebeten, die Seele von aller Sündenmakel zu erlösen und als Hüter des Grabes einen besondern Engel aufzustellen, der die Entweihung des Leichnams verhindern soll. Aspersion und Inzensation des Leichnams, welche nach römischem Ritus der Priester ohne Anwendung einer besondern Formel vollzieht, beziehen sich, wie bereits gesagt wurde, vor allem auf den Leichnam und werden nach römischem Ritus vor der Einsenkung des Sarges vorgenommen. In vielen Diözesen spricht der Offiziator während der Einsenkung des Sarges: „Sume terra, quod tuum est" usw., und nimmt, nachdem der Sarg hinabgelassen, die Aspersion und Inzensation vor und fleht dabei, Gott möge, während der Leib besprengt und beräuchert wird, die Seele des Verstorbenen mit himmlischem Tau („ros coelestis") und himmlischem Wohlgeruch („odor coelestis") erquicken[70]. In unsern Gegen-

[65] Ordo rom. XV, n. 146.

[66] Ruland, Geschichte der Leichenfeier 212. Vgl. auch Linsenmayer, Geschichte der Predigt in Deutschland (München 1886) 162 213 218 277 298.

[67] Ruland, Geschichte der Leichenfeier 213.

[68] II 1051.

[69] Sacramentarium Fuldense, Ausg. Richter 304. Den zweiten Teil (Chorus angelorum) vermerkt dieses Sakramentar (S. 302) nach dem Verscheiden.

[70] Diese Formeln finden sich nur wenig von den jetzigen verschieden („Rore coelesti perfundat animam tuam Deus." „Odore coelesti pascat animam tuam Deus")

liturgie.de

den wirft alsdann der Offiziator drei Schaufeln Erde auf den Sarg und spricht dabei: „Memento homo, quia pulvis es et in pulverem reverteris." Dieser Brauch, welcher schon dem 12. Jahrhundert[71] nicht unbekannt ist, war, wie es scheint, nur der vom Priester vollzogene Beginn der Schließung des Grabes, während welcher mehrere Psalmen gesungen wurden. Unter diesen Psalmen kehrt regelmäßig wieder der Ps. 117: „Confitemini", mit der Antiphon „Aperite mihi portas iustitiae"; Ps. 41: „Quemadmodum desiderat", mit der Antiphon „Ingrediar"; Ps. 131: „Memento", mit der Antiphon „Haec requies mea"; Ps. 129: „De profundis" usw., und unter der Antiphon „Ego sum resurrectio" das Magnifikat[72] und das Benedictus[73]. Von diesen Gesängen hat sich im gegenwärtigen Ritus nur das Benedictus erhalten, das den Höhepunkt des kirchlichen Begräbnisses darstellt. Es ist der feierliche Dankeshymnus der Kirche, den sie Gott dem Herrn darbringt für all die reiche Gnadenhilfe, die dem Verstorbenen vom Taufbrunnen bis zum Grabe wider alle Feinde seines Heiles („salutem ex inimicis") zuteil geworden ist, zugleich auch feierliche Bitte, der Seele des Verstorbenen das volle Gnadenlicht („Illuminare his, qui in tenebris" usw.) in der Anschauung Gottes möglichst bald zu gewähren. In froher Zuversicht, daß der Verstorbene in der Gnade Gottes aus diesem Leben geschieden ist und daß darum die entseelte Hülle, die ins Grab gesunken, in verklärter Gestalt sich wieder aus der Erde erheben wird, schließt die Antiphon „Ego sum resurrectio et vita" das Kantikum Benedictus ab. An das Kantikum reiht sich die abschließende Fürbitte für den Verstorbenen (Kyrie eleison usw. mit Oration „Fac quaesumus").

Ein Kreuz auf dem Grabe anzubringen, ist vom römischen Rituale[74] nur vorgeschrieben für den Fall, daß der Leichnam an nichtgeweihter Stätte begraben wird, in welchem Falle jedoch Sorge getragen werden soll, „ut quatenus fieri poterit, corpus in locum sacrum quamprimum transferatur". In unsern deutschen Diözesen aber ist es uralte Sitte[75], daß der Priester, bevor er die Grabstätte verläßt, ein Kreuz am Grabhügel aufpflanzt und die Formel spricht: „Signum Salvatoris Domini nostri Iesu Christi sit signatum super te, qui in hac imagine redemit te" usw.

e) Die Leichen können unter den heutigen Verhältnissen nur in seltenen Fällen vor der Beerdigung in die Kirche gebracht werden. Infolgedessen bewegt sich die Prozession mit der Leiche unmittelbar vom Sterbehaus weg zum Gottesacker; in diesem Falle wird das „Subvenite" am besten beim Eintritt in den Gottesacker, das „In paradisum" aber bei der Ankunft am Grabe, unmittelbar vor dessen Segnung, gesungen. Das Officium defunctorum findet in der Kirche entweder schon vor der Beerdigung oder unmittelbar nach ihr vor der Opferfeier statt. — An der Stelle, wo ehedem in der Kirche die Leiche lag, befindet sich jetzt als

---

als späterer Eintrag in dem aus dem 12. Jahrhundert stammenden Rituale von St. Florian. Vgl. Franz, Das Rituale von St. Florian 173. In dem genannten Rituale (S. 94) steht auch nach dem Einsenken und Beräuchern des Sarges die Formel verzeichnet: „Sume terra, quod tuum est; terra es et in terram ibis."

[71] Franz, Das Rituale von St. Florian 94; Martène II 1083.

[72] Sacramentarium Fuldense, Ausg. Richter 307.

[73] OR X, n. 39; Martène II 1081 1108.

[74] Tit. VI, c. 1, n. 24.

[75] Vgl. Franz, Das Rituale von St. Florian 173.

liturgie.de

Ersatz die sargähnliche Tumba, wenn hoch aufgebaut, Katafalk genannt, an welcher nach der Missa exsequialis die Absolution gehalten wird. Die Tumba (auch „lectus mortuorum", „castrum doloris" genannt[76]) hat ihren Platz regelmäßig in der Mitte der Kirche, niemals im Chore. Nur wenn der Bischof das Requiem zelebriert, kann nach Beendigung der Messe ein das „castrum doloris" ersetzendes schwarzes Tuch vor der untersten Stufe des Thrones ausgebreitet werden oder auch eine „lectica mortuorum" vor die unterste Stufe des Presbyteriums gestellt werden[77]. Auf dem „castrum doloris" können die Standesinsignien des Verstorbenen angebracht werden, Wappen, Tiara[78], Mitra, bei den Priestern Kelch und Patene[79] (welche jedoch nicht mehr bei der Feier der heiligen Messe verwendet werden[80]). Dagegen ist es verboten, ein Bild des Verstorbenen an der Tumba anzubringen[81].

2. Einen eigenen Ordo sepeliendi enthält das römische Rituale für das Begräbnis der Kinder, welche noch nicht zu den Unterscheidungsjahren (sechstes bis siebtes Jahr) gelangt waren und darum noch nicht sündigen konnten, sondern in der Taufunschuld gestorben sind. Daß für diese weder Fürbitte eingelegt noch das heiligste Opfer als Sühnopfer dargebracht werden darf, ist selbstverständlich. Die vorgeschriebenen Psalmen sind Lobpsalmen (112 148—150) und geben der Zuversicht Ausdruck, daß die Seele des unschuldigen Kindes (Ps. 118) sofort ins himmlische Sion (Ps. 23) eingegangen sei. Liturgische Farbe ist die der Unschuld und Heiligkeit (weiß). Mit dem Danke gegen Gott, welcher an dem unschuldigen Kinde ohne dessen Verdienst so Großes getan, verbindet sich dann in den Orationen auch die flehentliche Bitte, Gott möge den Erwachsenen, die noch am Leben sind, die Gnade verleihen, so zu wandeln, daß sie einst gleich diesem unschuldigen Kinde in den Himmel kommen. Nach Vorschrift des Rituale Romanum sollte auch der Leichnam des Kindes vom Sterbehaus in Prozession zur Kirche getragen, hier Ps. 23 mit einer Oration gesprochen und dann erst die Leiche unter dem Gesange des Ps. 148 zu Grabe gebracht werden. Von da kehrt der Priester, das Benedicite (Dn 3, 57 ff.) betend, zur Kirche zurück.

---

[76] Caer. ep. II, c. 11, n. 10. [77] Ebd.
[78] S. R. C. 31. Mai 1817, n. 2578 ad 12.
[79] S. R. C. 23. Mai 1846, n. 2915 ad 9.
[80] S. R. C. 8. Juni 1899.
[81] S. R. C. 30. April 1896, n. 3898.

liturgie.de

Zweites Hauptstück.

Realbenediktionen.

§ 65. Der Wettersegen[1].

Es ist „der ewige Ratschluß der göttlichen Liebe, Erbarmung und Gerechtigkeit, viele und gerade die besten Gaben uns vermittels des Gebetes, dieser erhabensten und frömmsten Betätigung unseres Intellektes und freien Willens, zuzuwenden, damit wir Gott als den Geber alles Guten zu unserem eigenen Heile immer mehr erkennen und anerkennen und damit unser Vertrauen und unsere Liebe zu ihm fort und fort wachse“[2]. Unterschiedslos verleiht uns deswegen Gott auf das Gebet hin die verschiedensten Güter der übernatürlichen und natürlichen Ordnung, ohne daß dadurch ein wandelbarer Zug in seine göttliche Vorsehung hineingetragen würde, da eben unser Bittgebet schon in den ewigen Weltplan Gottes einbezogen ist. Es widerspricht demnach auch keineswegs der Ordnung in der Natur oder den unveränderlichen Naturgesetzen, wenn, einer allgemein menschlichen Überlieferung folgend, die Kirche, wie es im Wettersegen geschieht, um Abwehr schädlicher Gewitter, die dem Leibe und dem Besitztum ihrer Glieder Schaden zu bringen drohen, fleht und gegen die Einwirkung feindlicher Mächte die ihr von Christus dem Herrn verliehene Segensgewalt gebraucht. Die Anschauung, wonach die Dämonen die Verursacher der schädlichen Gewitter seien, hielt im Anschluß an den Glauben der alten Kirche auch die mittelalterliche Kirche fest, und noch jetzt wird im offiziellen römischen Wettersegen Gott angerufen, die „spirituales nequitiae“ von seinem Hause, der Kirche, fernzuhalten. Der Glaube, daß die Dämonen im Gewitter wirksam sind, wirkte auch auf die Ausgestaltung der Formen des Wettersegens in mannigfacher Weise ein. Besonders zeigt sich dies in jenen mittelalterlichen Formularen, welche eigene, den Taufexorzismen und den Exorzismen nachgebildete Beschwörungen der Dämonen enthielten. Bei dieser Gelegenheit wurden auch Texte aus den Evangelien, so die Stillung des Sturmes auf dem See Genesareth, verlesen; ganz besonderer Beliebtheit erfreuten sich die Initien der vier Evangelien, vorzüglich der Anfang des Johannesevangeliums, dessen Verwendung beim Wettersegen nach der heiligen Messe vielleicht die Angliederung dieser Perikope an den Schluß der heiligen Messe begünstigte. Die Verwendung heiliger Reliquien, geweihter Kerzen. Agnus Dei, Weihwasser, ferner das Glockengeläute dienten in erster Linie apotropäischen Zwecken gegen die Dämonen. Nach dem 14. Jahrhundert kam auch der Segen mit dem allerheiligsten Sakramente beim Wettersegen in Aufnahme. Das Abbeten

[1] Franz, Die kirchlichen Benediktionen II 19—123.
[2] Heinrich, Dogmatische Theologie V 364 ff.

liturgie.de

der Allerheiligenlitanei beim Wettersegen war schon im frühen Mittelalter üblich.

Der jetzige römische „Wettersegen" findet sich unter der Aufschrift „De processione ad repellendam tempestatem" (früher „Preces ad repellendam tempestatem") im römischen Rituale[3]. Zunächst werden die Glocken geläutet, und man begibt sich in die Kirche, wo man die Allerheiligenlitanei mit der zweimal gesprochenen Invokation „A fulgure et tempestate" betet. Daran reiht sich der Ps. 147: Lauda Ierusalem Dominum, in welchem die Macht des Herrn über die äußere Natur gepriesen wird: „Er gibt Schnee wie Wolle, streut Nebel wie Asche aus. Er wirft seine Schlossen wie Bissen, wer kann bestehen vor seinem Froste? Er sendet sein Wort und schmelzet sie; es wehet sein Hauch, und es fließen die Wasser."[4] Nach einer längeren Reihe von Versikeln (darunter auch „Nihil proficiat inimicus in nobis. Et filius iniquitatis non apponat nocere nobis") folgen fünf Orationen, darunter die alte „Wetteroration" „A domo tua"[5]. Während der vierten Oration wird unter den Worten: „Praesta, ut hoc signo sanctae crucis omnis discedat saevitia tempestatum", das Kreuzzeichen (gegen das Unwetter) gemacht und hierauf am Schluß Weihwasser gesprengt. — In deutschen Diözesen wird der Wettersegen häufig nach einem uralten Formular erteilt, dessen einzelne Gebete sich bereits im 11. Jahrhundert[6], teilweise sogar im Sacramentarium Gregorianum[7] nachweisen lassen. Der Segen selbst wird mit dem hochwürdigsten Gute oder mit der Kreuzpartikel erteilt. Auch wird nicht selten die Osterkerze als „Wetterkerze" angezündet. Während der römische Wettersegen nur bei drohendem Unwetter gebetet wird, betet man diesen deutschen Wettersegen täglich nach der heiligen Messe von Kreuz-Auffindung bis Kreuz-Erhöhung.

§ 66. Die Konsekration der Kirchen. Entwicklung des Kirchweihritus im allgemeinen[1].

Eine eigentliche Kirchweihe ist erst nach dem Aufhören der Verfolgung im konstantinischen Zeitalter zu bemerken, wenn auch die Anfänge derselben sicherlich noch ins 3. Jahrhundert zurückreichen, vielleicht in eine Zeit, wo sich die gottesdienstliche Feier der Christen

[3] Tit. IX, c. 8. [4] Ps 147, 16—18.

[5] Findet sich bereits in den „Orationes, post tempestatem et fulgura" des Gel (261).

[6] So das Gebet „Quaesumus omnipotens Deus, ut intercessione sanctae Dei genitricis Mariae" in dem aus dem 11. Jahrhundert stammenden Codex Gundecari in Eichstätt und in dem gleichzeitigen Clm 6425.

[7] z. B. die Oration „Deus, qui omnium rerum tibi servientium". Greg 204.

[1] Baudot, La dédicace des églises, Paris 1909; Stiefenhofer, Die Geschichte der Kirchweihe vom 1.—7. Jahrh., München 1909; Franz, Die kirchlichen Benediktionen I 54—61; Many, Praelectiones de locis sacris, Paris 1904; Joseph Braun, Der christliche Altar I (München 1924) 663 ff.

liturgie.de

vom Privathause loslöste und in eigens zu diesem Zwecke gebauten Kultusräumen eine Stätte fand. Denn die Notwendigkeit einer Kirchweihe war schon in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts anerkannt[2], was nicht leicht der Fall gewesen wäre, wenn erst die Kirchenbauten unter Konstantin d. Gr. dieselbe bedingt hätten. Über den Ritus dieser ältesten Kirchweihen verlautet nichts; doch darf mit Sicherheit angenommen werden, daß mit der erstmaligen Feier der heiligen Messe in der neuerrichteten Kirche die Weihe des Gotteshauses als vollzogen galt. Dies war auch noch im 6. Jahrhundert in der römischen Kirche die Regel, wenigstens in jenen Kirchen, in welchen keine Reliquien von Heiligen beigesetzt wurden, was bei den gewöhnlichen Stadtkirchen der Fall war. Bei Kirchen jedoch, die einem bestimmten Martyrer oder Heiligen geweiht wurden, mußten Reliquien desselben in der neu zu konsekrierenden Kirche beigesetzt werden. Die feierliche Beisetzung der Reliquien bildete in diesem Falle ein notwendiges Erfordernis des Konsekrationsritus, und da allmählich die Sitte, die Kirche Heiligen zu weihen, allgemein wurde, behauptete sich dieser Ritus bis zur Stunde als wesentlicher Bestandteil der Konsekrationsfeierlichkeiten, als welcher er schon im 4. Jahrhundert in der römischen Kirche erschien. Mit der Beisetzung der Reliquien war dann auch die Abhaltung von Vigilien vor den Reliquien gegeben, welche gleichfalls schon im 4. Jahrhundert erwähnt ist (a). Unser jetziger römischer Kirchweihritus ist fast bis in die kleinste Einzelheit schon im 10. Jahrhundert vollkommen ausgebildet; freilich erweist er sich nicht mehr als genuin römisch, sondern, wie dies auch anderwärts der Fall ist, vermischt mit gallikanischen Bestandteilen. Zu letzteren gehören die Lustrationen mit Weihwasser, die man im 6. Jahrhundert in Rom noch nicht kannte, und die verschiedenen Salbungen, während die Einweihung einer Kirche durch Beisetzung von Reliquien die ältere römische Form darstellt (b). — Gegen Ende des 1. Jahrtausends tritt dann auch noch ein besonderer Ritus der Grundsteinlegung auf.

a) Der Gedanke, dem Orte der religiösen Zusammenkunft eine besondere Weihe zu geben und ihn dadurch aus dem Reiche des Profanen herauszuheben, ist keineswegs spezifisch christlichen Ursprunges. Eine Tempelweihe ist den Ägyptern wie den Griechen bekannt und hat ganz besonders bei den Römern[3] ihre Ausgestaltung nach der rechtlichen und rituellen Seite hin empfangen. Die Heilige Schrift berichtet dann von der Weihe der Stiftshütte[4], des Salomonischen[5] und Zorobabelschen Tempels[6], so daß man

[2] Dem hl. Athanasius wurde von seinen Gegnern der Vorwurf gemacht, daß er in einer noch nicht konsekrierten Kirche Gottesdienst gehalten habe. Athanasius leugnet nicht die Notwendigkeit der Konsekration, sondern entschuldigt sich und sein Abweichen vom Gesetze mit der dringenden Notwendigkeit: Athanas., Apol. ad imp. Const. n. 14 f.

[3] Stiefenhofer, Die Geschichte der Kirchweihe vom 1.—7. Jahrh. 2 ff.

[4] Ex 40, 9 ff.; Lv 8, 10 ff. [5] 3 Kg 8, 1 ff.; 2 Par 5, 2 ff.

[6] 1 Esr 6, 16.

liturgie.de

die Einweihung der Kultstätte geradezu eine allgemein menschliche Erscheinung nennen möchte. Gleichwohl darf die Entstehung unserer Kirchweihe nicht in der apostolischen Zeit gesucht werden, auch nicht zu einer Zeit, wo die Kirche noch genötigt war, zu ihren gottesdienstlichen Versammlungen die Häuser reicherer Gemeindeglieder in Anspruch zu nehmen. Erst die Erbauung besonderer Gotteshäuser, die ausschließlich dem Kulte dienten, legte es schon dem menschlichen Empfinden der Christen nahe, deren Eröffnung nicht ohne besondere Feierlichkeit vorübergehen zu lassen. Da derartige Gotteshäuser schon im 3. Jahrhundert vorhanden waren, so ist es gewiß nur Zufall, wenn uns erst aus dem Jahre 335 die erste Nachricht von einer feierlichen Einweihung einer christlichen Kirche erhalten ist. In diesem Jahre erfolgte nämlich die Konsekration der von Bischof Paulinus erbauten Kathedrale von Tyrus, über welche Eusebius berichtet[7]. Ein besonderer Weiheritus wurde aber nicht angewendet; durch die erstmalige Darbringung des heiligen Opfers galt das Gotteshaus geweiht. Diese Anschauung herrschte auch in Rom noch im 6. Jahrhundert, wo Papst Vigilius in einem Briefe an Bischof Profuturus von Braga (538)[8] ihr folgendermaßen Ausdruck verleiht: „De fabrica vero cuiuslibet ecclesiae, si diruta fuerit, et si in eo loco consecrationis solemnitas debeat iterari, in quo sanctuaria (d. h. Reliquien) non fuerint, nihil indicamus officere, si per eam minime aqua exorcizata iactetur; quia consecrationem cuiuslibet ecclesiae, in qua sanctuaria non ponuntur, celebritatem tantum scimus esse missarum. Et ideo, si qua sanctorum basilica a fundamentis etiam fuerit innovata, sine aliqua dubitatione, cum in ea missarum fuerit celebrata solemnitas, totius sanctificatio consecrationis impletur. Si vero sanctuaria, quae habebat, ablata sunt, rursus earum depositione et missarum solemnitate reverentiam sanctificationis accipiet." In dieser Stelle ist ferner erwähnt, daß eine Kirchenkonsekration auch durch Beisetzung von Reliquien erfolgte, wenn es sich nämlich um eine Kirche handelte, die einem Heiligen geweiht werden sollte. Dieser Bestandteil des Kirchweihritus ist schon im 4. Jahrhundert durch den hl Ambrosius[9] bezeugt. Als der Heilige im Jahre 386 die Basilica Ambrosiana einweihen sollte, wurde ihm von den Anwesenden zugerufen: „Sicut Romanam basilicam[10] dedices", d. h. weihe sie, wie du die römische Basilika geweiht hast, welche Ambrosius vor dem Jahre 386 mittels Reliquien der heiligen Apostel Petrus und Paulus konsekriert hatte[11]. Ambrosius antwortete: „Ich werde es tun, wenn ich Martyrerreliquien bekomme." Die Nachforschungen nach Reliquien in der Kirche der hll. Nabor und Felix führten zur Entdeckung der Leiber der hll. Gervasius und Protasius, die hierauf bei der Konsekration unter dem Altare beigesetzt wurden. „Condivimus", schreibt Ambrosius, „integra [sc. ossa] ad ordinem: transtulimus vespere iam incumbente ad basilicam Faustae: ibi vigiliae tota nocte, manus impositio. Sequenti die transtulimus ea in basilicam, quam appellant Ambrosianam." Aus dieser Stelle läßt sich ferner

[7] h. e. X, 3.

[8] PL 49, 18; c. 24, D 1 de consecratione.

[9] Ep. 22 ad Marcellinam n. 1 2.

[10] D. h. die in der Nähe der Porta Romana in Mailand sich befindende Basilika. Es könnte aber diese Stelle ihrem Wortlaut nach auch so verstanden werden: „Weihe sie so, wie die römischen Basiliken eingeweiht werden."

[11] Duchesne, Origines 409.

liturgie.de

ersehen, daß man wie noch heutzutage Vigilien vor den Reliquien abhielt. Es war nämlich diese Beisetzung der Reliquien nichts anderes als eine erneute Bestattung; und wie der ersten Bestattung eine Gebetswache vorausging, so auch der zweiten, als die heiligen Leiber von neuem in der zu konsekrierenden Kirche beigesetzt werden sollten.

b) Die Entwicklung des Kirchweihritus im einzelnen lassen die noch vorhandenen älteren Ordines ersehen. Schon die Synode von Orleans (511) bestimmte in ihrem zehnten Kanon, daß die früher im Gebrauche der Häretiker befindlichen Kirchen „similiquo nostrae innovari solent..., ordine" rekonziliiert werden sollten. Man kann daraus mit Recht den Schluß ziehen, daß wenn ein besonderer Ordo der Rekonziliation bestand, um so mehr ein Ordo der Konsekration vorausgesetzt werden muß. Leider hat sich dieser Ordo nicht mehr erhalten. Die im Sacramentarium Gelasianum[12] und Missale Francorum[13] überlieferten Gebete stellen nur Fragmente eines Kirchweihordo dar. Der vorkarolingischen Zeit gehört der von Duchesne[14] veröffentlichte Kirchweihordo von Angoulême an. Ein vollständiger Ordo aus der Karolingerzeit stammt aus einem jetzt verlorenen Sakramentar von St. Remigius in Reims; dieser Ordo wurde von Menard in seiner Ausgabe des Sacramentarium Gregorianum[15] nach dem mit dem Reimser Sakramentar fast gänzlich übereinstimmenden Missale s. Eligii abgedruckt. Der gleichen Zeit gehören auch die Kirchweihordines der Pontifikalien von Freiburg und Donaueschingen an, welche M. J. Metzger[16] veröffentlichte. Diese Ordines rechnet Braun[17] zum ersten Typus der karolingischen Altarweihe, der sich vom zweiten Typus hauptsächlich dadurch unterscheidet, daß die mit der Altarweihe verbundene Kirchweihe durch Besprengung mit Weihwasser und Salbung, bei dem zweiten Typus durch den feierlichen Einzug der Reliquienprozession und durch die Beisetzung der Reliquien geschah. Der zweite Typus ist hauptsächlich vertreten durch den im Sakramentar des Bischofs Drogo von Metz († 853)[18] enthaltenen Ordo und durch den Ordo von St.-Amand[19]. Für das 10. Jahrhundert bringt Martène zahlreiche aus alten Pontifikalien ausgezogene Beschreibungen des Kirchweihritus. In diese Zeit fällt auch die Entstehung des „römisch-germanischen" Pontifikale, das im Anhang des Ordo romanus vulgatus von Hittorp ediert wurde; dieser Kirchweihordo hat bereits eine mit dem jetzigen römischen Pontifikale wesentlich übereinstimmende Gestalt. Auf Grundlage dieses Ordo wurde im Pontifikale des Wilhelm Durandus († 1296) der Kirchweihritus zu der im heutigen Pontifikale vorliegenden Form ausgebildet.

§ 67. Die Konsekration der Kirchen. Erklärung des jetzigen Ritus der Grundsteinlegung und Konsekration einer Kirche.

1. Grundsteinlegung. — Der hohen Bedeutung des katholischen Kirchengebäudes entspricht die kirchliche Vorschrift, daß nur ein Bischof die Konsekration vollziehen darf. Im christlichen Altertum waren zuweilen mehrere Bischöfe bei der Konsekration beteiligt,

12 S. 133. 13 Muratori II 677 ff.
14 Origines 491. 15 PL 78, 152 ff.
16 Zwei karolingische Pontifikalien vom Oberrhein (Freiburg 1914) 92 ff.
17 Der christliche Altar I 688. 18 Duchesne, Origines 493.
19 Ebd. 484.

liturgie.de

und zwar nicht bloß als einfache Zeugen, sondern als Mitwirkende. Die Konsekration einer Kirche ist zwar an allen Tagen gestattet, doch, wie das römische Pontifikale bemerkt, „decentius in dominicis diebus vel sanctorum solemnitatibus fit", nachdem tags zuvor der Bischof und diejenigen, welche die Konsekration der Kirche erbitten, gefastet haben.

Wie die Konsekration einer Kirche, so ist auch die Grundsteinlegung Sache des Bischofs, der jedoch zu letzterer auch einen Priester delegieren kann. Zweck der liturgischen Grundsteinlegung ist, den Bauplatz aus dem profanen Besitz wenigstens vorläufig auszuscheiden und als Eigentum Gottes zu weihen; ferner Gottes Segen auf den beginnenden Bau herabzuflehen. Am Tage vor der Grundsteinlegung wird an der Stelle, an welcher sich künftig der Altar erheben soll, ein hölzernes Kreuz errichtet — zum Zeichen, daß der Ort für den Gekreuzigten bestimmt sei, der sein Kreuzesopfer unblutigerweise an dieser Stelle erneuern wird. Am Tage der Grundsteinlegung begibt sich der Bischof zunächst vor dieses Kreuz und besprengt den Ort, wo das Kreuz aufgepflanzt ist, mit Weihwasser. Unterdessen singt die Schola den Ps. 83: „Quam dilecta tabernacula tua", in welchem die Kirche ihre Freude ausdrückt, wiederum eine Heimstätte, einen Altar gefunden zu haben („passer invenit sibi domum etc. — altaria tua Domine virtutum"), in dessen Bereich sich glücklich leben läßt („beati, qui habitant in domo tua, Domine"), weil an dieser Stätte Gott, voll Gnade und Wahrheit, in ganz besonderer Weise weilt („quia misericordiam et veritatem diligit Deus"). In dem folgenden Gebete, welches der Bischof spricht, fleht er um übernatürliche Lustration der Baustätte („per infusionem gratiae tuae ab omni inquinamento purifica — effugiant omnes hinc nequitiae spirituales") und um gesegneten Fortgang des Werkes („in hoc opere desideria nostra perficere"). In dieser Oration wird zum ersten Mal der Patron der erstehenden Kirche feierlich angerufen. Hierauf geht der Bischof zur eigentlichen Grundsteinlegung über, die zunächst mit der Segnung des Grundsteins eingeleitet wird. Der Grundstein muß nach kirchlicher Vorschrift sein „quadratus et angularis"; denn das materielle Gotteshaus ist ein Symbol der Kirche, die aufgebaut ist auf jenem Stein, den die Bauleute verwarfen, der aber zum Eckstein geworden ist[1], Christus dem Herrn, von welchem der Prophet sagt: „Siehe, ich will in die Gründe Sions einen Stein legen, einen bewährten Stein, einen köstlichen Eckstein, der fest im Grunde liegt"[2], Christus, der aus der Jungfrau geborene Gottessohn, welcher in jenem Stein vorgebildet war, der sich vom Berge losriß ohne Menschenhände, an die Füße der Bildsäule stieß und sie zermalmte und zu einem großen Berge ward, der die ganze Erde erfüllte[3]. Der Symbolik, wonach der Grundstein Christus den Herrn darstellt, ent-

[1] Ps 117, 22; Mt 21, 42; 2 Kor 4, 4. [2] Is 28, 16.
[3] Dn 2, 34—35.

liturgie.de

spricht auch die kirchliche Vorschrift, daß der Grundstein „quadratus" sein solle. „Rund ist die Sünde und die Anhänglichkeit an irdische Güter; durch Verzicht und durch Buße muß diese Rundung beseitigt werden."[4] Viereckig ist dem hl. Augustinus[5] die Gerechtigkeit, der Besitz der vier Kardinaltugenden; viereckig muß somit auch der wichtigste Stein, der Grundstein, sein."[6] Denn von Christus sagt der Apostel Johannes[7]: „Und ihr wisset, daß jener erschienen ist, um unsere Sünden hinwegzunehmen, und Sünde ist nicht in ihm." Die Kirche Gottes erhebt sich aber auch auf dem Fundamente der Apostel[8], namentlich auf jenem unerschütterlichen Fundamente, dem hl. Petrus[9]. Diesen Gedanken ist Ausdruck verliehen in den Versikeln („Lapidem, quem reprobaverunt aedificantes"; „Tu es Petrus") und in den Gebeten, welche der Bischof bei der Segnung des Grundsteins spricht, wo er zugleich Gott bittet, er möge „principium et incrementum et consummatio" des begonnenen Werkes sein. Nach dieser Segnung und Abbetung der Allerheiligenlitanei folgt die Einsenkung des Grundsteins unter einer Formel, die den Wunsch ausdrückt, es möge hier blühen der wahre Glaube, die Furcht Gottes und die brüderliche Liebe, und den Ort für das Gebet und den Lobpreis Jesu Christi bestimmt. Die Psalmen, welche vor und nach diesem Akt gesungen werden, erflehen vor allem die übernatürliche Hilfe Gottes für das begonnene Werk; denn wenn der Herr das Haus nicht baut, arbeiten vergeblich die Bauleute (Ps. 126); ihm kommt es zu, zu bewirken, daß sich die Mauern Jerusalems, d. h. der Kirche, die ein Abbild ist des himmlischen Jerusalems, erheben, damit ihm dort durch Darbringung des Opfers Lob und Preis zuteil werde (Ps. 50: „Benigne fac, Domine, ... ut aedificentur muri Ierusalem. Tunc acceptabis sacrificium iustitiae"). Hierauf erfolgt die Segnung der Fundamente; nachdem der Bischof je ein Drittel der Fundamente abgeschritten und mit Weihwasser besprengt hat, spricht er jedesmal ein Gebet, in welchem er übernatürliche Läuterung („fuga daemonum"), Heiligung und Segen über die Arbeiten des Bauplatzes erfleht. Das zweite der drei Gebete enthält die eigentliche Segnung der Fundamente. Dabei singt die Schola den Ps. 86: „Fundamenta eius in montibus sanctis", in welchem der Psalmist die Herrlichkeit des neuen Jerusalems der Kirche preist („Gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei"); ferner den Ps. 121: „Laetatus sum", der die Freude der Kirche ausdrückt, in dem materiellen Gotteshause bald einen Quell überirdischen Friedens ersprudeln zu sehen („Fiat pax in virtute tua"; Antiphon: „Pax aeterna ab aeterno huic domui"). Eine Friedensquelle soll das neue Gotteshaus werden, vorzüglich durch das Walten des Heiligen Geistes, der nunmehr im feierlichen Veni Creator Spiritus auf die gläubige Gemeinde und ganz besonders, wie das erste

[4] Vgl. Pastor Hermae, Vis. 3 5 6. [5] Enarr. in Ps. 39, n. 1.
[6] Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes (Freiburg 1902) 113.
[7] 1 Jo 3, 5. [8] Eph 2, 20. [9] Mt 16, 18.

liturgie.de

der die Feier abschließenden Gebete besagt, auf jene herabgefleht wird, die durch ihre Gaben zum Baue des Gotteshauses oder dereinst zur Feier des heiligen Opfers beitragen („Descendat Spiritus tuus sanctus ... et dona nostra et populi tui in ea sanctificet"). Nach diesen Gebeten hält der Bischof noch eine Anrede an das Volk, worin er es mahnt, Beiträge zu leisten für die Erbauung der neuen Kirche, erteilt den bischöflichen Segen und gewährt die herkömmlichen Ablässe. Will er am Bauplatze die heilige Messe feiern, so muß sie zu Ehren des Kirchenpatrons gelesen werden. Wenn ein Priester zur Grundsteinlegung vom Bischof delegiert ist, hat er sich des im römischen Rituale[10] enthaltenen Formulars zu bedienen, das mit dem besprochenen nahezu identisch ist.

Minister der Kirchenkonsekration ist der Diözesanbischof[11]. Wiewohl das römische Pontifikale nur einen Konsekrator vorsieht, ist eine Mehrheit von Bischöfen, welche die Kirchenkonsekration vollziehen, keineswegs ausgeschlossen. Bei den Kirchweihen, die unter Konstantin d. Gr. vorgenommen wurden, ist ausdrücklich die Anwesenheit vieler Bischöfe bezeugt[12]. Doch hatte diese keinen andern Zweck als die Verherrlichung der Feier. Erst im Mittelalter kam es vor, daß mehrere Bischöfe zugleich die Konsekration vornahmen, indem sie unter sich die einzelnen Zeremonien verteilten. So wurden, wie Martène[13] berichtet, bei einer von Leo IX. in Reims vollzogenen Konsekration die einzelnen Altäre von den anwesenden Bischöfen geweiht. Es kam sogar vor, daß ein Bischof bei der Zeremonie des Alphabets das lateinische, der andere das griechische Alphabet zu schreiben hatte. Es handelte sich in diesem Falle um eine Arbeitsteilung und eine Erleichterung der sehr ermüdenden Konsekration. Da diese Gründe auch gegenwärtig noch bestehen, kann, wie Benedikt XIV.[14] zeigt, auch jetzt noch die Konsekration von mehreren Bischöfen vollzogen werden, welche unter sich z. B. die Aspersion und Salbung der Wände, die Konsekration der einzelnen Altäre verteilen. Benedikt XIV. selbst bediente sich bei der Konsekration der Kirche S. Apollinare der Beihilfe eines zweiten Bischofs. — Der Konsekrationstag einer Kirche soll gewöhnlich ein Sonntag sein. An ihm müssen die der zu konsekrierenden Kirche adskribierten Kleriker das Officium dedicationis von der Terz ab beten[15]; der Bischof ist hierzu nicht verpflichtet, wenn er auch ex congruentia dieses Offizium beten kann[16]. Nokturnen, Laudes und Prim müssen nach dem Diözesankalendarium gebetet werden, weil nach der rechtlichen Annahme um diese Zeit die Konsekration noch nicht vollendet ist[17].

2. Konsekration der Kirche. — Die Konsekration, deren Ritus überaus reichhaltig an eindrucksvollen Zeremonien und tief-

[10] Tit. VIII, c. 26. [11] Trid. sess. VI, c. 5 de reform.
[12] Euseb., Vita Const. IV, 4345; Sozomenus h. e. II, 26; Theodoret. h. e. I, 31.
[13] II 670.
[14] Bull. Benedict. XIV, App.; vgl. Many, Praelectiones de locis sacris (Paris 1904) 37.
[15] S. R. C. 7. Dez. 1844, n. 2868.
[16] S. R. C. 7. Mai 1746, n. 2390 ad 3.
[17] Many, Praelectiones de locis sacris 39.

liturgie.de

sinnigen Gebeten ist, hat zum Zwecke, zunächst die Kirche zu einem heiligen Orte zu machen, zu einer würdigen Wohnstätte Gottes, dessen besondere Gnadengegenwart wiederholt auf die Kirche herabgefleht wird; dann aber soll die konsekrierte Kirche eine besondere Segensstätte für die Gläubigen werden, die durch den Besuch der Kirche alle jene Segnungen an sich erfahren sollen, welche mit dem Empfange der Sakramentalien gewöhnlich verbunden sind[18]. Vorzüglich wird um gnädige Erfüllung des in der Kirche verrichteten Bittgebetes gefleht. Am Vorabend des Konsekrationstages sind vor den Reliquien Vigilien zu halten (a).

Die Kirchenkonsekration beginnt, nachdem die Rezitation der Bußpsalmen, Segnung des Weihwassers usw. vorausgegangen, mit der feierlichen Besitzergreifung des Gotteshauses durch den Bischof, indem zuvor durch die Aspersion der äußern Kirchenwände jegliche dämonische Infestation zurückgedrängt, hierauf durch den feierlichen Einzug, das Absingen des Hymnus Veni Creator, die Zeremonie des Aschenkreuzes die Besitzergreifung vollendet wird (b). Die Kirche ist nunmehr in das Eigentum Gottes übergegangen. Darum ziemt es sich, daß sie als solches, um ihrer Aufgabe würdig zu dienen, eine besondere Heiligung und Weihe empfange. Diese Weihe des Gotteshauses bildet den zweiten Abschnitt der Kirchweihzeremonien. Auch hier begegnet uns zuerst die Lustration mit dem eigens hierzu bereiteten Weihwasser, in welches außer dem Salz noch Asche und Wein gemengt wird (sog. Gregorianisches Wasser). Mit diesem Weihwasser zeichnet der Bischof zuerst fünf Kreuze auf die Mensa des Altares, den er hierauf siebenmal unter Aspersion umschreitet, besprengt hierauf die Kirche in dreimaligem Umgang. Ist auf diese Weise die Lustration vollendet, so wird in dem feierlichen eucharistischen Gebete (Präfation) in positiver Weise die Gnade der Heiligung auf das Kirchengebäude herabgerufen (c). Die Heiligung und Konsekration der Kirche wird endlich im dritten Teile der Zeremonien vollendet durch die feierliche Deposition der Reliquien, die von ihrem Aufbewahrungsorte in festlicher Prozession zur Kirche gebracht und dann im Altargrabe verschlossen werden, und in der Salbung des Altares und der Kirchenwände. Um die Bestimmung des Altares, als Opferstätte zu dienen, auch äußerlich zu manifestieren, wird vor dem wirklichen Vollzug des heiligen Opfers ein symbolisches Opfer, bestehend aus Weihrauchkörnern und Wachskerzchen, auf dem Altar verbrannt. All die Segnungsgebete, die der Bischof bei diesen Salbungen gebetet, vereint noch einmal ein feierliches eucharistisches Gebet (d). Die Konsekration ist nunmehr vollzogen, und das Kirchengebäude kann jetzt sofort seinem erhabensten Zwecke dienen, Opferstätte zu

[18] Ebd. 46 ff.

liturgie.de

sein. Nach vorausgegangener Segnung der Altarbekleidung und Kultgegenstände beginnt jetzt als letzter, abschließender Teil der Konsekration die Feier der heiligen Messe (e). Für die Weihe eines Altares, die nicht gelegentlich der Kirchenkonsekration vorgenommen wird, bringt das Pontifikale ein eigenes Formular (f). Wird die Kirche exekriert, so bedarf sie einer neuen Konsekration, wenn violiert (polluiert), der Rekonziliation (g).

Der Ritus der durch einen vom Bischof delegierten Priester vorzunehmenden Benediktion einer Kirche ist gegenüber dem reichen Zeremoniell der Konsekration überaus einfach und besteht im wesentlichen in der Aspersion der Kirche von außen und innen, unter Wegfall der Salbungen. Der Altar wird nicht konsekriert, sondern nur ein vom Bischof konsekriertes Portatile in den Altaraufbau eingefügt. Auf letzteren beziehen sich darum die Worte, welche der Offiziator während der Alerheiligenlitanei zu sprechen hat: „Ut hanc ecclesiam et altare ... purgare et benedicere digneris" usw.

a) Die Konsekrationsfeierlichkeiten beginnen bereits am Vorabend, an welchem man vor den Reliquien, die in einem in der Nähe der Kirche befindlichen Raum, unter Umständen auch in einem eigens zu diesem Zwecke errichteten Zelte aufbewahrt werden, die Vigilien betet, nämlich Matutin und Laudes zu Ehren der heiligen Martyrer, deren Reliquien beigesetzt werden sollen. Gemäß der Entscheidung der Ritenkongregation[19] sind Matutin und Laudes „de Communi plurimorum martyrum — sine nomine expresso, cum non sint partes officii diei" zu nehmen. Das Tagesoffizium fällt jedoch deswegen nicht aus; darum sind auch die Kleriker, welche diesen Vigilien nicht anwohnen, zur privaten Rezitation dieser Vigilien nicht verpflichtet[20]. Ursprünglich dauerte die Vigilfeier vor den Reliquien die ganze Nacht, gegenwärtig besteht hierfür keinerlei Vorschrift. Vor den Reliquien jedoch, die auf einer geschmückten Tragbahre ruhen, müssen zwei Leuchter mit brennenden Kerzen stehen. Zweck dieser Vigilfeier ist vor allem, den Heiligen Ehre zu erweisen und ihren Schutz auf die zu konsekrierende Kirche herabzurufen.

b) Die Konsekrationsfeier beginnt an dem Orte, wo die Reliquien die Nacht vorher aufbewahrt waren, mit der Rezitation der sieben Bußpsalmen. Nach deren Beendigung geht der Bischof vor die verschlossene Kirchtüre und ruft hier zu Beginn des Werkes entblößten Hauptes den Beistand der heiligsten Dreifaltigkeit an (Antiphonen: „Adesto Deus unus" usw.; „Actiones nostras" usw.) und sichert sich hierzu auch die Hilfe der triumphierenden Kirche durch die Allerheiligenlitanei, die bis zur Invokation „Ab omni malo" exklusive gesungen wird. Nach dieser Einleitung wird zur feierlichen Besitzergreifung der Kirche geschritten durch die Lustration der äußern Kirchenwände mit dem nach der gewöhnlichen Formel vom Bischof gesegneten Weihwasser. Dreimal umschreitet der Bischof die Kirche, zweimal von der rechten, das dritte Mal von der linken Seite, und besprengt dabei die äußern Kirchenwände oben, unten und in der Mitte, ebenso auch den Friedhof, während er beständig spricht: „In nomine Patris et Filii et

[19] 14. Juni 1845, n. 2886.
[20] Many, Praelectiones de locis sacris 33.

liturgie.de

Spiritus sancti." Während des Umgangs werden Responsorien gesungen, um die der Bedeutung des Aktes entsprechende Stimmung zu erwecken; beim ersten Umgang jene Stelle aus Isaias[21], wo der Prophet die Herrlichkeit des neuen, messianischen Gotteshauses, der Kirche, sieht („Fundata est domus Domini super verticem montium"). Das Responsorium („Benedic, Domine, domum istam") beim zweiten Umgang ist jenem Gebete entnommen, das König Salomon bei der Einweihung des Tempels gesprochen[22]. Die Kirche macht sich ganz besonders jene Stelle zu eigen, wo Salomon fleht, es möge jeder, der im Tempel betet, Erhörung seiner Bitte finden („Venientium in loco isto exaudi preces in excelso solio gloriae tuae"). Wenn der Bischof das dritte Mal die Kirche umschreitet, bittet man im Responsorium („Te, Domine, universorum"), wie die Priester zur Zeit der Makkabäer es getan haben[23], als dem Tempel des Herrn vonseiten Nikanors Gefahr drohte: „Conserva domum istam immaculatam in aeternum." Nach jedem Umgang macht der Bischof vor der Kirchtüre Halt und spricht drei Gebete. Diese Gebete („Omnipotens sempiterne Deus, qui in omni loco" usw.[24]; „Omnipotens sempiterne Deus, qui per Filium tuum" usw.[25]; „Omnipotens et misericors Deus, qui sacerdotibus tuis" usw.[26]) erläutern die vom Bischof vollzogene Aspersion des Gebäudes: es soll durch sie die Macht des Dämons über das Gotteshaus gebrochen werden („nulla hic nequitia contrariae potestatis obsistat"), im Gotteshause hingegen die Engel des Friedens wohnen („sit ad nostrae humilitatis, introitum ... Angeli pacis ingressus"); ein unlösliches Band der Liebe („indissolubile vinculum caritatis") soll alle, die im Gotteshause weilen, umschlingen. Durandus[27] bringt verschiedene Erklärungen des dreimaligen Umschreitens der Kirche, das schon in den ältesten Ordines[28] erwähnt wird, während die Aspersion jüngeren Datums ist[29]. Es erinnere der dreifache Umgang des Bischofs um die Kirche an den dreifachen „circuitus", den Christus um der Heiligung seiner Kirche wegen getan habe, zuerst als er in diese Welt kam, dann als er in die Unterwelt hinabstieg und von den Toten erstand und als er schließlich in den Himmel fuhr. Die Aspersion betrachtet Durandus auch als Taufe des Gotteshauses, welche aus drei Gründen geschehe: „propter daemonum expulsionem, propter ipsius ecclesiae purgationem et expiationem, propter removendam maledictionem et introducendam benedictionem." Endlich bedeute das Umschreiten der Kirche, daß der Herr seinen Engel sende „in circuitu timentium se"; mit dem dreimaligen Umgehen der Kirche soll angedeutet werden, daß sie geweiht werde zu Ehren der heiligsten Dreifaltigkeit, was übrigens schon durch das beständig wiederholte „In nomine Patris" usw. nahegelegt wird.

Der jedesmalige Umgang wird durch eine feierliche Zeremonie abgeschlossen. Nachdem das Gebet gesprochen, pocht der Bischof mit dem Hirtenstabe an die Kirchentüre und ruft dabei aus: „Hebet eure Tore, ihr Fürsten („Attollite portas, principes, vestras"), erhebet euch, ihr ewigen Tore, daß einziehe der König der Herrlichkeit."[30] Ein im Innern der verschlossenen Kirche weilender Diakon ruft alsdann aus: „Wer ist dieser König der

[21] 2, 2. [22] 2 Par 6, 2 ff.

[23] 2 Makk 14, 35. Diese Responsorien sind schon in einem Pontifikale von Narbonne (10. Jahrh.) neben sechs andern erwähnt. Martène II 734.

[24] Findet sich im Sakramentar des Drogo (9. Jahrh.): Duchesne, Origines 494.

[25] Ordo rom. vulg. III. [26] Ordo rom. vulg., Hittorp 111.

[27] I, c. 6, n. 11 ff. [28] Martène II 696 (10. Jahrh.).

[29] Ebd. ordo 10 (aus Cambrai 12. Jahrh.). [30] Ps 23, 7.

liturgie.de

Herrlichkeit?" worauf der Bischof erwidert: „Der Herr, der Starke und Mächtige, mächtig im Kriege."[31] Sind diese Worte vom Bischof nach dem dritten Umgang gesprochen, so rufen alle Umstehenden: „Aperite, aperite, aperite", worauf die Kirchentüre geöffnet wird. Die Bedeutung dieser Zeremonie liegt klar vor Augen: Christus, der im Bischof symbolisiert ist, will Besitz ergreifen vom Gotteshause, und mögen sich die entgegenstehenden Mächte auch wehren, sie können dem Gottessohn nicht widerstehen. Wie die Macht des Bösen beim Eintritt Jesu in diese Welt gebrochen wird, so jetzt alle Gewalt des Widersachers, wenn Christus der Herr in die neue Kirche einzieht; dreimal muß der Bischof mit dem Stabe, dem Symbole seiner Macht, an die Kirchentüre pochen, um, wie Durandus[32] sagt, anzudeuten, daß Christus ein dreifaches Recht auf die Kirche der Gläubigen, die auch in dem neuen Gotteshause zusammenkommt, besitzt, auf Grund der Schöpfung, Erlösung und Verheißung der Verherrlichung. — Im Abendland läßt sich das „Attollite" mit den damit verbundenen Zeremonien schon im 8./9. Jahrhundert nachweisen[33], noch früher im Orient, wo nach dem Bericht des Johannes Malalas[34] der Patriarch von Konstantinopel Eutychius, als er bei der Einweihung der Sophienkirche das Evangelienbuch, das Symbol Christi, übertrug, vom Volke mit dem Gesange „Attollite portas, principes, vestras" usw. empfangen wurde. Stiefenhofer[35] verweist auf das apokryphe „Evangelium Nicodemi". Nach einer lateinischen Rezension[36] ruft Christus, als er in den Hades hinabstieg und die Tore der Unterwelt verriegelt fand: „Tollite portas" usw. Der Fürst der Unterwelt aber ruft: „Quis est iste rex gloriae?" um die Antwort zu erhalten: „Dominus fortis et potens, Dominus potens in proelio." Noch einmal ruft ihm der Herr entgegen: „Tollite" usw., und erst als wieder aus der Unterwelt die Frage ertönt: „Quis est iste rex gloriae?" und der Herr zur Antwort gibt: „Dominus virtutum, ipse est rex gloriae", öffnen sich die Tore.

Die Besitzergreifung des Gotteshauses, die in den Zeremonien außerhalb der Kirche ihren Anfang genommen hat, wird jetzt, nachdem der Bischof und seine Assistenz, die Schola und die coementarii ihren Einzug gehalten (das Volk und der übrige Klerus wird erst später eingelassen), im Innern der Kirche vollendet. Im Namen der heiligsten Dreifaltigkeit, des gekreuzigten Heilandes und aller Heiligen wird diese Besitznahme durch den Bischof vollzogen. Bevor er noch die Kirche betritt, zeichnet er mit seinem Stabe das Zeichen des heilbringenden Kreuzes auf die Schwelle unter den Worten: „Ecce crucis signum, fugiant phantasmata cuncta"[37], und spricht als ersten Gruß „Pax huic domui"[38], den schon der Friedensfürst seine Apostel gelehrt hat. Nach der Erklärung des Durandus[39] werden diese Worte gesprochen, weil Christus bei seinem Eintritt in diese Welt Friede schuf zwischen Gott und dem Menschen. Auf das beseligende Wort der allerseligsten Jungfrau:

---

[31] Ps 23, 8. [32] c. 6, n. 14.

[33] Einmaliges Pochen im Kirchweihordo Menards: PL 78, 153.

[34] Chronograph., Ausg. Dindorf (Bonn 1831) 495; Stiefenhofer, Die Geschichte der Kirchweihe 91.

[35] Ebd.

[36] Tischendorf, Evangelia apocrypha VII (Leipzig 1853) 406 ff.

[37] Die Formel findet in den älteren Ordines keine Erwähnung. Nach einem Lyoner Ordo des 10. Jahrhunderts (Martène II 748) sprach der Bischof bei dieser Gelegenheit: „Crux pellat hostem, crux Christi triumphat."

[38] Von allen Ordines erwähnt. [39] I, c. 6, n. 18.

liturgie.de

„Mir geschehe nach deinem Worte", trat Christus ein in diese Welt, war die Verbindung zwischen Gottheit und Menschheit geschaffen, der Grund gelegt zur Kirche, deren Abbild das materielle Gotteshaus ist. Was der Eintritt des Bischofs bedeutet, künden die Responsorien, die dabei zu singen sind: Ewiger Friede (Antiphon „Pax aeterna" usw.[40]) vom ewigen Vater, dem Sohne und dem Tröster walte im neuen Gotteshause, ewiger Friede, weil hier die Stätte ist, wo Heil, Versöhnung gewirkt wird für das ewige Leben. Denn der Heiland nimmt Einkehr — er, der „principalis minister" aller heiligen Sakramente und ewiger Priester ist —, wie er einst im Hause des Zachäus[41] (Antiphon „Zachaee, festinans descende") Einkehr gehalten hat. Der Bischof aber geht bis in die Mitte des leeren Kirchenraumes und stimmt das Veni Creator[42] an, denn alle und jede Heiligungsgnade strömt uns zu durch den Heiligen Geist; damit sie recht reichlich fließe („fons vivus") in der Kirche, den Gläubigen Erleuchtung des Verstandes („Accende lumen sensibus") und Willensstärkung („virtute firmans") gewähre, gedenkt die Kirche bei dieser Besitzergreifung auch des Heiligen Geistes und fleht in der von allen älteren Ordines bezeugten Allerheiligenlitanei die Heiligen, besonders jene, zu deren Ehre die Kirche gebaut oder deren Reliquien im Altare geborgen werden, an, die Heiligung der Kirche durch ihre Fürbitte zu unterstützen. Diese Litanei enthält auch spezielle Invokationen um Heiligung der Kirche („ut locum istum visitare digneris", „ut in eo angelorum custodiam deputare digneris" usw.) und schließt mit den zwei Gebeten „Praeveniat" und „Magnificare", welch letzteres in fast allen Ordines[43] erwähnt wird. Die Besitzergreifung durch Christus den Gekreuzigten findet endlich ihren Abschluß in der Zeremonie des Aschenkreuzes[44]. In Form eines Andreaskreuzes haben nämlich die Kleriker zwei Aschenstreifen von den vier Ecken der Kirche gezogen, in welche jetzt der Bischof zuerst das griechische, dann das lateinische Alphabet mit seinem Stabe einschreibt. Über die Entstehung dieses Ritus bemerkt Duchesne[44a], er gehe zurück auf die Gepflogenheiten der alten römischen Feldmesser[44b] bei der Besitzergreifung und Abgrenzung eines Grundstückes. Das schräge Kreuz („crux decussata") erinnere an die beiden Transversallinien, welche die römischen Feldmesser zuerst auf jenen Grundstücken, die sie abmessen wollten, zogen. Die Buchstaben, welche man auf das Aschenkreuz schreibe, erinnerten an die von den Feldmessern zur Abmessung verwendeten, Zahlengrößen darstellenden Buchstaben. Daß diese Bräuche bei der Besitzergreifung einer Kirche beibehalten wurden, erklärt sich wohl auch daraus, daß das Andreaskreuz (X) den Anfangsbuchstaben des Namens Χριστός darstellt und die beiden Buchstaben A—Ω die bekannte geheimnisvolle Beziehung auf Christus den Herrn aufweisen. Die Zeremonie des Aschenkreuzes erscheint darum gewissermaßen als die feierliche Besiegelung der Besitz-

[40] Findet sich erst im Pontifikale von Sarum (Salisbury), 15. Jahrh.

[41] Lk 19, 5. Diese Antiphon ist zuerst bezeugt im Pontifikale des Egbert von York: Martène II 687.

[42] Erst im 12. Jahrhundert an dieser Stelle erwähnt: Martène II 758.

[43] Menard., Sacr. Greg.: PL 78, 153.

[44] Ebd. [44a] Origines 424.

[44b] Diese Tätigkeit der Feldmesser, als welche bei Absteckung eines Tempelbezirkes die Auguren auftreten, beschreibt eingehend Odilo Wolff, Tempelmaße (Wien 1912).

liturgie.de

ergreifung des Gotteshauses durch Christus, der sein Siegel, das Kreuz, den Anfangsbuchstaben seines Namens, der zu heiligenden Stätte aufdrückt. — Dem Mittelalter war diese Erklärung fremd. Da aber nach mittelalterlicher und kirchlicher Auffassung das Gotteshaus die Kirche der Gläubigen darstellt, so ist es von diesem Standpunkt aus ganz richtig, wenn Durandus[45] sagt, das Aschenkreuz stelle die im Glauben erfolgte und durch das Kreuz Christi bewirkte Vereinigung der Juden und der Heiden dar, wie sie in der Kirche zu Tage tritt usw. Die Kirche aber drückt den Jubel darüber, daß Christus der Herr sich wieder eine neue Gnadenstätte auf dieser Erde erkoren („erexit cornu salutis", „visitavit nos Oriens ex alto"), in dem Lobgesang Benedictus[46] aus: Christus der Herr hat Besitz genommen von diesem Ort zu unserem Heile, und darum ist das Gotteshaus Himmelspforte geworden. Deshalb ist auch die Kirche von ehrfurchtsvollem Jubel erfüllt und bringt ihn zum Ausdruck in der nach jedem Verse zu wiederholenden Antiphon „O quam metuendus"[47], mit welchen Worten einst Jakob nach dem beseligenden Traumgesicht von der Himmelsleiter seiner Freude und seiner Ehrfurcht Ausdruck verlieh.

c) Christus der Herr hat nunmehr Besitz ergriffen vom Gotteshause; jetzt muß es zu einer würdigen Wohnstätte des Herrn umgewandelt werden durch die feierliche Heiligung und Weihe. Wie der Akt der Rechtfertigung in der heiligen Taufe zwei Momente in sich birgt: Entsündigung und Heiligung, so schließt auch die Weihe des Gotteshauses, die im Mittelalter häufig mit der Taufe verglichen wurde, zweierlei in sich, die Lustration durch Besprengung mit Weihwasser und die positive Heiligung durch ein feierliches eucharistisches Konsekrationsgebet. — Nach der Zeremonie des Aschenkreuzes stimmt der Bischof in immer höherer Tonlage das „Deus in adiutorium"[48] an, um Gottes Segen für die vorzunehmende Handlung zu erflehen. Dann segnet er das eigens zu dieser Weihe bereitete Weihwasser, in welches Salz, Asche und Wein gemischt werden. Wie alle Gebete und Zeremonien der Kirchweihe auf die Kirche der Gläubigen abzielen, so auch diese zur Lustration des Gotteshauses vollzogene Wasserweihe. Sie soll die Macht des Bösen gänzlich vom Gotteshause, aber auch von den Gläubigen ausschließen. Deswegen besteht, wie Durandus sagt[49], dieses Wasser aus vier Elementen. Denn vier Dinge sind es, welche den bösen Feind vertreiben: „Lacrimarum effusio, quae per aquam, spiritualis exsultatio, quae per vinum, naturalis discretio, quae per sal, profunda humilitas, quae per cinerem significatur." Durandus fügt dieser moralischen Deutung auch noch eine symbolische hinzu. Das Wasser bedeute nämlich das Volk oder die Menschheit, der Wein die Gottheit, das Salz die Lehre des göttlichen Gesetzes, die Asche erinnere an das demütige Leiden Christi. Das mit Wein vermischte Wasser bedeute, daß Christus Gott und Mensch sei und daß das mit dem Wasser in der heiligen Taufe geheiligte Volk im Glauben an das Leiden Christi, welcher durch die Lehre des göttlichen Gesetzes vermittelt wird, vereinigt sei mit seinem Haupte Christus. So bewirkt demnach dieses Wasser Befreiung vom Bösen und Vereinigung mit Christus,

[45] I, c. 6, n. 21.
[46] Ordo rom. vulg., Hittorp 111; Martène II 722 (10. Jahrh.).
[47] Gn 28, 17; Martène II 722 (10. Jahrh.).
[48] Menard., Sacr. Greg.: PL 78, 153.
[49] I, c. 7, n. 8—9.

liturgie.de

für das Gotteshaus sowohl als auch für die in ihm sich versammelnden Gläubigen.

Die Gebete, welche bei der Zubereitung des Wassers gesprochen werden, stammen aus dem 9. bis 10. Jahrhundert[50]. Das schöne Gebet „Sanctificare per verbum Dei unda coelestis“[51], das einen herrlichen, aus Ambrosius[52] genommenen Lobpreis des Wassers enthält, ist im 9. Jahrhundert bei der Wasserweihe verwendet. Vielfach wurden auch die gewöhnlichen Formeln der Wasser- und Salzweihe genommen. Das geweihte Wasser wird sofort zur Lustration der Kirche benutzt, wobei die Besprengung nicht mit dem gewöhnlichen Aspergill, sondern mit einem Ysopbüschel geschieht. Ysop wurde im Alten Bunde gebraucht, wenn es galt, den Aussatz des Hauses zu reinigen[53], oder wenn ein Zelt, das durch den Tod eines Menschen verunreinigt war, wiederum die levitische Reinheit erhalten sollte[54]. In diesem Falle sollte Asche von der roten Kuh (mit welcher Ysop verbrannt wurde) in das Wasser geschüttet werden. „Und ein reiner Mann soll Ysop darein tauchen und damit das ganze Zelt besprengen.“ Ysop wird darum auch bei der Besprengung der Kirche verwendet, um alles, was an den Aussatz und den Tod der Sünde erinnert, vom Gotteshause und den sich darin versammelnden Gläubigen fernzuhalten. Das Mittelalter suchte die Bedeutung dieses Brauches zu ergründen, indem es hinwies auf die natürlichen Eigenschaften des Ysops. „Hyssopus“, sagt Remigius von Auxerre[55], „...herba est humilis, quae radicibus saxorum dicitur penetrare duritiam et interioribus pectoris medetur incommodis; cuius etiam aspergine immunditiae delebantur in lege, significans humilitatem Christi, quae duritiam nostrae obstinationis confringit passionesque atque immunditias interiores curare novit.“

Die Lustration der Kirche beginnt mit der Besprengung des Altares. Während die Schola den Psalm 42: Iudica, und nach jedem seiner Verse die Antiphon „Introibo ad altare Dei“ singt, zeichnet der Bischof mit dem geweihten Wasser fünf Kreuze auf die Altarmensa (eines in der Mitte, die andern an den vier Ecken). Hierauf umschreitet er siebenmal den Altar, indem er dessen mensa und stipes mit dem Weihwasser besprengt. Bei jedem Umgang werden drei Verse des Psalmes 50: Miserere, gesungen, denen jedesmal die Antiphon Asperges vorausgeschickt wird[56]. Ist die Aspersion des Altares beendet, so schreitet der Bischof zur Aspersion der Kirchenwände, indem er die Kirche im Innern dreimal umgeht und die Wände besprengt, zuerst „iuxta terram“, dann „circa altitudinem faciei suae“, das

---

[50] „Exorcizo te, creatura salis“, Ordo rom. vulg., Hittorp 112; „Domine Deus omnipotens, qui hanc gratiam coelitus“, ebd.; „Exorcizo te, creatura aquae ..., ut repellas diabolum“, ebd.; „Domine Deus, statutor omnium elementorum“, ebd.; „Omnipotens sempiterne Deus, parce poenitentibus“, ebd., ordo 2 (Pontif. Egberts, 9.—10. Jahrh.); „Domine Iesu Christe, qui in Cana Galilaeae“, in einem Anhang zum Gregorianum (Muratori II 745); „Omnipotens sempiterne Deus, creator et conservator“, in Ord. rom. vulg., Hittorp 113.

[51] Menard., Sacr. Greg.: PL 153.

[52] Expositio evangelii sec. Luc. 10, 48.

[53] Lv 14, 4 49 52. [54] Nm 19, 6 17—18.

[55] Martène II 776.

[56] Die Bekreuzung der Altarmensa, ferner die siebenmalige Besprengung des Altares unter dem Gesange des Psalmes 50 kennt schon das 8./9. Jahrhundert. Menard., Sacr. Greg.: PL 78. Der Psalm Iudica folgt jedoch hier erst nach der Aspersion.

liturgie.de

dritte Mal „altius quam secundo". Dann durchschreitet er die Kirche, am Altare beginnend, bis zum Haupttor (im Westen) und von einer Seitenwand bis zur andern und besprengt das Pflaster der Kirche. Zuletzt sprengt der Bischof in der Mitte der Kirche stehend das Weihwasser nach den vier Himmelsrichtungen. Die Psalmen und Antiphonen, welche bei den Aspersionen der Wände gesungen werden, sind der einen Idee untergeordnet: die Macht des Bösen soll gebrochen werden und der Friede (Antiphon „Haec est domus Domini, Ps. 121: Laetatus), die Kraft (Antiphon „Exsurgat Deus", Ps. 67: partim) und die liebevolle väterliche Fürsorge Gottes (Ps. 90: Qui habitat in adiutorio Altissimi) in der Kirche herrschen[57]. Die Antiphonen, welche bei den übrigen Besprengungen gesungen werden, sind von dem Gedanken beherrscht, daß der Ort zu einem heiligen gemacht werden solle. Alles Ungehörige soll darum aus dem Gotteshause verbannt sein, wie einst Christus die Verkäufer und Wechsler aus dem Tempel vertrieb und ihnen entgegenhielt[58]: „Domus mea domus orationis vocabitur" (Antiphon); denn dort im Gotteshause wird der Name Gottes verkündigt durch die von Christus gesandten Lehrer des Evangeliums („Narrabo nomen tuum fratribus meis"[59]), dort, wo die Gläubigen in seinem Namen versammelt sind, weilt Christus mitten unter ihnen, den Namen des Herrn zu loben („in medio ecclesiae laudabo te"). Darum ist die Kirche ein heiliges Haus, ein Gotteshaus (Antiphon „Non est hic aliud"[60]), Himmelspforte und Himmelsleiter (Antiphon „Vidit Iacob scalam"[61]). Die Aspersionen haben selbstverständlich im Mittelalter eine mannigfache symbolische Deutung gefunden: symbolisch auf Christus gedeutet, sollen z. B. die vier Kreuze, die mit Weihwasser an den Ecken der Mensa gezeichnet werden, besagen, daß Christus durch die heilige Taufe alle Menschen in den vier Weltgegenden erlöste durch seinen Tod, den er im Mittelpunkt der Erde, d. h. in Jerusalem, erlitten (weshalb auch die Mitte der Mensa mit einem Kreuz bezeichnet wird[62]); das siebenmalige Umschreiten des Altares an die sieben Gaben des Heiligen Geistes, die den Getauften zuteil wurden[63], die dreimalige Aspersion der Kirche an die Taufe im Namen der heiligsten Dreifaltigkeit, die Aspersion in Kreuzesform an den Befehl Christi, alle Menschen zu taufen usw.[64]

Nachdem die Lustration des Gotteshauses in dieser Weise vollzogen ist, fleht der Bischof in dem von zwei Kollekten[65] eingeleiteten eucharistischen Weihegebet (Präfation)[66] um positive Heiligung und Segnung des Gotteshauses: der Heilige Geist mit seiner überquellenden Gnade möge herabsteigen und bewirken, daß alle, die in dieser Kirche Gott anrufen, Erhörung finden: „Cunctorum hic debilium incommoda, te, Domine, annuente, pellantur, omniumque vincula peccatorum absolvantur."

d) Den Übergang zum dritten Teil des Kirchweihritus bildet die Zubereitung des Mörtels mit dem Gregorianischen Wasser. Was von diesem Wasser

[57] Die Besprengung der Kirche und die bei dieser Gelegenheit gesungenen Psalmen sind schon im 8./9. Jahrhundert erwähnt. Menard., Sacr. Greg.: PL 78, 156.

[58] Mt 21, 13. [59] Ps 21, 23.

[60] Gn 28, 17. [61] Gn 28, 12 16.

[62] Durandus I, c. 7, n. 14. [63] Ebd. n. 19.

[64] Ebd. c. 6, n. 25—27.

[65] „Deus, qui loca nomini tuo dicanda" (im Gel S. 133) und „Deus sanctificationem" (ebd.).

[66] Ordo rom. vulg., Hittorp 113.

liturgie.de

übrig ist, wird, wie fast alle Ordines einstimmig berichten, am Fuße des Altares ausgegossen. Es geschah dies in Nachahmung des alttestamentlichen Brauches, nach welchem das Blut der Opfertiere an die Ecken des Altares gestrichen, und was dann noch übrig, an den Fuß des Altares ausgegossen wurde. Die mittelalterlichen Liturgiker versäumen nicht, diesem Ritus eine symbolische Deutung zu geben. Remigius von Auxerre z. B. erblickt in der Besprengung des Gotteshauses symbolisch die Reinigung der Kirche durch die Glaubenslehre angedeutet, welche Aufgabe der Bischof zu übernehmen und nach Kräften zu erfüllen hat. Was über seine Kräfte gehe, vertraue er zuversichtlich Christus dem Herrn an, der durch den Altar dargestellt werde. Dieses Vertrauen auf den Herrn finde seinen symbolischen Ausdruck in dem Ausgießen des Lustrationswassers am Fuße des Altares.

Hierauf bewegt sich die Prozession mit dem Bischof an den Ort, wo die heiligen Reliquien aufbewahrt sind. Dort findet zunächst eine Art Huldigung zu Ehren der Heiligen statt, bestehend in der Absingung einiger Antiphonen[67] und des Psalmes 94: Venite, exsultemus Domino (die Heiligen sind der Stimme Gottes gefolgt und in die Ruhe Gottes eingegangen, die den Gottlosen versagt ist: „si introibunt in requiem meam"); dann setzt sich die Prozession in Bewegung, bei welcher Priester die Bahre mit den Reliquien tragen. Unter dem Gesang von Antiphonen[68] ist man zur Kirchtüre gekommen und zieht hierauf mit den heiligen Reliquien um die Kirche herum, wobei das Volk den alten Prozessionsruf Kyrie eleison zu singen hat. Bevor der Einzug in die Kirche stattfindet, hält der Bischof, vor der Kirchtüre sitzend, eine Ansprache an das Volk[69] über die Würde und Bedeutung des Gotteshauses („Locus est salutis, portus naufragantibus, ad quem de tempestatibus anchora iacitur") und über die Pflicht, den Zehnten zu geben. Der Archidiakon verliest hierauf die zum Schutze der Kirchen und des kirchlichen Einkommens vom Tridentinum[70] erlassenen Dekrete, worauf sich der Bischof beim Gründer der Kirche über deren Fundation, die Dotierung des Klerus usw. vergewissert und hierüber eine öffentliche Urkunde ausstellen läßt. Das Volk leistet gewissermaßen durch die Schola das Versprechen, der Zehntpflicht nachzukommen, in dem Gesange des Responsoriums: „Erit mihi Dominus in Deum"[71] (Decimas et hostias pacificas offeram tibi). Dann spricht der Bischof ein Gebet („Domum tuam")[72] und salbt hierauf unter einer schönen Formel („porta sis introitus salutis et pacis; porta sis ostium pacificum") die Kirchtüre, durch die sich jetzt die Reliquienprozession mit dem Volke unter den Gesängen der Schola zum Altare begibt, in dessen Nähe die Reliquien niedergestellt werden, worauf sofort zur Beisetzung der Reliquien geschritten wird. Ihr geht Psalmengesang (Psalmen 149 und 150; Antiphon „Exsultabunt Sancti") und Gebet

---

67 Die Antiphon „Cum iucunditate" findet sich im Sakramentar Drogos (9. Jahrh.). Duchesne, Origines 493, ebenso die Antiphon „Ambulate".

68 Martène II 778.

69 Eine Ansprache ist schon erwähnt in einem Ordo von Reims (10. Jahrh.). Martène II 724: „Habeat pontifex verbum ad plebem de honore ecclesiastico, de decimis et de dedicatione." Der jetzige Wortlaut findet sich erst im Pontifikale Klemens' VIII.

70 Sess. XXII, c. 21 De reform.; Sess. XXV, c. 12 De reform.

71 Gn 28, 21—22.

72 Im Sakramentar Drogos (9. Jahrh.). Duchesne 494.

liturgie.de

(„Deus, qui in loco" usw.)[73] und die Salbung des Reliquiengrabes mit Chrisam voraus. Das Reliquiengrab wird zunächst im Innern gesalbt, dann werden die Reliquien eingelegt[74] und beräuchert; hierauf wird der Verschlußstein oder die tabula des Sepulchrum an der Innenseite und nach der Vermauerung des Reliquiengrabes (mit Hilfe der coementarii) auch an der Außenseite mit Chrisam gesalbt, nachdem zuvor das Gebet „Deus, qui ex omnium cohabitatione"[75] gesprochen wurde. — Nach der Beisetzung der Reliquien kann der Bischof zur Weihe des Altares schreiten, die im Mittelalter für das Volk unsichtbar hinter einem Vorhange vollzogen wurde. Der Bischof beräuchert zunächst den Altar in der gewöhnlichen Weise. Nachdem dann die mensa des Altares durch die Kleriker gereinigt ist, umschreitet er den Altar dreimal und beräuchert ihn dabei. Während hierauf der Bischof die Salbungen vornimmt, setzt ein Priester diese Räucherung fort, der beständig mit dem Rauchfaß um den Altar herumzugehen hat. Ist eine Salbung vorüber, so nimmt der Bischof dem Priester das Rauchfaß ab und beräuchert den Altar, indem er ihn wieder dreimal umschreitet und dann die Inzensation dem Priester überläßt. Unterdessen wird die mensa des Altares an fünf Stellen, in der Mitte und an den vier Ecken, gesalbt, zweimal mit Katechumenenöl und einmal mit Chrisam. Während der Salbungen werden Antiphonen und Psalmen gesungen[76], nach jeder Salbung erfolgt die oben erwähnte Inzensation durch den Bischof. Am Schluß der drei Salbungen gießt der Bischof Katechumenenöl und Chrisam auf die mensa und salbt deren ganze Oberfläche[77]. — Die Würde des katholischen Gotteshauses beruht vor allem auf dem Altar; von ihm aus ergießt sich der Quell der Gnade durch das ganze Gotteshaus auf alle, die in ihm weilen. Um dies auch äußerlich auszudrücken, reiht sich an die Salbung des Altares sofort die Salbung der Kirchenwände. An ihnen sind zwölf Kreuze angebracht, über welchen schon seit Beginn der heiligen Handlung eine Kerze brennt, ein jedes dieser Kreuze salbt der Bischof mit Chrisam und inzensiert es mit drei Zügen[78]. — Ist die Würde des Gotteshauses gegründet auf dem Altare, so beruht dessen Heiligkeit vor allem auf dem Opfer, das auf ihm dargebracht wird. Um dies auch äußerlich zu zeigen, bringt der Bischof ein symbolisches Opfer dar, indem er an den fünf Salbungsstellen des Altares

---

[73] Ebd.

[74] Nach der Rekondierung der Reliquien wird das Responsorium „Sub altare Dei sedes accepistis" gesungen. Vgl. Ordo von St.-Amand (8. Jahrh.). Duchesne, Origines 485.

[75] Ebd. 493.

[76] Das Schema bei den drei ersten Salbungen ist ganz gleichförmig: a) Antiphon (angestimmt vom Bischof) und Psalm; b) während des Gesanges Salbung unter der Formel: „Sanctificetur et consecretur lapis iste" usw.; c) Antiphon „Dirigatur" (angestimmt vom Bischof) und Inzensation; d) Gebet.

[77] Diese Salbung verbindet sich mit den Gebeten und Psalmen in folgender Weise: a) Antiphon „Sanctificavit" und Psalm 45; b) während des Gesanges Salbung der mensa; c) hierauf, vom Bischof angestimmt, Antiphon „Ecce odor" und Psalm 86; d) Gebet.

[78] Zunächst wird vom Bischof angestimmt: a) Antiphon „Lapides" mit darauffolgendem Psalm 147 und Responsorium „Haec est Ierusalem"; b) während dieses Gesanges Salbung der zwölf Kreuze; c) zum Schluß (vom Bischof angestimmt) Antiphon „Aedificavit Moyses". Die zwölf Kerzen schon erwähnt: Menard., Sacr. Greg.: PL 78, 152 (8./9. Jahrh.).

liturgie.de

mittels dünner Wachskerzchen in Kreuzesform aufgeschichteten Weihrauch entzündet[79].

Die Salbung des Reliquiengrabes und die Salbung der vier Ecken des Altares ist schon im 8./9. Jahrhundert bekannt[80], die Salbung der Kirchenwände[81] und das Ausschütten des Öles hingegen wird erst später (10. Jahrh.) erwähnt; um die gleiche Zeit[82] begegnet uns auch die Unterscheidung von Katechumenenöl und Chrisam für die Altarsalbung. Die Verbrennung von Weihrauch erscheint bereits im Ordo romanus vulgatus[83], mit der bezeichnenden Bemerkung: „Offerat ibidem crucem incensi." Die Inzensierung des Altares während der Salbungen ist schon im Ordo romanus vulgatus vollkommen ausgebildet; dort sind auch die meisten der gegenwärtig noch bei den Salbungen gebrauchten Antiphonen, Psalmen und Gebete bereits verzeichnet.

Diese Gebete und Zeremonien sind nur dann zu verstehen, wenn man von der Symbolik des Altares und des Kirchengebäudes ausgeht und zugleich berücksichtigt, daß die Kirche den feierlichen Ritus der Kirchweihe nicht bloß deswegen ausführt, um die Erhabenheit des Gotteshauses äußerlich zu dokumentieren, sondern auch um den Gläubigen, die das Gotteshaus besuchen, übernatürliche Gnaden zu vermitteln. So wird z. B. vor allem der Altar als Symbol Christi uns dargestellt bei der mit Chrisam vollzogenen dritten Salbung, wo der dabei gesungene Ps. 44 und die aus ihm genommene Antiphon gar keine andere Deutung zuläßt. Auch in dem bei der ersten Salbung gebrauchten Ps. 83 muß eine Beziehung auf Christus gefunden werden, welcher der Quell aller Gnaden ist, der uns eine Zufluchtsstätte an seinem Altare geschaffen, wo er beständig sein Opfer für uns erneuert. Im Hinblick hierauf bittet die Kirche, um den Gläubigen vom Altare der neuen Kirche möglichst viele Gnaden zu vermitteln: „Protector noster aspice Deus, et respice in faciem Christi tui."[84] In Ps. 91, welcher bei der zweiten Salbung gesungen wird, tritt vor allem der Jubel der Kirche über die neugeschaffene Gnadenstätte hervor: „Mein Auge schaut hin über meine Feinde. ... Der Gerechte wird blühen wie eine Palme, wie eine Zeder des Libanon wird er erwachsen.... Die gepflanzt sind im Hause des Herrn, werden grünen in den Vorhöfen des Hauses unseres Gottes."[85] Den Segen, der sich vom Altare aus über die Gemeinde der Gläubigen ergießt, hat die Kirche vorzüglich im Auge, wenn sie bei der mit Katechumenenöl und Chrisam vorgenommenen Salbung des ganzen Altarsteines die Antiphon „Ecce odor filii mei sicut odor agri pleni" usw.[86] singt. Durandus[87] erklärt diese Antiphon: „Hic ager est ecclesia, quae floribus vernat, virtutibus splendet, operibus flagrat et ibi sunt rosae martyrum, lilia virginum, violae confessorum et viror incipientium." — Die Beziehung auf Christus und die durch Christus den Gläubigen vermittelte Gnade tritt auch bei den Zeremonien der Altarweihe im einzelnen hervor. So erinnern z. B. die fünf Stellen, an welchen

[79] Zuerst: a) Segnung des Weihrauches (Invitatorium und Kollekte); b) Anzünden des Weihrauches; c) Antiphonen „Veni sancte Spiritus", „Ascendit fumus", „Stetit Angelus" während des Verbrennens; d) Gebet.

[80] Ordo von St-Amand. Duchesne, Origines 485.

[81] Martène II 699. [82] Ebd. 730.

[83] Hittorp 114. [84] Ps 83, 10.

[85] Ps 91, 12—14.

[86] Gn 27 u. 28. Diese Antiphon bei Menard., Sacr. Greg.: PL 78, 157.

[87] I, c. 7, n. 34.

liturgie.de

die Altarmensa gesalbt wird, nach Durandus an die fünf Wunden des Herrn, die häufige Verwendung von Weihrauch mahne an die „continua Christi sacerdotis atque pontificis pro nobis apud Deum Patrem interpeliatio", die Verbrennung von Weihrauch an die Darbietung seines Leidens vor seinem himmlischen Vater[88].

Den Abschluß der Altarweihe und in gewissem Sinne auch der Kirchweihe bildet ein eucharistisches Gebet (Präfation)[89], in welchem noch einmal um Heiligung des neuen Gotteshauses gebetet („templum istud ... benedicere et sanctificare digneris") und der Inhalt der bei den Salbungen über den Altar gesprochenen Gebete kurz zusammengefaßt wird, welcher darin gipfelt, daß Gott die auf dem Altar dargebrachten Opfergaben zum Heile der Gemeinde wohlgefällig aufnehme. — An das eucharistische Gebet schließt sich die schon in den ältesten Ordines erwähnte Antiphon „Confirma hoc" usw. mit dem darauffolgenden Ps. 67 und dem Gebet „Maiestatem"[90]. Die Salbung in fronte altaris erwähnt jedoch erst Durandus[91], die andern Salbungen an den coniunctiones mensae et stipitis sind noch jüngeren Datums.

e) Nachdem die Weihe des Altares vollendet ist, schreitet man zur Feier der heiligen Messe, die der Bischof entweder persönlich feiert oder, wenn er ermüdet ist, durch einen Priester zelebrieren läßt. Der Feier der heiligen Messe geht die Bekleidung des Altares voraus. Sämtliche Ordines erwähnen die Segnung der Linnentücher und enthalten meist auch Segensformulare für die übrigen Kultgeräte, z. B. für den Kelch und die Patene, die an dieser Stelle im römischen Pontifikale fehlen, da man ihre Weihe bei anderer Gelegenheit vorzunehmen pflegt. Das Pontifikale spricht gleichwohl noch in der Überschrift des letzten Abschnittes von einer „benedictio tobalearum, vasorum"[92] usw. Während der Altar bekleidet wird (mit dem Chrismale und den übrigen Altartüchern), trägt die Schola zwei Antiphonen und ein längeres Responsorium vor, welches mit den Worten des alten Tobias[93] die Herrlichkeit Jerusalems, der im Gotteshause symbolisierten Kirche, preist. Im anschließenden Ps. 62 kommt die freudige Zuversicht der Glieder der Kirche zum Ausdruck, der vom Altare ausströmenden Barmherzigkeit und Gnade Gottes in reichster Fülle teilhaftig zu werden, von ihr gleichsam umhüllt zu sein, wie der Altar unter dem Gesange dieses Psalmes umhüllt wird (Antiphon „In velamento alarum tuarum protege nos Domine" usw.). — Die Bekleidung des Altares wird durch einen erhebenden, die kirchliche Auffassung von der Kirchweihe in feierlichster Weise darstellenden Ritus abgeschlossen. Der Bischof steigt die Stufen des Altares hinan, stimmt die Antiphon an: „Omnis terra adoret te, Deus, et psallat tibi, psalmum dicat nomini tuo, Domine"[94], und beräuchert während dieses Gesanges in Kreuzesform den Altar. Dies wiederholt er dreimal; nach der dritten Inzensation spricht der Bischof noch zwei Gebete („Descendat"[95] und „Omnipotens sempiterne Deus"[96]), womit die heilige Handlung ihr Ende erreicht. Das, worauf die gesamte Schöpfung und die Erlösung abzielt, was die Kirche in den heiligen Sakramenten und Sakramentalien, zu welchen auch die feierliche Kirchweihe zu zählen ist, zu erreichen strebt, ist: Gott

---

[88] Ebd. n. 31 35 36.
[89] Ordo rom. vulg. 115.
[90] Ord. rom. vulg. 115.
[91] Durandus I, c. 7, n. 37.
[92] Ordo rom. vulg. 117.
[93] 13, 13—17.
[94] Ps 65, 4.
[95] Sakramentar Drogos: Duchesne, Origines 495.
[96] Martène II 717.

liturgie.de

Ehre und Anbetung darzubringen durch freie Huldigung vernünftiger Geschöpfe. Besonders soll dies von jenen Gliedern des mystischen Leibes Christi geschehen, die sich in der neugeweihten Kirche versammeln, die mit Christus verbunden sind wie die Altarbekleidung mit dem Christus darstellenden Altar („Altare quidem sanctae Ecclesiae ipse est Christus..., cuius altaris pallae et corporalia sunt membra Christi“ [97]). Darum die dringende, dreimal wiederholte Bitte: „Omnis terra adoret te.“ Als Symbol dieser Anbetung wird Weihrauch in Kreuzesform über dem Altare dargebracht, um an das herrlichste Anbetungsopfer zu erinnern, das über dem Altare vollzogen wird, durch welches jeder Akt der Anbetung in Gottes Augen wohlgefällig wird. Was die Kirche so oft während des Konsekrationsritus erfleht, nämlich gnädige Erhörung der Gebete, wohlgefällige Aufnahme der Opfergaben, welche die Gläubigen darbringen, um das betet sie auch noch in den beiden abschließenden Gebeten: „Dona ... populi tui in eo sanctificet...“, „Omnibus in te sperantibus auxilii tui munus ostende ... votorum obtineatur effectus.“

f) Es ist nicht erlaubt, eine Kirche einzuweihen, ohne zugleich einen Altar in ihr zu konsekrieren; wäre der Hochaltar bereits konsekriert, so müßte bei der Konsekration der Kirche wenigstens ein Nebenaltar geweiht werden [98]. Hingegen kommt es häufig vor, daß nur ein altare fixum in einer bereits konsekrierten Kirche zu weihen ist; für diesen Fall enthält das römische Pontifikale ein eigenes Formular, das sich von dem oben beschriebenen hauptsächlich dadurch unterscheidet, daß naturgemäß alle Riten und Gebete wegfallen, welche sich auf die Weihe der Kirche beziehen. Deshalb wird auch ein anderes eucharistisches Gebet (Präfation) [99] gebraucht, welches lediglich auf die Altarweihe Rücksicht nimmt und die Bitte um Segnung des Gotteshauses gänzlich vermissen läßt. Aus diesem Grunde fällt auch das Gebet „Sanctificare per verbum Dei unda coelestis“ bei der Weihe des Gregorianischen Wassers aus, weil in ihr eine Segnung der Kirchentüre eingegliedert ist. Die geringere Solemnität der Altarweihe bringt es mit sich, daß die Psalmen (wie als Regel vorausgesetzt wird) nur rezitiert werden. Dafür wird jedoch bei den während der Salbung gesprochenen Psalmen die Antiphon nach jedem Verse wiederholt. — Mit der Weihe des altare fixum stimmt im wesentlichen auch die Konsekration des altare portatile überein. Selbstverständlich muß in diesem Falle die Salbung der „coniunctiones mensae et stipitis“ wegfallen, desgleichen die Salbung in fronte altaris.

Die Einlegung der Reliquien und die Salbung des Reliquiengrabes erfolgt erst nach der Salbung des Altarsteines (gegenwärtig nach der mit Chrisam vollzogenen dritten Salbung), was im Mittelalter zuweilen auch bei der Konsekration eines altare fixum geschah. Das eucharistische Weihegebet bei der Weihe des altare portatile findet sich, wenn auch in verkürzter Gestalt, schon im Ordo romanus vulgatus [100]. Eine Vigilienfeier ist bei der Weihe eines altare portatile nicht vorgeschrieben, wohl aber bei der Weihe eines feststehenden Altares.

g) Der Ritus der Rekonziliation, der in seinen Grundzügen schon im

---

[97] Pontif. Rom., Allocutio in ordinatione Subdiaconi.

[98] CIC can. 1165, § 5. [99] Martène II 806 (13. Jahrh.).

[100] Hittorp 131; Formularien für die Weihe von Tragaltären bietet aus dem 13. Jahrhundert Martène II 812—819.

liturgie.de

ersten Jahrtausend[101] nachweisbar ist, ist dem Ritus der Kirchenkonsekration nachgebildet. Der Bischof umschreitet zunächst unter dem Gesange des Miserere die Kirche, wobei er abwechselnd bald die Kirchenwände, bald den Friedhof und besonders die loca contaminata besprengt und am Schluß vor der Kirchentüre als Einleitung die Orationen „Omnipotens et misericors Deus, qui sacerdotibus tuis tantam prae ceteris gratiam contulisti" usw.[102] und „Aufer a nobis" spricht. Während die Allerheiligenlitanei gesungen wird, betritt der Bischof die Kirche und nimmt vor dem Hochaltar die Weihe des Gregorianischen Wassers vor, mit welchem er die Kirche besprengt: beim ersten Umgang den oberen Teil, beim zweiten den unteren Teil der Kirchenwände, beim dritten den Boden der Kirche und besonders die loca contaminata. Diese Lustration wird, wie bei der Kirchenkonsekration, eingeleitet durch das dreimalige „Deus in adiutorium" des Bischofs; während derselben werden einige Verse des Ps. 67 gesungen und nach jedem die Antiphon „Exsurgat Deus" usw. wiederholt. Die Lustration der Kirche findet ihren Abschluß durch das Invitatorium „Deum indultorem criminum" usw.[103] und ein feierliches eucharistisches Gebet[104], in welchem der Grundgedanke, der den ganzen Ritus der Rekonziliation durchzieht, feierlichen Ausdruck findet: „Te, Domine, supplices deprecamur, ut huius tabernaculi receptaculum placatus aspicias, et altare tuum, quod insectantis est inimici fraude pollutum, per infusionem gratiae coelestis purifices, purificatum possideas, possessumque, ne deinceps aliqua labe sordescat, custodias." Die Kirche ist jetzt wieder von neuem geheiligt, und es kann die Feier des heiligen Opfers beginnen, da der Altar keiner Rekonziliation bedarf. Als Einleitung zu dieser Opferfeier erscheint es, wenn der Bischof, am Altare stehend, die Antiphon „Introibo ad altare Dei" mit daran sich schließendem Ps. 42 anstimmt und am Schluß die Oration „Deus, qui in omni loco dominationis tuae" usw.[105] spricht, an welche sich die Antiphon „Confirma hoc" mit Ps. 67 und dem Gebete „Deus, qui Ecclesiam tuam sanctam"[106] schließt.

§ 68. Die Benediktion der Zömeterien.

Der Würde des menschlichen Leibes, der im Leben bei der heiligen Taufe und dem Empfang der übrigen heiligen Sakramente und Sakramentalien für die Seele vermittelndes Organ der Gnade war und zur Herrlichkeit der Auferstehung bestimmt ist, entspricht es, daß der Ort des Begräbnisses durch eine besondere Weihe aus dem Bereiche des Profanen herausgehoben und dem besondern Schutze Gottes unterstellt werde. Von den äußern Riten der Weihe des Zömeteriums ist die Aspersion schon im Pontifikale Egberts[1] bezeugt. Am Vorabend werden ferner auf dem Friedhof fünf hölzerne Kreuze (ohne Kruzifixus) in Manneshöhe („ad staturam hominis") errichtet, von welchen das in der Mitte des Gottesackers befindliche die übrigen, welche an der Vorder- und Rückseite sowie an den beiden Seitenarmen des mittleren

[101] So im Pontifikale Egberts von York (10. Jahrh.): Martène II 794. Andere Ordines ebd. 795—802.
[102] Martène II 798 (12. Jahrh.). [103] Ebd. 794 795 (10. Jahrh.).
[104] Teilweise schon enthalten in dem Pontifikale Egberts von York: Martène II 794. [105] Ebd. 796 (13. Jahrh.). [106] Ebd. 798 (13. Jahrh.).
[1] Ebd. 822.

liturgie.de

Hauptkreuzes und in einiger Entfernung von ihm angebracht sind, an Größe überragt. Vor jedem Kreuze ist eine Art hölzerner Leuchter (am besten in Form eines Dreiecks) angebracht, auf welchem sich je drei Kerzen befinden. Daß die Kreuze an den vier Seiten des Friedhofs[2] und das fünfte Kreuz[3] in der Mitte nebst den Kerzen erst in der Mitte des 13. Jahrhunderts erwähnt werden, ist wohl nur zufällig, da die Verwendung von Kreuzen und Lichtern in den Gepflogenheiten der römischen Feldmesser ihr Vorbild hatte, wie die Zeremonie des Aschenkreuzes bei der Kirchweihe. Während der Aspersion wurde vor allem der Psalm „Miserere" und die Antiphon „Asperges" gebetet; etwas später tritt die Sitte auf, auch andere passende Psalmen, wie z. B. den Ps. 117 und 131, zu beten[4]. Seit dem 13. Jahrhundert ist die noch jetzt bestehende Gewohnheit nachweisbar, bei dieser Gelegenheit die sieben Bußpsalmen zu rezitieren[5]. Die Allerheiligenlitanei erwähnen vom 10. Jahrhundert ab alle Ordines[6].

Nach jetzigem Ritus verläuft die Benediktion des Friedhofs in folgender Weise. Am Weihetage selbst begibt sich der Bischof in weißem Pluviale vor das Hauptkreuz, wo er zunächst vor dem Volke eine Ansprache über die Heiligkeit des Friedhofs und über die Rechte dieser geweihten Stätte („de sanctitate et libertate coemeterii") hält. Dann beginnt er sofort den Weiheakt mit dem Einleitungsgebet: „Omnipotens Deus, qui es custos animarum"[7] usw., und der Allerheiligenlitanei, in welcher sich drei auf die Benediktion des Zömeteriums bezügliche Invokationen befinden. Bereits in dieser Einleitung tritt die Absicht, welche die Kirche mit der Weihe des Zömeteriums verfolgt, klar hervor. Sie betet für ihre Glieder, die alle dem Lose des leiblichen Todes verfallen, daß sie vor dem Tode der Seele bewahrt werden („custos animarum et tutela salutis" wird Gott bereits in der ersten Oration der Weihe genannt) und auf diese Weise auch die Verklärung des Leibes erlangen; sie unterstützt diese Bitte durch die Anrufung aller Heiligen. Dann aber will die Kirche, wie aus den Invokationen der Allerheiligenlitanei hervorgeht („ut hoc coemeterium p u r g a r e etc. digneris"), jeden Einfluß des bösen Feindes von dieser Stätte fernhalten. „Benedicitur", sagt Durandus[8], „(coemeterium), ut ulterius desinat ... immundorum spirituum habitatio esse et fidelium corpora ibi usque ad diem iudicii requiescant in pace." Zu diesem Zwecke wird auch sofort Weihwasser geweiht und mit diesem die Besprengungen in folgender Weise vorgenommen. Zunächst umgeht der Bischof den ganzen Gottesacker und besprengt denselben mit Weihwasser, macht hierauf halt bei dem vor dem mittleren großen Kreuze aufgerichteten kleineren Kreuze, spricht eine Oration, befestigt die drei brennenden Kerzen je an der Spitze

[2] Ebd. 826. [3] Ebd.
[4] Martène II 825. [5] Ebd. 826. [6] Ebd.
[7] Pontifikale Egberts: Martène II 822 (10. Jahrh.).
[8] I, c. 8, n. 26.

liturgie.de

und den beiden Seitenarmen des Kreuzes und inzensiert dasselbe. Dann geht der Bischof zum Kreuze, welches hinter dem großen mittleren Kreuze sich befindet, dann zu dem an der rechten und jenem an der linken Seite des mittleren Kreuzes angebrachten, wo die gleichen Zeremonien vorgenommen werden. Zuletzt nimmt der Bischof den gleichen Ritus auch an dem großen mittleren Kreuze vor, fügt aber hier noch ein schönes eucharistisches Weihegebet hinzu. Nach der Inzensierung des letzten Kreuzes spricht der Bischof abermals eine Oration und beendet die Friedhofsweihe durch Erteilung des bischöflichen Segens. Daran reiht sich die Feier der heiligen Messe in der Kirche. Bei der Aspersion des Friedhofs und wenn der Bischof zu den einzelnen Kreuzen geht, spricht er, beginnend mit Ps. 50, die sieben Bußpsalmen, eine ernste Mahnung an uns, unsere Bußgesinnung eifrig zu betätigen, um einmal in der seligen Hoffnung auf eine glorreiche Auferstehung aus diesem Leben scheiden zu können. In den bei der Weihe der Kreuze gesprochenen Gebeten bittet, wie schon oben erwähnt, die Kirche für die einst in dem Friedhof zu Bestattenden, sie möchten das ewige Heil und damit die Verklärung des Leibes erlangen[9]; sie fleht aber auch ganz besonders, Gott möge jegliche Profanation des Körpers und jegliche dämonische Einwirkung[10] von dem Friedhof fernehalten und auch den Körpern der Dahingeschiedenen die ewige Ruhe verleihen. Welches die Bedeutung der fünf, brennende Kerzen tragenden Kreuze ist, erklärt die Kirche selbst in dem prächtigen eucharistischen Weihegebete, welches der Bischof am Schluß vor dem mittleren Kreuze stehend singt. Das Kreuz Christi ist unser Panier, dem wir nachfolgend das ewige Dunkel der Hölle vermeiden und durch die traurig düsteren Niederungen des Erdenlebens zum Vaterlande des ewigen Lichtes gelangen. Christus hat ja verheißen: „Wer mir nachfolgt, wandelt nicht in der Finsternis, sondern wird das Licht des Lebens haben."[11] Diese unsere Hoffnung beruht auf Christus, der selbst die Trauer, die der Tod den Menschenherzen bringt, an sich erfahren, als er den Tod des Lazarus beweinte, den darum auch sein menschliches Mitgefühl antrieb, mit seiner göttlichen Macht den leiblichen und den ewigen Tod zu vernichten („qui per humanitatem assumptam Lazarum flevit, per divinitatis potentiam vitae reddidit atque humanum genus ... ad vitam reduxit").

[9] z. B. in der Oration „Domine Deus, pastor aeternae gloriae" (Martène II 823 [10. Jahrh.]). „Animae simul cum corporibus praemia coelestium gaudiorum percipiant sempiterna."

[10] In der Oration „Domine sancte ... trina maiestas": „corporibus in hoc coemeterium intrantibus ... ab omni incursione malorum spirituum tutelam ... tribuas"; in der Oration „Deus qui es totius orbis conditor": „corporibus ... consolationem perpetuam largiter impertire"; in der Oration „Adesto". Sämtliche Orationen im Pontifikale Egberts: Martène II 822 (10. Jahrhundert).

[11] Jo 8, 12.

liturgie.de

Das kanonische Recht[12] bestimmt: „Was über das Interdikt, die Violation und die Rekonziliation der Kirchen die Kanones vorschreiben, ist auch auf die Zömeterien anzuwenden." Ist die Kirche violiert (polluiert), so ist deshalb nicht das Zömeterium, auch wenn es an die Kirche anstößt, für polluiert zu erachten, und umgekehrt.

Die feierliche benedictio coemeterii ist ein bischöfliches Recht, und nur der Bischof darf sich des im Pontifikale enthaltenen Formulars bedienen. Wird ein Priester zur Friedhofsweihe vom Bischof delegiert, so hat er das im römischen Rituale[13] enthaltene Formular zu gebrauchen. Dieses kennt, im Unterschied von der bischöflichen Segnung des Friedhofs, nur die Errichtung und Segnung eines einzigen Kreuzes. Auch bei der Rekonziliation bestehen für den Bischof und einfachen Priester besondere Formulare[14].

§ 69. Die Glockenweihe[1].

Schon bei den antiken Völkern war die Anschauung herrschend, daß die im Gewitter ihre Macht bekundenden Dämonen durch Erregung starker Geräusche bezwungen werden könnten. Derselben Anschauung begegnet man auch bei den germanischen Völkern. Ganz besonders war es im Frankenreiche, jedenfalls als Überlieferung aus der Römerzeit, üblich, Schellen zu apotropäischen Zwecken zu verwenden[2]. Diesem abergläubischen Brauche suchte man kirchlicherseits entgegenzutreten, wie ein Kapitulare Karls d. Gr. vom Jahre 789 beweist, welches die Bestimmung enthält: „Ut cloccas non baptizent"[3], unter welchen cloccae nicht etwa die Kirchenglocken, sondern die zur Vertreibung der Gewitterdämonen verwendeten Schellen zu verstehen sind. An diese volkstümliche Auffassung von der Gewalt des tönenden Erzes knüpfte die Kirche bei der Einführung der Glockenweihe an, schrieb aber die Macht, die Dämonen zu vertreiben, nicht in abergläubischer Weise der Wirkung des klingenden Glockenmetalles, sondern dem Gebete und der Segnung des weihenden Bischofs oder Priesters zu. Daß die Kirche bei Einführung der Glockenweihe von der Absicht geleitet wurde, den im Gewitter hausenden Dämonen zu begegnen, zeigen deutlich die Gebete bei der Glockenweihe, welche sich schon in den ältesten, aus der Karolingerzeit stammenden Ordines dieser Weihe finden[4]. In diesen Gebeten bringt die

[12] CIC can. 1207.
[13] Tit. VIII, c 29.
[14] Rit. rom. tit. VIII, c. 30.
[1] Franz, Die kirchlichen Benediktionen II 40 ff. [2] Ebd. 41.
[3] M. G. Legg. sect. 2, I 64, c. 34. Franz a. a. O. II 41.
[4] z. B. in dem Ordo von Gellone (Martène II 685 [8./9. Jahrh.]) und im gleichzeitigen Sakramentar von Angoulême (vgl. DAL VI, 752). Der Ordo rom. vulg. enthält bereits ein mit dem jetzigen nahezu identisches Formular der Glockenweihe. Das älteste Formular ist aus der spanischen Kirche erhalten (Anfang des 8. Jahrh.): M. Férotin, Le Liber ordinum 159 ff.

liturgie.de

Kirche auch ihre andere Absicht, die sie mit der Glockenweihe verfolgt, zum Ausdruck, nämlich daß der Klang der geweihten Glocke ein Sakramentale sei, die andächtige Stimmung in den Herzen der Gläubigen zu fördern. Durandus[5] hat die Gründe, welche die Kirche zur Glockenweihe veranlassen, in folgenden, dem Weiheformular entnommenen Worten zusammengefaßt: „Benedicitur campana, ut per illius tactum et sonitum fideles invitentur ad praemium et crescat in eis devotio fidei; fruges, mentes et corpora credentium serventur, procul pellantur hostiles exercitus et omnes insidiae inimici, fragor grandinum, procella turbinum, impetus tempestatum et fulgurum temperentur infestaque tonitrua et ventorum flamina suspendantur, spiritus procellarum et aereae potestates prosternantur, et ut hoc audientes confugiant ad sanctae matris ecclesiae gremium, ante sanctae crucis vexillum."

Die Glocken darf nur der Bischof oder ein päpstlich delegierter Priester weihen. Der Ritus der Weihe beginnt mit der Rezitation von sieben Psalmen, von denen die sechs ersten bereits nach der Angabe des Ordo romanus vulgatus[6] an dieser Stelle Verwendung fanden. Zuerst wird der Bußpsalm „Miserere" gesprochen in der Absicht, die Sünde und jeglichen Fluch der Sünde von den Gläubigen zu nehmen und zu bewirken, daß der Klang der geweihten Glocke in ihnen jene freudige, andächtige Stimmung hervorrufe, in welcher der königliche Sänger ausrief: „Herr, öffne meine Lippen, auf daß mein Mund dein Lob verkünde."[7] Im folgenden Ps. 53 betet die Kirche, die Macht der Dämonen durch den Klang der Glocke zu brechen: „Wende ab das Böse auf meine Feinde, in deiner Wahrheit zerstöre sie."[8] Je mächtiger sie drohen, um so herrlicher wird die Macht Gottes sich erheben und auf der ganzen Erde, wie der Ps. 56, ein Gebet in großen Nöten, uns lehrt, verherrlicht sein: „Erheb dich, Gott, über die Himmel und deine Herrlichkeit über die ganze Erde", gerade wie die Glocke ihre Stimme gleichsam vom Himmel her weit in das Land hinein erschallen läßt. Wird schädliches Gewitter abgewendet, läßt Gott seine Gnadensonne über das Land erstrahlen in gnädiger Erbarmung, dann kann voll Zuversicht erwartet werden, daß zum Wohle der Menschen die gewünschte Frucht reife („terra dedit fructum suum"). Darum bittet die Kirche auch in dem bei der Wetterprozession gebrauchten Ps. 66, während in den folgenden Psalmen 69 und 85 wieder die Hilfe Gottes gegen den bösen Feind angerufen wird: „Es sollen zuschanden werden, die meiner Seele nachstreben"[9]; „die Versammlung der Mächtigen suchet mein Leben; tue an mir ein Zeichen zum Guten, daß es sehen und zuschanden werden, die mich hassen"[10]. Hat die Psalmodie mit dem Gedanken an die Sünde begonnen, so schließt sie auch damit wieder ab, indem

[5] I, c. 4, n. 2. [6] Hittorp 126. [7] Ps 50, 17.
[8] Ps 53, 7.
[9] Ps 69, 3. [10] Ps 85, 14 17.

liturgie.de

der Ps. 129: De profundis, die göttliche Barmherzigkeit bittet, nicht der Sünden zu achten, sondern den reichen Quell der Erbarmung zu erschließen und die Gebete der Kirche bei der Weihe der Glocken zu erhören.

Auf diese Psalmen folgt die Waschung der Glocke, die wohl zu der Bezeichnung „Glockentaufe" den Anlaß gegeben hat. Zu diesem Zwecke wird das Wasser nach der gewöhnlichen Formel, der ein besonderes, auf die Glockenweihe speziell Bezug nehmendes Gebet „Benedic Domine hanc aquam" angefügt ist, geweiht. Der Bischof beginnt jetzt die Glocke zu waschen, und die anwesenden Kleriker setzen die Waschung fort, wobei die Glocke gänzlich von innen und außen mit dem geweihten Wasser abgewaschen und hierauf mit einem Linnentuche abgetrocknet wird. Diese Waschung wird schon im ältesten Ordo[11] der Glockenweihe erwähnt und hat, wie die Gebete bei der Wasserweihe zeigen, vor allem eine übernatürlich reinigende, die Macht des Bösen ausschließende Wirkung. Während der Waschung rezitiert der Bischof mit den Klerikern die sechs Psalmen 145—150, welche sämtlich mit Lauda oder Laudate beginnen und an die Bestimmung der Glocke mahnen, die Gläubigen zum Lobe Gottes, des Gütigen (Ps. 145), des Mächtigen (Ps. 149 150), des Herrn der Natur (Ps. 146 147 148), aufzufordern, und sich so ungezwungen in den Gedankenkreis der Glockenweihe einfügen lassen[12].

An die Abwaschung der Glocke und an die Psalmodie reiht sich die Salbung. Eine Salbung ist schon in den ältesten Ordines (Gellone) erwähnt, und zwar eine doppelte Salbung. Die erste Salbung wird vollzogen mit geweihtem Öl, wobei man anfänglich noch nicht die Art des Öles, ob Katechumenenöl oder Krankenöl, unterschied; für die zweite Salbung aber nennen die alten Berichte einstimmig nur das Chrisma. Seit dem 13. Jarhundert[13] ist unser jetziger Ritus vollkommen ausgebildet. Die erste Salbung vollzieht der Bischof, indem er mit Krankenöl ein Kreuz auf die Außenseite der Glocke zeichnet; bei der zweiten Salbung macht er mit dem Krankenöl auf die Außenseite sieben, in das Innere der Glocke mit Chrisma vier Kreuze. Diese Salbungen haben zunächst apotropäische Bedeutung, wie aus dem ersten Gebet „Deus, qui per beatum Moysen" usw.[14] und dem bei der zweiten Salbung verrichteten Gebet „Omnipotens sempiterne Deus, qui ante arcam foederis" usw.[15] hervorgeht, in denen die Kirche bittet: „Procul pellantur omnes insidiae inimici..., ante sonitum eius longius effugentur ignita iacula inimici." Aber auch

[11] Sakramentar von Gellone (Martène II 685).

[12] Diese 6 Psalmen sind schon im Ordo von Gellone (Martène II 685) und im Ordo rom. vulg. 127 erwähnt.

[13] Vgl. Pontifikale des Wilhelm Durandus bei Catalani, Comment. in Pontif. Rom. II 361.

[14] Martène II 685 (Gellone). [15] Ebd.

liturgie.de

die positiven Wirkungen der Glockenweihe finden durch die Salbungen mit Öl, dem Symbol der Gnade des Heiligen Geistes, einen treffenden Ausdruck, wie gleichfalls die beiden Gebete bezeugen. Denn im ersten bittet die Kirche, es möge durch den Heiligen Geist die Glocke geheiligt werden, damit durch ihr Läuten die Gläubigen zum Lohne, d. h. zur Erwerbung des himmlischen Lohnes, eingeladen werden, und wenn der Klang der Glocke an das Ohr der Volksscharen dringt, in ihnen die gläubige Andacht wachse. Noch kürzer faßt die Wirkungen der Salbungen zusammen das zweite Gebet, wenn in ihm die Kirche fleht, daß infolge der Salbung mit Öl und Chrisam alle, welche auf den Schall der Glocke zusammenkommen, frei von allen Versuchungen des bösen Feindes, die Lehren des katholischen Glaubens befolgen. Während der zweiten Salbung wird, vom Bischof angestimmt, der Ps. 28: Afferte Domino filii Dei[16], gesungen, ein Lobpreis auf Gottes Macht und Herrlichkeit im Gewitter. Stärker als das Rollen des Donners ist die Stimme des Herrn („Vox Domini super aquas, Deus maiestatis intonuit"[17]), der auch im Gewitter sein Volk nicht vergißt, ihm Kraft und Segen verleiht. „Im Namen Gottes, gewissermaßen als Repräsentantin Gottes, der göttlichen Stimme, hängt die Glocke im Kirchturme; von da ruft sie, weltliche Gedanken verscheuchend, die filii Dei zur Anbetung Gottes; eine andere vox Dei, und mächtiger als der Donner schallt sie hinein ins Gewitter, spaltet die Blitze und wendet den Menschen Segen zu, tönt ihnen Gottes Frieden ins zerrissene Herz." Siebenmal wird in diesem Psalme die vox Domini erwähnt, und um die in ihr wirkende Kraft des Heiligen Geistes anzudeuten, schrieb der Ordo romanus vulgatus[18] vor: „Quot vicibus in psalmis dicit: Vox Domini, totidem signa faciat cum chrismate" usw.

Ist das Gebet nach der zweiten Salbung gesprochen, so schreitet der Bischof zur Beräucherung der Glocke, indem er Thymian, Weihrauch und Myrrhe in das Rauchfaß oder in ein Kohlenbecken legt und dieses in die Glocke stellt, so daß dieselbe ganz und gar von Wohlgeruch erfüllt wird. Die Bedeutung dieser Räucherung ist wohl zunächst eine lustrative, die ohnehin dem Weihrauch eigen ist; dann aber soll durch die Räucherung der gesalbten Glocke Ehre erwiesen und die positive Wirkung der geheiligten Glocke („crescat in eis devotio fidei") auch äußerlich im Symbol dargestellt werden. Auf den Klang der Glocke hin sollen sich unsere Gedanken zu Gott erheben, wie die Weihrauchwölkchen in die Luft emporsteigen[19]. Während der Räucherung singt die Schola einige Verse aus Ps. 76; bezeichnenderweise sind gerade jene Verse[20] ausgewählt, welche

[16] Ebd. [17] Ps 28, 3. [18] Hittorp 128.

[19] Die Räucherung ist schon erwähnt bei Martène II 685 (Gellone): „Tunc pones in incensario ignem et tymiatus et myrra et erige cloccam super incensario, ut totum illum fumum collegat."

[20] V. 17—21; schon ebd. ordo 1.

liturgie.de

Gottes Macht über die äußere Natur, speziell über das Gewitter, schildern. Die Glocke, die vom Turme herabtönt, erinnert, daß im Heiligtum des Himmels (Antiphon: Deus in sancto via tua) Gott thront, bereit, mit seiner Macht seinen Kindern allzeit, besonders auch in den Nöten des Gewitters, zu helfen („quis Deus magnus sicut Deus noster?"). Gott, der während seines Erdenwandels dem Winde und den Wellen gebot, möge die Gefahren des Leibes und der Seele von seinem Volke abwenden und ihm Schutz und Stärke verleihen („confortetur in Domino per illud populus tuus convocatus...; credentium mentes et corpora salvet protectio sempiterna"), so bittet der Bischof auch in dem abschließenden Gebet „Omnipotens dominator Christe". — Zum Schluß der Glockenweihe liest der Diakon (ein Subdiakon ist bei derselben nicht benötigt) das Evangelium vom Besuche Jesu bei Maria und Martha[21]. Diese Verlesung des Evangeliums ist den älteren Quellen unbekannt und erst seit dem 13. Jahrhundert[22] nachweisbar. Warum gerade dieses Evangelium gewählt wurde, ist unschwer zu erkennen. Die Glocke soll von den übermäßigen Marthasorgen des irdischen Lebens hinweg unsern Geist zur Betrachtung der ewigen Dinge erheben, soll uns in das Gotteshaus rufen zu den Füßen des Herrn, wo wir reichlich Trost und Gnadenhilfe erhalten, um dereinst den Teil, der nicht von uns genommen wird, in ewiger Glückseligkeit zu empfangen.

Drittes Hauptstück.

Die Exorzismen.

§ 70. Der Exorzismus der Besessenen[1].

1. Durch die erste Sünde ist die Menschheit der Herrschaft des Teufels unterworfen worden, wurde Satan der Fürst dieser Welt[2]. Zwar hat der Erlöser den Satan durch seinen Kreuzestod überwunden, die Menschheit befreit. „Allein so wie das Reich Christi sich nur allmählich und unter Mitwirkung der menschlichen Freiheit äußerlich in den Völkern und innerlich in den Seelen ausbreitet, befestigt und vollendet, so wird in gleicher Weise auch das Reich des Bösen nur allmählich zurückgedrängt und erst im Weltgericht gänzlich und auf ewig vernichtet. Bis dahin ist es der Wille der göttlichen Weisheit, daß das Reich Christi in stetem Kampf mit dem Reiche des Bösen seine Siege erkämpfe und zu seiner Vollendung gelange."[3]

---

[21] Lk 10, 38—42.

[22] Im Pontifikale des Wilhelm Durandus bei Catalani, Comment. in Pontif. Rom. II 361.

[1] Franz, Die kirchlichen Benediktionen II 514—615; Dölger, Der Exorzismus im altchristlichen Taufrituale, Paderborn 1909.

[2] Jo 14, 30; Kol 1, 13.

[3] Heinrich, Dogmatische Theologie V 799.

liturgie.de

Diese allgemeine Herrschaft des bösen Feindes sucht die Kirche zu brechen durch das Gebet, die heiligen Sakramente und Sakramentalien, aber auch durch eigene Exorzismen, wie solche bei der heiligen Taufe und bei verschiedenen Sakramentalien, z. B. bei der Wasserweihe, gebraucht werden.

2. Neben dieser allgemeinen Herrschaft des Bösen gibt es auch besondere Fälle, wo der Satan in gewaltsamer Weise vom Leibe und den niederen Seelenkräften eines Menschen Besitz ergreift — die eigentliche dämonische Besessenheit (obsessio)[4]. Wer auf dem Boden der übernatürlichen Offenbarung steht, wer insbesondere die Heilige Schrift als Gottes Wort im Sinne der kirchlichen Lehrdefinition verehrt, kann unmöglich die Möglichkeit und Wirklichkeit der Besessenheit leugnen, wenn auch nicht alle jene Erscheinungen, in denen man im Mittelalter Besessenheit erblickte, als solche sich wirklich charakterisieren[5]. Besessenheit kam nicht bloß zur Zeit Christi vor, sondern zu allen Zeiten. Darum gab Christus der Herr den Seinigen, insbesondere seiner Kirche[6], die Gewalt und den Auftrag, die Dämonen auszutreiben[7], welchem Auftrag die Kirche zu allen Zeiten nachgekommen ist, wie allein schon der kirchliche Ordo der Exorzisten und die Regelung der Beschwörung im römischen Rituale beweist.

Die wesentlichen Bestandteile des Exorzismus gehen schon in das höchste christliche Altertum zurück. So vor allem der während der Beschwörung an den Teufel gerichtete Befehl[8], aus dem Energumenen auszufahren, wodurch der Exorzismus sich wesentlich vom bloßen Gebete unterscheidet. Ebenso ist die Erwähnung des Namens Jesu[9] und der an denselben geknüpften Heilstatsachen[10], der Strafen[11], welche der Dämonen harren, der Namen Abraham, Isaak und Jakob[12], Michael, Gabriel, Raphael[13], endlich das Schelten[14] der Dämonen für den Exorzismus bereits im

[4] Mit „obsessio" pflegt man in neuerer Zeit meist einen niedern Grad dämonischer Infestation zu bezeichnen, hingegen mit „possessio" oder „insessio" die Beherrschung der leiblichen Organe und niedern Seelenkräfte durch den Dämon; ebd. 813.

[5] Ebd. 812.

[6] Vgl. Heyne, Über Besessenheitswahn bei geistigen Erkrankungszuständen, Paderborn 1904.

[7] Mt 10, 1; Mk 16, 17 u. a.

[8] Mk 1, 25; Lk 4, 35; Tertullian., Apol. c. 23: „Iussus a quolibet christiano loqui" usw.

[9] Apg 16, 18. [10] Iustin., Dial. c. Tryph. c. 85.

[11] Tertullian., Apol. c. 23.

[12] Origenes, Contra Cels. I, 24.

[13] Ebd. I, 25. Origenes entwickelt die eigentümliche Ansicht, daß diesen Namen an sich eine geheimnisvolle Kraft innewohne, den Teufel zu vertreiben. Vgl. Franz, Die kirchlichen Benediktionen II 425.

[14] Lk 4, 35; 9, 43; Mk 1, 25. Vgl. den ersten der pseudo-klementinischen Briefe De virginitate c. 12.

liturgie.de

christlichen Altertum charakteristisch. Von den Riten des Exorzismus sind die Kreuzzeichnung[15] und Handauflegung[16] altchristlichen Ursprungs, während die überaus reichliche Verwendung von Weihwasser[17] sowie die Auflegung der Stola auf den Hals des Energumenen erst im Mittelalter nachgewiesen werden kann.

Exorzismusformeln (ausgenommen sind die Formeln für die Exorzisierung der Täuflinge) aus dem christlichen Altertum haben sich nicht erhalten; denn die nach den Apostolischen Konstitutionen[18] zu sprechenden Gebete für die Befreiung der Energumenen ermangeln der befehlenden Sprache, welche, wie oben erwähnt, die Eigenart des Exorzismus konstituieren. Zudem hielten sich die Exorzisten anfänglich und auch noch viel später nicht an ein bestimmtes Formular, wie denn sowohl in der Auswahl wie in der Komposition der Exorzismusformeln, vielleicht in Erinnerung an das ursprüngliche Charisma der Teufelsaustreibung, große Freiheit herrschte. Erst seit dem 8. Jahrhundert besitzen wir solche Formulare, eines im Missale gallicanum vetus[19], das andere im Alkuinischen Nachtrag zum Sacramentarium Gregorianum[20]. Letzteres bildet den Grundstock des jetzt im römischen Rituale[21] enthaltenen Exorzismusformulars, welches nur noch durch aus dem 10. Jahrhundert stammende Gebete eine wesentliche Bereicherung erfuhr[22]. Seit dem 10. Jahrhundert finden sich dann auch auf die Teufelsaustreibungen des Herrn Bezug nehmende Lesungen aus den Evangelien den Exorzismusformularen an- und eingegliedert. Ebenso kam im Mittelalter die Rezitation der Allerheiligenlitanei und ausgewählter Psalmen hinzu. Die Beschwörungsformulare des Mittelalters waren überaus zahlreich und umfassend und erfreuten sich einer solchen Beliebtheit, daß trotz des vom römischen Rituale gebotenen, verhältnismäßig einfachen Formulars die mittelalterlichen Formeln sich noch bis in das 18. Jahrhundert hinein im privaten Gebrauche erhielten[23].

Der Exorzismus, für welchen das römische Rituale eine ausführliche Anleitung gibt, hat gegenwärtig folgende Gestalt. Der Exorzist (jetzt nur ein Priester mit bischöflicher Bevollmächtigung)[24], der sich auf die Ausübung seines Amtes durch die heilige Beicht, durch Fasten[25] und Gebet vorbereitet, begibt sich nach der heiligen Messe (si commode fieri potest) zum Energumenen, der sich in der Kirche, jedoch von der Menge getrennt, oder an einem andern passenden Ort, unter Umständen auch

---

15 Origenes, Hom. 6 in Exod. n. 8. 16 Tertullian., Apol. c. 23.
17 Vgl. Franz a. a. O. 565.
18 l. 8, c. 7. 19 Muratori, Lit. rom. vet. II 709.
20 Ebd. II 237 ff. 21 Tit. X, c. 1.
22 So finden sich die Gebete „Omnipotens Domine", „Verbum Dei Patris" usw., „Adiuro ergo te, omnis immundissime spiritus" usw. bereits in dem aus Schäftlarn stammenden Clm 17027.
23 Franz a. a. O. II 585.
24 Rit. rom. tit. XI, c. 1, n. 1; c. 2, n. 1.
25 Mt 17, 20.

liturgie.de

in einem Privathaus, befindet, und beginnt den Exorzismus. Er besteht aus einem einleitenden Teil; daran reiht sich die Schriftlesung mit Gebet, woran sich der mit wiederholter Kreuzzeichnung und mit Handauflegung verbundene eigentliche, umfangreiche Exorzismus anreiht. Als Abschluß des Exorzismus kann der Priester öfters das Vaterunser, Ave Maria, Kredo, ferner das Magnifikat, Benediktus, das Symbolum St. Athanasii, die Psalmen 90 67 69 53 117 34 30 21 3 10 12 beten. Ist die Befreiung vom Dämon eingetreten, so wird ein abschließendes Gebet gesprochen.

In der Einleitung wird die Allerheiligenlitanei gebetet; an Stelle der Preces jedoch tritt der durch einige Versikel eingeleitete Ps. 53, in welchem die Kirche ex persona obsessi um Befreiung vom gewaltigen Gegner („fortes quaesierunt animam meam") voll tröstlicher Zuversicht („super inimicos meos despexit oculus meus") fleht, welches Gebet sich in den anschließenden Orationen („Deus, cui proprium est misereri" usw. und „Domine sancte, Pater omnipotens" usw.[26]) fortsetzt. In letzterem Gebete wird Gott auch für den Exorzisten in ganz besonderer Weise angerufen, ihm Zuversicht zum tapfern Kampfe gegen den Drachen, d. h. gegen den Teufel, zu verleihen. Dann wendet sich der Exorzist gegen den Dämon und befiehlt ihm und seinen Genossen, seinen Namen und den Tag und die Stunde, wann er vom Besessenen abläßt, kundzutun und weder den Energumenen noch die Umstehenden in irgend einer Weise zu verletzen. Dieser Befehl an den Dämon, seinen Namen zu sagen, erinnert an das, was Tertullian[27] von der Teufelsbeschwörung der Christen im allgemeinen sagt: „Iussus a quolibet christiano loqui spiritus ille tam se daemonem confitebitur de vero, quam alibi Deum de falso." — Es folgt hierauf die Verlesung von vier evangelischen Abschnitten, von welchen man das an erster Stelle gelesene Initium des Johannesevangeliums von alters her „wegen seiner christologischen Lehre besonders verehrte und als wirksames Mittel gegen dämonische Anfechtungen ... betrachtete"[28]. In den drei folgenden Abschnitten, von welchen der erste aus dem Markus-[29], die übrigen aus dem Lukasevangelium[30] genommen sind, wird vorzüglich die Macht über die Dämonen hervorgehoben, welche Christus der Herr besaß und die er seiner Kirche mitteilte. Das sich an die Lesungen anschließende Gebet „Omnipotens Domine, Verbum Dei Patris" usw.[31] ist gewissermaßen der Nachhall dieser Lesungen, da in ihm der Exorzist mit ausdrücklicher Bezugnahme auf die vom Herrn erteilte Vollmacht zur Beschwörung für sich standhaften Glauben, Nachlassung aller Sünden und den Sieg über den Dämon erfleht. Nunmehr beginnt die eigentliche Beschwörung, bei deren Beginn der Exorzist sich und den Energumenen mit dem Zeichen des heiligen Kreuzes bezeichnet, das Stolaende um den Hals des Besessenen windet und ihm die Hand auflegt. Es folgen hierauf drei, durch je ein Bittgebet eingeleitete Exorzismen (I. „Deus et Pater Domini nostri Iesu Christi" usw. und „Exorcizo te, immundissime spiritus" usw.[32]; II. „Deus, conditor et defensor" usw.[33] und

[26] Alkuinischer Anhang zum Gregorianum: Muratori II 239.
[27] Apol. c. 23.
[28] Franz a. a. O. II 57.
[29] Mk 16, 15—18. [30] Lk 10, 17—20; 11, 14—22.
[31] Clm 17027 (s. 10); Franz a. a. O. 599.
[32] Alkuinischer Anhang zum Gregorianum: Muratori II 237.
[33] Ebd. 238.

liturgie.de

„Adiuro te, serpens antique" usw.[34]; III. „Deus coeli, Deus terrae" und „Adiuro ergo te, omnis immundissime spiritus" usw.[35]). Nicht unpassend wird die eigentliche Beschwörung eingeleitet durch den Versikel „Ecce crucem Domini, fugite partes adversae"; denn von dem Kreuzzeichen ist in diesem Abschnitt ein überaus reichlicher Gebrauch gemacht. Nicht weniger als 45mal muß das Kreuzzeichen über die Besessenen gemacht werden, eingedenk der uralten, schon von Origenes[36] bezeugten kirchlichen Auffassung, daß die Dämonen nichts so sehr fürchten als das Zeichen des Kreuzes, das Kreuz Christi. Überhaupt lassen sich alle, wie bereits dargetan wurde, schon im patristischen Zeitalter erwähnten Eigentümlichkeiten des Exorzismus auch im jetzigen römischen Formular nachweisen. So tritt z. B. das Schelten des Dämons in die Erscheinung, wenn er im ersten Exorzismus der Reihe nach genannt wird: „inimice fidei, hostis generis humani, mortis adductor, vitae raptor, iustitiae declinator, malorum radix, fomes vitiorum, seductor hominum, proditor gentium, incitator invidiae, origo avaritiae, causa discordiae, excitator dolorum", oder im dritten Exorzismus: „Tu es princeps maledicti homicidii, tu auctor incestus, tu sacrilegorum caput, tu actionum pessimarum magister, tu haereticorum doctor, tu totius obscoenitatis inventor." Im nämlichen Exorzismus werden auch wiederholt dem Bösen die Strafen der Hölle vorgehalten, denen er bereits verfallen ist, und durch alle Exorzismen zieht sich gleichmäßig die Erwähnung der Heilstatsachen, durch welche die Macht des Teufels gebrochen wurde. Wenn ferner bei der Weihe der Exorzisten diese „spirituales imperatores" genannt wurden, so wird diese Bezeichnung namentlich durch den zweiten Exorzismus gerechtfertigt, der den befehlenden Ton am kräftigsten durchklingen läßt. In welcher Autorität dieser Befehl an den Dämon ergeht, sagt der Exorzist mit den Worten: „Cede igitur, cede non mihi, sed ministro Christi", oder wie der Exorzismus weiter ausführt: „Es befiehlt dir Gott. Es befiehlt dir die Majestät Christi. Es befiehlt dir Gott der Vater, ... der Sohn, ... der Heilige Geist, ... das Geheimnis des heiligen Kreuzes, ... der Glaube der Apostel Petrus und Paulus und der übrigen Heiligen, ... das Blut der Martyrer, ... die Enthaltsamkeit der Bekenner, ... die Fürsprache aller heiligen Männer und Frauen, ... die Kraft der Geheimnisse des christlichen Glaubens."

Im Anschluß an diesen Exorzismus empfiehlt das römische Rituale noch andere Gebete und Psalmen. So vor allem das Vaterunser, dessen letzte Bitte: „Sed libera nos a malo", von den heiligen Vätern wiederholt auf die Person des Bösen schlechthin, den Teufel, gedeutet wurde; das Ave Maria wird gar passend bei dieser Gelegenheit gebraucht, denn Maria hat ja der Schlange den Kopf zertreten. Auch Benediktus und Magnifikat finden bei der Beschwörung eine durchaus angemessene Verwendung: ist doch im Benediktus die Rede von dem Horne des Heiles, das nunmehr im Hause Davids, in der Kirche, aufgerichtet ist, dessen Macht sich richtet gegen die Feinde unseres Heiles, während im Magnifikat Gott gepriesen wird, daß er diejenigen gestürzt, die da stolzen Herzens sind, darunter die Macht desjenigen, der durch die Sünde des Stolzes von seiner lichten Höhe fiel und durch die gleiche Sünde, zu der er das Menschengeschlecht verführte, sich zum Fürsten dieser Welt machte. Wenn dann die Kirche auch die Rezitation des Kredo und des Symbolum Quicumque anrät, so ist sie dabei von den gleichen Ab-

[34] Ebd. 239. [35] Clm 17027 (s. 10); Franz a. a. O. 600.
[36] Hom. 6 in Exod. n. 8.

liturgie.de

sichten beseelt, aus denen heraus sie bei der Beschwörung der Tatsachen unseres Heiles gedenken ließ. Übrigens läßt eine genauere Betrachtung der bereits von Justin dem Martyrer[37] erwähnten Exorzismen vermuten, „daß in der Formel für dieselben der christologische Inhalt des uralten Symbolums verwendet wurde, zuerst allerdings nur in kleineren Sätzen, allmählich aber in größerem Umfange“[38]. — Die Psalmen, welche im Anschluß an das Quicumque gebetet werden sollen, sind der Situation durchaus entsprechend. Psalm 90 erinnert sofort an die Versuchung des Herrn, nach welcher dem Inhalte dieses Psalmes entsprechend Engel herzutraten, ihm zu dienen. In Ps. 67 fleht die Kirche: „Fugiant, qui oderunt eum, a facie eius“, denn Gott ist mit Macht angetan, die Fesseln des Satans zu sprengen („qui educit vinctos in fortitudine“). Im Auferstehungspsalm 117 wird wiederum vertrauensvoll auf diese Macht Gottes hingewiesen: „Dextera Domini fecit virtutem.“ Um den Bösen aus dem Leibe des Energumenen wieder hinab in die Hölle zu bannen, fleht die Kirche in Ps. 34, 6: „Fiat via illorum tenebrae“, und im folgenden Ps. 30, 18: „Erubescant impii et deducantur in infernum“, was der Energumene mit gläubiger Zuversicht erwarten darf; denn Christus hat ja am Kreuze als „caput ecclesiae“ gebetet: „Salva me ex ore leonis“[39], erlöse mich von dem Teufel[40], der über den Leib der Energumenen, die doch auch Glieder Christi sind, so schreckliche Gewalt ausübt. Frohe Zuversicht, die Befreiung zu erlangen, tritt in den auf Ps. 21 folgenden Psalmen 3 und 10 hervor, und wenn auch im Ps. 12 die Kirche im Namen des Energumenen ängstlich fleht: „Wie lange, Herr, wirst du meiner so ganz vergessen?“[41] „Schau doch und erhöre mich, Herr, mein Gott! Daß mein Feind nicht etwa sage: Ich bin seiner mächtig geworden“[42], so bricht sich doch wieder das Vertrauen Bahn: „Aber ich hoffe auf deine Barmherzigkeit, es frohlockt mein Herz in deinem Heile.“[43]

---

[37] Dial. c. Tryph. c. 30 76 85; Apol. II, 6.
[38] Franz a. a. O. II 534. Vgl. I 184.
[39] Ps 21, 22. [40] 1 Petr 5, 8. [41] V. 2.
[42] V. 4—5. [43] V. 6.

liturgie.de

Vierter Teil.

Das Breviergebet.

Erstes Hauptstück.

Name, Bedeutung und Geschichte des kirchlichen Stundengebetes.

§ 71. Name und Bedeutung des Stundengebetes[1].

1. Name. — Die Generalrubriken des Breviers nennen das öffentliche Gebet der Kirche Officium divinum, ein Name, der schon in alter und mittlerer Zeit sehr häufig hierfür Verwendung fand und das liturgische Stundengebet als einen Dienst, der Gott geleistet wird, darstellt, weshalb es schon der hl. Benedikt mit „opus Dei“[2], „opus divinum“[3] bezeichnet. — Der Name Stundengebet oder Kanonisches Stundengebet (horae canonicae) kommt dem öffentlichen Gebete zu, weil die Stunden (horae), zu welchen es verrichtet werden muß, und der Inhalt dieses Gebetes durch kirchliche Vorschrift, durch die Kanones der Kirche, im einzelnen geregelt wurden. Das Wort Stundengebet mag noch in entfernter Weise daran erinnern, daß durch dieses Gebet die Stunden des Tages und der Nacht, die Zeit überhaupt geheiligt werden soll. — Die Bezeichnung „Cursus“ wird heute nur mehr für das kleine Officium der allerseligsten Jungfrau („Cursus Marianus“) gebraucht. „Wie Sonne und Mond ihren geregelten Lauf haben, Tag für Tag ihre Bahn (cursus) durchschreiten,

[1] Frz. Pleithner, Älteste Geschichte des Breviergebetes, Kempten 1887; Suitbert Bäumer, Geschichte des Breviers, Freiburg 1895 (übersetzt ins Französische von Reginald Biron, Paris 1905; mit vortrefflichem Index); J. Baudot, Le bréviaire romain, Paris 1908 (hauptsächlich auf Bäumer beruhend); P. Batiffol, Histoire du bréviaire romain[3], Paris 1911. — Reiche Materialien zur Geschichte des Breviers bietet Roskovány in seinem Werke: De caelibatu et breviario, Pest 1861/88; eine kritische Übersicht über die Textgestaltung G. Schober in seinem Buch: Explanatio critica breviarii Romani, Regensburg 1881. — Brevierkommentare: Mangère, Le Bréviaire commenté, Paris 1887; K. Kastner, Praktischer Brevierkommentar, Breslau 1923/24. — Übersetzungen des Breviers von Janner (4 Bde., Regensburg 1890) und Stan. Stephan, Das kirchliche Stundengebet oder das Römische Brevier, München 1926/28; Athanasius Wintersig, Die Väterlesungen des Breviers, Freiburg 1925/28.

[2] Reg. c. 7. [3] Ebd. c. 19.

liturgie.de

so durchlaufen auch die, welche regelmäßig das Stundengebet verrichten, Tag für Tag ihre nach Stunden geregelte Gebetsbahn." — Gegenwärtig wird das liturgische Stundengebet allgemein Brevier oder Breviergebet genannt, nach dem Namen des Buches, welches die dazu benötigten Gebetsformularien enthält.

2. Bedeutung des Stundengebetes. — Das Breviergebet ist ein öffentliches, im Namen der Kirche von besonders dazu verpflichteten Gliedern der Kirche verrichtetes Gebet, um der Pflicht der Anbetung und des Dankes Gott gegenüber zu genügen und seine Gnaden für die Vollendung des Werkes Christi auf Erden zu erflehen. Viele Menschen entschlagen sich dieser Pflicht oder erfüllen sie nur unvollkommen. Da tritt für sie die heilige katholische Kirche ein. „Sie ist die große Mittlerin zwischen Gott und den Menschen, die ihre Hand nach oben hin ausstreckt, um die für ihre Kinder bestimmten Gnadenschätze aus den Himmelshöhen herabzuholen, und hinwieder nach unten sich neigt, um die Opfergaben und Gebete, welche ihre Kinder Gott dem Vater weihen, in Empfang zu nehmen und durch ihren göttlichen Bräutigam vor dem Thron des Allherrschers und Königs niederzulegen. So ist der Verkehr mit Gott, das Gebet, ihr beständiges Tagewerk. Das Gebet wurzelt in ihrem Wesen und ihrer Bestimmung; es ist ihre notwendige Aufgabe, ihre unabweisliche Tätigkeit, ihr Atemholen und ihr Pulsschlag."[4] Im Stundengebet zeigt sich die Kirche in schönster Vereinigung mit ihrem himmlischen Haupte, Christus, der „in den Tagen seines Fleisches Bitten und Flehen zu dem, der ihn vom Tode erretten konnte, mit starkem Geschrei und Thränen darbrachte und erhört wurde um seiner Ehrfurcht willen"[5] und „der zur Rechten Gottes auch fürderhin für uns bittet"[6]. Was für das himmlische Jerusalem das Gebet des verklärten Hohenpriesters Jesus und der an ihn sich anschließenden Engel und Heiligen ist, das ist für die Kirche Gottes auf Erden das liturgische Stundengebet, bei welchem die Kirche, wie es im Kirchweihhymnus heißt, mit den Seligen des Himmels im Lobpreis Gottes wetteifert. „Illi [sedi coelitum] canentes iungimur almae Sionis aemuli."

§ 72. Geschichte des Stundengebetes. — Von den Anfängen bis zur allgemeinen Durchführung der römischen Offiziumsordnung.

1. Entwicklung des Stundengebetes bis zum 4. Jahrhundert. — Ein gemeinsames öffentliches Gebet zu bestimmten Stunden des Tages war schon dem nachexilischen Judentum bekannt (a). Wie es für das 2. Jahrhundert nachweisbar ist, beobachtete man vonseiten der Christen beim privaten Gebete die auch den Juden bekannten Gebetszeiten zur 3., 6. und 9. Stunde (Terz, Sext und Non), ebenso pflegte man am Morgen und Abend zu beten; fromme Christen benützten hierzu selbst die Stunden der Nacht (b).

[4] Bäumer 11. [5] Hebr 5, 7. [6] Röm 8, 34.

liturgie.de

Daneben erscheint im gleichen 2. Jahrhundert ein öffentliches Gebet der Kirche, welches zur Nachtzeit gehalten wurde, die Vigilien. Die Vigilien dauerten am Ostertag die ganze Nacht hindurch, sonst (an den Sonntagen) beanspruchten sie nur einen Teil der Nacht, indem man sich begnügte, den Beginn der Nachtwache (Vesper) und den Schluß, vom ersten Hahnenschrei ab (Vigilien und Laudes), im Gebete zuzubringen. Vesper, Vigilien (Matutin) und Laudes müssen darum als die Urbestandteile des öffentlichen Gebetes der Kirche angesehen werden (c). Die Vigilien sind eine besondere Eigentümlichkeit der christlichen Kirche, die in den synagogalen Gebräuchen kein Gegenstück findet. Wenn nachmals Anfang und Ende der Vigilien (Vesper und Laudes) feierlich begangen wurden, so ist die Ursache nicht in dem Nachwirken der gottesdienstlichen Übungen der Synagoge zu erblicken, die einen feierlichen Morgen- und Abendgottesdienst kannte, sondern in dem rein menschlichen Verlangen, Anfang und Ende des Tages in besonderer Weise Gott zu weihen. Veranlassung, die Vigilien in der Kirche einzuführen, war der weitverbreitete Glaube an die um Mitternacht erfolgende zweite Parusie des Herrn.

a) Während des Exils schuf sich das Volk Israel in den Synagogen einen religiösen Mittelpunkt[1]. Hier empfing es religiöse Belehrung, und hier bekannte es im Gebete seine Treue zu Jahve, dem Horte Israels. So gewöhnten sich die Juden, denen in der Verbannung das religiöse Zentrum des Tempels fehlte, an die gottesdienstliche Versammlung in der Synagoge und an das dort gefeierte öffentliche Gebet. Letzteres verband man nach der Rückkehr aus dem Exil mit dem täglich zweimal im Tempel darzubringenden Opfer. Um dieses als ein Opfer darzustellen, das vom ganzen Volke und für das Volk dargebracht wurde, sorgte man dafür, daß das Volk durch eigene Vertreter, die Maamadot (Standmannschaften), dabei vertreten wurde; zu diesem Zwecke wurden das Volk, die Priester und Leviten in 24 Bezirke eingeteilt. Ein jeder dieser Bezirke mußte zweimal im Jahre seine Abgesandten nach Jerusalem senden, wo sie während einer Woche den täglichen Opfern anwohnen (dabeistehen, daher der Name Maamadot), aber auch viermal des Tages zum Gebet mit Schriftlesung sich versammeln mußten. So entstand ein regelmäßiges öffentliches Gebet zu Jerusalem, aber zugleich auch im Lande, weil in der Zeit, da diese Abgeordneten des Volkes im Tempel weilten, die zu Hause Gebliebenen gleichfalls regelmäßige Gebetsversammlungen hielten. Warum die Maamadot zu einem viermaligen Gebete verpflichtet wurden, ergibt sich aus der schon vorhandenen Übung eines dreimaligen privaten täglichen Gebetes und dessen Verbindung mit beiden Opfern. Ein dreimaliges Gebet erwähnt der Psalmist[2]: „Vespere et mane et meridie narrabo et annuntiabo et exaudiet vocem meam." Im Buche Daniel[3] liest man: „Daniel beugte dreimal des Tages seine Kniee, um anzubeten und seinen Gott zu bekennen." Es ist zwar nicht gesagt, daß dies morgens, mittags und abends geschah,

[1] Vgl. Ismar Elbogen, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung (Leipzig 1913) 232 ff.

[2] Ps 54, 18. [3] 6, 10.

liturgie.de

allein im Zusammenhalt mit Ps. 54, 18 darf es vorausgesetzt werden. Die Maamadot pflegten darum des Morgens beim Morgenopfer (= Terz) zu beten, ebenso am Mittag (= Sext). Das zweite Opfer, die Mincha, das ursprünglich am Abend dargebracht, später aber in den Nachmittag hineinverlegt wurde, trat so in Verbindung mit dem Gebete um die neunte Stunde (= Non); den Abschluß bildete das Gebet beim Schließen der Tempeltore. In dem Gebete der Maamadot erscheint darum im Judentum eine unserem christlichen Stundengebet ähnliche Einrichtung, insofern von Vertretern des Volkes im Namen des Volkes und für das Volk gebetet wurde. Neben dem öffentlichen Gebete der Maamadot blieb natürlich das dreimalige tägliche Gebet der Frommen zur 3., 6. und 9. Stunde, ebenso die häusliche Andacht zu Beginn und Schluß des Tages bestehen.

b) Terz, Sext und Non treten schon in der privaten Andacht der ersten Christen hervor, da ja in den ältesten christlichen Gemeinden das jüdische Element noch stark vertreten war. Zudem halfen jüdische und antik-römische Gewohnheit zusammen, diese Stunden zu ausgeprägten Gebetsstunden zu gestalten, denn auch im profanen Leben der Römer bezeichneten diese Stunden die hervortretendsten[4] Zeitabschnitte, weshalb sie schon Tertullian[5] als die „insigniores [horae] in rebus humanis, quae diem distribuunt, quae negotia distinguunt, quae publice resonant", nennt. Die Apostelgeschichte gedenkt dieser drei Gebetszeiten: um die dritte Stunde[6] waren die Jünger versammelt, als der Heilige Geist am Pfingstfest erschien; um die sechste Stunde[7] hatte Petrus die Vision auf dem Söller zu Joppe; um die neunte Stunde[8] (ad horam orationis nonam) gingen Petrus und Johannes in den Tempel, wo sie den Gelähmten heilten. Die Didache[9] schreibt den Christen vor, dreimal des Tages das Vaterunser zu beten. Sie erwähnt dabei zwar nicht die Gebetszeiten, doch dürfen diese vorausgesetzt werden, da die Didache auf syrisch-palästinensichem Boden enstand. Klemens von Alexandrien[10] kennt die Beobachtung der Terz, Sext und Non, jedoch nur für das Privatgebet, das gleiche gilt von Tertullian und Cyprian. Tertullian[11] meint, wenn auch die Apostel mit ihrer Beobachtung der drei Gebetszeiten kein allgemeines Gesetz aufstellten, so sei es doch gut, ihrem Beispiele zu folgen, damit wir nicht etwa weniger als dreimal des Tages anbeten, abgesehen natürlich von den pflichtmäßigen Gebeten, die wir ohne besondere Ermahnung beim Beginn des Tages und der Nacht schuldig sind (exceptis utique legitimis orationibus, quae sine ulla admonitione debentur ingressu lucis et noctis). Unter diesen Gebeten sind die privaten Morgen- und Abendgebete zu verstehen, da im Zusammenhang damit auch das Tischgebet und das Gebet vor dem Bade erwähnt werden. Daß man es bei diesen Gebetszeiten nicht bewenden ließ, sondern auch zur Nachtzeit zum Gebete sich erhob, ergibt sich aus einer andern Stelle bei Tertullian[12]: „Wird es wohl unbemerkt bleiben", schreibt er an die christliche Frau, um sie vor einer Heirat mit einem heidnischen Manne zu warnen, „wenn du in der Nacht aufstehst, um zu beten? Wird es da nicht scheinen, als wolltest du eine magische Handlung vornehmen?" Die

[4] Bäumer 19 ff. [5] De ieiunio c. 10.
[6] Apg 2, 15. [7] Apg 10, 9.
[8] Apg 3, 1. [9] c. 8.
[10] Strom. VII, 7. [11] De oratione c. 25.
[12] Ad uxor. II, 5.

liturgie.de

gleichen privaten Gebetszeiten wie Tertullian nennt auch Cyprian in seiner Schrift „De dominica oratione“ [13].

c) Außer diesen privaten Gebetszeiten erscheint aber schon frühzeitig ein offizielles nächtliches Gebet, an welchem sich die Gemeinde zu beteiligen hat. Zum ersten Male gedenkt dessen der Brief des jüngeren Plinius [14] an Kaiser Trajan, der zwischen 111 und 113 geschrieben wurde. Plinius berichtet, daß die Christen die Gewohnheit hätten, „stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi Deo canere“. Es handelt sich hier um ein nächtliches Gebet, nicht um ein Gebet am Morgen, sonst würde Plinius „prima luce“ oder „diluculo“ gebraucht haben [15]. Auch Tertullian [16] kennt eine Zusammenkunft der Christen zur Nachtzeit, wenn er an die nämliche christliche Frau schreibt: „Wer [welcher heidnische Mann] wird es gerne sehen, wenn sie [seine christliche Frau] sich zu nächtlichen Versammlungen (nocturnae convocationes), wenn es nötig ist, von seiner Seite wegbegibt? Wer endlich wird es zur Zeit der österlichen Feierlichkeiten ruhig dulden, daß sie die ganze Nacht wegbleibe?“ Die Veranlassung zu einem solchen nächtlichen Gebete darf nicht in dem Beispiel der Synagoge gesucht werden, die kein nächtliches Gemeindegebet kannte. Die Vigilfeier findet vielmehr ihre Erklärung in dem Glauben der Juden, daß der Messias um die Mitternacht des Paschafestes erscheinen werde, was die Christen auf die zweite Parusie des Herrn bezogen. Zeuge dieser Anschauung ist der hl. Hieronymus [17], der in seiner Erklärung des Matthäusevangeliums schreibt: „Es ist bei den Juden Überlieferung, daß der Messias um Mitternacht kommen werde, wie zur ägyptischen Zeit, als das Pascha gefeiert wurde und der Würgengel kam und der Herr über die Hütten hinwegging und durch das Blut des Lammes die Türpfosten geheiligt wurden. Darum glaube ich, es hat sich als apostolische Überlieferung der Brauch erhalten, daß es nicht gestattet ist, an der Ostervigil das Volk, das die Ankunft Christi erwartet, vor Mitternacht zu entlassen.“ Als Tag der Auferstehung, als Wiederholung des Osterfestes, galt der Sonntag, und es lag nahe, ihn in ähnlicher Weise wie Ostern zu feiern. Ein Durchwachen der ganzen Nacht stellte jedoch an die menschlichen Kräfte eine derartige Anforderung, daß es nicht zu öfterer Wiederholung geeignet war. Darum unterscheidet schon Tertullian an der oben angeführten Stelle die Zusammenkunft in der Osternacht von den gewöhnlichen „nocturnae convocationes“. Man begnügte sich darum bei den Vigilien an Sonntagen (und Martyrerfesten), nur den Anfang und den Schluß der Nacht, vom „gallicinium“ bis zur Morgenröte, im Gebete zuzubringen. Der Beginn der Vigilie entspricht darum der Vesper, die demnach als der erste Teil der Vigilie anzusehen ist, das Gebet am Schluß, beginnend mit dem gallicinium, der jetzigen Mette und den Laudes. Die Auffassung, welche in der Vesper und den Laudes Teile der alten Vigil erblickt, ist dem christlichen Altertum nicht fremd gewesen. Methodius von Olympus († 311) vergleicht in seinem „Gastmahl der zehn Jungfrauen“ [18] das Leben einer christlichen Jungfrau mit einer Vigilie (παννυχίς), in welcher er drei Teile unterscheidet: die ἑσπερινὴ φυλακή (Vesper), die zweite und die dritte Nachtwache. Ambrosius [19] schreibt einmal: „Versiculum illum [nämlich Specie tua] coepi mecum volvere, quo vesperi

[13] c. 35 36. [14] Ep. X, 96.
[15] Vgl. Bäumer 20. [16] Ad uxor. II, 5.
[17] 4, 5. [18] 5, 2. [19] Ep. I, 29; PL 16, 1054.

liturgie.de

in vigiliis usi fueramus"; Hieronymus[20] zählt die kanonischen Gebetsstunden in der Reihenfolge Terz, Sext, Non, „ad vesperum, media nocte et mane" auf. In der Zusammenstellung von Vesper, mitternächtlichem Gebet und Morgengebet schimmert die Erinnerung an ihre ursprüngliche Zusammengehörigkeit zu einer Vigilie durch. Anderseits rechnet einmal Cassian das gallicinium zusammen mit der Vesper als eine Vigilie[21]. Noch Amalar[22] kann im 9. Jahrhundert schreiben: „Nostras quattuor vigilias in nocte solemus vocitare, vespertinum, completorium, nocturnum, matutinum." Columban[23] spricht in seiner Regel von der Vesper als „prima vigilia". Daß die Laudes nicht aus dem synagogalen Morgengebet hervorgegangen sind, zeigt die Erwägung, daß die Laudes zur Zeit der Morgendämmerung, das jüdische Morgengebet (Schacharit) jedoch erst beim völligen Anbruch des Tages, von der ersten bis zur dritten Stunde, gehalten wurde. Das öffentliche nächtliche Gebet hatte sich zur Zeit Tertullians[24] und Cyprians bereits so sehr eingebürgert, daß die Christen auch zu ihren privaten Gebetsübungen zur Nachtzeit sich erhoben.

2. Die Entwicklung des Stundengebetes vom 4. Jahrhundert an. — Mächtig gefördert wurde die Entwicklung des kirchlichen Stundengebetes seit der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts ab durch den Einfluß der Aszeten und des Mönchtums. Die Aszeten — Männer und Jungfrauen, die sich zu einem Leben der Vollkommenheit, zu Keuschheit und strenger Fastenbeobachtung verpflichteten und in der Welt oder in klösterlicher Gemeinschaft lebten — hielten sich bei ihren Gebetsübungen zunächst an die herkömmlichen Gebetszeiten, an die Vigilien und an die uralten Gebetszeiten der Terz, Sext und Non. Im Unterschied vom Weltklerus feierten sie die Vigilien nicht bloß an den Sonntagen, sondern täglich, die Gebete zur Terz, Sext und Non, die bisher nur fromme Übung des einzelnen waren, hielten sie gemeinsam und verlegten sie wohl auch in die Kirche (a). Außerdem fügten sie zum täglichen Cursus zwei neue Gebetsstunden, Prim und Kompletorium, die in ihrem Ursprung rein mönchischen Charakters sind (b). Wurden die Gebetsstunden von den Mönchen in der Kirche gehalten, so mußte sich daran auch der Klerus beteiligen, der um so weniger zurückbleiben konnte, als selbst die Laienwelt zahlreich dem Stundengebete anzuwohnen pflegte. So entstand allmählich auch für den Weltklerus auf dem Wege der Gewohnheit die Pflicht, täglich die Vigilien und täglich die Horen der Terz, Sext und Non zu beten, mithin eine nicht unbedeutende Vermehrung der Gebetspflicht, an die er wiederholt durch kirchliche und weltliche Gesetze gemahnt werden mußte (c). — Über die innere Struktur der Tagzeiten geben für die Zeit vom Beginn des 5. bis zum Ende des 6. Jahrhunderts manche schätzenswerte Bemerkungen bei den Vätern und Beschlüsse kirchlicher Synoden Aufschluß. Die wichtigste Quelle jedoch sind die Werke Cassians († 435):

[20] Ep. 8 ad Demetriad.
[21] De instit. coenob. III, 8.
[22] De eccl. off. IV, 7.
[23] c. 7.
[24] Ad uxor. II, 5.

liturgie.de

„De institutis coenobiorum" und die „Collationes patrum", ferner die Regel des hl. Cäsarius von Arles († 542) für die Mönche und für die Nonnen, die Regel des hl. Aurelian von Arles († 585) und die Regel des hl. Columban († 615). All diese Regeln übertrifft an Bedeutung für die Geschichte des Stundengebetes die um 529 oder 530 geschriebene Regel des hl. Benedikt, welche sich bei der Ordnung des Offiziums unverkennbar an den Brauch der römischen Kirche anlehnt (d). Über den Cursus, d. h. die Gebetsordnung der römischen Kirche, unterrichten erst genauer die Quellen aus der Karolingerzeit, vor allem Amalar. Das römische Offizium unterschied sich wohl von Anfang an, wenn auch nicht wesentlich, vom benediktinisch-monastischen; im 9. Jahrhundert ist der Unterschied bereits scharf ausgeprägt. Nach der Tradition des Mittelalters hat Gregor d. Gr. auch beim Stundengebet ordnend eingegriffen. Der von ihm festgestellte römische Cursus fand dann nicht zuletzt durch die Wirksamkeit eines Benedikt Biscop und Chrodegangs von Metz und der karolingischen Könige allgemein im Abendland Eingang (e).

a) Die mächtige aszetische Bewegung, die im 4. Jahrhundert begann und sich vor allem in der Pflege des Gebetslebens äußern mußte, fand bereits gewisse Stunden des Tages durch kirchlichen Gebrauch für das Gebet bestimmt. An diese konnten die Aszeten anknüpfen. Da sie durch keine Fessel mehr an die Welt gebunden waren, war es ihnen möglich, diesen Gebetsübungen, die bis dahin nur von einzelnen oder an einzelnen Tagen gehalten wurden, täglich und in Gemeinschaft zu obliegen. Namentlich waren es die Vigilien, die von den Aszeten und Mönchen täglich mit Eifer beobachtet wurden, zumal man in ihnen auch ein Werk körperlicher Abtötung erblickte. In dem Traktat De virginitate[25], der dem hl. Athanasius zugeschrieben wird, findet sich die Vorschrift, daß die gottgeweihten Jungfrauen sich täglich in der Nacht um den Hahnenschrei erheben und dem Psalmengesang sich widmen sollen. Basilius d. Gr.[26] schreibt in seiner Regel: „Daß wir auch um Mitternacht beten müssen, hat uns Paulus und Silas überliefert, ... ferner müssen wir der Morgenröte zuvorkommen [Laudes], damit wir nicht von dem Tag im Schlafe und im Bette angetroffen werden, sondern mit David sagen können: ‚Meine Augen kamen der Morgenröte zuvor.'" Die ägyptischen Mönche kamen täglich zum gemeinschaftlichen Gebete, zur Vesper und zur nächtlichen Vigilie, zusammen, ebenso auch die Mönche von Mesopotamien, Palästina und Gallien, wie Cassian[27] berichtet. Tägliche Vigilien kennt auch der hl. Cäsarius von Arles (542). Gemeinsam und täglich wurden von den Mönchen die alten Gebetszeiten der Terz, Sext und Non gehalten. „Zur Zeit der Terz", sagt Basilius[28], „sollen sich die Brüder zum Gebet versammeln, wenn sie auch mit mancherlei Arbeiten beschäftigt sind." Das gleiche wird auch zu gelten haben für Sext und Non, wiewohl Basilius davon nicht ausdrücklich spricht. Bei den ägyptischen Mönchen ist von einer gemeinsamen Feier der Terz, Sext und Non nicht die Rede[29], wohl aber bei den Mönchen Syriens, Palästinas und Galliens[30]. Diese Gebets-

[25] c. 20. [26] Reg. fus. tract. 37, 3.
[27] De instit. coenob. II, 4; III, 8. [28] Reg. fus. tract. 37.
[29] Bäumer 101. [30] Ebd. 146.

liturgie.de

übungen der Mönche wurden allmählich auch von den Säkularkirchen angenommen, was leicht zu verstehen ist, da nicht selten die Bischöfe, wie z. B. der hl. Basilius und Johannes Chrysostomus im Orient, der hl. Martin, Cäsarius von Arles u. a. im Abendland, aus der Zahl der Mönche genommen wurden. In den Aszeten und Mönchen, die sich in der Bischofsstadt und an den größeren Kirchen aufhielten, fanden solche Bischöfe bereitwillige Helfer für die Ordnung oder Neueinrichtung des Stundengebetes. Genauere Nachrichten über die Teilnahme der Aszeten am öffentlichen Gebete bringt für Jerusalem die Peregrinatio aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts. An jedem Tage, berichtet die Pilgerin [31], werden vor dem Hahnenschrei alle Tore der Auferstehungskirche geöffnet, und es kommen alle Mönche und Jungfrauen herab („descendunt omnes monazontes et parthene, ut hic dicunt"), und nicht bloß diese, sondern außerdem auch Laien, Männer und Frauen, welche mit der Vigil früher beginnen wollen („qui tamen volunt maturius vigilare"). Von dieser Stunde ab werden Hymnen und Psalmen, Responsorien und Antiphonen gesprochen, wobei nach jedem Psalm eine Oration folgt. Diese wird von Priestern oder Diakonen gesprochen, die hierin an den einzelnen Tagen abwechseln. Am Schluß der Laudes kommt der Bischof, um das Gebet zu sprechen und den Segen zu geben. Die Aszeten erscheinen auch zur Sext und Non; von der Terz ist nicht die Rede. Auch bei diesen Horen ist am Schluß der Bischof zugegen. Wie an den Werktagen, so pflegten die Mönche und Jungfrauen auch an den Sonntagen den Gebetsgottesdienst in der Auferstehungskirche zu halten, jedoch mit größerer Beteiligung des Volkes. Die rege Teilnahme des Volkes an den Gebetsstunden ist für Jerusalem leicht zu begreifen, da hier beständig eine größere Anzahl von Pilgern aus allen Gegenden anwesend war. Aber auch außerhalb Jerusalem tritt sie in die Erscheinung. Basilius [32] sagt in einem um 375 an den Klerus von Laodicea geschriebenen Brief, daß die in seiner Metropole beobachteten Gebräuche gleichmäßig auch in allen Kirchen eingehalten würden. „In der Nacht erhebt sich bei uns das Volk, um zum Hause des Gebetes zu gehen. . . . Sie verbringen die Nacht in verschiedenartigem Psalmengesange und fügen dazu Gebete an." Chrysostomus [33] beschreibt den Eifer der Gläubigen Konstantinopels im Besuche des nächtlichen Gottesdienstes also: „Was erzählst du mir von den Bauwerken und Säulen dieser Stadt? Das alles zerfällt mit dem gegenwärtigen Leben. Gehe lieber in die Kirchen hinein und sieh, wie die Armen von Mitternacht an bis zum Anbruch des Tages ausharren! Siehe die heiligen Nachtwachen, welche den Tag mit der Nacht verbinden! Siehe die Menschen, die weder bei Tag noch bei Nacht die Tyrannei des Schlafes noch die Bedrückung der Not fürchten." Daß auch die Teilnahme des Volkes an den im Laufe des Tages gehaltenen Gebetsstunden gerne gesehen wurde, bezeugt der nämliche heilige Kirchenlehrer [34]. Auf den Einwurf, daß ein Mensch, der in der Welt lebt und an die forensischen Geschäfte gebunden sei, nicht drei Stunden des Tages beten oder zur Kirche eilen könne, antwortet er, es sei dies nicht so schwer; wenn es aber unmöglich ist, so möge man zu Hause oder da, wo man sich gerade befindet, beten. Im Abendland wird vom hl. Cäsarius

[31] c. 24.
[32] Ep. 207; PG 32, 704.
[33] Hom. 4 in illud Vidi Dominum; PG 56, 120; Bäumer 93.
[34] De s. Anna, Hom. 4, 5; PG 54, 667; Bäumer 91.

liturgie.de

von Arles[35] berichtet, daß in der Kirche des hl. Stephanus zu Arles täglich Terz, Sext und Non feierlich gehalten wurde, wobei auch die Laien Psalmen und Hymnen zu singen hatten.

b) Dem Mönchtum verdanken zwei Horen des Breviers ihre Entstehung, die Prim und das Kompletorium. Die Prim, die unter diesem Namen erst in der Regel des hl. Benedikt[36] erscheint, entstand, wie Cassian[37] berichtet, gegen Ende des 4. Jahrhunderts in Bethlehem. Hier herrschte die Sitte, daß nach Beendigung des nächtlichen Offiziums und der Laudes die Brüder sich in ihre Zelle begaben, um der Ruhe zu pflegen. Diese Nachsicht der Regel wurde aber mißbraucht, indem einzelne Brüder den Schlaf bis zur Terz ausdehnten und die Arbeit vernachlässigten. Um dem vorzubeugen, beschlossen die Obern nach Beratung mit den eifrigeren Brüdern, daß künftighin bis zum Aufgang der Sonne die Ruhe gestattet sei, dann aber ein aus drei Psalmen bestehendes Offizium gebetet werde. So entstand die Prim, die schon im 5. Jahrhundert weite Verbreitung bis nach Gallien hinein fand. — Auch das Kompletorium ist zuerst in mönchischen Kreisen bezeugt. Der hl. Basilius[38] schreibt in seiner größeren Regel: „Auch sollen wir wiederum beim Anbruch der Nacht beten, damit wir eine vorwurfslose und von Phantasiebildern freie Ruhe genießen, auch ist es notwendig, um diese Zeit den 90. Psalm zu beten." Die Erwähnung des 90. Psalms, der noch gegenwärtig seine Stelle im Kompletorium hat, legt die Möglichkeit nahe, daß schon Basilius eine unserem Kompletorium entsprechende Hore kannte; allein es ist nicht ausgeschlossen, daß er diesen Psalm nur für das gewöhnliche Nachtgebet der Gläubigen erwähnt. Doch schon in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts steht die Existenz des Kompletoriums als einer eigentlichen Gebetsstunde fest. In dem zwischen 447 und 450 geschriebenen Leben des hl. Hypatius[39], Higumenos eines Klosters in der Nähe von Chalcedon, wird berichtet, daß er die Laudes, Terz, Sext, Non, Vesper, die πρωθύπνια (= Kompletorium) und die Vigilien betete. Das Kompletorium wird also hier auf gleicher Stufe wie die übrigen kanonischen Gebetsstunden aufgeführt. Die Regel des hl. Benedikt[40] erwähnt das Kompletorium in einer Weise, aus der ersichtlich ist, daß nicht erst Benedikt diese Hore in den monastischen Gebrauch eingeführt hat. Die Bezeichnung „completorium" (completurium) tritt allerdings erst in seiner Regel auf. Kassiodor († 570)[41], der noch die Gebräuche des ausgehenden 5. und des beginnenden 6. Jahrhunderts kennen mußte, da er im Alter von 93 Jahren starb, bemerkt zu der Stelle Ps 118, 164: „Septies in die lauden dixi tibi: Septem illas significat vices, quibus se monachorum pia devotio consolatur, id es matutinis, tertia, sexta, nona, lucernaria, completoriis, nocturnis."

c) Das Abhalten eines umfangreichen täglichen Gebetsgottesdienstes mußte namentlich in kleineren Kirchen, wo nur wenige Kleriker zur Verfügung standen, von den Geistlichen bald als eine Last empfunden werden, die sie sich zu erleichtern suchten. Dem gegenüber betonte die kirchliche Gesetzgebung diese Gebetspflicht stets aufs neue. Ein Konzil

[35] Bäumer 152.
[36] c. 15. [37] De instit. coenob. III, 4.
[38] Reg. fus. tract. 37, 3.
[39] Acta SS. Iunii III, 325; vgl. J. Pargoire, Art. „Apodeipnon": DAL I 2582.
[40] c. 16 17 18 42.
[41] Expos. in psalt. Ps. 118, 64.

liturgie.de

von Vannes (465)[42] will einen Kleriker, der den Laudes (a matutinis hymnis), ohne hinreichend mit Krankheit entschuldigt zu sein (sine probabili excusatione aegritudinis), ferne bleibt, mit siebentägigem Ausschluß aus der Kirche bestraft wissen (septem diebus a communione habeatur extraneus). Eine Synode von Tarragona (516)[43] verfügte, daß in den Landkirchen Priester, Diakone und Kleriker in der Abhaltung der Vesper und Laudes wöchentlich abwechseln, nur am Sonntag sollten alle zur Vesper erscheinen. Eine Verordnung des Kaisers Justinian aus dem Jahre 528, die auch in das Corpus iuris civilis[44] Eingang gefunden, schärft den Klerikern nachdrücklich die Pflicht ein, die Vigilien, Laudes und die Vesper zu singen, mit der Begründung: „Si enim multi laicorum ut suae animae consulant, ad sanctissimas ecclesias confluentes studiosos circa psalmodiam se ostendunt, quomodo non fuerit indecens clericos ad id ordinatos non implere suum munus." Auch in dem Eide, den die suburbikarischen und fremden Bischöfe bei ihrer Ordination in Rom ablegen mußten und der in einer dem 6., spätestens dem 7. Jahrhundert angehörenden Formel des Liber diurnus[45] enthalten ist, mußte der Bischof die tägliche Abhaltung der Vigilien mit den Worten geloben: „Illud etiam prae omnibus spondeo atque promitto, me omni tempore per singulos dies a primo gallo usque mane cum omni ordine clericorum meorum vigilias in ecclesia celebrare."

d) Gleichwie in andern Kirchen, so bestand auch in Rom bereits im 4. Jahrhundert eine gewisse Ordnung des öffentlichen Stundengebetes. Der hl. Hieronymus[46] kennt „Vigiliarum dies et solemnes pernoctationes", nimmt die Vigilien gegen Vigilantius, der sie wegen dabei vorgekommener Mißbräuche abgeschafft wissen wollte, ausdrücklich in Schutz[47]. Wenn dann der Heilige in dem Briefe an Laeta schreibt, ihr Töchterchen möge zur Nachtzeit aufstehen, um Gebete und Psalmen zu sprechen, zur Morgenzeit Hymnen singen, um die 3., 6. und 9. Stunde wie eine Kämpferin für Christus in der Schlachtreihe stehen, und wenn die Lampen angezündet werden, das Abendopfer (sacrificium vespertinum) darbringen, so zeigt dies deutlich, daß die Feier dieser Gebetsstunden damals in Rom nicht unbekannt war. Ob sie täglich gehalten wurden und auch die kleinen Horen zum offiziellen Gebetszyklus gehörten, ist daraus nicht zu entnehmen. Einen ausgebauten römischen Cursus des 5. Jahrhunderts setzt die Regel des hl. Benedikt voraus. So schreibt Benedikt in den Laudes der Wochentage ein Canticum aus den Propheten vor und fügt hinzu „sicut psallit ecclesia Romana"[48]. Er kennt ferner Responsorien und Antiphonen, ohne nähere Angabe, woher sie zu nehmen sind. Es liegt hier die Vermutung nahe, daß er sie den Gebetssammlungen der seinem Kloster am nächsten gelegenen größeren Kirche entnahm, und das war die römische. Für die Ausbildung des römischen Cursus war es sicher von Belang, daß an den größeren Basiliken Roms vom 5. Jahrhundert[49] ab bis in die ottonische Zeit das Stundengebet hauptsächlich von den Mönchen gehalten wurde. Es wäre unrichtig, anzunehmen, daß diese Mönche ihren monastischen Cursus befolgten; denn dies wäre im Interesse der Einheitlichkeit nicht angängig gewesen, da auch der Säkularklerus an der Abhaltung des Stundengebetes beteiligt war. Zudem war die Regel Benedikts anfänglich nicht alleinherr-

[42] c. 14. [43] c. 7. [44] Lib. I, lit. 3: De episcopis et clericis l. 42, § 10.
[45] III, 7. [46] Ep. 107 ad Laetam. [47] Contra Vigil c. 9.
[48] c. 13. [49] Duchesne, LP I 213.

liturgie.de

schend; sie war ferner für Klöster in ländlicher Umgebung bestimmt, wo auf die Handarbeit der Brüder Rücksicht genommen werden mußte, während die städtischen Klöster, deren Zahl in Rom im Laufe der Zeit bis auf 60 stieg, vor allem dem öffentlichen Gebete zu obliegen hatten. Freilich konnte es nicht ausbleiben, daß, wenn auch die Mönche sich dem römischen Cursus anschlossen, von diesem manches aus ihren Bräuchen angenommen wurde. Dazu muß außer der täglichen Abhaltung der Vigilien und der Feier der drei Tagesgebetsstunden die Einführung der Prim und des Kompletoriums gerechnet werden. Doch ist es sicher zu weit gegangen, wenn Bäumer[50] schreibt: „Der Inhalt des Benediktinerofficiums ist in Wirklichkeit derselbe, wie der des römischen." Die scharfe Geschiedenheit des römischen und monastischen Cursus, die schon zur Karolingerzeit bestand, könnte bei dieser Annahme keine Erklärung finden. In Wirklichkeit wird in den Klöstern außerhalb Roms der monastische Cursus an den Bestimmungen der Regel Benedikts festgehalten haben, während der römische, wenn auch verwandt mit dem monastischen und wegen den angegebenen Gründen später von ihm beeinflußt, sich unter der leitenden Hand der Päpste selbständig entwickelte. Ein bei Gerbert[51] abgedrucktes Schriftstück eines unbekannten Verfassers, das spätestens dem 8. Jahrhundert angehört, nennt acht Päpste, von Damasus († 384) als erstem angefangen bis Martin I. († 653) als letztem, welche sich um die Ordnung des Gesanges, worunter nicht allein der Meßgesang verstanden werden darf, verdient gemacht hätten. — Über die Zahl der Horen des römischen Cursus sind nur wenige Nachrichten erhalten, und diese stammen aus verhältnismäßig später Zeit. Der Anonymus bei Gerbert kennt im 8. Jahrhundert sämtliche Horen des jetzigen römischen Breviers, auch die Vesper. Prim und Kompletorium nehmen entsprechend ihrem monastischen Ursprung eine gesonderte Stellung ein, indem sie im Schlafraum der Brüder gebetet wurden. Aus der Lebensbeschreibung Gregors II.[52] erfährt man, daß er den Mönchen des Klosters des hl. Stephan zu Arles, das er mit jenem des hl. Cäsarius vereinigte, auftrug, „ut tribus per diem vicibus et noctu matutinos dicerent". Daraus darf jedoch nicht geschlossen werden, daß dieser Papst nur Terz, Sext und Non und das Nachtoffizium kannte. Von Prim und Kompletorium konnte er schweigen, da diese Horen nicht öffentlich gehalten wurden; die Vesper wird wohl deshalb nicht ausdrücklich erwähnt, da sie außerhalb der benediktinischen Kreise als ein Teil des Nachtoffiziums angesehen wurde. Eine genauere Beschreibung des römischen Stundengebetes bringt erst Amalar im 9. Jahrhundert.

e) Daß Gregor d. Gr. seine Tätigkeit auch dem Stundengebet gewidmet hat, sollte angesichts der einhelligen Tradition des Mittelalters nicht mehr bezweifelt werden (s. Bd. I, S. 75). Wie Germain Morin[53] schreibt, bestand „die Arbeit Gregors im allgemeinen mehr in einer organisierenden, umgestaltenden, als komponierenden im eigentlichen Sinne des Wortes." Nach Gregor war übrigens die Tätigkeit der Päpste am Brevier nicht zum Abschluß gekommen. Dies zeigen schon die Verschiedenheiten, die Amalar zwischen dem unter Papst Paul I. († 767) aus Rom gekommenen Metzer Antiphonar und jenem, welches Wala unter Gregor IV. († 844) nach dem Kloster Corbie gebracht hatte, entdeckte. In einem Bande der Antiphonare

[50] S. 214. [51] Monumenta vet. liturg. Aleman. II 175 ff.
[52] Duchesne, LP I 397.
[53] Les véritables origines du Chant Grégorien, dtsch. Paderborn 1892, 84 ff.).

liturgie.de

von Corbie fand Amalar die Notiz, daß unter Papst Hadrian I. († 795) in Rom eine Neubearbeitung des Antiphonars erfolgt sei[54]. Für die Verbreitung des römischen Stundengebetes im Frankenreiche und in Deutschland war die angelsächsische Missions- und Organisationstätigkeit von nicht zu unterschätzender Bedeutung. In England befestigte vor allem Benedikt Biscop die römische Ordnung des Stundengebetes; dieser nahm mit Erlaubnis des Papstes Agatho († 681) den Archidiakon von St. Peter in Rom, Johannes, als Lehrer des römischen Gesanges und — was davon nicht zu trennen war — auch der römischen Offiziumsordnung mit sich nach England. Im Frankenreiche wirkten ferner auch Bischof Chrodegang von Metz für die Einführung des römischen Offiziums, welcher als Mitglied der Gesandtschaft, die Pipin im Oktober 753 nach Rom abordnete, den römischen Gesang kennen lernte und nach seiner Rückkehr in Metz einführte, und Remedius von Rouen, der von Papst Paul I. († 767) den Secundicerius der römischen Schola als Lehrer der „cantilena Romana" erhielt. Die Bestrebungen dieser Bischöfe begegneten sich mit dem Eifer der karolingischen Herrscher, Pipins und vor allem Karls d. Gr., die den Sieg des Cursus Romanus im christlichen Abendland vollenden halfen. Gegen Ende des 11. Jahrhunderts war mit verschwindenden Ausnahmen von Mailand und Toledo überall die Form des römischen Stundengebetes alleinherrschend geworden.

§ 73. Geschichte des Stundengebetes (Fortsetzung). Das Stundengebet im Mittelalter. Breviarium secundum consuetudinem Romanae curiae.

In alter Zeit galt als Regel, daß der Kleriker nur für eine bestimmte Kirche geweiht wurde, an welcher er den Gottesdienst zu besorgen und vor allem das öffentliche Gebet zu halten hatte. Seit dem 11. Jahrhundert aber mehrten sich die sog. absoluten Ordinationen: der Geistliche wurde nicht mehr für eine bestimmte Kirche, sondern zur beliebigen Verwendung im Dienste einer Diözese geweiht. Diese Tatsache ist von tiefgreifender Bedeutung für die Entwicklung des Stundengebetes geworden. Man war seit langem gewohnt, im Chordienst die hauptsächlichste Amtsverpflichtung des Klerus zu erblicken. Konnte er dieser an einer bestimmten Kirche nicht nachkommen, so war man doch weit davon entfernt, deswegen den Priester von der Verrichtung des Stundengebetes zu befreien; mit andern Worten, an die Stelle des gemeinsamen Chorgebetes trat für den in absoluter Ordination geweihten Kleriker die private Rezitation des Offiziums; eine solche kannte schon die Regel des hl. Benedikt[1]. Beim Chorgebete fanden verschiedene Bücher Verwendung: Antiphonarien, Lektionarien, Passionarien, Legendarien usw., die schon wegen ihres großen Umfangs für die private Rezitation nicht in Betracht kamen. Das Bestreben ging nun dahin, diese Bücher in einem einzigen handlichen Buche zu vereinigen; dies war aber nur möglich, wenn man weitgehende Kürzungen, namentlich durch Abgrenzung der Lektionen, vornahm. Es war darum nicht etwa Nachlässig-

[54] De ordine antiph. Prolog.
[1] c. 50.

liturgie.de

keit, die zur Kürzung führte, sondern eine unabweisbare Notwendigkeit. Hatte man sich aber einmal an diese Bücher gewöhnt, so mußten sie auch auf die Gestaltung des feierlichen Stundengebetes zurückwirken, ähnlich wie die Privatmesse auf das feierliche Hochamt. Diese neue Art des Stundengebetes war in Rom bereits im 12. Jahrhundert bekannt. Wie Abälard[2] berichtet, beobachtete man damals den alten Brauch des Römischen Stuhles nicht einmal mehr in der Ewigen Stadt, auch nicht in der päpstlichen Kapelle, sondern lediglich in der Laterankirche. Unrichtig ist es, wenn man Gregor VII. die Einführung dieses neuen abgekürzten Breviers zugeschrieben hat. Gregor VII. betätigte sich in der Liturgie in ganz entgegengesetztem Sinne, indem er stets auf die alte Übung zurückging. Dies zeigt sein Verhalten gegen den in Rom im 11. Jahrhundert zeitweise auftretenden Brauch, in der Matutin nur drei Psalmen zu beten. Viel mehr Wahrscheinlichkeit, um nicht zu sagen Gewißheit, hat es für sich, daß Innozenz III.[3] in seinen letzten Lebensjahren das abgekürzte Brevier geordnet hat. Für das neue Brevier war es schon eine Empfehlung, daß sich die päpstliche Kapelle seiner bediente. Von größter Bedeutung für seine Verbreitung aber wurde es, daß der junge Orden der Mindern Brüder das römische Kurialbrevier seinen geistlichen Mitgliedern vorschrieb. In der um 1223 geschriebenen Regel des hl. Franziskus findet sich die Bestimmung: „Clerici faciant officium secundum ordinem sanctae Romanae ecclesiae excepto Psalterio", d. h. sie mußten sich des Psalterium Gallicanum bedienen, das außerhalb der Ewigen Stadt an Stelle des in Rom verwendeten Psalterium Romanum gebraucht wurde. Der Titel, den die Mindern Brüder ihren Offiziumsbüchern gaben, lautete: „Breviarium secundum consuetudinem Romanae curiae", worin zur Genüge der Gegensatz zu dem in den römischen Basiliken gebrauchten alten Brevier ausgedrückt war. Das Kurialbrevier wurde von Haymo von Faversham († 1244) den Gebräuchen der Franziskaner angepaßt, welcher hierbei im Auftrag Gregors IX. handelte. Nikolaus III. († 1280) schrieb dieses Franziskanerbrevier den Kirchen Roms vor, und nach Übersiedlung der Kurie nach Avignon mußten es auf Befehl Benedikts XII. auch die dortigen Kirchen annehmen. Im Laufe des 14. Jahrhunderts fand dieses Kurialbrevier immer größere Verbreitung und galt schließlich als das offizielle Brevier der römischen Kirche. In Rom hielt am längsten die Laterankirche am alten Basilikalbrevier fest, bis Gregor XI. († 1378) in der Konstitution „Etsi pro-

[2] Ep. 10; PL 178, 340: „Antiquam certe Romanae Sedis consuetudinem nec ipsa civitas tenet, sed sola ecclesia Lateranensis, quae mater est omnium, antiquum tenet officium, nulla filiarum suarum in hoc eam sequente, nec ipsa etiam romani palatii basilica."

[3] In dem „Breviarium S. Clarae" aus dem Jahre 1227 werden mehrere Rubriken geboten mit dem Vermerk: „et hoc secundum preceptum Innocentii pape": A. Cholat, Le Bréviaire de sainte Claire (Paris 1904) 57—59. Radulph von Tongern (K. Mohlberg, Radulph de Rivo [Münster 1915] 125) schreibt: „Huius officii ordinarium vidi Romae a tempore Innocentii tertii recollectum."

liturgie.de

vide" anordnete, daß „die Glieder sich dem Haupte" anzuschließen hätten (ut membra capiti se conforment) und das Chorgebet nach der Ordnung der römischen Kirche „seu capellae domini nostri Papae" zu beten hätten[4]. Auf den Franziskanerorden gehen aber auch verschiedene Neuerungen zurück, die allmählich eine durchgreifende Reform des Breviers zur unabweislichen Notwendigkeit machten. Neuerungen waren es, wenn die Franziskaner viele neue Heiligenfeste mit erhöhtem (Duplex-) Ritus einführten, die Oktaven vermehrten und nicht bloß den Oktavtag, sondern auch die Tage innerhalb der Oktav mit Duplex-Ritus feierten und an Heiligenfesten nur Lesungen aus der Heiligenlegende unter Ausschluß der Schrift- und Väterlesungen zuließen. Damit brachten sie das Ferialoffizium fast gänzlich außer Gebrauch und verstießen gegen den schon seit vielen Jahrhunderten in der Kirche festgehaltenen Grundsatz, daß einmal in der Woche sämtliche 150 Psalmen gebetet werden sollten; sie verdrängten auf diese Weise auch die Schriftlesung. „Im römischen Ritus", schreibt Bäumer[5], „kam vor der Adoption desselben durch die Franziskaner in der Regel der ganze Inhalt der Offiziumsbücher zum Vortrag und wurde ganz durchgebetet, alle Psalmen sehr oft gesagt, die sämtlichen Bücher der Heiligen Schrift ihren Hauptbestandteilen nach bzw. Kommentare dazu gelesen. In den Händen der Franziskaner ward das wirklich zu betende Offizium größtenteils auf das Commune sanctorum mit etwa einigen legendarischen Lektionen beschränkt; ein großer Teil des Inhalts der Offiziumsbücher wurde niemals gebetet." Mit der Annahme des Kurialbreviers waren auch die Gebetsverpflichtungen der Geistlichen gewachsen. Denn nicht selten mußten nach der Vorschrift dieses Breviers zu dem Tagesoffizium auch noch das Kleine Marianische Offizium und das Officium defunctorum, in der Fastenzeit auch die Gradual- und Bußpsalmen gebetet werden, was die in der Seelsorge wirkenden Priester immer mehr als Last zu empfinden begannen. Die technische Einrichtung der Breviere war vielfach mangelhaft und erschwerte die Benützung dieser Bücher. Auch nahm der durch den Humanismus geweckte kritische Geist Anstoß an den vielen legendären Stellen, welche die Lektionen, Antiphonen und Responsorien enthielten. Somit waren es die mannigfaltigsten Gründe, welche dem gegen Ende des Mittelalters immer lauter sich erhebenden Ruf nach Reform innere Berechtigung verliehen und verschiedene Reformversuche veranlaßten. Der erste dieser Versuche geht auf die Initiative Leos X. zurück. In seinem Auftrag veröffentlichte Zacharias Ferreri, Bischof von Guarda, im Jahre 1521 als Vorarbeit für ein neues Brevier ein Hymnar, das bereits am 30. November 1523 die Approbation Klemens' VII. fand. Das Hymnar Ferreris verrät auf jeder Seite in der Wahl der Versmaße, in der Reinheit und Eleganz der Sprache den Geist des Humanismus, anderseits aber leistete es dem Zeitgeist einen so

[4] Mabillon, Mus. Ital. II 557.

[5] Geschichte des Breviers 326.

liturgie.de

großen Tribut, namentlich in der Verwendung mythologischer Ausdrücke, daß es sich für eine kirchliche Verwendung nicht geeignet erwies. Nach dem Tode Ferreris gab Klemens VII. den Gedanken an eine Reform des Breviers keineswegs auf. Der für diese Aufgabe Ausersehene war der Kardinal Franz Quiñones aus dem Franziskanerorden, der als Titelkirche Santa Croce in Gerusalemme besaß. Nach dem Auftrag des Papstes sollte er das kanonische Stundengebet soviel wie möglich auf seine alte Form zurückführen und entsprechend kürzen, damit der Klerus sich nicht über dessen großen Umfang beschweren könnte. Die Arbeit des Kardinals ging aber weit über dieses Ziel hinaus. Sein Brevier — nachmals nach seiner Titelkirche Heiligkreuz-Brevier genannt — war keineswegs eine Rückkehr zur alten Tradition, sondern eine vollkommene Neuschöpfung, die den Charakter des Breviers gänzlich umänderte, da in ihm dem Klerus weniger ein Gebetbuch als vielmehr ein Erbauungsbuch geboten werden sollte. Jede Hore zählte nur drei Psalmen, die so auf die einzelnen Horen verteilt waren, daß in einer Woche der ganze Psalter gebetet werden mußte. Dazu kam in den Laudes noch das Benediktus, in der Vesper das Magnifikat, im Kompletorium das „Nunc dimittis". Besonderes Gewicht war auf die Lesungen gelegt. Diese waren entsprechend dem didaktischen Zweck, den dieses Brevier verfolgte, viel ausgedehnter, so daß im Laufe des Jahres ein großer Teil des Alten Testamentes zur Verlesung gelangte. Die Paulinischen Briefe wurden sogar zweimal gelesen. Die Lebensbeschreibungen der Heiligen, welche an deren Festen als dritte Lektion gelesen werden sollten, waren nach dem Stande der damaligen Geschichtswissenschaft bearbeitet und gehören zu den besten Teilen dieses Breviers. Hymnen, Antiphonen (zum guten Teil), Kapitel, Versikel und Responsorien fielen ganz aus. Dies erklärt sich daraus, daß Quiñones nicht die Absicht hatte, ein Brevier für den Chorgebrauch, sondern nur für die private Rezitation zu verfassen. Papst Paul III. approbierte dieses Brevier, jedoch nicht allgemein für die Kirche, sondern nur für jene Kleriker, die sich mit gelehrten Studien oder sonstigen wichtigen Arbeiten befaßten. Das Brevier des Quiñones erlebte einen beispiellosen Erfolg, obwohl sich von Anfang an die Opposition, z. B. seitens der Sorbonne, in schärfster Weise dagegen aussprach. Von seiner ersten Bearbeitung erschienen innerhalb 17 Monaten 17 verschiedene Auflagen, von seiner zweiten (1536) bis zum Tode Pius' V. sogar 100. Anfänglich konnte nur der Papst die Erlaubnis zur Rezitation gewähren, später auch die Legaten und Nuntien, bis sie schließlich auf dem gewöhnlichen kurialen Wege durch die päpstliche Sekretarie und Datarie erholt werden konnte.

§ 74. Geschichte des Stundengebetes (Fortsetzung). Das Brevier Pius' V. Neuere Reformen.

1. Dem Brevier des Quiñones war kein dauernder Erfolg beschieden. Der Grund lag hauptsächlich in dem vollständigen Bruch mit der Tra-

liturgie.de

dition, den seine Arbeit darstellte. Gerade das Gegenteil, Festhalten an der kirchlichen Tradition, erstrebte der Reformversuch an, der von den Theatinern ausging und schließlich im Brevier Pius' V. für die ganze Kirche nutzbar gemacht werden konnte. Papst Klemens VII., der Quiñones den Auftrag gab, ein neues Brevier herzustellen, gestattete auch den Stiftern des Theatinerordens, dem hl. Cajetan von Thiene und Johann Peter Caraffa, dem nachmaligen Papst Paul IV., durch Breve vom 20. Januar 1529, ein neues Brevier auszuarbeiten, das nach ihrer Ansicht den heiligen Kanones und den Vorschriften der Väter mehr entspreche, und für die öffentliche und private Rezitation zu gebrauchen. Johann Peter Caraffa machte sich sofort an die Arbeit, die er auch dann nicht unterbrach, als er den Päpstlichen Stuhl bestiegen hatte. Das Reformwerk war noch nicht zum Abschluß gebracht, als der Papst das Zeitliche segnete, seine Arbeit war jedoch nicht vergeblich geleistet, was sich sofort auf dem Konzil von Trient zeigte. Die Verbesserung des Breviers war auf der Kirchenversammlung von verschiedenen Seiten, auch von weltlichen Fürsten[1], wie von Kaiser Ferdinand I. und König Karl IX. von Frankreich, gefordert worden. Das Konzil näherte sich aber bereits seinem Ende und konnte mit der Ausarbeitung eines Reformbreviers nicht belastet werden, zumal auf einer solchen Versammlung die zahllosen Fragen, welche eine Reform anregen mußte, nur sehr schwer, wenn überhaupt, einer Lösung entgegengeführt werden konnten. Man faßte darum den Beschluß, den Papst um die Neuausgabe eines Breviers anzugehen, was durchaus sachgemäß war, da es sich doch in erster Linie um die Ausgabe eines römischen Breviers handelte. Pius IV. kam diesem Wunsche des Konzils entgegen und ernannte eine Brevierkommission, der unter andern die Theatiner Kardinal Sciotto und Massa, ferner der gelehrte Kardinal Sirleto angehörten[2]. Dieser Kommission wurden auch die Manuskripte Pauls IV. überwiesen. Die Mitarbeit der Theatiner in dieser Kommission, die Verwendung des Materials des Kardinals Sciotto und Pauls IV. verwies die Reformarbeiten von Anfang an auf den Weg der Tradition. Es sollte kein neues Brevier geschaffen, sondern das alte römische verbessert werden. Dem entsprach auch das Ergebnis in dem Sommer 1568 zu Rom erschienenen „Breviarium Romanum ex decreto sacrosancti concilii Tridentini restitutum, Pii V Pont. Max. iussu editum", das sich demnach schon in seinem Titel als eine verbesserte Ausgabe des alten römischen Kurialbreviers darstellte. Pius V. schickte der Brevierausgabe die Bulle „Quod a nobis" vom 9. Juli 1568 voraus, worin er bestimmte, daß das neue Brevier in Rom innerhalb eines Monats, außerhalb Roms innerhalb sechs Monate in Gebrauch genommen werden müßte. Jene Kirchen und Orden, welche seit 200 Jahren ein eigenes Brevier besaßen, konnten

[1] Vgl. Grancolas, Commentaire historique sur le Bréviaire romain I 51.

[2] Schmid, Studien über die Reform des römischen Breviers und Missale unter Pius V.: Tüb. Theol. Quartalschrift LXVI (1884) 451 ff.; LXVII (1865) 465 ff.

liturgie.de

dasselbe auch fernerhin gebrauchen. Das Brevier des Quiñones hingegen wurde unter Strafe der Exkommunikation verboten. — Das Brevier Pius' V. brachte den alten Grundsatz wieder zur Geltung, daß innerhalb einer Woche das ganze Psalterium gebetet werden solle, und behielt auch an den Heiligenfesten die erste Nokturn der Lesung der Heiligen Schrift vor. Manches geschah ferner für die Verbesserung der Heiligenlegenden, wobei das Brevier des Quiñones mitunter gute Dienste leistete, wenn auch eine durchgreifende Reform dieser Lesungen bei der Eile, in welcher das neue Brevier hergestellt werden mußte, und bei dem Stande der damaligen historischen Wissenschaft nicht zu erwarten war. Die Heiligenfeste mußten sich eine ganz bedeutende Minderung gefallen lassen und zählten im pianischen Brevier nicht mehr als hundert. Dadurch war Gelegenheit gegeben, sehr oft das Ferialoffizium, das eigentlich die Regel sein sollte, zu beten. Dieses bedeutete aber vor Pius V. für den Klerus wegen der mit dem Ferialoffizium verbundenen außerordentlichen, sog. akzessorischen Offizien eine gewisse Last. Der Papst hob darum die Verpflichtung, das Kleine Offizium der allerseligsten Jungfrau, das Totenoffizium und die Gradualpsalmen für die private Rezitation auf und ließ sie nur an gewissen Tagen für das Chorgebet bestehen, und auch hier nur dann, wenn es in dem betreffenden Kapitel oder Kloster bisher üblich war, diese Offizien zu beten.

2. Pius V. mochte gedacht haben, daß sich sein Werk auf längere Zeit hinaus unverändert erhalten werde, zumal er strengstens verboten hatte, die geringste Änderung am Texte vorzunehmen. Allein schon sein zweiter Nachfolger, Sixtus V.[3], mußte einer Revision des pianischen Breviers nahetreten, die Arbeit wurde unter Gregor XIV. fortgesetzt und unter Klemens VIII.[4] zur Vollendung gebracht. Unterdessen war der Gregorianische Kalender eingeführt und die Vulgata neu herausgekommen, und zudem hatte sich durch die Nachlässigkeit der Buchdrucker eine Menge Fehler eingeschlichen. Schon unter Sixtus waren Gutachten aus allen Ländern für die Verbesserung des Breviers eingeholt worden, die hierauf durch die von Klemens VIII. eingesetzte Brevierkommission geprüft wurden; dieser gehörten auch Baronius, Bellarmin und der als Rubrizist bekannte Gavantus an. Besonderes Gewicht wurde auf die Verbesserung der historischen Lektionen gelegt, allein die Resultate entsprachen nicht der aufgewandten Mühe[5]. Manchen Verbesserungsvorschlägen der Kardinäle Baronius und Bellarmin war in der Kommission kein Erfolg beschieden. Immerhin war durch die Tätigkeit der Kommission der Grundsatz zur Anerkennung gebracht worden, daß das römische Brevier einer Verbesserung fähig war. Das neue Brevier erschien im Jahre 1602. In der vorausgeschickten

[3] Bäumer 485.

[4] Bergel, Die Emendation des römischen Breviers unter Klemens VIII.: Zeitschrift für kath. Theologie VIII (1884) 289 ff.

[5] P. A. Kirsch, Die historischen Brevierlektionen, Würzburg 1902.

liturgie.de

Promulgationsbulle vom 10. Mai 1602 verordnete Klemens VIII., um weiteren Korruptionen des Breviertextes gründlich vorzubauen, daß in Zukunft die Buchdrucker außerhalb Roms unter der Strafe der Exkommunikation gehalten sein sollten, für ihre Brevierausgaben die Erlaubnis des Diözesanbischofs samt dessen Zeugnis einzuholen, daß der Text ihrer Ausgabe mit dem offiziellen römischen übereinstimme, eine Verordnung, welche nachmals Urban VIII. erneuerte und die noch jetzt zu Recht besteht. — Eine neue Ausgabe des Breviers erfolgte unter Urban VIII. im Jahre 1632 (1631). Sie brachte einige unbedeutende Änderungen in den Lektionen, im übrigen ging man von der falschen Voraussetzung aus, daß nach den Arbeiten eines Baronius und Bellarmin die Lesungen einer durchgreifenden Reform nicht mehr bedürften. Die Interpunktion der Schrifttexte wurde genau nach der Vulgata gegeben und zur Erleichterung der gemeinsamen Rezitation der Asteriskus eingeführt. Die wichtigste Neuerung aber war die „Verbesserung" der Hymnen nach den Gesetzen der strengen Metrik, wobei man freilich übersah, daß auch bei den volkstümlichen Liedern der klassischen Zeit niemals die Silbenmessung allein maßgebend war, sondern auch dem Rhythmus im Abwägen von Arsis und Thesis ein breiter Raum gestattet wurde. Die Arbeit der Korrektoren erfuhr sehr geteilte Aufnahme, und man war der Ansicht, daß die Hymnen durch ihre Zurückführung auf das reine Metrum viel von ihrer innern Kraft verloren hätten. In St. Peter in Rom, bei den Benediktinern, Zisterziensern, Kartäusern, Dominikanern und Beschuhten Karmeliten wurden darum die Hymnen in ihrer alten Form beibehalten. — Umfangreiche Vorarbeiten für eine Emendation des Breviers wurden unter Benedikt XIV.[6] gemacht. Der zu diesem Zwecke eingesetzten Kommission gehörten berühmte Gelehrte an, wie Muratori, Giorgi u. a., deren Namen noch heute wegen ihrer Arbeiten auf dem Gebiete der Liturgik einen guten Klang haben. Innerhalb der Kommission traten freilich auch Richtungen auf, welche für deren Arbeiten nicht förderlich waren. Von Frankreich aus machte sich eine Strömung geltend, welche aus dem Brevier ein Erbauungsbuch machen wollte, anderseits huldigte man, namentlich seitens italienischer Gelehrter, einem viel zu exklusiven historischen Purismus, einem Archaismus, welcher der lebensvollen Entwicklung kirchlicher Formen nicht immer das nötige Verständnis entgegenbrachte. Das mag wohl auch den gelehrten Papst Benedikt XIV., der wiederholt die Mitglieder der Kommission zu ihren Arbeiten ermutigte, schließlich zur Ablehnung ihrer Reformvorschläge bestimmt haben. Er wollte persönlich die Reform in die Hand nehmen, wozu ihn auch seine umfangreichen historischen Kenntnisse befähigt hätten, wurde aber an der Ausführung seines Vorhabens durch den Tod gehindert.

[6] Über die Verbesserungsvorschläge s. Batiffol, Histoire du Bréviaire romain 267—323 (Les projets de Benoît XIV); Bäumer 563 578.

liturgie.de

3. Der Ruf nach einer Reform des Breviers verschwand nicht mehr aus der Kirche und äußerte sich auch in Vorschlägen, welche dem Vatikanischen Konzil[7] unterbreitet wurden. Elf französische Bischöfe verlangten Reinigung der Lektionen von apokryphen Zutaten, größere Abwechslung in den Psalmen, Kürzung des Offiziums an Sonntagen und an jenen Tagen, an welchen die Priester mehr als sonst mit Seelsorgsarbeiten überhäuft sind, Vermeidung der häufigen Translation der Feste. Auch die deutschen Bischöfe traten für eine Verbesserung der Lektionen ein, ein deutscher Bischof verlangte eine Verteilung der 150 Psalmen auf alle Horen des Tages- und Nachtoffiziums während einer Woche. Die Bischöfe von Mittelitalien wünschten eine Korrektur der historischen Lektionen und passendere Homilien an einigen Festen. Über diese Vorschläge konnte wegen der Suspension des Konzils nicht weiter verhandelt werden. Sie blieben aber nicht unbeachtet und fanden in späteren Maßnahmen der Päpste offenkundige Berücksichtigung. So verordnete Papst Leo XIII. 1882, daß künftighin die Duplexfeste, mit Ausnahme der Feste der Kirchenlehrer, nicht mehr zu verlegen seien; 1883 erschien auch eine Verbesserung einiger Legenden. Am großzügigsten hat aber sein Nachfolger, Pius X., durch die Bulle „Divino afflatu" vom 1. November 1911 in die Brevierreform eingegriffen. Er verfolgte dabei das Ziel, den uralten kirchlichen Grundsatz, während einer Woche den ganzen Psalter zu beten, neuerdings zur Geltung zu bringen, ohne daß dabei die Heiligenoffizien, durch die das Ferialoffizium fast gänzlich verdrängt worden war, beseitigt würden; dies erreichte er dadurch, daß er die ehedem nur bei der Matutin gesprochenen Psalmen auch auf die kleinen Horen und das Kompletorium verteilte. Neu ist das Prinzip, daß die Matutin stets neun Psalmen aufzuweisen habe, nicht bloß an Heiligenfesten, sondern auch an Sonntagen und an den Ferien. Der alte kirchliche Grundsatz, wonach die erste Nokturn der Sonntage und die Nokturn der Ferien zwölf Psalmen enthalte, war damit aufgegeben. Ebenso ist es eine Neuerung, daß die Ferialpsalmen, allerdings mit Ausnahmen für gewisse Feste, auch an den Heiligenfesten zu beten seien. Die Aufteilung der größeren Psalmen in 2 bis 6 durch Gloria Patri und Antiphonen geschiedene Teile ermöglichte es, den ganzen Psalter innerhalb einer Woche ohne Vermehrung des Gebetspensums zu rezitieren. Die Translationen wurden noch mehr beschränkt, da nunmehr nur die Feste 1. und 2. Klasse verlegt werden können, und zwar auf den folgenden, nicht durch ein Fest gleichen Ranges ausgezeichneten Tag. Unschwer erkennt man in der Reform eine Nachwirkung der auf dem Vatikanum gemachten Vorschläge. Auch dem wiederholt geäußerten Wunsch nach einer Revision der historischen Lektionen kam der Papst entgegen durch die Einsetzung einer besondern Kommission. Erst wenn die

[7] F. Schubert, Die Vorschläge zur Brevierreform auf dem Vatikanum: Theol. und Glaube III (1911) 563 ff.; Bäumer 584 ff.

liturgie.de

Arbeiten dieser Kommission und der von Pius X. gleichfalls eingesetzten Kommission zur Revision des Vulgatatextes beendet sein werden, wird auch die Reform des Breviers vollendet sein.

Zweites Hauptstück.

Die einzelnen liturgischen Gebetsstunden.

§ 75. Die Vigilien.

1. Bedeutung und Zeit der Vigilien. — Die Vigilien, jetzt Matutinum genannt, sind die kirchliche Gebetsweihe der Nacht. Während die Welt schläft, vielleicht den Schlaf der Sünde, gedenkt die Kirche ihrer Pflicht, den Herrn alle Zeit zu loben und beständig für die Welt Fürbitte einzulegen. Das nächtliche Gebet war im Mittelalter Pflicht des Klerus, die er täglich zu erfüllen hatte. Da es aber naturgemäß mit großen Beschwerden verbunden war, suchte sich der Weltklerus diese Pflicht zu erleichtern, indem er entweder die Vigilien gegen Morgen herabrückte oder mit ihnen schon vor Mitternacht begann, woraus dann allmählich die Sitte des Antizipierens entstand. Das mitternächtliche Gebet wird noch jetzt von einzelnen Orden geübt; die zum Chorgebet verpflichteten Weltgeistlichen pflegen nur mehr in der Weihnachtsnacht die Matutin öffentlich zu halten (a). — Schon die Väter heben den aszetischen Wert des nächtlichen Gebetes hervor; die mittelalterlichen Liturgiker folgen ihnen hierin, betonen aber auch die Rolle, welche die Nacht in den Heilsveranstaltungen Gottes spielte, an welche man sich mit Dankbarkeit erinnern solle (b). Wenn auch gegenwärtig nur mehr in den seltensten Fällen die Matutin zu der ihr eigentümlichen Zeit gehalten wird, so ist es doch zu empfehlen, beim Beten dieser Hore stets der nächtlichen Stunde eingedenk zu sein, zu welcher sie ehedem verrichtet wurde, um Gott Sühne zu leisten für die Beleidigungen, welche ihm in der Nacht zugefügt werden, und um die Sünden zu verhindern, durch welche das Heil der Seele gefährdet oder vernichtet wird.

a) Die Vigilien um Mitternacht zu halten, war im 4. Jahrhundert kirchliche Gewohnheit. „Die Verpflichtung des Gebetes um Mitternacht", sagt Basilius[1], „hat uns Paulus und Silas gelehrt, wie die Apostelgeschichte[2] berichtet, und der Psalmist[3]: ‚Um Mitternacht stehe ich auf, dich zu preisen.' " Auch die Athanasius zugeschriebene Schrift „De virginitate"[4] nennt die Vigil das mitternächtliche Gebet (μεσονύκτιον), ebenso erwähnt Chrysostomus[5], daß die Gläubigen von Mitternacht an bis zum Morgen im Gebete verharren. Die Peregrinatio[6] erzählt, daß in der Anastasiskirche die Tore „ante pullorum cantum" geöffnet werden und die Gläubigen von da

[1] Reg. fus. tract. c. 37, 8. [2] Apg 16, 25. [3] Ps 118, 62.
[4] c. 12; PG 28, 265 272 276.
[5] Hom. 4, 1 in illud Vidi Dominum.
[6] c. 24.

liturgie.de

ab bis zum Anbruch des Tages im Gebete verharren. Doch schon in der Regel des hl. Benedikt[7] ist der Beginn der nächtlichen Gebetsversammlung auf die achte Nachtstunde verlegt, d. h. zur Zeit des Äquinoktiums nach unserer gegenwärtigen Zeiteinteilung um 2 Uhr früh, im Sommer früher, im Winter später, da im Winter die Stunden der Nacht länger berechnet wurden als im Sommer. Auch die den suburbikarischen Bischöfen vorgeschriebene, dem 7. Jahrhundert angehörende Formel[8] läßt die Bischöfe geloben, „a primo gallo usque mane" mit ihren Klerikern die Vigilien zu feiern. Zu Amalars[9] Zeit wurden die Vigilien nicht mehr um Mitternacht gehalten. Wenn die römischen Ordines[10] des 8.—9. Jahrhunderts für die drei letzten Tage der Karwoche vorschreiben: „Media nocte surgendum est", so scheint es, daß man wenigstens an diesen Tagen die alte Übung beibehalten wollte. In Rom pflegte man nach Angabe des Ordo romanus XI ebenso an den höheren Festen noch im 12. Jahrhundert um Mitternacht mit der Matutin zu beginnen. In Frankreich betete man im 13. Jahrhundert die Mette zu Autun und Paris um Mitternacht, und die Kanoniker von Paris hielten an dieser Gewohnheit sogar noch im 17. Jahrhundert fest[11]. Doch allmählich suchte man sich die Beschwerde des nächtlichen Gebetes zu erleichtern, indem man die Matutin gegen Morgen hinausrückte oder mit ihr schon vor Mitternacht begann, was Amalar[12] als ein Nachlassen der alten Strenge beklagt. Vom Antizipieren ist schon im 12. Jahrhundert die Rede. Beleth[13] berichtet, daß man zu seiner Zeit die Mette an einigen Tagen zu jener Stunde begann, zu der die Menschen im ersten Schlafe waren: „tametsi aliquando tempestivius", sonst „circa diei crepusculum" (hier Morgendämmerung), wiewohl er über die Laxheit von Geistlichen klagen muß, die den langen Schlaf lieben. Im 14. Jahrhundert war das Antizipieren schon an der römischen Kurie bekannt, denn der Ordo romanus XIV[14] bestimmt, daß an den drei letzten Tagen der Karwoche die Matutin am Abend (de sero) gebetet werde. Das Caeremoniale episcoporum[15], das die römische Praxis des 16. Jahrhunderts feststellt, schreibt vor, daß die Matutin „hora competenti" begonnen werde; für die drei letzten Tage der Karwoche gibt es als genauere Zeitangabe „hora vigesima prima vel circa"[16] an, also nach altitalienischer Abzählung der Stunden[17] in den Monaten März und April um 4 bzw. 5 Uhr nachmittags. Für die deutsche Praxis belehrt uns das Pfarrbuch Dr. Ecks[18], aus dem hervorgeht, daß man in Ingolstadt die Metten in der Zeit vom Mittwoch in der Karwoche bis Mariä Geburt am Vorabend (5 oder 6 Uhr), sonst aber in aller Frühe (3 oder 4 Uhr) hielt.

b) Zur Begründung nächtlicher Gebetsstunden betont

---

[7] c. 8. [8] Liber diurnus III, 7. [9] De eccl. off. IV, 9.
[10] OR I, 29 33 36. [11] Martène III 49.
[12] An den Versikel „Media nocte surgendum" usw. der zweiten Nokturn anknüpfend, schreibt er (De eccl. off. IV, 9): „Iste [versus] ostendit, qua hora noctis oporteat surgere: sed quoniam negligentes sumus de tempore, quo soliti erant surgere patres nostri, non audemus mentiri, mutamus versum istum et dicimus alterum: Quoniam tu illuminas lucernam meam."
[13] Explic. div. off. c. 20.
[14] n. 82. [15] II, c. 5, n. 1.
[16] II, c. 22, n. 3.
[17] B. M. Lersch, Einleitung in die Chronologie (Freiburg 1899) 9.
[18] Jos. Greving, Jos. Ecks Pfarrbuch (Münster 1908) 96.

liturgie.de

Johannes Chrysostomus[19], daß die Ruhe der Nacht ganz besonders zum Gebete und zur Erquickung der Seele sich eigne: „Das Feuer nimmt nicht so sehr den Rost vom Metalle als wie das nächtliche Gebet den Rost unserer Sünden. In der Nacht atmen die Pflanzen ein; da wird, mehr als jene, vor allem auch die Seele erquickenden Tau empfangen, und was immer untertags durch die Sonnenglut ausgetrocknet worden ist, das wird in der Nacht wieder erfrischt." Der hl. Ambrosius[20] begründet das Gebet in der Nacht auch durch den Hinweis darauf, daß dort die Versuchungen vonseiten des Satans und des Fleisches zur Umnachtung der Seele mit Sünden am stärksten seien und sie, wie besonders geeignet zu Versuchungen, so auch von Gott oft für seine Strafgerichte gewählt worden sei, was besonders die Ägypter erfahren mußten. Durandus[21] führt fünf Gründe an, warum man die Vigilien feiere. Es geschehe dies zur Erinnerung daran, daß in der Nacht die Ägypter getötet und die Erstgeburt der Israeliten gerettet wurde. „Damit Gott uns unsere Erstgeburt, d. h. das Erbe des Himmelreichs, welches uns der Erstgeborene Gottes erworben, bewahre, deshalb singen wir ihm das nächtliche Offizium." Als zweiten Grund nennt er, daß Christus um die Mitternachtsstunde geboren wurde; als dritten, weil er um diese Stunde von den Juden gefangen und verhöhnt wurde und um diese Stunde auch die Unterwelt beraubte; als vierten, daß die Nacht unserer Sünden erleuchtet werden soll; als fünften, daß die Regungen des Fleisches durch Psalmengesang und Gebet unterdrückt werden sollen, wobei er auf Ekkli 31, 1 hinweist: „Vigilia honestatis tabefaciet carnes."

2. Einleitung. — Invitatorium. — Hymnus. — „Ehe du betest, bereite dich dazu und sei nicht wie ein Mensch, der Gott versucht", sagt die Schrift[22]. Dieser Mahnung folgend, pflegte man seit alters der eigentlichen Psalmodie eine Vorbereitung vorauszuschicken (a). Im heutigen Brevier dient diesem Zweck das (nicht vorgeschriebene) Einleitungsgebet „Aperi"[23], hierauf das Invitatorium und der Hymnus. Das Gebet „Aperi" erinnert schon in seinen Einleitungsworten an den höchsten und erhabensten Zweck jedes Gebetes, besonders aber des kirchlichen Stundengebetes, Gottes Majestät zu preisen. Dieser Pflicht in würdiger Weise zu genügen, ist eine Wirkung der göttlichen Gnade, um welche Gott angefleht wird. Das Lob Gottes, das in den Psalmen ertönt, ist nur dann ein Gottes und des Menschen würdiges, wenn auch Geist und Herz sich mit den Worten vereinen. Darum die Bitte, von eitlen, verkehrten und schädlichen Gedanken befreit zu sein, die Bitte um Erleuchtung des Verstandes, um den Gehalt der Worte zu erfassen und aus ihnen Andachtsglut zu schöpfen. Im Einleitungsgebet wird ferner der betende Erlöser dargestellt, an dessen göttliche Gebetsmeinung sich der Beter anschließt. Wie das Gebet des Erlösers die höchsten Interessen seiner Kirche und die Anliegen jedes einzelnen Gläubigen, das große Anliegen des Seelenheils und die vielen täglichen kleinen Sorgen umfaßte, so soll an dieser

[19] Hom. 26 in Act. [20] Expos. in Ps. 118 sermo 8, 46.
[21] V, c. 3, n. 2. [22] Ekkli 18, 23.
[23] Schon im 11. Jahrhundert als Gebet vor dem „Te igitur" bekannt. Leroquais I 158.

liturgie.de

Stelle der Beter seine Meinung erneuern, im Breviergebet ein Gebet für die Kirche Gottes, für sich selbst und für alle, die sich in sein Gebet empfohlen haben, Gott dem Herrn darzubringen. Es folgt das Vaterunser, das die Bitten für alle menschlichen Sorgen enthält; es wird stille gesprochen, um sich zu sammeln in jenem Geiste, welcher das lautgesprochene Gebet durchwalten soll. Im Ave Maria zu Beginn der Horen wird das Gebet der Kirche der mächtigen Fürbitte der Gottesmutter empfohlen. Den Glauben nennt Augustinus[24] die Quelle des Gebetes. Darum wird das Apostolische Glaubensbekenntnis gesprochen, damit Glaubensgeist das Gebet durchdringe und dies selbst hinwieder dem Glauben Stärke verleihe. „Aus dem Glauben", sagt Augustinus[25], „strömt das Gebet, und das ausgeströmte Gebet erlangt dem Glauben selbst Festigkeit" (b). — Nach dieser Einleitung beginnt die Matutin mit dem feierlich gesprochenen „Domine, labia mea aperies"[26] und der allen Gebetshoren gemeinsamen Anrufung „Deus, in adiutorium" (c). Das „Domine, labia mea aperies" war im Munde Davids das vertrauensvolle Gebet, Gott möge ihm seine Sünde verzeihen und ihm so Anlaß geben, ihn dafür zu loben und zu preisen. Der Gedanke an die eigene Unwürdigkeit kann in diesem Augenblick das Vertrauen des Beters mindern, darum wendet er sich an Gott um Hilfe (Deus, in adiutorium) in gläubigem Hinblick auf das Kreuzesverdienst des Heilandes, an das die bei diesen Worten (Domine, labia mea[27] und Deus, in adiutorium) vorgeschriebene Bezeichnung mit dem Kreuze gemahnen soll. Das sich anschließende Gloria Patri, das so oft im Stundengebete wiederholt wird, erhebt stets das Herz des Beters zu dem höchsten Endzweck des Gottesdienstes, der Verherrlichung des dreieinigen Gottes. Der Invitatorialpsalm (d), der nun folgt, verkündet noch einmal laut mit den Worten des alttestamentlichen Sängers die Motive, welche das Gebet beherrschen sollen. Gott ist der Herr und Schöpfer des Weltalls, in seiner Hand sind alle Enden der Erde, die Gipfel der Berge, das Meer und das Festland, das seine Hand gebildet. Wie er der Herr und Hirt des alttestamentlichen Gottesvolkes („oves pascuae eius") ist, so ist er auch Herr und Hirt seiner Kirche. In Erwägung dieser Großtaten Gottes ist es nur natürlich, wenn die Vertreter der Kirche der Aufforderung des Psalmisten Folge leisten: „Venite adoremus", aber auch: „Ploremus coram Domino!" Tränen der Liebesreue sollen es sein, weil das Leben jener, die den Schöpfer, Erlöser und Hirten verherrlichen sollen, oft so wenig dieser Gottesliebe entspricht. — Der Invitatorialpsalm 94 ist in der heutigen Liturgie das einzige Beispiel eines vollständig responsorisch vorgetragenen Psalmes. Der Refrain (Respon-

[24] Sermo 115, 1.

[25] Ebd.: „Fides fundit orationem, fusa oratio fidei impetrat firmitatem."

[26] Ps 50, 17.

[27] Signans sibi cum pollice dexterae manus labia parvo signo crucis: Caer. ep. II, c. 5, n. 2.

liturgie.de

sum), das Invitatorium, ist an den gewöhnlichen Ferien und in der Zeit von Septuagesima an meist dem Psalme selbst entnommen. Es ist das Leitmotiv, welches nicht bloß die Nokturnen, sondern das ganze Offizium beherrschen soll. — Auf das Invitatorium folgt der Hymnus. Im Invitatorium hat die Kirche den Weckruf Gottes gehört, daß sie sich Gottes freuen solle („exsultemus Domino"), und antwortet darauf im Hymnus, der wesentlich freudiger Natur ist. „Audivit et laetata est Sion"[28], sagt darum Durandus[29]. Im Hymnus kommt das Kirchenjahr vielfach zur Geltung. Besonders charakteristisch sind die Hymnen an den Sonn- und Ferialtagen, weil sie vielfach Anspielungen auf die nächtliche Zeit des Offiziums enthalten[30]. Die physische Nacht erinnert an die moralische Nacht der Sünde, in die Christus mit seiner Gnade hineinleuchten soll, damit wir ein Leben des Lichtes hienieden führen und einst dorthin gelangen, wo es keine Nacht mehr gibt.

a) In den mittelalterlichen Klöstern, besonders in jenen, die sich der kluniazensischen Reform angeschlossen hatten, ging der eigentlichen Mette eine Vorbereitung voraus, die allmählich eine Länge annahm, die zuweilen sogar über den heutigen Umfang der Matutin hinausging. Es war in den kluniazensischen Klöstern Regel, vor Beginn der Matutin die 15 Gradualpsalmen zu beten[31], sehr häufig fügte man diesen Gradualpsalmen die im Psalterium auf sie folgenden Psalmen 134—150 an, so daß also vor Beginn der Matutin bereits 30 Psalmen gebetet werden mußten[32]. Regelmäßig wurden diese 30 Psalmen an den gewöhnlichen Ferien in der Zeit von Allerheiligen bis Ostern gesprochen[33], allein selbst an Weihnachten[34] und Ostern[35] unterließ man nicht, die 15 Gradualpsalmen zu beten. Diesen Psalmen ging das dreifache Gebet (trina oratio, trinae orationes) voraus, eine Anrufung und Anbetung der drei göttlichen Personen, die auch nach dem Kompletorium gesprochen wurde. Die „trina oratio"[36] erhielt sich in den Klöstern durch das ganze Mittelalter und hat selbst nach dem Zeugnis des Durandus[37] in Säkularkirchen Eingang gefunden. Nach den Statuten des Benedikt von Aniane († 821)[38] mußten vor Beginn der Matutin die Brüder die einzelnen Altäre der Kirche besuchen, ein Brauch, der auch in die Kirchen des Weltklerus eindrang. Das deutet Durandus[39] an, wenn er als Zweck des Invitatoriums angibt, die vor den einzelnen Altären Betenden aufzufordern, sich in den Chor zu begeben. Eine ähnliche Zeremonie berichtet der Ordo romanus XI[40] von St. Peter in Rom. Nach Beendigung der an einzelnen Tagen stattfindenden Vormette (bestehend aus drei Psal-

[28] Ps 96, 8. [29] V, c. 3, n. 13.

[30] In den Sonntagshymnen betet man: „Nocte surgentes vigilemus omnes ... Pulsis procul torporibus surgamus omnes ocius et nocte quaeramus Deum"; in den Hymnen der Ferialtage: „spreto cubili surgimus ... noctem canendo rumpimus ... lectulo consurgimus noctis quieto tempore" usw.

[31] Albers II 91 102 u. ö.

[32] Ebd. I 7, II 33 46. [33] Ebd. II 70.

[34] Ebd. II 73. [35] Ebd. IV 71.

[36] Text bei Albers II 122. [37] V, c. 3, n. 8.

[38] Martène IV 8. [39] V, c. 3, n. 11.

[40] n. 8.

liturgie.de

men, Lektionen und Tedeum) inzensierte der Papst mehrere Altäre und verschiedene Heiligtümer, worauf dann erst die Mette mit „Domine, labia mea aperies" und dem nachfolgenden Invitatorium begann.

b) Das Paternoster und Credo vor der Matutin ist zuerst von Benedikt von Aniane († 821)[41] angeordnet worden. Da es sich in allen Psalterien des 8. und beginnenden 9. Jahrhunderts findet, wird es wahrscheinlich schon im 8. Jahrhundert im römischen Offizium an gleicher Stelle gebetet worden sein. Das Ave Maria muß schon im Laufe des 14. und 15. Jahrhunderts zu Beginn der Matutin seinen Platz gehabt haben, da es sich bereits in einer zu Paris erschienenen Ausgabe des römischen Kurialbreviers (1509) verzeichnet findet[42]. Auch das Reformbrevier des Kardinals Quiñones bringt es an der Spitze der einzelnen Horen. Allgemein eingeführt wurde es als Einleitungsgebet erst durch das Brevier Pius' V.

c) Der Eingangsvers „Domine, labia mea" ist zuerst in der Regel des hl. Benedikt[43] für den Beginn der Matutin erwähnt, nach welcher er dreimal gesprochen werden muß. Die Regel ordnet dann im Anschluß daran die Rezitation des Ps. 3: „Domine, quid multiplicati sunt", an, der wegen des für diese Stunde passenden Verses 6: „Ego dormivi et soporatus sum et exsurrexi", gewählt wurde. Das Erheben von der nächtlichen Ruhe sollte auch an die Auferstehung des Leibes erinnern, die dem Heiland, dem Erstgeborenen unter den Toten, bereits zuteil geworden ist. Zugleich sollte der Psalm den Mönch erinnern, daß sein Leben ein Kampf ist gegen die Feinde seines Heiles, die er aber nicht zu fürchten braucht, da der Herr mit ihm ist („quia Dominus suscepit me"). Die älteste Textüberlieferung der Benediktinerregel[44] kennt noch nicht den Vers „Deus, in adiutorium".

d) Der Invitatorialpsalm 94 ist wahrscheinlich zuerst vom hl. Benedikt im Abendlande eingeführt worden[45]. In der Mette des Triduum sacrum wird dieser Psalm nicht genommen, wohl deshalb, weil das älteste römische Offizium ihn nicht kannte. In den Invitatorialversen (Refrain) herrschte im Mittelalter eine viel größere Abwechslung als gegenwärtig. Das Eichstätter Brevier von 1589 kennt außer den gewöhnlichen, noch jetzt im römischen Brevier gebrauchten, über 30, nicht selten umfangreiche Invitatorialverse.

3. Psalmodie. — Auf den Hymnus folgen die Psalmen mit den dazu gehörigen Antiphonen. Da nach einer bestimmten Zahl von Psalmen die Psalmodie durch Lesungen unterbrochen wurde, entstanden drei Abschnitte, welche Nokturnen genannt wurden. Wenn die Psalmen zweimal durch Lesungen unterbrochen wurden, so entstanden drei Nokturnen, fand die Lesung erst am Schlusse des Psalmengesanges statt, so verlief die Matutin in einer Nokturn. Die Anzahl der Psalmen war keineswegs überall gleich (a), doch zeigte sich schon frühe eine gewisse Vorliebe für die Zwölfzahl, der auch der hl. Benedikt Rechnung trug. An den Sonntagen schrieb er je 6 Psalmen für die erste und zweite

[41] Act. SS. Febr. V 618; Bäumer 263.
[42] Bäumer 445. [43] c. 9.
[44] Cuthb. Butler, S. Benedicti regula 40.
[45] In einer Predigt auf die Verkündigung Mariens (5.—6. Jahrh.), die fälschlich dem hl. Athanasius zugeschrieben wurde, wird berichtet, daß sich die Christen beim Beginn der Gebete zuriefen: „Kommt, laßt uns anbeten und niederfallen vor Christus unserm König": PG 28, 930.

liturgie.de

Nokturn vor, und um die Zwölfzahl nicht zu überschreiten, bestimmte er für die dritte 3 alttestamentliche Kantika. An den Ferialtagen mußten nach Benedikts Anordnung gleichfalls 12 Psalmen genommen werden, welche nach den sechs ersten durch die Lesung unterbrochen wurden. Die römische Verteilung der Psalmen kannte nach Amalar für die Sonntage 18 Psalmen: 12 in der ersten Nokturn, je 3 in der zweiten und dritten. An den Ferien betete man in der einzigen Nokturn 12 Psalmen, an den Heiligenfesten in jeder Nokturn 3, also zusammen 9 Psalmen. Diese Ordnung blieb durch das ganze Mittelalter und bis in die neueste Zeit. Erst die neueste Brevierreform Pius' X. hat die Bevorzugung der Zwölfzahl aufgehoben. An den Sonntagen und Heiligenfesten erscheinen jetzt durchgängig 9 Psalmen, durch die Lektionen in Gruppen von je 3 getrennt, im Ferialoffizium stehen diese 9 Psalmen in unmittelbarer Aufeinanderfolge. Die Psalmen der Nokturnen folgen einander in der Reihenfolge des Psalteriums und werden in gleicher Weise an den Ferien wie an den Heiligenfesten gebraucht, während früher die Heiligenfeste besondere Psalmen aufwiesen, wie auch jetzt noch in einigen Fällen, z. B. an den Festen der allerseligsten Jungfrau, der heiligen Engel, der Apostel oder wenn ein Heiligenfest höheren Festrang (1. oder 2. Klasse) besitzt.

a) Die Zahl der zu betenden Psalmen der Matutin war im christlichen Altertum und im früheren Mittelalter sehr verschieden. Cassian[46] weiß zu berichten, daß außerhalb Ägyptens in den verschiedenen Ländern die Zahl der Psalmen der Matutin wechsle, daß bald 18, 20, 30 oder noch mehr, je nach den einzelnen Ländern, gebetet würden. Nach dem 2. Konzil von Tours (567)[47] schwankte die Anzahl der Psalmen von 12 im Sommer bis zu 30 im Winter. Im Herbste betete man 18 bis 24 Psalmen. Kolumban bestimmt in seiner Regel, daß mehr Psalmen in den langen, weniger in den kurzen Nächten gesungen werden sollten, so daß sich die Zahl der Psalmen von 12 im Sommer auf 36 im Winter steigerte. Wurde im Winter die ganze Nacht durchwacht, so betete man sogar 75 Psalmen. Die Regel Chrodegangs († 766)[48] bestimmte, daß zur Winterszeit in den langen Nächten nach Belieben des Leiters des Chores an Sonntagen und an Heiligenfesten 40 bis 50 Psalmen gesprochen werden können. Überhaupt herrschte bezüglich der Zahl der Psalmen der Matutin eine gewisse Freiheit, selbst in Rom, wo man, wie Amalar[49] berichtet, noch im 9. Jahrhundert sofort die Psalmen der Matutin abbrach, wenn die Morgenröte erschien, mochten auch noch nicht alle Psalmen gebetet sein. Auch der hl. Benedikt wollte nicht starr an seinen Vorschriften über die Zahl der Psalmen der Matutin festgehalten wissen. Im 18. Kapitel seiner Regel schreibt er: „Falls diese Verteilung der Psalmen vielleicht dem einen oder andern nicht gefällt, so möge er sie ordnen, wie er es anders für besser erachtet, wenn er nur in jeder Weise darauf achthat, daß alle Wochen das ganze Psalterium mit seinen 150 Psalmen gebetet werde und daß man am Sonntag jedesmal bei der Vigil von vorne anfange." Benedikt selbst hat 12 Psalmen für die Nokturnen

[46] De instit. coenob. II, 2.
[47] c. 18. [48] c. 15.
[49] De ord. antiph. c. 4.

liturgie.de

festgesetzt. In dieser Vorliebe für die Zwölfzahl befindet er sich in Übereinstimmung mit der Tradition des Mönchtums. Beim hl. Pachomius († 348) waren für die Vigil 12 Psalmen festgesetzt, von den Mönchen Ägyptens und der Thebais berichtet Cassian[50], daß sie sowohl zur Vesper wie zur Vigil je 12 Psalmen beteten; ebenso schreibt die Mönchsregel des Cäsarius von Arles († 542)[51] für die Vigil der Samstage und Sonntage 12 Psalmen vor. Die Heilighaltung der Zwölfzahl hat auch in der Legende einen Niederschlag gefunden und wurde anderseits durch die Legende mächtig gefördert. In der ersten Zeit des Christentums, als es noch sehr wenig Mönche gab, nämlich jene, die ihre Lebensweise vom hl. Markus empfangen hätten, hätten die „altehrwürdigen Väter", so erzählt der hl. Cassian[52], bei Aufstellung einer Gebetsordnung 50, 60 und noch mehr Psalmen in Vorschlag gebracht. Bevor man sich einigte, kam die Zeit der Vesper heran. Da erschien ein Engel in der Gebetsversammlung, sang 11 Psalmen vor, bei dem zwölften ließ er die Mönche mit Alleluja respondieren, worauf er wieder verschwand. Daraus hätten sie erkannt, daß 12 Psalmen und nicht mehr gesungen werden sollten.

§ 76. Die Vigilien (Fortsetzung).

1. Lektionen. — Sind die Psalmen beendet, so folgt die Lesung, die von jeher einen Hauptbestandteil des kirchlichen Nachtoffiziums[1] ausmachte. An den Beginn dieses Abschnitts mahnt der Versikel (a), der zugleich die Aufgabe hat, aufs neue zur Sammlung anzuregen. Das Vaterunser (b), das sich an den Versikel reiht und mit Ausnahme der Anrede und der 6. und 7. Bitte stille gebetet wird, mag gleichfalls als eine Einleitung zur Lesung dienen, denn die Bitten des Vaterunsers erwachsen aus unserem Verhältnis zu Gott, über das die folgende Lesung unterrichten soll. Damit die Lesung selbst sich fruchtbar für die Anwesenden erweise, geht ihr der Segen des Leiters des Chores voraus (c); dieser wird eingeleitet durch die sog. Absolutionen (d), welche ihren Namen von der in ihnen angedeuteten oder ausgesprochenen Bitte um Nachlaß der Sünden erhalten haben. — Die älteste Ordnung der Lesungen ist in der Regel des hl. Benedikt[2] erhalten. Sie bestimmt, daß an den Sonntagen und an den Festen in der ersten Nokturn 4 Lesungen aus den Schriften des Alten Testamentes, in der zweiten Nokturn 4 Lesungen gleichfalls aus dem Alten Testament oder aus den Sermones und Homilien der Väter, in der dritten Nokturn 4 Lesungen aus den Apostelbriefen, der Apostelgeschichte oder der Apokalypse genommen werden sollen. Nach dem Tedeum der dritten Nokturn muß der Abt das Evangelium lesen. An den Wochentagen, an welchen 12 Psalmen treffen, folgen im Winter nach den ersten 6 Psalmen 3 Lesungen aus der Heiligen Schrift des Alten oder Neuen Testaments, nach den letzten 6 Psalmen eine kurze, auswendig zu sagende Lesung aus den Apostelbriefen. Im Sommer tritt

[50] De instit. coenob. II, 4 5. [51] PL 67, 1099.
[52] De instit. coenob. II, 5.
[1] Cassian, De instit. coenob. II, 1 8. [2] c. 9.

liturgie.de

an die Stelle der 3 Lesungen eine kurze, gleichfalls auswendig zu sagende Lesung aus dem Alten Testament. Die römische Kirche hatte, wie aus Amalar hervorgeht, an Sonn- und Festtagen 9 Lektionen, an gewöhnlichen Ferialtagen 3. In der Auswahl der für die einzelnen Nokturnen bestimmten Schriften stimmte lange Zeit die römische Kirche mit der Regel Benedikts überein, und noch jetzt werden in der Mette des Triduum sacrum in der ersten Nokturn Lesungen aus dem Alten Testament (Lamentationen), in der zweiten Lesungen aus den Vätern (Augustinus) und in der dritten die Briefe des hl. Paulus gelesen. Der Inhalt der Lesungen der dritten Nokturn erfuhr im römischen Offizium seit dem 8. Jahrhundert insofern eine Änderung, als man die Lesung des Evangeliums nicht mehr dem Tedeum folgen, sondern vorangehen ließ. Damit war in weiterer Entwicklung gegeben, daß die neutestamentlichen Schriften aus der dritten Nokturn verschwanden und an deren Stelle die das Evangelium erklärende Homilie trat. Erst im 11. Jahrhundert war diese Entwicklung beendet[3]. Ursprünglich wurde die evangelische Perikope vollständig gelesen, doch sind bereits im 10. und 11. Jahrhundert Kürzungen vorgenommen worden, die allmählich zur heutigen Praxis führten, bloß die ersten Worte des Textes mit der abschließenden Formel „Et reliqua" zu lesen. Als Grundsatz für die Schriftlesung galt, daß wie in jeder Woche der ganze Psalter, so innerhalb eines Jahres die ganze Heilige Schrift vorgelesen werden sollte. Da eine fortlaufende Lesung aus dem Codex der Heiligen Schrift stattfand und in den Winternächten die Lesungen mitunter eine sehr beträchtliche Länge aufwiesen, bot die Durchführung dieses Grundsatzes keine größeren Schwierigkeiten. Die Länge der Lesungen war in das Belieben des Leiters des Chores gestellt. Doch fing man schon im Laufe des 10. oder im Anfang des 11. Jahrhunderts an, kürzere Lektionen abzugrenzen, noch deutlicher tritt dieses Bestreben im 12. und 13. Jahrhundert hervor[4], bis das römische Kurialbrevier diese Entwicklung endgültig zum Abschluß brachte. Die heiligen Schriften werden nicht in der Reihenfolge gelesen, wie sie der Bibelkanon bietet, sondern nach einem Plane, der von der Idee des Kirchenjahres beeinflußt ist. Seit dem 9. Jahrhundert ist die Leseordnung im allgemeinen die gleiche wie gegenwärtig. Der Grundsatz, im Laufe des Kirchenjahres die ganze Heilige Schrift zu lesen, welchen Pius V. aufs neue zur Geltung brachte, ist natürlich bei der Kürze der heutigen Lektionen nicht mehr in seinem ursprünglichen Sinne durchzuführen. Doch hält man daran fest, daß wenigstens stets die Anfänge der biblischen Bücher gelesen werden, wenn die ausgewählten kleineren Stücke aus irgend einem Grunde nicht genommen werden können. — An den Festen der Heiligen wurden sämtliche Lek-

[3] OR XI (12. Jahrh.) stellt eine Übergangsform dar, wenn er für die dritte Nokturn bestimmt (n. 3): „duae lectiones de epistola, tertia de homilia".

[4] Bäumer 395.

liturgie.de

tionen aus der Legende genommen, sei es daß das Fest mit drei oder neun Lektionen gefeiert wurde, und dieser Brauch hat sich durch das ganze Mittelalter bis auf Pius V. erhalten (e). — Zum Abschluß der Lesungen wendet sich jetzt der Vorleser mit den Worten „Tu autem, Domine, miserere nobis" an Gott, um sein Erbarmen anzuflehen, wenn im Verlaufe der Lesung der Gegensatz zwischen den sittlichen Anforderungen und der tatsächlichen Lebensführung offenbar wurde; der Chor antwortet mit „Deo gratias", um dem Herrn für die vernommenen Wahrheiten den gebührenden Dank auszusprechen (f).

In den Psalmen hat sich der Beter anbetend, dankend und bittend an Gott gewandt, in den Lesungen spricht Gott zu ihm, vor allem in den Lesungen aus der Heiligen Schrift, in welcher der katholische Glaube Gottes Wort verehrt, dann aber auch durch die unter dem Einfluß des Heiligen Geistes stehenden Schriften der Väter[5] und durch die Lebensbeschreibungen der Heiligen, deren Tugenden, Wunder und Martyrium, Früchte des in ihnen wohnenden Heiligen Geistes, leicht verständliche und eindringende Predigten sind. Mögen auch manche Züge, welche die Heiligenlegenden des Breviers bieten, einer entwickelten historischen Kritik nicht standhalten und vielleicht bei einer Reform der Lektionen ausgemerzt werden, so kann dennoch geistiger Gewinn aus der Betrachtung jener Tugenden geschöpft werden, welche die Kirche, wenngleich in legendärer Einkleidung, in den von ihr einstweilen gutgeheißenen Lesungen empfiehlt. Auch durch die Wunderberichte, welche die Kirche zuläßt, die im einzelnen der Prüfung der historischen Kritik unterliegen, wird stets einer wunderscheuen Gegenwart die große Wahrheit eindringlich gelehrt, daß die Hand des Herrn unverkürzt ist und er nach wie vor über die Gesetze und Mächte der Natur herrscht. — Bei den Lesungen pflegt man nach altkirchlicher Sitte zu sitzen, nur bei Verlesung des Evangeliums stand man zu allen Zeiten. Es muß darin ein Ehrenerweis gegen Christus den Herrn erblickt werden, dessen Wort verlesen wird; ähnlich ist die Vorschrift aufzufassen, die Verlesung der letzten Lektion durch den Leiter des Chores stehend anzuhören[6].

a) Die Bedeutung des Versikels, dessen schon der hl. Benedikt[7] gedenkt, scheint, wie schon die mittelalterlichen Liturgiker betonen, darin zu liegen, daß damit ein neuer Abschnitt, eine Wendung im Offizium angekündigt und zu diesem Zweck die Aufmerksamkeit aufs neue geweckt wird. Darum sagt Amalar[8]: „Versus dicitur ille cantus, per quem revertitur intentio mentis in aliam intentionem; disponens iter mentis de uno affectu

[5] Ein Verzeichnis der Sermones und Homilien, deren Verfasser im Brevier unrichtig angegeben sind, findet sich bei Bäumer 624; ferner bei Germain Morin, Critiques des sermons et homélies apocryphes du Bréviaire romain: Etudes, textes, découvertes (Maredsous 1913) 487 ff.

[6] Dum episcopus cantat suam lectionem omnes pro eius reverentia stant: Caer. ep. II, c. 5, n. 9. Ebenso ist es Brauch, wenn die letzte Lektion vom Leiter des Chores gelesen wird: Martinucci-Menghini, Manuale sacr. caer. II, 1, 25.

[7] Reg. c. 9. [8] De ordine antiphonarii c. 1.

liturgie.de

ad alterum." Aus diesem Grunde, meint er, bestehe auch in einigen Kirchen die Gewohnheit, beim Versikel sich gegen den Altar zu wenden. Durandus[9] fügt hinzu, der Versikel werde gesungen, um die Trägen, die im Lobe Gottes und in der Auffassung des Göttlichen erschlafft seien, aufzumuntern, sich zu sammeln, damit die Gedanken, die nach auswärts schweiften, wiederum zurückgeführt würden. Diesem Zwecke entsprechen tatsächlich die Versikel. Sie geben in belehrender, betrachtender, bittender Form einer Wahrheit Ausdruck, welche zur betreffenden Gebetsstunde, hier der nächtlichen Zeit (z. B. in der zweiten Nokturn des Sonntags „Memor fui nocte nominis tui"), oder zur Zeit des Kirchenjahres oder zu dem Feste in Beziehung steht, um den Beter für die folgenden Teile des Offiziums, vor allem für die Lesung, entsprechend anzuregen. So lautet der Versikel in der dritten Nokturn des Adventsoffiziums: „Egredietur Dominus de loco sancto suo", in der Fastenzeit sind die drei Versikel gewählt aus dem für die Fastenzeit charakteristischen Ps. 90, in der Osterzeit wird stets an die Auferstehung des Herrn erinnert: „Surrexit Dominus de sepulchro", „Surrexit Dominus vere", „Gavisi sunt discipuli". Der Versikel an Apostelfesten rühmt die weltumspannende Predigt der Apostel: „In omnem terram exivit sonus eorum", an Marienfesten wird die Auserwählung der Gottesmutter besungen: „Elegit eam Deus et praeelegit eam."

b) Das Vaterunser nach den Psalmen war im Frankenreich schon zur Zeit Amalars[10] im Gebrauch, nicht jedoch in Rom. Sikard von Cremona[11] bringt es in Beziehung zur folgenden Lesung, wenn er schreibt: „Das Gebet des Herrn wird deshalb gesprochen, damit dadurch die Versuchungen des Teufels verscheucht werden. Wenn nämlich der Teufel merkt, daß wir etwas lesen sollen, was zur sittlichen Unterweisung dient und von den Siegen der Heiligen über ihn berichtet, dann befehdet er uns mit großer Schärfe." Das Vaterunser, fügt Sikard noch hinzu, werde aber auch noch gebetet: „ut aperiat [Deus] cor nostrum in lege sua et in praeceptis suis"[12]. Im übrigen dient auch hier das Vaterunser, namentlich wenn es, wie an dieser Stelle, still gesprochen wird, zur Sammlung und zur Vergegenwärtigung der höchsten Zwecke des Gebetes: der Ehre Gottes und der Vermittlung des Heiles.

c) Vor der Lesung vom Leiter des Chores den Segen zu erbitten, ist eine schon im 4. Jahrhundert im Orient nachweisbare Übung[13]. Auch der hl. Benedikt[14] gedenkt dieses Segens: „Dicto versu, benedicat abbas", und: „benedicente abbate legantur vicissim a fratribus lectiones". Für die Segenserteilung waren verschiedene Formeln gebräuchlich. Nach Angabe des Kommentars des Abtes Smaragdus zur Benediktinerregel, verfaßt nach 817[15], sprach man die Formel: „Precibus omnium sanctorum salvet et benedicat nos Dominus", oder eine andere ähnliche Formel. In den mittelalterlichen Kirchen läßt sich hier eine große Mannigfaltigkeit beobachten[16]. Der Segen wird erbeten mit der Formel: „Iube (= geruhe), domne, benedicere." Die spätlateinische Form „domnus" diente zur Bezeichnung eines irdischen Herrn (domnus apostolicus, domnus abbas), während „Dominus" für Gott, den

[9] V, c. 1, n. 40.
[10] De ord. antiph. prol.
[11] Mitrale IV, 2.
[12] 2 Makk 1, 4.
[13] Bäumer 268.
[14] Reg. c. 9 11.
[15] PL 102, 831.
[16] Bäumer 269 ff.

liturgie.de

höchsten Herrn, gebraucht wurde. Wenn der Papst die 9. Lektion der Matutin las, so sprach er nach dem Ordo romanus XI[17]: „Iube, Domine, benedicere", und niemand, so fügt der Ordo hinzu, segnet ihn, als der Heilige Geist. Darum sprechen die Anwesenden keine Segensformel, sondern lediglich „Amen". Wie Durandus[18] angibt, mußte auch der Bischof sprechen: „Iube, Domine, benedicere." Es wurde ihm darauf keine Antwort zuteil oder es sprach einer der Priester: „Ora pro nobis, pie Pater, ad Dominum", worauf der Bischof antwortete: „Magnificate Dominum mecum." Nach dem Caeremoniale episcoporum[19] spricht der Bischof, zum Altare gewendet: „Iube, Domine, benedicere", worauf man ihm mit „Amen" antwortet. Wenn bei der feierlichen Matutin der Leiter des Chores die letzte Lektion liest, so muß er sich mit einer tiefen Verneigung des Hauptes an den „dignior de choro" mit „Iube, domne, benedicere" wenden, worauf ihm dieser unter der gewöhnlichen Benediktionsformel die Segnung erteilt[20].

d) Die den heutigen Absolutionen entsprechenden Formeln kannte man in Rom schon im 9. Jahrhundert. Amalar[21] sagt, daß die Römer nach den „nocturnales psalmos" nicht das Vaterunser sprechen, sondern irgend ein Kapitel (capitulum tale quale), wie z. B. „Intercedente beato principe apostolorum Petro salvet et custodiat nos Dominus." Wie daraus hervorgeht, pflegte man bei diesen Absolutionen vorzüglich die Fürbitte der Heiligen anzurufen. Damit stimmt die Sammlung von Absolutionen überein, welche ein der Mitte des 9. Jahrhunderts angehörendes Pontifikale[22] unter der Überschrift: „Versus ad nocturnas post orationem dominicam" bietet. Sämtliche der hier gebotenen 10 Absolutionen erflehen die Hilfe der Heiligen. Noch Durandus[23] kann darum sagen: „Per preces, quae dominicam orationem ante lectiones sequuntur, imploratur Sanctorum intercessio." Im 12. Jahrhundert[24] erscheint bereits der Text der jetzigen Absolutionen. Der Name „Absolutio" bedeutet kaum Vollendung (absolutio) der Psalmodie, welche durch die Schlußantiphon genügend betont ist, sondern bittweise Lossprechung (Absolution) von Sünden, damit die folgende Lesung mit reinem Herzen und darum in fruchtbarer Weise angehört werde. Am deutlichsten tritt dieser Charakter der bittweisen Lossprechung von Sünden in der dritten Absolution „A vinculis" hervor, in welcher der Ausdruck „absolvat nos" keinen Zweifel aufkommen läßt. Auch die beiden andern Absolutionen widersprechen dieser Auffassung nicht, da in beiden der die Sündenvergebung bedingenden göttlichen Barmherzigkeit Erwähnung geschieht.

e) Wohl den ältesten Lektionsplan für das Offizium bietet der von Gerbert herausgegebene römische Ordo[25], der handschriftlich dem 9. Jahrhundert, in Wirklichkeit aber einer viel früheren Zeit zuzuweisen ist. Nach diesem Ordo, der die Leseordnung von St. Peter bringt, werden im Frühling die 5 Bücher Moses, das Buch Josue und das der Richter gelesen, sieben Tage vor Beginn der Quadragesima bis acht Tage vor Ostern der Prophet Isaias. Es folgen die Lamentationen des Jeremias in der Kar-

[17] n. 9. [18] V, c. 1, n. 45. [19] II, c. 5, n. 9.
[20] Martinucci-Menghini, Manuale sacr. caerem. I 2, 30.
[21] De ord. antiph. prol.
[22] Max Joseph Metzger, Zwei karolingische Pontifikalien vom Oberrhein (Freiburg 1914) 62.
[23] V, c. 3, n. 15. [24] Thomasii Opp., Ausg. Vezzosi IV 573.
[25] Monum. vet. lit. alem. II, 181; Batiffol, Histoire du Bréviaire romain 173.

liturgie.de

woche; von Ostern bis Pfingsten werden die Apostelbriefe, d. h. die katholischen Briefe, die Apostelgeschichte und die Apokalypse gelesen. Im Sommer bis in die Mitte des Herbstes, d. h. bis Mitte Oktober, die Bücher der Könige und Paralipomenon. Hierauf bis zu den Kalenden des Dezembers die Bücher Salomons, Esther und Judith, die Machabäerbücher und das Buch Tobias. Vor Weihnachten wird Isaias gelesen, dann bis Epiphanie Jeremias und Daniel, hierauf Ezechiel, die kleinen Propheten und Job. Die Briefe des Apostels Paulus werden zu allen Zeiten des Kirchenjahres, nämlich zur dritten Nokturn, genommen, ebenso auch die Evangelien (Psalmi omni tempore, evangelia et apostoli similiter). Nachrichten über den römischen Lektionsplan finden sich auch bei Amalar[26]. Amalar hatte den römischen Archidiakon gefragt, in welcher Ordnung die Responsorien von Pfingsten bis zum Advent in der römischen Kirche gesungen würden. In seiner Antwort muß der Archidiakon auch auf die mit den Responsorien innigst zusammenhängenden Lesungen zu sprechen kommen. Nach seinen Mitteilungen wurde in der Oktav von Pfingsten mit der Lesung der Bücher der Könige begonnen und bis zum August fortgefahren. Im August treffen die Bücher Salomons, in den drei ersten Septemberwochen Job, in der letzten Tobias, in den zwei ersten Oktoberwochen Judith, Esther und Esdras, in der zweiten Oktoberhälfte die Machabäerbücher, von der ersten Novemberwoche bis zum Advent die Bücher der Propheten. Suitbert Bäumer[27] veröffentlichte ein wohl aus dem ersten Drittel des 9. Jahrhunderts stammendes Lektionsverzeichnis, welches fast völlig mit der jetzt gebräuchlichen Verteilung der Heiligen Schrift übereinstimmt. Danach las man von Septuagesima bis vierzehn Tage vor Ostern den Heptateuch (jetzt nur noch das Buch Genesis bis zum Aschermittwoch). Vom Passionssonntag bis zum Gründonnerstag wurde Jeremias gelesen, im Triduum sacrum die Lamentationen. Vom Ostermontag bis zum Oktavtag von Pfingsten las man die Apostelgeschichte, die katholischen Briefe und die Apokalypse (jetzt beginnt die Lesung der Apostelgeschichte erst mit dem Montag nach der Dominica in albis). Königsbücher und die Bücher Paralipomenon sind bis zu den Kalenden des August angesetzt (die Bücher Paralipomenon werden jetzt nicht mehr gelesen). Im August treffen die Weisheitsbücher Salomons, vom ersten Sonntag im September bis zum ersten Sonntag im Oktober Job, Tobias, Esther, Esdras (Esdras wird jetzt nicht mehr gelesen, hingegen Judith, wie dies schon nach Amalars Angaben aus dem 9. Jahrhundert für Rom zutrifft). Im Oktober treffen die Machabäerbücher, vom ersten Sonntag im November bis zum ersten Adventssonntag Ezechiel, Daniel und die 12 kleinen Propheten, vom ersten Adventssonntag bis Weihnachten Isaias, vom Feste der Unschuldigen Kinder bis Septuagesima die Briefe des hl. Paulus. Mit diesem Leseverzeichnis stimmt ferner eine dem Papste Gelasius und einem unter ihm gehaltenen römischen Konzil zugeschriebene Leseordnung überein, abgesehen von ganz geringfügigen Abweichungen. Sie hat auch Aufnahme in das Decretum Gratiani[28] gefunden und dadurch sicherlich viel zur Vereinheitlichung des Lektionsplanes beigetragen. Wann sie entstanden ist, läßt sich nicht genau bestimmen. Gelasius und seine Zeit kommen sicher nicht in Betracht, schon aus dem Grunde, weil den Briefen Pauli eine bestimmte Zeit im Kirchenjahre zugewiesen

[26] De ord. antiph. prolog.
[27] Geschichte des Breviers 619 ff.
[28] c. 3, dist. 15.

liturgie.de

wird, was einer späteren Entwicklung angehört. Am besten wird es sein, sie dem Ende des 8. oder dem Beginn des 9. Jahrhunderts zuzuweisen. Auf den Zusammenhang der jetzt gebräuchlichen Leseordnung mit dem Kirchenjahr wurde schon gelegentlich bei der Besprechung des Kirchenjahres hingewiesen. Diese Beziehungen treten besonders im Advent und in der österlichen Zeit hervor, fehlen aber naturgemäß in der Zeit nach Pfingsten, die kein einheitliches Gepräge aufweist. Es wechseln in dieser Zeit historische und lehrhafte Schriften ab, was nach Anschauung der Mittelalterlichen eine bewußte Anordnung war. „Praecedunt libri exemplares, sequuntur doctrinales", sagt Durandus, weil mehr die Taten als die Worte bewegen und man durch diese Abwechslung zur Vollkommenheit der Tugend gelange.

f) Nach der Ansicht des Durandus[29] bittet der Vorleser mit den Worten „Tu autem, Domine" usw. Gott um Verzeihung, zunächst wegen seiner Verfehlungen, deren er sich bei der Lesung schuldig gemacht, z. B. durch Eitelkeit, dann auch für die Sünden der Zuhörer, die eitlen Gedanken nachhängen oder auf die Lesung nicht achten. Das „Tu autem" wurde benutzt, um dem Vorleser das Ende der Lektion anzukündigen. Nach dem Ordo romanus XI[30] mußte der Diakon dem Vorleser zurufen: „Tu autem" (diaconus praecinit „Tu autem"), worauf dieser mit den Worten „Miserere nobis" schloß. Den gleichen Brauch kennt der Ordo romanus XII (diaconi cardinales praecinunt „Tu autem"). Man braucht nicht, wie Bäumer[31] es tut, zu „Tu autem" ergänzen „desine", „cessa"; dieselbe Wirkung wurde erzielt, wenn der Leiter des Chores dem Vorleser die ersten Worte der Schlußformel vorsprach. Neben dieser allgemeinen Schlußformel gab es, wie Durandus[32] berichtet, auch noch andere, die für bestimmte Zeiten und Anlässe üblich waren. Im Advent, an Weihnachten und an Epiphanie schloß man die Lektionen aus Isaias mit den Worten: „Haec dicit Dominus: Convertimini ad me et salvi eritis." In einigen Kirchen beendete man in gleicher Weise auch die Lesungen aus Jeremias. Die Lektionen des Totenoffiziums endeten mit „Beati mortui, qui in Domino moriuntur". Noch jetzt hat sich an den drei letzten Tagen der Karwoche die Schlußformel: „Ierusalem, Ierusalem, convertere ad Dominum Deum tuum", erhalten.

2. Responsorien. — An jede Lektion schließt sich ein Responsorium[33] an. Wie schon diese Bezeichnung besagt, waren dies ursprünglich responsorisch, d. h. als Solo mit Chorrefrain gesungene Psalmen wie das Graduale der Messe. Daß in den Responsorien des Offiziums der Psalter nicht jene dominierende Stellung einnimmt wie im Gradualgesang, erklärt sich wohl am besten damit, daß das Psalterium im Antiphonalgesang des Offiziums schon genügend Verwendung fand. Wenn man aber auch nach Einführung des Antiphonalgesangs die Psalmtexte der Responsorien beseitigte, so hielt man gleichwohl an der responsorischen Form des Gesanges bis zur Stunde fest. Bereits im 9. Jahrhundert war schon längst das Responsorium zwischen den Lesungen auf das eigentliche, in den Brevieren mit ℟ bezeichnete Responsorium, d. h. den Refrain, und den mit ℣ bezeichneten Versus, die

[29] V, c. 2, n. 46. [30] n. 9.
[31] Geschichte des Breviers 268. [32] V, c. 2, n. 49.
[33] Über die Entstehung der Responsorien vgl. Bd. I 220 ff.

liturgie.de

letzte Erinnerung an den ursprünglich gesungenen ganzen Psalm, zusammengeschrumpft. Zuweilen wurden auch mehrere Versus gesungen, wie noch jetzt in dem schönen ersten Responsorium des ersten Adventsonntags „Aspiciens a longe". Was die Ausführung anlangt, so unterschieden sich im 9. Jahrhundert die römische und die fränkische Kirche hauptsächlich dadurch, daß man in Rom nach dem Versus den ganzen, mit ℟ bezeichneten Anfangsteil, d. h. das Responsorium im engeren Sinne, wiederholte, während man im Frankenreich dies nur mit der Hälfte dieses Anfangsteils tat. In der Zeit vom 9. bis 11. Jahrhundert fand die fränkische Weise des Responsoriumsgesanges auch in Rom und damit im Laufe der Zeit auch in der ganzen Kirche Eingang. Im 8. oder 9. Jahrhundert wurde es Sitte, den Brevierresponsorien auch Gloria Patri hinzuzufügen; seit dem Ausgang des Mittelalters pflegte dies nur mehr beim letzten Responsorium zu geschehen. — Die Responsorien wollen die in der Lesung gewonnene religiöse Anregung sofort in Worten des Dankes, des Lobes oder auch der Bitte Gott gegenüber verwerten. Nicht selten geben sie Gelegenheit, in der frommen Erwägung der Heilstatsachen zu verweilen (z. B. an den Hochfesten des Kirchenjahres) und sich den Gefühlen der innern Freude, aber auch des Reueschmerzes und des innigsten Flehgebetes zu überlassen. Vielfach sind darum die Responsorien, wie die Mittelalterlichen ganz richtig hervorheben, ein Echo (responsum) des eben in der Lektion Vernommenen. Wird aus dem Alten Testament gelesen, so bewegen sich die Responsorien regelmäßig im Ideenkreise des eben gelesenen Buches, nicht etwa der vorausgegangenen Lektion. Solche Responsorien mußten zu Gebote stehen, da die Lektionen anfänglich noch nicht abgegrenzt waren, so daß manche Bücher in der ihnen zugewiesenen Zeit des Kirchenjahres oft mehrmals gelesen wurden. Diese Gruppe von Responsorien führte im Mittelalter den Namen „Historia", und man unterschied eine Historia Regum, Job, Judith, Machabaeorum usw. Der Name Historia wurde gewählt, weil meist geschichtliche Tatsachen aus dem gelesenen Buch in diesen Responsorien Verwertung fanden. Diese Historiae müssen also als ein Widerhall nicht der einzelnen Lektion, sondern eines ganzen Buches angesehen werden.

3. Tedeum[34]. — An die Stelle des neunten Responsoriums tritt an Sonntagen (mit Ausnahme jener in der Advent-, Septuagesimal- und Fastenzeit), an den Festen der Heiligen und an den Ferien der österlichen Zeit das Tedeum (a). Das Tedeum, welches schon in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts im kirchlichen Stundengebet Eingang gefunden hatte, wurde bereits im 9. Jahrhundert dem hl. Ambrosius und dem hl. Augustinus als Verfassern zugeschrieben, doch reichen die

[34] A. E. Burn, An Introduction to the Creeds and the Te Deum, London 1899; Wordsworth, The Te Deum, its Structure and Meaning, London 1902; Cl. Blume, Ursprung des Ambrosianischen Lobgesangs: Stimmen aus Maria Laach LXXXI (1911) 274 ff.

liturgie.de

sicheren Spuren dieses Hymnus, dessen vollständiger Text zuerst im Antiphonar von Bangor (7. Jahrh.) geboten ist, bis ins 3. Jahrhundert zurück. Eine volle Sicherheit in der Bestimmung des Verfassers oder besser Kompilators wird sich wohl niemals erreichen lassen, so daß das Tedeum nach dieser Richtung hin sein Los mit andern Texten der Liturgie zu teilen hat (b). — Der erste Teil des Tedeum ist ein Lobpreis Gottes im allgemeinen, zu dem sich die Beter im Geiste vereinen mit den Engeln und Heiligen des Himmels und der auf der ganzen Welt verbreiteten Kirche. Er schließt doxologisch ab in der Erwähnung der drei göttlichen Personen. Im zweiten Teil wendet man sich an Christus als den König der Glorie, als den ewigen Sohn des Vaters, welcher Fleisch aus der Jungfrau geworden ist, den Tod überwunden hat und als Richter wiederkommen wird. Das Bekenntnis zum Sohn, das diesen zweiten Teil des Tedeum durchzieht, äußert sich gerade am Schluß wirkungsvoll in dem Appell an die göttliche Macht („subveni") und an die Liebe des Erlösers („pretioso sanguine redemisti"), der seine Diener in die Zahl seiner Heiligen zum Genusse der ewigen Herrlichkeit einreihen möge. Der dritte und letzte Teil des Tedeum enthält fünf Psalmverse[35] (nur die Herkunft des Verses „Dignare, Domine, die isto" ist unbekannt), durch die das Tedeum in einem innigen Flehgebet, gleich dem Verhallen einer großen Glocke, ausklingt, das um den göttlichen Segen („benedic hereditati tuae") und um Bewahrung vor der Sünde („sine peccato nos custodire") bittet und mit dem Ausdruck unerschütterlichen Vertrauens auf die göttliche Barmherzigkeit („in te, Domine, speravi") schließt.

a) Schon die Regel des hl. Benedikt[36] schreibt das Tedeum für das Officium nocturnum der Sonn- und Festtage vor, und zwar hat es der Abt nach dem letzten Responsorium anzustimmen. Ebenso erscheint es in den Ordensregeln des Cäsarius († 542) und des Aurelian von Arles († 551) als Bestandteil des nächtlichen Stundengebetes. Im 9. Jahrhundert ist es durch Amalar[37] für die fränkische Kirche im Sonntagsoffizium bezeugt; in der römischen Kirche wurde es damals nur „in natalitiis pontificum" gesungen. Seit wann es allgemein in das römische Stundengebet Eingang gefunden hat, läßt sich nicht mehr feststellen. Nach dem Ordo romanus XI (12. Jahrh.) wurde es in Rom auch an den Adventsonntagen, jedoch nicht an den Sonntagen von Septuagesima bis Ostern gebetet.

b) Man bezeichnet das Tedeum kurz als Ambrosianischen Lobgesang; auch noch in der neuesten Ausgabe des Breviers ist es überschrieben mit „Hymnus Ambrosianus". Früher trug es im Brevier die Überschrift „Hymnus sanctorum Ambrosii et Augustini". Dieser Titel geht zurück auf die einhellige mittelalterliche Tradition, welche schon Hinkmar von Reims[38] bezeugt, daß das Tedeum eine gemeinsame Dichtung der beiden Heiligen sei. Als Ambrosius den hl. Augustinus getauft hatte, sei er, als der Neugetaufte aus dem Taufbrunnen emporstieg, in der Freude seines

[35] Ps 27, 9; 144, 2; 122, 3; 32, 22; 30, 2.
[36] c. 11. [37] De ordine antiph. prolog.
[38] De praedestinatione c. 29.

liturgie.de

Herzens in die Worte ausgebrochen: „Te Deum laudamus", worauf Augustinus fortfuhr: „Te dominum confitemur", und so hätten die beiden Heiligen vor allem Volk, wie auf höhere Eingebung hin, den ganzen Hymnus zugleich gedichtet und gesungen. Dem Hymnus, wenigstens in seinem ersten Teile, muß aber ein weit höheres Alter zugesprochen werden, da schon im 3. Jahrhundert der hl. Cyprian am Schluß seiner Schrift „De mortalitate"[39] sich unverkennbar daran anschließt, wenn er schreibt: „Illic apostolorum gloriosus chorus, illic prophetarum exsultantium numerus, illic martyrum innumerabilis populus." Diese Ähnlichkeit mit dem Text des Tedeum kann nur so erklärt werden, daß dem hl. Cyprian am Schluß seiner Abhandlung diese Stelle aus dem schon damals gebräuchlichen Hymnus unwillkürlich in die Feder floß. Eine Übertragung der Stelle aus den Schriften Cyprians in das Tedeum ist schon durch die Erwägung ausgeschlossen, daß in diesem Falle das Zitat wörtlich herübergenommen worden wäre. Der gesteigerte Lobpreis Christi im zweiten Teile („Tu rex gloriae Christe") entspricht dem an das trinitarische Bekenntnis sich reihenden christologischen Kerygma des Symbolums und geht darum wohl weiter hinauf als in das 4. Jahrhundert, in welchem er wegen der arianischen Häresie erhöhte Bedeutung erhielt. — Der dritte Teil, mit „Salvum fac populum tuum" beginnend, ist der jüngste und gehört frühestens der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts an, da in ihm bereits das Psalterium Gallicanum verwendet ist. Germain Morin[40] nennt als Verfasser des Tedeum den in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts lebenden Niceta von Remesiana in Dacien, was immerhin für die beiden ersten Teile des Tedeum möglich wäre. Ein sicherer Beweis wird aber bei dem Stande des Quellenmaterials nicht zu führen sein.

4. Abschluß der Vigilien. — Beim öffentlichen Chorgebet schließen sich an die Mette sofort die Laudes an[41]. Bei der privaten Rezitation kann die Matutin von den Laudes getrennt werden. In diesem Falle folgt auf das Tedeum oder das neunte Responsorium der Gruß „Dominus vobiscum", hierauf die Tagesoration, nach dieser wieder der liturgische Gruß „Benedicamus Domino", „Fidelium animae" und ein stilles Vaterunser ohne abschließendes „Dominus det nobis suam pacem". Das „Fidelium animae" am Schluß der Gebetsstunden ist erst durch das Brevier Pius' V. vorgeschrieben. Es kann als Ersatz gelten für das früher sehr häufig gebetete Officium defunctorum und für jene Psalmen, welche früher vielfach nach den einzelnen Horen für die Verstorbenen gebetet wurden. Das „Benedicamus Domino" als Schlußformel im Offizium kennt bereits Durandus[42]. Es soll entweder eine nochmalige Zusammenfassung der vorausgegangenen Gebete und Lobpreisungen sein oder auch eine Mahnung, nach Beendigung des Gottesdienstes auf das Lob Gottes nicht zu vergessen und es dadurch auch außerhalb der Kirche fortzusetzen, daß man alles zur Ehre Gottes

[39] c. 26.

[40] Rb VII (1890) 151 ff., XI (1894) 49 ff., XV (1898) 97 ff.

[41] „In publica vero recitatione Matutinum in choro a Laudibus separari non potest", sagt das Ordinarium.

[42] V, c. 2, n. 61—62.

liturgie.de

tut. Das „Deo gratias" ist eine ebenso bündige als kräftige Danksagung für all den Segen, welcher für die Teilnehmer am Chorgebet aus diesem erfloß.

§ 77. Die Laudes.

1. Name und Bedeutung der Laudes. — Die Laudes wurden schon zur Zeit des hl. Benedikt im unmittelbaren Anschluß an das nächtliche Offizium beim Anbruch der Morgenröte gefeiert, daher der alte Name Matutina (bei Benedikt „matutini") für diese Gebetsstunden. Als diese Bezeichnung für das allmählich gegen Morgen herabgerückte nächtliche Gebet gebräuchlich wurde, nannte man die Gebetsstunde am Morgen Laudes, worunter in der Regel Benedikts nur die einst am Schluß der Matutina gebeteten Psalmen 148 bis 150 verstanden wurden. Die Laudes wurden schon seit alters her unter größerer Beteiligung des Volkes gehalten, weshalb sie auch noch jetzt eine größere äußere Feierlichkeit auszeichnet. Die Laudes sind die Gebetsweihe der frühen Morgenstunden. Wir danken Gott beim Anbruch des Tages für die Wiederkehr des physischen Lichtes, für den neuen Tag, den er uns erleben ließ. Vom physischen Licht wendet sich der Beter sofort zum übernatürlichen Licht, das uns in Christus erschien, das in das Dunkel der Sünde hineinleuchtet und es aus dem Menschenherzen verscheucht. Darum kehrt auch in den Laudes stets der Gedanke an das Licht und die im Lichte symbolisierte Erlösungsgnade wieder. Das Erscheinen des Lichtes mahnt täglich an den ersten Schöpfungstag, die Erschaffung des Lichtes, und darum sofort auch an die übrigen Großtaten der Schöpfung, derentwegen täglich der Schöpfer gepriesen werden soll. Zu dieser Stunde schuf er, sagt Durandus[1], die Welt und die Engel, die sofort nach ihrer Schöpfung im Lobgesange ihrem Schöpfer entgegenjubelten. Die Morgenstunde, zu der die Laudes gebetet werden, erinnert aber auch an die Auferstehung des Herrn, die zur Morgenzeit erfolgte („surgens autem mane prima Sabbati")[2] (a). Es verbindet sich darum mit den Laudes auch der Dank für die Auferstehung des Herrn, die uns Unterpfand unserer eigenen Auferstehung geworden ist. Sikard von Cremona[3] sagt darum zusammenfassend über die Bestimmung der Laudes: „Deum laudare tenemur de bonis naturae, quae hac hora nobis contulit creando, de bonis gratiae, quae hac hora nobis dedit resurgendo, de bonis gloriae, quae hac hora nobis dedit resurgendo."

a) Die Laudes[4] und die Vesper wurden stets mit größerer Feierlichkeit und unter Beteiligung des Volkes gehalten. Für die Übung des 4. Jahrhunderts zeugen die Apostolischen Konstitutionen[5], welche ermahnen: „Befiehl, o Bi-

[1] V, c. 3, n. 1. [2] Mk 16, 9. [3] Mitrale IV 5.
[4] C. Callewaert, Laudes matutinae in officio romano ante Regulam S. Benedicti, Brügge 1920.
[5] II, 59.

liturgie.de

schof, und bewege das Volk, täglich am Morgen und Abend die Kirche zu besuchen.... Kommt täglich am Morgen und am Abend zusammen, indem ihr in den Kirchen psalliert." Die größere Bedeutung der Laudes zeigte sich auch darin, daß man, wie Chrysostomus[6] sagt, zu dieser Stunde für die ganze Welt, für alle Fürsten und Obrigkeiten usw. Gebete verrichtete. Nach dem Berichte der Peregrinatio[7] kam zu Beginn der Laudes der Bischof in die Anastasis, sprach das allgemeine Gebet und erteilte den Gläubigen und den Katechumenen den Segen. Auch der Umstand, daß spätere Synoden[8] ganz besonders auf die Abhaltung der Laudes und der Vesper dringen, beweist, daß man diesen Horen eine besondere Wertschätzung entgegenbrachte. Noch jetzt sind die Laudes ausgezeichnet durch die Inzensation beim Benediktus, die schon von Johannes von Avranches[9] im 11. Jahrhundert bezeugt wird. Im Gegensatz zu den kleinen Horen, welchen der Bischof nicht anzuwohnen pflegt, oder wenn er es tut, nur in Chorkleidung und ohne den Chor zu leiten, ist die Abhaltung der Laudes durch den Bischof genau geregelt[10].

2. Psalmodie. — Auf den die Laudes, wie die übrigen Horen, einleitenden Vers „Deus in adiutorium" (a) folgen die fünf Psalmen der Laudes (einschließlich des Kantikums). Seit der Brevierreform Pius' X. im Jahre 1912 sind für die Sonntage und Ferialtage je zwei Schemata der Laudespsalmen festgesetzt. Das erste Schema der gewöhnlichen Sonntagslaudes, das auch an den Festen des Herrn, der allerseligsten Jungfrau, der heiligen Engel und Apostel und an andern besonders ausgezeichneten Festen gebraucht wird, enthält die Psalmen 92, 96, 62, den zweiten Teil des Canticum trium puerorum (Dn 3, 57—88) und als Abschluß den Ps. 148. Das zweite Schema der Sonntagslaudes, das von Septuagesima bis einschließlich Palmsonntag gebraucht wird, bringt an erster Stelle den Ps. 50, es folgen die Ps. 117, 62 und der erste Teil des Canticum trium puerorum (Dn 3, 52—57) und als letzter Psalm gleichfalls Ps. 148. — Auch für die Ferialtage bestehen zwei Schemata. Das erste, welches an den gewöhnlichen Ferien des Jahres und der österlichen Zeit und an den gewöhnlichen Heiligenfesten zu gebrauchen ist, bringt an erster Stelle, mit Montag beginnend, in der Reihenfolge der Wochentage die Psalmen 46, 95, 96, 97, 98, 149; an zweiter Stelle in der Reihenfolge der Wochentage die Psalmen 5, 42, 64, 89, 142, 91, die von alters her stets in den Laudes wiederkehren; an dritter Stelle (früher stets Ps. 62) in der Reihenfolge der einzelnen Wochentage die Psalmen 28, 66, 100, 35, 84, 63. Als Kantikum ist in diesem Schema von Pius X. eine Reihe alttestamentlicher Kantika eingesetzt worden, die bis dahin im römischen Brevier keine Verwendung gefunden hatten. An letzter Stelle folgen in der Reihenfolge der Wochentage die Psalmen 116, 134, 145, 146, 147, 150. Die zuletzt genannten Psalmen beginnen alle mit Lauda bzw. Laudate. — Das zweite feriale Laudesschema, welches an den Ferien

[6] Hom. 2, 1 in 1 Tim. [7] 24, 2.
[8] Synoden von Agde (506) c. 30 und von Tarragona (516) c. 7.
[9] PL 147, 31. [10] Caer. ep. II, c. 7.

liturgie.de

der Adventzeit, der Septuagesimal- und Quadragesimalzeit und an den Vigiltagen zu nehmen ist, unterscheidet sich vom ersten Schema nur dadurch, daß als erster Psalm stets Ps. 50: Miserere, und als Kantikum eines der schon immer an dieser Stelle gebrauchten älteren Kantika genommen wird. Bis auf Pius X. wurden an Sonn- und Festtagen, auch an den gewöhnlichen Heiligenfesten, die nachstehenden Psalmen gesprochen: 1. Ps. 92, 2. Ps. 96, 3. Ps. 62 mit Ps. 66 unter einem Gloria Patri, 4. Kantikum Benedicite, 5. Ps. 148 bis 150 unter einem Gloria Patri. An den Ferialtagen erschien stets an erster Stelle Ps. 50, an zweiter einer von den auch jetzt noch an dieser Stelle gesprochenen Psalmen (5, 42 usw.), an dritter Stelle folgte stets Ps. 62 mit Ps. 66 unter einem Gloria Patri, an vierter eines der alten Kantika, an fünfter die Ps. 148 bis 149 unter einer Doxologie. Diese alte Ordnung der Psalmodie, die seit Amalar unverändert bestand, brachte demnach Tag für Tag den uralten charakteristischen Laudespsalm 62: „Deus, Deus meus, ad te de luce vigilo" und die schon im 4. Jahrhundert gesprochenen eigentlichen Laudespsalmen 148 bis 150. Ps. 62 eignet sich schon durch einzelne Wendungen („ad te de luce vigilo" — „nach dir sehne ich mich am Morgen", „in matutinis" [vgl. die alten Namen „matutina" und „matutini" für die Laudes] — „auf dich richte ich in der Frühe meine Gedanken") zum Morgengottesdienst, besonders aber durch seinen Inhalt. Das sehnsüchtige Verlangen nach dem Heiligtum und seiner Gnade, das den alttestamentlichen Sänger beseelt, der am frühen Morgen seine Trennung vom Heiligtum schmerzlich empfindet, soll schon zu Beginn des Tages auch den neutestamentlichen Beter durchdringen und während des Tages geleiten. Eine Ergänzung hierzu bildete der jetzt am Dienstag an dritter Stelle gesprochene Ps. 66. Das Aufleuchten des Tageslichtes veranlaßte hier die Bitte[11]: „Er lasse leuchten sein Antlitz über uns und erbarme sich unser." Der Gedanke an die Morgenstunde hat auch die Auswahl der an zweiter Stelle in den Laudes zu betenden Psalmen bestimmt, wenn auch hier die Beziehung zum Morgen oft nur eine ganz äußerliche genannt werden muß. Dies hat schon Amalar[12] erkannt, wenn er schreibt: „Omnes psalmi, qui sunt positi in secundo ordine, aliquid de mane personant." Der nämliche Liturgiker[13] bringt auch die Wahl des Ps. 50 an der Spitze der Feriallaudes in symbolischer Weise mit dem Morgen in Verbindung: wie die Sonne bei ihrem Erscheinen das Dunkel vertreibt, so die wahre Sonne Christus das Dunkel der Sünde, wie es bei David und bei Petrus geschah. An die Sünde aber

[11] V. 2.

[12] De ord. antiph. c. 5. Dann weist er im einzelnen auf diese Stellen hin. Am Montag Ps. 5, 4 5 („mane exaudies vocem meam", „mane astabo tibi"); am Dienstag Ps. 42, 3 („emitte lucem tuam"); am Mittwoch Ps. 64, 9 („exitus matutini ... delectabis"); am Donnerstag Ps. 89, 6 („mane sicut herba transeat"); am Freitag Ps. 142, 8 („auditam fac mihi mane misericordiam tuam"); am Samstag Ps. 91, 3 („ad annuntiandum mane misericordiam").

[13] De ord. antiph. c. 5.

liturgie.de

erinnert der Psalm Miserere. Auch von den jetzt nur mehr im zweiten Laudesschema gebrauchten Kantika ist das des Ezechias mit Rücksicht auf die Morgenstunde („de mane usque ad vesperam finies me", „sperabam usque ad mane") [14] ausgewählt; das nämliche gilt von dem Canticum Moysis am Donnerstag, weil der Untergang der Ägypter zur Zeit der Morgenwache erfolgte [15]. Vielleicht hat auch die Erwähnung des Lichtes im Kantikum Habakuk („Splendor eius ut lux erit") [16] die Wahl dieses Kantikums für die Freitagslaudes veranlaßt. Die Psalmen des ersten Laudesschemas für den Sonntag lassen die Laudes vor allem als Dankgebet für die Schöpfung erkennen. Schon der erste Psalm, Ps. 92 [17], spricht dies aus: „firmavit orbem terrae", ebenso Ps. 99 [18]: „ipse fecit nos et non ipsi nos". Im Benedicite vollends wird die ganze Schöpfung aufgefordert, den Herrn zu preisen (b).

a) Zwischen dem 9. Responsorium der Matutin bzw. dem Tedeum und dem „Deus, in adiutorium" der Laudes wurde im späteren Mittelalter in außerrömischen Kirchen ein Versikel eingeschoben, der schon Sikard von Cremona bekannt ist und bei Radulph de Rivo die Bezeichnung „Versiculus sacerdotalis" [19] führt. Dieser Versus, der nach Sikard [20] die Aufgabe hat, die Andacht anzuregen, ist meist den Psalmen entnommen und steht in inniger Beziehung zum Kirchenjahr. Noch im Eichstätter Brevier von 1589 finden sich 28 solcher Versus sacerdotales. An Weihnachten z. B. wurde gesprochen: „Notum fecit Dominus" usw., an den Fastensonntagen: „Scapulis suis" usw., an Christi Himmelfahrt: „Ascendens Christus in altum" usw., am Feste der hl. Maria Magdalena: „Dimissa sunt ei peccata multa" usw., beim Totenofficium: „Suscipe, Domine, animas eorum in regnum cum sanctis tuis."

b) Zu den ältesten Laudespsalmen gehört der bei den Griechen ψαλμὸς ὀρθρινός [21] oder ἑωθινός genannte Ps. 62. Schon im 4. Jahrhundert sagt die Schrift „De virginitate" [22], daß die gottgeweihten Jungfrauen diesen Psalm zur Zeit des Morgengrauens zu beten hätten; den gleichen Psalm ordnen die Apostolischen Konstitutionen [23] für den Morgengottesdienst an; Johannes Chrysostomus [24] sagt von ihm, daß ihn alle Gläubigen auswendig kennen, Cassian [25] erwähnt den Psalm in dieser Verwendung bei den Mönchen Palästinas und bei jenen des Abendlandes. Darum erscheint er auch in der Regel des hl. Benedikt [26]. Ein ebenso hohes Alter kann in den Laudes das Kantikum Benedicite beanspruchen, das, gleichfalls hier schon durch die Schrift „De virginitate" bezeugt, beim hl. Benedikt [27] als „Benedictiones" erwähnt ist. Dieser nennt ferner als Abschluß der morgendlichen Gebetsstunde die „Laudes", nämlich Ps. 148 bis 150, die schon Cassian [28] für das Morgenoffizium in Palästina und im Abendlande namhaft macht, so daß sie sicher bereits im 4. Jahrhundert in den Laudes Verwendung fanden. Von dem

[14] Is 38, 13.
[15] „Iamque advenerat vigilia matutina": Ex 14, 24.
[16] Hab 3, 4. [17] V. 1. [18] V. 3.
[19] De canonum observantia, prop. XIV; Ausg. Mohlberg 90.
[20] Mitrale IV 5. [21] AK VIII, 38.
[22] c. 12 16 20; PG 28, 265 272 276.
[23] II, 59. [24] Expos. in ps. 140. [25] De instit. coenob. III, 6.
[26] c. 12. [27] Ebd. [28] De instit. coenob. III, 6.

liturgie.de

ersten dieser Psalmen, Ps. 148, schreibt in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts der jüngere Arnobius[29]: „Täglich fordern wir auf der ganzen Welt durch die Posaune dieses Psalmes, sobald die Morgenröte den Beginn des Tages anzeigt, alles, was im Himmel und auf Erden ist, zum Lobe und Preise Gottes auf." Der Ps. 50, der ehedem im römischen Offizium an allen Ferialtagen zu beten war, jetzt aber nur mehr im zweiten Laudesschema vorkommt, mußte schon nach der Regel des hl. Benedikt[30] an Sonn- und Ferialtagen zu Beginn der Laudes nach dem directanee gesprochenen Ps. 66 genommen werden. Die Verwendung dieses Psalmes beim Morgengottesdienst ist indes viel älter und ist ebenfalls in der Schrift „De virginitate" für Ägypten und bei Cassian für Palästina bezeugt. Schon Basilius[31] schreibt: „Wenn aber der Tag zu leuchten beginnt, so bringen alle wie aus einem Munde und einem Herzen dem Herrn den Bekenntnispsalm [Ps. 50] dar, indem ein jeder dessen Bußworte sich zu eigen macht." — Die in den Laudes an zweiter Stelle zu betenden Psalmen bringt der hl. Benedikt im 13. Kapitel seiner Regel, und zwar für jeden Wochentag deren zwei. Das römische Brevier hat von ihnen nur einen beibehalten. Benedikt folgte bei Bestimmung dieser Psalmen wohl nicht seiner eigenen Eingebung, sondern einer schon bestehenden Tradition; dies geht vielleicht daraus hervor, daß der für den Donnerstag bestimmte Ps. 89 nach Cassians Angabe in Palästina und auch im Abendlande in den Laudes gesungen wurde. — Die Verwendung der Kantika in den Laudes bezeugt der hl. Benedikt, der das Canticum trium puerorum für den Sonntag erwähnt[32], für die übrigen Tage sich mit der Bemerkung begnügt: „canticum unumquodque die suo, sicut psallit Ecclesia Romana"[33]; nur für den Samstag erwähnt er noch das Canticum Deuteronomii, das aber durch die Doxologie in zwei Teile geteilt ist. Benedikt kennt also schon eine feste Tradition für die Kantika, welche höchst wahrscheinlich in sehr frühe Zeit zurückgeht. In einer Schrift „De psalmodiae bono"[34] erscheinen von den jetzt gebräuchlichen Kantika des zweiten Laudesschemas in gleicher Verwendung die beiden Cantica Moysis, das Canticum Annae, das Canticum Habacuc, das Canticum Isaiae (Montag) und das Canticum trium puerorum. Diese Schrift wurde lange Zeit dem Nicetius von Trier († 566) zugeschrieben. Burn[35] jedoch erblickt in diesem den Bischof Niceta von Remesiana, der in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts lebte. Damit wäre auch die Verwendung dieser Kantika in die gleiche Zeit hinaufgerückt. Vgl. Bd. I 160.

3. Kapitel. — Hymnus. — Benediktus. — Auf die Psalmodie folgt eine kurze Schriftlesung, die nach der Regel Benedikts auswendig[36] zu sagen war. Daraus erklärt sich auch, daß im gewöhnlichen Sonntags- und Ferialoffizium stets die gleiche Lesung wiederkehrt, welche im Ferialoffizium auf die Morgenzeit anspielt: „Nox praecessit, dies autem appropinquavit." Im Advent, in der Quadragesima, in der Passionszeit und in der Pentekoste bewegen sich die Kapitel der Feriallaudes innerhalb des Ideenkreises der betreffenden

[29] Comment. in ps. 148: PL 53, 566. [30] c. 13.
[31] Ep. 207 ad clerum Neocaes.: PG 32, 764.
[32] Reg. c. 12. [33] Reg. c. 13. [34] PL 68, 365 ff.
[35] A. E. Burn, Niceta of Remesiana, Cambridge 1905.
[36] c. 12 13: „ex corde, memoriter".

liturgie.de

Zeit des Kirchenjahres; an den Sonntagen ist in den genannten Zeiten des Jahres das Kapitel ohnehin aus der Epistel der Messe genommen, so daß auch hier die Übereinstimmung mit dem Kirchenjahr gegeben ist. Dies gilt ebenso von den Kapiteln an den Festen (a). — Im Mittelalter folgte auf das Kapitel, wie schon beim hl. Benedikt, in vielen Kirchen ein kurzes Responsorium, jetzt sofort der Hymnus. Der Hymnus ist an den gewöhnlichen Ferien und Sonntagen als eigentlicher Morgenhymnus gedacht; in den Hymnen im Advent („En, clara vox redarguit obscura quaeque, personas"), der Fastenzeit („O sol salutis") und der Pentekoste („Aurora coelum purpurat") ist in schöner Weise der Gedanke an die Morgenstunde mit der Idee der betreffenden Zeit des Kirchenjahres verbunden (b). — Als Übergang vom Hymnus zum Benediktus erscheint schon bei Benedikt der Versikel, dessen Inhalt sich gleichfalls dem Charakter der Laudes oder dem Kirchenjahr anschließt (c). — Den Höhepunkt der Laudes stellt das vom hl. Benedikt bereits gekannte und höchst wahrscheinlich aus dem älteren Gebrauch der römischen Kirche übernommene Canticum Benedictus[37] dar, bei welchem in Nachahmung des alttestamentlichen morgendlichen Rauchopfers der Altar beräuchert wird. Das Benediktus wurde zum ersten Male gesprochen, als der Vorläufer Christi, Johannes der Täufer, geboren war. Er war die Morgenröte, dem die Sonne, der „Aufgang aus der Höhe" („oriens ex alto"), Christus der Herr, nachfolgen sollte. Wenn in den Hymnen der Laudes wiederholt um Erleuchtung der in der Nacht der Sünde Wandelnden gebetet wurde, so geschieht dies eindrucksvoll auch im Kantikum mit den Worten: „Illuminare his, qui in tenebris et in umbra mortis sedent." Im Heiland hat Gott der Welt eine Fülle des Lichtes und des Heiles geschenkt, das ihr immerdar durch die Kirche zuströmt. Dafür bringt die Kirche Gott Tag für Tag in diesem Kantikum Lob und Preis dar; so an den Festen des Kirchenjahres wegen der an ihnen gefeierten Erlösungstatsachen, durch die uns das Licht der Gnade zuteil geworden; an den Heiligenfesten, weil die Heiligen in hervorragender Weise „Licht im Herrn"[38] geworden sind. Je inniger der Reichtum und die Mannigfaltigkeit der Gnade beherzigt wird, die sich seit Bestehen der Kirche aus diesem „Horn des Heiles" (cornu salutis) über die Menschheit ergießt, um so tiefer wird der Dank sein, um so glühender der liebevolle Lobpreis, der in den Worten dieses Kantikums der göttlichen Majestät dargebracht wird.

a) Das Kapitel am Sonntag: „Preis und Herrlichkeit und Weisheit und Dank, Ehre und Kraft sei unserem Gott in alle Ewigkeit. Amen"[39], ist das Loblied, in welchem die Engel sich vereinen mit dem Freudenruf der großen Schar der Geretteten, die niemand zählen kann[40]. Am Sonntag, dem Tag der Auferstehung, an welche ganz besonders die Laudes erinnern, ist dieses Kapitel daher der Ausdruck der frommen Hoffnung, einstmals im

[37] Lk 1, 68—79. [38] Eph 5, 8.
[39] Offb 7, 12. [40] Offb 7, 9.

liturgie.de

verklärten Leibe mit den Engeln im Lobe Gottes wetteifern zu dürfen. — An den gewöhnlichen Ferialtagen ist das Kapitel stets dem Römerbriefe[41] entnommen; es mahnt, anknüpfend an die Morgenstunde der Laudes, daß dieses Leben vorgerückt ist und in Bälde jener Tag kommen wird, an welchem der Herr zum Gerichte erscheint. Darum ist es eine ernste Mahnung, Tag für Tag den Vorsatz zu erneuern, „die Werke der Finsternis abzulegen und anzuziehen die Waffen des Lichtes". Die übrigen Kapitel an den Ferien der großen Festzeiten geben deren Grundgedanken wieder. Im Advent mahnt das Kapitel („Venite et ascendamus"), auf den heiligen Berg Sion zu ziehen, um dort wirksame Belehrung zu empfangen, d. h. sich an die Kirche anzuschließen, um von ihr würdig auf die Ankunft des Herrn zum Gerichte vorbereitet zu werden; in der Fastenzeit („Clama, ne cesses") wird auf die Sünde des Volkes hingewiesen und zur Buße aufgefordert; der Ruf zur Buße wird noch gesteigert im Kapitel der Passionszeit („Venite, mittamus lignum"), welches an das Sühneleiden erinnert, das der Herr um unserer Sünden willen erduldet. Das Kapitel der österlichen Zeit bringt einen Grundgedanken der Laudes, die Auferstehung des Herrn, zum Ausdruck („Christus resurgens").

b) Für die Sonntage nach Epiphanie (vom 14. Januar ab bis zum ersten Fastensonntag) und zwischen dem 28. September und dem Advent ist der schöne Hymnus des hl. Ambrosius „Aeterne rerum conditor" vorgeschrieben. Das Tageslicht wird angekündigt durch den Hahnenschrei. In poetischer Weise werden die Wirkungen des Tageslichtes auf den Hahnenschrei zurückgeführt und die Erinnerungen an jenen Hahnenschrei verwertet, durch den Petrus zur Selbsteinkehr und Reue bewogen wurde[42]. Der zweite Hymnus der Sonntagslaudes knüpft an das Schwinden der Nacht an („Ecce iam noctis tenuatur umbra"). Am Montag preist der Hymnus Christus als das wahre Licht, als Licht und Quelle des Lichtes, als Tag, der den Tag erleuchtet. Am Dienstag vergleicht der Hymnus des Prudentius Christus mit dem geflügelten Boten des Tages („ales diei nuntius"). Wie der Hahn die Nähe des Tages verkündet, so Christus den Tag des Gerichtes: „Vigilate, iam sum proximus." Darum auch die Bitte: „Du, o Christus, vertreibe den Schlaf der Sünde, brich die Fesseln der Sündennacht." Der Hymnus am Mittwoch bietet ähnliche Gedanken: „Lux intrat, albescit polus, Christus venit." An ihn richtet sich die Bitte: „Du wahres Licht der Himmlischen, erleuchte uns durch deinen liebevollen Gnadenblick" („vultu sereno"). Die gleichen Bitten, stets ausgehend vom Erscheinen des Tageslichtes, sind ausgesprochen in den Hymnen des Donnerstages („Haec lux ... puros nos praestet sibi"), des Freitags („Lux sancta nos illuminet") und des Samstags („phantasma noctis exsulet, mentis reatus corruat").

c) An den gewöhnlichen Sonntagen ist der Versikel dem ersten Laudespsalm 92[43] entnommen und lautet: „Dominus regnavit, decorem induit, induit Dominus fortitudinem et praecinxit se [virtute]". Dem Wortlaut nach bezieht sich dieser Psalmvers auf die Schöpfung, und da ihrer die Laudes namentlich am Sonntag gedenken, ist es angemessen, sich hier dankbaren Herzens an die Wohltat der Schöpfung zu erinnern. Die mittelalterlichen Liturgiker jedoch, von Amalar[44] angefangen, beziehen den Versikel auf die

[41] 13, 12—13. [42] Lk 22, 61. [43] V. 1.
[44] De ord. antiph. c. 2.

liturgie.de

Auferstehung, in welcher der Herr das Herrscherkleid der Verklärung angezogen („decorem induit") und sich mit Siegeskraft umgürtete. Für die gewöhnlichen Ferien ist der Versikel: „Repleti sumus mane misericordia tua, exsultavimus et delectati sumus", bestimmt[45]. Auch hier kann eine Anspielung auf Schöpfung und Auferstehung gefunden werden, die in den Herzen der Beter Freude und Jubel auslöst. — In der Adventszeit legt der Versikel mit den Worten Johannes' des Täufers („Vox clamantis in deserto") den Gedanken der Buße nahe; in der Fastenzeit erinnert er an den Engelschutz („Angelis suis"), der den Gläubigen im Kampfe gegen den Bösen zur Seite steht; in der Passionszeit tönt im Versikel die Klage des Heilandes („Eripe me de inimicis meis"); in der österlichen Zeit fordert die Kirche Himmel und Erde auf, sich mit ihr wegen der Auferstehung des Herrn zu freuen („In resurrectione tua, Christe").

4. Preces feriales. — Kollekte. — Suffragien. — Schluß der Laudes. — Die Laudes sind vorwiegend Dank und Lob, erst gegen Schluß tritt das Bittgebet in den Preces feriales mit dem Vaterunser, in der Kollekte und in den Suffragien hervor (a). Die Preces feriales sind ein Überrest des allgemeinen Gebetes, welches schon im 4. Jahrhundert am Schluß der Laudes und der Vesper gebetet wurde und schon seit dem 5. oder Anfang des 6. Jahrhunderts in einer Reihe von Psalmversen erscheint; sie flehen um Vergebung der Sünden, dann auch für die Anliegen einzelner Stände, häufig, wie auch jetzt noch, mit Angabe der besondern Meinung. Schon im 9. Jahrhundert unterblieben an Sonntagen die Preces feriales, da sie wegen des ihnen anhaftenden Charakters der Buße knieend gebetet werden mußten und sich darum am Sonntag mit der vorherrschenden Freude über die Auferstehung des Herrn und an Heiligenfesten mit der Freude über die Glorie der Auserwählten nicht vertrugen (b). So wurde dieses allgemeine Gebet nur mehr an den Ferien verrichtet (daher preces feriales), an den übrigen Tagen trat an seine Stelle eine Oration, welche seit dem 10. Jahrhundert mit der Oration der Messe identisch war. Durch die Oration, welche auch in den andern Horen zu sprechen ist, findet der Charakter des Tages seinen prägnanten Ausdruck; zugleich wird durch sie das Stundengebet mit dem heiligen Meßopfer, dem Mittelpunkt der öffentlichen Gottesverehrung, innerlich verbunden (c). An die Oration reihen sich dann häufig die Kommemorationen, in denen mit Antiphon, Versikel und Oration jener Feste oder Tagesfeiern gedacht wird, welche wegen einer Festfeier höheren Charakters nicht vollständig gefeiert werden können. Die höchsten Feste schließen jede Kommemoration aus, da es mit ihrer Würde und Bedeutung als unverträglich betrachtet wird, wenn die Kirche sich nicht ausschließlich mit ihrem Festgeheimnis beschäftigen würde. — Die Kommemorationen scheinen ihren Ursprung in den Suffragien (d) gehabt zu haben, die, wahrscheinlich aus monastischer Übung stammend, in Rom seit dem 12. Jahrhundert Eingang fanden. Die lange Reihe der Suffragien,

[45] Ps 89, 14.

liturgie.de

welche ebenso wie die Kommemorationen gestaltet waren, wurde durch Pius X. durch ein einziges Suffragium „De omnibus sanctis" ersetzt, welches außerhalb der Advents-, Passions- und Osterzeit stets in den Laudes und in der Vesper gebetet werden muß, mit Ausnahme der Duplexfeste (auch wenn sie nur kommemoriert werden) und der Tage innerhalb der Oktaven. Als Grund, warum die Suffragien gebetet werden, führt Durandus[46] an, daß damit das Verdienst der Heiligen gefeiert und ihre Fürsprache erfleht werde. Da Christus in seiner Passion das herrlichste Beispiel der Demut und Heiligkeit gegeben hat und nach seiner Auferstehung unser einzigartiger Fürsprecher beim Vater geworden ist, unterlasse man in diesen Tagen die Suffragien, um den Blick einzig auf sein Beispiel und seine Fürbitte zu lenken. Der gleiche Grund könnte auch angeführt werden für das Unterbleiben der Suffragien in der Adventszeit. Das Auge des Beters soll in diesen Tagen unverwandt auf den kommenden Erlöser gerichtet sein. Zur österlichen Zeit tritt an die Stelle des gewöhnlichen Suffragiums jenes vom heiligen Kreuz, um jubelnd den in der Auferstehung erfolgten Sieg des Gekreuzigten zu feiern. Das am Schluß der Laudes gesprochene „Dominus det nobis suam pacem" ist späteren Ursprungs und allgemein erst durch Pius V. eingeführt worden.

a) Der hl. Benedikt schreibt in seiner Regel[47] vor, es solle die Matutin (= Laudes) und Vesper nicht vorübergehen, ohne daß zuletzt vom Prior, während alle zuhören, das Gebet des Herrn ganz gesprochen werde, wegen der Dornen der Ärgernisse, die leicht entstehen, damit sich die Brüder, verpflichtet durch ihr Versprechen: „Vergib uns, wie auch wir vergeben", von derlei Fehlern reinigen. Der hl. Benedikt erwähnt keine Oration am Schlusse und schließt sich damit wahrscheinlich dem römischen Gebrauche an[48]. Noch jetzt wird im Benediktinerorden bei Laudes und Vesper das Vaterunser vom Leiter des Chores laut gesprochen oder im Gesangston vorgetragen. Damit stimmt die Vorschrift des römischen Breviers überein, daß das Vaterunser in den Preces feriales „totum clara voce" zu sprechen sei.

b) Von einem allgemeinen Gebet am Schluß des Morgen- und Abendgottesdienstes, der Laudes und der Vesper, aus welchem die heutigen Preces feriales[49] hervorgegangen sind, spricht schon Johannes Chrysostomus[50]. Ebenso erwähnt es die Peregrinatio[51], die zugleich die Form erkennen läßt, in welcher dieses allgemeine Gebet gehalten wurde. „Unus ex diaconibus", heißt es, „facit commemorationem singulorum, sicut solet esse consuetudo. Et diacono dicente singulorum nomina semper pisinni plurimi stant respondentes semper: Kyrie eleison." Dieses allgemeine Gebet bestand also, wie das allgemeine Gebet in der Messe der Apostolischen Konstitutionen, aus einer Reihe von Invokationen des Diakons, die mit Kyrie eleison beantwortet wurden. Eine Litania am Schluß der Laudes kennt auch die Regel Benedikts[52]. Suitbert Bäumer[53] ist der Ansicht, daß die im Abendlande an dieser Stelle gebräuchliche Litania sich nicht in der Form von jener durch die

[46] VI, c. 60, n. 5. [47] c. 13.
[48] Callewaert, Laudes matutinae (Brügge 1928) 332.
[49] Bäumer 602 ff. [50] Hom. 6 in 1 Tim.: PG 62, 530.
[51] c. 24. [52] c. 12 13. [53] Geschichte des Breviers 165.

liturgie.de

Apostolischen Konstitutionen und die Peregrinatio bezeugten unterschied. Im Laufe des 5. Jahrhunderts sei jedoch eine Umwandlung dieser Invokationen in Psalmverse erfolgt. Schon das Konzil von Agde (506)[54] ordnet an, daß am Schluß der Matutin und der Vesper „capitella de psalmis" gesprochen werden sollen, worunter man Psalmverse verstand. Daß damit das allgemeine Gebet gemeint ist, lehrt die Regel des hl. Columban[55], wenn sie vorschreibt, daß am Schluß der Laudes für die Nachlassung der Sünden, für das ganze christliche Volk, für die gottgeweihten Personen, um den Frieden „cum versiculorum augmento intervenientium" gebetet werden solle. Bei Amalar[56] haben die Preces bereits folgende Gestalt: Zuerst Kyrie eleison mit Paternoster, hierauf vier Versikel: „Ego dixi, Domine, miserere mei", „Ostende nobis, Domine", „Convertere, Domine, usquequo", „Confiteantur tibi, Domine". „Deinde sequitur", fährt Amalar fort, „pro regibus et omnibus qui in sublimitate sunt, ut quietam et tranquillam vitam agamus in omni pietate et castitate." Daran reiht sich das Miserere und die Oration. Aus dem gleichen 9. Jahrhundert bringt Bäumer[57] Preces, welche er einem der Diözese Reims entstammenden Codex, der zwischen 882 und 885 geschrieben wurde, entnahm. Mit seinen Formeln stimmen die in andern Codices des 9.—12. Jahrhunderts[58] fast durchgängig überein; sie stehen fast genau in derselben Reihenfolge und mit den nämlichen Psalmversen noch in deutschen Brevieren unmittelbar vor Annahme der pianischen Reform. Als Einleitung diente die Formel: „Oremus pro omni gradu ecclesiae", hierauf folgte die Angabe der speziellen Gebetsintention mit entsprechendem Psalmvers, der die Fürbitte enthält. Auch die jetzigen Preces des römischen Breviers bringen vor einzelnen Versikeln noch die Angabe der Gebetsintention, z. B. bei den Fürbitten für den Papst und Bischof (diese erst durch Pius X. eingeführt), für die Wohltäter („Oremus pro benefactoribus nostris"), für die Verstorbenen („Oremus pro fidelibus defunctis"), „Pro fratribus nostris absentibus", „Pro afflictis et captivis". Andere in den jetzigen Preces stehende Psalmverse, die aber der Angabe der Gebetsintention entbehren, werden in dem von Bäumer angeführten Codex in ihrer Zweckbestimmung näher erklärt, z. B. der Vers „Convertere, Domine, usquequo" durch die dort befindliche Überschrift „Pro paenitentibus"; der Vers „Sacerdotes tui" durch „Oremus pro omni gradu ecclesiae", der Versikel „Domine, salvum fac regem" durch „Pro rege nostro"; „Salvum fac populum tuum" durch „Pro cuncto populo christiano".

c) Am Schluß der Laudes mußte nach dem Konzil von Agde (506)[59] eine Oration gesprochen werden. Diese war das schon von den Apostolischen Konstitutionen erwähnte Schlußgebet des Bischofs. Die Oration wird nach Amalar[60] auch gebetet, wenn die Preces feriales nicht vorausgingen, wie an Ostern, Pfingsten, an Sonntagen und Festen. Eine Ausnahme machte die Laterankirche, die am Schluß des Offiziums nur das Paternoster betete, wie der Ordo Bernhardi[61] und ein Diakon Johannes[62] zur Zeit des Papstes Alexander IV. († 1261) berichten. Johannes sagt aber auch, daß vom Papst und den suburbikarischen Bischöfen in dieser Kirche „aliae quaedam col-

[54] c. 30. [55] c. 7: PL 80, 212. [56] De eccl. off. IV, 4.
[57] Geschichte des Breviers 611. [58] Verzeichnis bei Bäumer 612.
[59] c. 30. [60] De eccl. off. IV, 4.
[61] Ausg. von L. Fischer 1.
[62] Mabillon, Mus. Ital. II 566; PL 78, 1385.

liturgie.de

lectae ad Matutinas vel Vesperas intitulatae" gesprochen würden. Solche Orationen bietet in größerer Zahl schon das Sacramentarium Leonianum[63], das Sacramentarium Gelasianum[64] und namentlich das Sacramentarium Gregorianum[65].

d) Amalar kennt noch keinerlei Suffragien; diese tauchen zuerst in kluniazensischen Kreisen[66] auf. Batiffol[67] vermutet, daß man es hierbei mit einem gallikanischen und monastischen Gebrauch zu tun habe. In Rom waren sie sicherlich schon im 12. Jahrhundert bekannt, da das von Tommasi[68] herausgegebene Antiphonar für alle Tage (mit Ausnahme der Passions- und Osterzeit) zum Schluß der Vesper und der Laudes eine Kommemoration der allerseligsten Jungfrau, aller Heiligen und der Apostel Petrus und Paulus vorschreibt. Der Ursprung dieser Suffragien ist noch nicht gänzlich aufgehellt. An Stelle der kleinen Offizien der allerseligsten Jungfrau, aller Heiligen usw., wie solche in den Klöstern hauptsächlich zum Tagesoffizium gebetet wurden, können die Suffragien nicht getreten sein, da sie auch neben diesen Offizien gebetet wurden. Möglicherweise hat die Commemoratio de Cruce, die in Rom schon zu Beginn des 12. Jahrhunderts[69] bezeugt, aber viel älter ist, als Vorbild gedient. Diese ging wahrscheinlich aus der Statio ad S. Andream ad crucem hervor, die in Rom während der Osterwoche täglich nach der Vesper gehalten wurde[70]. Der Mikrologus[71] erwähnt gleichfalls eine Commemoratio de cruce, welche aber mit der österlichen nichts zu tun hat, da sie erst nach der Oktav von Pfingsten bis zum Advent gebetet wurde und darum mit jener identisch ist, welche bis zur Brevierreform Pius' X. an allen Ferialtagen genommen werden mußte. Die Suffragien waren im Mittelalter sehr zahlreich. Regelmäßig kehren in diesen mittelalterlichen Suffragien wieder: die Kommemoration vom heiligen Kreuz, von der allerseligsten Jungfrau, den heiligen Aposteln, den Patronen der Kirche oder der Diözese, die Commemoratio de pace, also die gleichen, welche im römischen Brevier bis auf Pius X. gesprochen werden mußten. Pius IX. hatte 1871 auch noch eine Kommemoration zu Ehren des hl. Joseph beigefügt.

§ 78. Die Kleinen Horen.

1. Zeit und allgemeiner Charakter der Kleinen Horen. — Die Römer pflegten den Tag in vier Abschnitte zu teilen: von der ersten bis zur dritten (9 Uhr-Terz), von der dritten bis zur sechsten (12 Uhr-Sext), von der sechsten bis zur neunten (3 Uhr-Non) und von der neunten bis zur zwölften Stunde (6 Uhr). Mit dieser Zeiteinteilung konnten auch die frommen Juden, wie die Apostelgeschichte lehrt, das bei ihnen übliche dreimalige tägliche Gebet verbinden. Zur

63 S. 75.
64 S. 291: orationes ad Matutinas.
65 Lietzmann, Gregorianum 121: Orationes matutinales.
66 Albers I 4 9 27 u. ö.
67 Histoire du Bréviaire romain 221.
68 Opp. ed. Vezzosi IV 22 27 30 52 100.
69 OR XI, 55.
70 App. ad OR I, 12 13. 71 c. 30.

liturgie.de

Zeit der Terz[1] waren die Apostel versammelt, als der Heilige Geist über sie ausgegossen wurde, zur Zeit der Sext[2] betete Petrus auf dem Söller zu Joppe und zur Zeit der Non[3] gingen Petrus und Johannes in den Tempel, um zu beten. Schon frühzeitig heiligte die christliche Frömmigkeit Sext und Non durch das Andenken an den zu diesen Stunden am Kreuze betenden Erlöser (a). Das neben den Laudes entstandene Morgengebet erscheint beim hl. Benedikt, in dessen Regel auch zuerst der Name Prim auftaucht; es wurde, entsprechend diesem Namen, zur ersten Stunde (6 Uhr) des Tages gebetet. Im allgemeinen hielt man während des Mittelalters die kleinen Horen zu der ihrem Namen entsprechenden Zeit. Erst die Verlegung der Hauptmahlzeit auf die Mittagsstunden drängte Sext und Non in den Vormittag hinein. Die Bezeichnung „Kleine Horen" (horae minores) rührt davon her, daß sie verhältnismäßig kurz sind und selbst an den höchsten Festen mit geringerer äußerer Feierlichkeit gehalten werden. Sie weisen gegenwärtig eine vollkommen gleiche Struktur auf. Nach der gewöhnlichen Einleitung folgt ein Hymnus, hierauf drei Psalmen, daran anschließend ein Kapitel, Responsorium und die Oration; diese wird an gewissen Tagen durch Preces eingeleitet. An die Prim reiht sich noch das Officium capituli, das aber in seinem Ursprung ganz selbständig ist und erst später mit der Prim verbunden wurde. — Einen einheitlichen Charakter erhalten die Kleinen Horen auch durch den Ps. 118, der sich über sämtliche Horen erstreckt und früher alle Tage, seit Pius X. nur mehr an den Sonntagen und gewissen Festen genommen werden muß. Dieser Psalm war ein Lieblingspsalm der heiligen Väter. Hilarius, Ambrosius und Augustinus haben ihn ausführlich erklärt. Wenn ihn Ambrosius „christianae perfectionis consummatio" nennt, so gibt ihm der Inhalt des Psalmes durchaus recht. Die christliche Vollkommenheit wurzelt in der Erhabenheit des göttlichen Gesetzes, das nur ein Widerschein der göttlichen Eigenschaften: Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Ewigkeit, ist, der auf den Lebensweg des Menschen strahlt. In immer neuen Wendungen führt der Psalm 118 diese Eigenschaften Gottes vor das Geistesauge des Beters.

a) Die Beziehung der Terz, Sext und Non, die schon Tertullian, da sie sich an die profane Tageseinteilung anschließen, als die gewöhnlichen Gebetsstunden bezeichnet[4], auf die oben erwähnten Ereignisse war in christlichen Kreisen schon frühzeitig üblich[5]. Ebenso frühzeitig erscheint die Beziehung dieser Horen auf das Leiden des Herrn. Einer solchen Auslegung begegnet man schon bei Tertullian[6], der die Finsternis von der Sext bis zur Non

[1] Apg 2, 15. [2] Apg 10, 9. [3] Apg 3, 1.

[4] „Tres istas horas ut insigniores in rebus humanis, quae diem distribuunt, quae negotia distinguunt, quae publice resonant, ita et solemniores fuisse in orationibus divinis": De iei. adv. psych. c. 10.

[5] Tertullian, De oratione c. 23—25. [6] De iei. adv. psych. c. 10.

liturgie.de

als die Trauer des Erdkreises über den Tod des Herrn deutet. Cyprian[7] schreibt, daß der Herr zur Sext gekreuzigt wurde, zur Non unsere Sünden in seinem Blute abwusch und, um uns erlösen und beleben zu können, damals den Sieg durch sein Leiden vollendete. Die Apostolischen Konstitutionen[8] schreiben: „Gebete sollen gehalten werden zur Terz wegen Christi Verurteilung durch Pilatus, zur Sext zum Gedächtnis der Kreuzigung, zur Non als Erinnerung des Todes Christi, der Finsternis und des Erdbebens." Diese Erklärung erhielt sich während des ganzen Mittelalters hindurch. Durandus[9] sagt, daß wir Gott zur Terz loben, weil nach Markus Christus um diese Stunde dem Tode überliefert, gebunden und gegeißelt wurde. Wir bitten, daß durch die Verdienste der Kreuzigung zur gleichen Stunde in unsere Herzen der Heilige Geist ausgegossen werde. Die Sext[10] begehen wir, weil um diese Stunde Christus gekreuzigt und mit Nägeln durchbohrt wurde und Finsternis die Erde bedeckte, die Sonne sich gleichsam mit einem schwarzen Gewande umhüllte, um über den Tod ihres Herrn zu trauern. Die Non[11] wird begangen, weil Christus um diese Stunde seinen Geist aufgab, der Soldat die Seite Christi durchbohrte und der Herr um diese Stunde in die Vorhölle eindrang. Der hl. Cyprian[12] bringt die drei Gebetsstunden auch in Beziehung zur heiligsten Dreifaltigkeit. Schon Daniel und die drei Jünglinge hätten zu diesen Stunden gebetet, offenbar im Hinblick auf das Geheimnis der heiligen Dreieinigkeit, das in den letzten Zeiten geoffenbart werden sollte. Denn die erste bis zur dritten Stunde weise eine vollkommene Dreizahl auf, ebenso die vierte bis zur sechsten und die siebte bis zur neunten Stunde.

2. Inhalt und Bedeutung der Prim und des Officium capituli. — Die Prim ist nicht Gebetsweihe für einen bestimmten Abschnitt des Tages, wie die Terz für die Stunden von 9 bis 12 Uhr, sondern nach Anschauung der Mittelalterlichen das Morgengebet, welches Gottes Segen für den ganzen Tag erflehen soll[13]. Nach der gewöhnlichen Einleitung: Paternoster, Ave, Credo (letzteres als Parole gegen den bösen Feind gesprochen) und „Deus in adiutorium", bittet der stets gleiche Hymnus „Iam lucis orto sidere" (10.—11. Jahrhundert)[14], Gott möge tagsüber alles fernhalten, was Leib oder Seele schädigen könnte, möge die Gnade verleihen, Zunge und Augen im Zaume zu halten, das Herz vor aller Verkehrtheit rein bewahren, das übermütige Fleisch durch Mäßigkeit niederhalten, um ihm dann am Abend im Rückblick auf die untertags geübte Entsagung Dank und Lobpreis aussprechen zu können. Die Psalmen der Prim stehen alle unter einer Antiphon, welche an den gewöhnlichen Sonntagen und an den Ferien der österlichen Zeit nur in dem Worte „Alleluja" besteht; an gewöhnlichen Tagen ist sie der Psalmodie entnommen und steht im Advent, von Septuagesima bis Ostern und an bestimmten

[7] De dom. orat. c. 34. [8] VIII, 34.
[9] V, c. 6, n. 1. [10] V, c. 7, n. 1.
[11] V, c. 8, n. 1. [12] De dom. orat. c. 34.
[13] Amalar (De ord. antiph. c. 6) sagt, wir sprächen den Ps. 53 der Prim „pro toto itinere diei", der Vers Exsurge „pertinet ad totum cursum itineris".
[14] Guido Dreves, Aurelius Ambrosius (Freiburg 1893) 20.

liturgie.de

Festen unter der Idee des Kirchenjahres oder Festes. Hierauf beginnt die Psalmodie. Nach der Neuordnung Pius' X. (a) kommt an erster Stelle der Sonntagsprim wegen seiner Beziehung zur Auferstehung der Ps. 117, dann folgen zwei Abschnitte mit dem Ps. 118, an den dominicae minores nach Epiphanie und Pfingsten reiht sich daran noch das Athanasianische Glaubensbekenntnis (b), das Symbolum Quicumque, weil der Sonntag sowohl das Gedächtnis des Auferstandenen, als auch des Vaters und des Heiligen Geistes ist. Dieses Symbolum legt darum im ersten Teile ein feierliches Bekenntnis des Glaubens an den dreieinigen Gott, im zweiten Teile das Bekenntnis an den fleischgewordenen Gottessohn ab. An bestimmten Festtagen steht an erster Stelle statt des Ps. 117 der Ps. 53, in welchem man sich zu Beginn des Tages dem mächtigen Schutze Gottes wider alle innern und äußern Feinde empfiehlt. In der Prim der gewöhnlichen Feste und der Ferialtage wird als erster Psalm ein Psalm aus der Reihe der Ps. 21 bis 25 gesprochen. Ps. 22 am Donnerstag ist offenkundig gewählt mit Rücksicht auf die heiligste Eucharistie, die an diesem Tage eingesetzt wurde und in welcher sich Christus in ganz besonderem Grade als den guten Hirten erweist; die Wahl des Leidenspsalmes 21 für den Freitag bedarf keiner Erklärung. An zweiter und dritter Stelle wurden von Pius X. Psalmen angeordnet, die ehedem für die Matutin der Ferialtage bestimmt waren. Ist in den Laudes an erster Stelle der Ps. 50 gebetet worden, so wird nach der Neuordnung Pius' X. der erste Psalm des ersten Laudesschemas gebetet; auf diese Weise wird erreicht, daß wirklich alle 150 Psalmen innerhalb einer Woche gebetet werden. — Schon nach der Regel Benedikts folgt nach der Psalmodie eine kurze Lesung. An den Sonn- und Festtagen und an den Ferien der österlichen Zeit lautet sie: „Dem Könige der Ewigkeit, dem Unsterblichen, dem Unsichtbaren, dem alleinigen Gott sei Ehre und Herrlichkeit in alle Ewigkeit. Amen." [15] Im Zusammenhang, in welchem diese Worte von Paulus geschrieben wurden, sind sie ein tiefempfundener Lobpreis für die Gnade der Auserwählung und für die Berufung zur Gnade des Evangeliums. Darum soll diese Lesung als Dankgebet für unsere Auserwählung gesprochen und zugleich auch als eine Mahnung hingenommen werden, in Dankbarkeit dem Herrn alle Gedanken, Worte und Werke des Tages zu seiner Ehre aufzuopfern. Das Kapitel der Ferialprim [16] („Pacem et veritatem diligite") fordert den Beter auf, den Tag in Frieden mit Gott und mit den Menschen, in Wahrhaftigkeit gegen den Höchsten und den Nebenmenschen zuzubringen, damit er in Wirklichkeit zur Ehre Gottes gereiche. Damit dieses Ziel der Ehre Gottes erreicht werde, wendet man sich in dem kurzen, auf die Schriftlesung folgenden Responsorium an Christus, den Mittler („qui sedes ad dexteram Patris"), um Erbarmen. An bestimmten Festen und zu bestimmten Zeiten des Kirchenjahres wird, um die Dringlich-

[15] 1 Tim 1, 17. [16] Zach 8, 18.

liturgie.de

keit des Rufes um Erbarmen zu erhöhen, auf die Heilstatsachen hingewiesen, von denen diese Zeiten beherrscht sind („qui natus es de Maria virgine", „qui surrexisti a mortuis", „qui passus es pro nobis", „qui venturus es in mundum"). Noch einmal richtet sich ein kraftvoller Appell um Hilfe an Christus im Versikel „Exsurge, Christe, adiuva nos", welcher für gewöhnlich zu dem Hauptgebet der Prim überleitet. An Semiduplexfesten und Ferialtagen geht diesem Gebet eine Reihe von Bitten, Preces, voraus, gewöhnlich Preces dominicales genannt, weil sie auch an Sonntagen gebetet werden. Diese Preces beginnen mit Kyrie eleison, Paternoster und Credo; dann folgt eine Reihe von Psalmversen, welche die Bitte aussprechen, Gott möge das Gebet, das in der Frühe zu ihm emporgesendet wird, gnädig aufnehmen[17], er möge den Beter erfüllen mit dem Lobpreis seiner Herrlichkeit[18]; daran reihen sich Bitten aus Ps. 50[19], die um Tilgung der Sünde, um Neuschaffung des innern Menschen, um Bewahrung in der Gnade, um innere Freude und Befestigung im Guten flehen. An jenen Tagen, an welchen in den Laudes die Preces feriales treffen, erhalten diese Preces noch einen Zusatz. Dem Charakter dieser Tage entsprechend tritt in diesem Zusatz der Gedanke an das Sündenelend ganz besonders hervor. Darum die dreimalige, stets mit „Eripe me" eingeleitete eindrucksvolle Bitte um Befreiung von allen feindlichen und zur Sündenknechtschaft führenden Einflüssen[20]. Diese Bitte ist getragen von dem dankbaren[21] Bewußtsein, daß Gott die von ihm begehrte Hilfe[22] nicht versagen wird, denn er ist die Hoffnung aller Grenzen der Erde[23], er der heilige, starke, unsterbliche Gott („Sanctus Deus, sanctus fortis, sanctus immortalis"). Jubel und Vertrauen erfüllt darum die Seele („Benedic anima mea Domino") ob der Wohltaten Gottes[24], der alle Sünden verzeiht, alle Gebrechen heilt[25], der vor dem Untergang bewahrt und mit Barmherzigkeit und Erbarmen krönt[26], all das Verlangen der Seele erfüllt und ihre Jugend wie die des Adlers erneuert[27]. Mit „Adiutorium nostrum" eingeleitet, wird jetzt das Sündenbekenntnis, das Konfiteor, gesprochen. Das Sündenbekenntnis, zu welchem die vorausgegangenen Versikel vorbereiteten, ist zu Beginn des Tages durchaus angemessen. Frühmorgens bekennt man Gott seine Sünden, die Sünden des vergangenen Tages und des ganzen verflossenen Lebens, denn die reumütige Erinnerung an die früheren Sünden soll uns während des Tages begleiten und vor ferneren Sünden bewahren. Daß dies der Sinn des Konfiteors der Prim ist, zeigen die folgenden Versikel, welche Gott um die Gnade anflehen, den Tag ohne Sünde zuzubringen („Dignare, Domine, die isto"), und zu diesem Zwecke sein Erbarmen anrufen. Die Prim wird

[17] Ps 87, 14. [18] Ps 70, 8. [19] V. 11—13.
[20] Ps 139, 2; 58, 2. [21] Ps 60, 9.
[22] Ps 69, 2. [23] Ps 64, 6.
[24] Ps 102, 2. [25] Ps 102, 3.
[26] Ps 102, 4. [27] Ps 102, 5.

liturgie.de

mit der Oration „Domine, Deus omnipotens" abgeschlossen. Dankbar wird in diesem Gebete anerkannt, daß Gott es ist, der uns den neuen Tag erleben ließ. Die Dankbarkeit aber verlangt, daß man den durch Gottes Barmherzigkeit geschenkten Tag nach Gottes Willen zubringe, alle Gedanken, Worte und Werke nach dem heiligen Gesetze Gottes regle (c).

Mit der Prim ist schon seit dem Mittelalter das sog. Officium capituli verbunden. Nach der Prim, zuweilen auch nach der Terz, versammelten sich die Mönche und nach ihrem Vorbild die Kanoniker in einem innerhalb des Klosters gelegenen Raum, um daselbst täglich die Verlesung eines Kapitels aus der Ordensregel oder der Regel des Stiftes, auch eine Ermahnung des Abtes oder Vorstandes zu vernehmen. Dort wurde auch das Martyrologium für den nächsten Tag verlesen, der verstorbenen Brüder und Wohltäter in der Verlesung des Nekrologiums gedacht und Verstöße gegen die Regel einer Rüge unterworfen. Das Officium capituli bildete den Übergang vom Gebete zur Arbeit, für welche hier der Segen Gottes erfleht wurde. Die Erinnerung an diese monastische Einrichtung tritt auch noch jetzt in der (beim Chorgebet vorgeschriebenen) Lesung des Martyrologiums hervor. Das Martyrologium wird verlesen, um in den Taten und Leiden der Heiligen eine Anregung zum Tugendstreben zu empfangen, wozu sofort mit „Pretiosa" und „Sancta Maria" usw. die Fürbitte der Heiligen angerufen wird. Es folgt hierauf die Weihe der Tagesarbeiten. Mit dem dreimaligen, eindringlichen „Deus in adiutorium" wird die Hilfe Gottes herabgerufen, mit der Doxologie „Gloria Patri" die Arbeit ihrer höchsten Zweckbestimmung, der Ehre Gottes, gewidmet. Noch einmal wendet sich die Bitte, eingeleitet durch Kyrie und Paternoster, an den Herrn mit den Worten des Psalmes[28]: „Sieh auf deine Diener ... und lenke die Arbeit unserer Hände", um dann in der schönen, den Abschluß der Weihe des Tagewerkes bildenden Oration „Dirigere et sanctificare" auszuklingen. Was nun folgt, nennt das Brevier Absolutio capituli. An die Stelle des Kapitels der Regel ist jetzt eine kurze Lesung getreten, welche an den Ferialtagen an die Liebe Gottes mahnt, aus welcher die täglichen Handlungen hervorgehen sollen, und an die Geduld Christi, damit wir nach seinem Beispiel das Kreuz des täglichen Lebens tragen[29]. Im Advent, in der Quadragesima und Passionszeit und Pentekoste enthält die Lesung einen kurzen Hinweis auf die entsprechenden Heilstatsachen. An Festen wird das Kapitel der Non gelesen. Noch einmal wird Gottes Segen angerufen („Dominus nos benedicat" usw.) und dann dieser Abschnitt, vielleicht in Erinnerung an die Verlesung der Nekrologien, mit einem fürbittenden Gedächtnis der Verstorbenen („Et fidelium animae" usw.) abgeschlossen (d).

[28] Ps 89, 16—17. [29] 2 Thess 3, 5.

liturgie.de

a) Die erste eingehende Nachricht über die Psalmen der Prim bringt die Regel des hl. Benedikt[30]. Ihr zufolge mußten zur Sonntagsprim 4 capitula des Ps. 118 gesprochen werden, an den Wochentagen, beginnend mit Montag, die Psalmen 1 bis 19, wobei die anderwärts verwendeten Psalmen 3, 4, 5 nicht mit einbegriffen waren und die langen Psalmen 9 und 17 in zwei Abschnitten gebetet wurden. Amalar[31] erwähnt für die Prim die Psalmen 53 und 118, aber schon in der karolingischen Zeit[32] wurden außer diesen noch die Psalmen 117 und 21 bis 25 gebetet, wozu dann noch das Symbolum Quicumque (s. unten) kam. Es ist darum begreiflich, daß dieses Pensum der Prim von manchem als Last empfunden wurde, die man sich zu erleichtern suchte. Radulph von Tongern[33] kann daher berichten, daß einzelne „ex quadam desidia" diese Psalmen ausließen. Pius V. verteilte sie deshalb auf die einzelnen Wochentage, wo sie im Ferialoffizium gebetet werden mußten. Als Pius X. die Psalmen der Prim neuordnete, beließ er diese Psalmen an erster Stelle.

b) Als Verfasser des Symbolum Quicumque[34] galt lange Zeit der hl. Athanasius, weshalb es noch jetzt im Brevier den Namen Symbolum Athanasianum trägt. Das Symbol entstand jedoch im Abendlande, wahrscheinlich in Südgallien oder Spanien. Ein bestimmter Verfasser ist nicht zu nennen; in Vorschlag gebracht wurden Vinzenz von Lerin, Honoratus von Arles, Cäsarius von Arles, selbst der hl. Ambrosius. Sicher ist das Symbol, das bereits um 670 eine Synode von Autun[35] „fides sancti Athanasii" nennt, schon gegen Ende des 7. oder Anfang des 8. Jahrhunderts in liturgischer Verwendung durch seine Verbindung mit Psalterien bezeugt. Wohl schon Ende des 8. oder zu Beginn des 9. Jahrhunderts betete man das Athanasianum zur Sonntagsprim. Später wurde in kluniazensischen Kreisen[36] die tägliche Rezitation des Quicumque eingeführt, was auch von Säkularkirchen nachgeahmt wurde. Nach Johannes von Avranches[37] wird dieses Symbolum täglich mit Ausnahme von Weihnachten bis zur Oktav von Epiphanie und der österlichen Zeit gebetet. Ebenso kennen dessen tägliche Rezitation Honorius von Augustodunum[38] und Sikard von Cremona[39], während der Ordo officiorum ecclesiae Lateranensis des Bernhard[40] und Durandus[41] es nur für den Sonntag erwähnen. Pius V. beließ es in jeder Sonntagsprim, Pius X. indessen beschränkte es auf die Dominicae minores nach Epiphanie und Pfingsten, wenn an diesen Tagen nicht etwa ein Duplexfest kommemoriert werden muß oder ein Tag innerhalb einer Oktav mit dem Sonntag zusammentrifft.

c) Nach Amalar[42] folgt auf den Versikel der Prim (eine Lektion kennt er nicht) die Litanei Kyrie eleison, deren einzelne Invokationen einmal oder dreimal gebetet wurden, dann das Vaterunser und das Apostolische Glaubensbekenntnis. Daran schließen sich die beiden Versikel „Vivet anima mea et laudabit te"[43] und „Erravi sicut ovis quae periit"[44], die gegenwärtig

[30] c. 18. [31] De eccl. off. IV, 2. [32] Bäumer 253.
[33] De canonum observ. prop. X, Ausg. Mohlberg 66.
[34] A. E. Burn, The Athanasian Creed, Cambridge 1896; G. D. W. Ommaney, A Critical Dissertation on the Athanasian Creed, Oxford 1897.
[35] Mansi XI 125. [36] Udalric., Consuet. Clun. I, 2. [37] PL 147, 31.
[38] Gemma animae II, 59. [39] Mitrale XIV 6.
[40] Ausg. L. Fischer 2. [41] V, c. 5, n. 6. [42] De eccl. off. IV, 2.
[43] Ps 118, 175. [44] Ps 118, 176.

liturgie.de

nicht mehr gebetet werden, aber sich noch in allen mittelalterlichen Brevieren bis auf Pius V. verzeichnet finden. Hierauf wurde nach seiner Angabe der Ps. 50 gesprochen, von dem gegenwärtig nur mehr die oben genannten Psalmverse gebetet werden. Als Abschluß der Preces stehen bei Amalar die Versikel „Respice in servos tuos" und die Oration „Dirige, Domine" (= Dirigere et sanctificare), die jetzt im Officium capituli, das er im allgemeinen beim Weltklerus nicht kennt[45], gesprochen werden. Ebenso erwähnt Amalar nicht das Konfiteor, das jedoch schon für das 9. Jahrhundert durch den Ordo qualiter[46] bezeugt ist. Etwas später (10.—11. Jahrh.) erscheinen die jetzt für die Ferien mit Bußcharakter vorgeschriebenen und mit „Eripe me" beginnenden Versikel. Die Oration „Deus qui nos ad principium huius diei" bezeugt der Alkuin zugeschriebene Liber sacramentorum[47].

d) Die Abhaltung einer täglichen Versammlung der klösterlichen Gemeinde[48] zu den bereits genannten Zwecken, des sog. Kapitels, geht in ihren Anfängen auf den hl. Benedikt zurück, der im 66. Kapitel seiner Regel bestimmt: „Hanc autem regulam saepius volumus in congregatione legi." Die erste Erwähnung einer Einrichtung, die dem späteren Officium capituli entspricht, bringt der Ordo Gerberts[49]. Nachdem die Prim im Dormitorium der Brüder gesungen ist, bestimmt der Ordo: „Statim ibi sedent et prior cum ipsis et ibi legunt regulam sancti Benedicti, et a priore vel cui ipse iusserit per singulos sermones exponitur ... inde accepta benedictione vadunt." Das Kapitel bestand also damals (8. Jahrh.) bloß in der Lesung der Regel, in deren Erklärung und im Segen. Ein besonderer Ort war für dessen Abhaltung noch nicht bestimmt, man hielt das Kapitel da, wo man auch die Prim gebetet, nämlich im Dormitorium. Im Bauplan des Klosters St. Gallen aus dem Jahre 820 ist jedoch schon ein besonderer Kapitelsaal vorgesehen. Das Kapitel fand regelmäßig nach der Prim, zuweilen aber auch nach der Terz statt[50]. Auch Chrodegang von Metz († 766) kennt für seine Kanoniker die Pflicht, täglich zum Kapitel zu erscheinen. Dort wurde die Regel gelesen; am Mittwoch und Freitag fanden Väterlesungen statt. Die erweiterte Regel Chrodegangs (9. Jahrh.) erwähnt das Konfiteor, die Lesung des Martyrologiums mit „Pretiosa", das dreimalige „Deus, in adiutorium", den Versikel „Respice", die Oration „Dirigere" und die Rüge der Vergehen. Erst am Schluß folgt die Lesung der Regel. In den „Consuetudines monasteriorum Germaniae" (10. Jahrh.)[51] wird das Kapitel folgendermaßen beschrieben. „Capitulum", sagt der Verfasser, „ideo vocatur, quia sanctae conversationis est caput, a quo derivatur." Zuerst wird die Mondphase angegeben (indicata primitus luna), deren Kenntnis bei Ermangelung von Räderuhren für die Bestimmung des Beginnes des nächtlichen Offiziums von Bedeutung war. Darauf folgt die Lesung des Martyrologiums mit „Pretiosa" und „Deus, in adiutorium" und Gebet (ohne Zweifel „Dirigere et sanctificare"). Der Abt oder sein Stellvertreter spricht

[45] Bezüglich der Metzer Kirche sagt er jedoch (De ord. antiph. c. 7): „Habet tamen consuetudinem nostra ecclesia, ut post officium primae conveniant in unum fratres ad lectionem."

[46] Albers III 29. [47] PL 101, 462.

[48] Adalb. Ebner, Die klösterl. Gebetsverbrüderungen (Regensburg 1890) 134.

[49] Batiffol, Hist. du Brév. romain 174.

[50] Albers II 2 17 32; V 20.

[51] Albers V 15 ff.

liturgie.de

jetzt „Adiutorium nostrum in nomine Domini". Dann wird die Regel Benedikts gelesen (et nihil aliud nisi sint sanctorum festa). Nach der Verlesung der Regel sagt der Abt „Benedicite", worauf man ihm mit „Deus" antwortet; hierauf hält er eine Ansprache (sermo exhortationis) über die Regel oder, wenn ein Festtag (Sonntag) ist, über das Evangelium. Die Bedeutung des „Benedicite" ist klar. Der Abt begrüßt mit dem „Benedicite" seine klösterliche Gemeinde, wie denn nach der Regel Benedikts[52] das „Benedic" bzw. „Benedicite" die regelmäßige Grußform ist, und erbittet sich zugleich damit den Segen für die kommende Ansprache. Die Brüder antworten darauf mit „Deus" oder mit „Dominus benedicat"[53]. Die Segensformel, die im jetzigen römischen Brevier sich findet: „Dominus nos benedicat", erscheint darum als Pleonasmus und gelangte wahrscheinlich zur Einführung, als man sich des ursprünglichen Zweckes der Segnung, die für die Ansprache bestimmt war, nicht mehr bewußt war und sie zu einer Segnung für die kommenden Tagesstunden machte. — Die Lesung des Martyrologiums stellen schon die Aachener Statuten von 817 an die Spitze des Officium capituli. Aus der Verlesung des Martyrologiums entwickelte sich die Verlesung des Nekrologiums, des Verzeichnisses der an dem betreffenden Tage in früheren Jahren Verstorbenen, vor allem der verstorbenen Mitbrüder und Wohltäter des Klosters. Anfänglich wurden die Namen meist am Rande des Martyrologiums eingetragen. Als die Zahl der Einträge wuchs und der Rand des Martyrologiums nicht mehr genügend Raum bot, vereinigte man die Namen in einem eigenen kalendarisch geordneten Buche. Das älteste offizielle und selbständige Totenbuch ist jenes von Reichenau, das um 858 angelegt wurde[54]. Die Nekrologien wurden im Kapitel nach dem Martyrologium verlesen. Im Kapitel fand auch die Verteilung der Arbeiten für den Tag statt. So war es schon in den Klöstern des hl. Benedikt von Aniane (8. Jahrh.), wie die „Capitula monachorum ad Augiam directa"[55] erkennen lassen, welche bestimmen: „vadunt ad capitulum et quod eis iniunctum fuerit, laborant usque ad illud signum, quod pulsare solent ante unam horam Vesperae." Insbesondere wurden die gottesdienstlichen Verrichtungen den einzelnen durch ein „breve" zugewiesen, das am Samstag im Kapitel verlesen wurde und die einzelnen Brüder für die Lesungen, für das Anstimmen der Antiphonen usw. bestimmte[56].

3. Inhalt und Bedeutung der Terz, Sext und Non. — Terz, Sext und Non sind die liturgische Gebetsweihe für die Tagesabschnitte, die mit der dritten, sechsten und neunten Stunde beginnen. Darum hat auch jede Hore drei Psalmen, um anzudeuten, daß in jeder die Gebetsheiligung von drei Tagesstunden vollzogen wird. Für die Psalmen der Terz, Sext und Non wurde ehemals, wie schon Amalar berichtet, nur der Ps. 118 genommen (jetzt nur noch an bestimmten Festen und an Sonntagen, da Pius X. für die Wochentage und die meisten Feste Psalmen anordnete, die früher nur in der Matutin ge-

[52] c. 63 66.
[53] Vgl. De Bruyne, Rb XXXV (1923) 128 ff.
[54] Ebner, Gebetsverbrüderungen 148.
[55] Albers III 109.
[56] Albers IV 127; V 77 ein Formular eines solchen Breves.

liturgie.de

betet wurden). Der hl. Benedikt verwendet für Terz, Sext und Non des Montags jene Teile des Ps. 118, die am Sonntag nicht mehr gebetet werden, für die andern Wochentage sind die Psalmen 119 bis 127 festgesetzt. Wie der Oration der Prim, so gehen auch der Oration der übrigen Kleinen Horen Preces voraus, welche vor Pius V. an allen Tagen, an welchen kein Fest gefeiert wurde, trafen; jetzt werden sie nur mehr an den Vigilien, Quatembern und in der Advent- und Fastenzeit gebetet. Sie bestehen nur aus Kyrie, Paternoster und einigen Psalmversen allgemeinen Charakters; im Mittelalter aber stellten sie eine kürzere Form der in Laudes und Vesper gebrauchten Preces dar, deren einzelnen Invokationen auch die Gebetsintention vorausgeschickt wurde („Oremus pro pontifice nostro", „pro fidelibus defunctis", „pro unitate et pace ecclesiae"). — Die Psalmen und die übrigen Teile der Kleinen Horen werden, um eine Einheitlichkeit der Gebetsintention zu erzielen, am besten in der Meinung gesprochen, welche in dem einleitenden Hymnus enthalten ist und bei Terz und Non an die altkirchliche Auffassung dieser Horen anknüpft. Die Terz ist für jene Stunde anberaumt, zu welcher die Sendung des Heiligen Geistes erfolgte. Darum wendet man sich im Hymnus an den Heiligen Geist („Nunc sancte nobis Spiritus"), er möge sich jetzt bereitwillig herablassen, um sich in unsere Herzen zu ergießen und sie ganz zu durchdringen, so daß unsere ganze Persönlichkeit, unsere Gesinnung (mens), Rede (os, lingua), unsere Tätigkeit (vigor) Gottes Lob verkünden. Wie Feuerbrand („flammescat igne caritas") möge unsere Liebe aufflammen und auch die Nächsten erfassen. An diese Liebe, die im Heiligen Geiste wurzelt, erinnert das Kapitel des Sonntags: „Deus caritas est" usw.[57] Die Liebe zu Gott aber zeigt sich darin, daß wir seine Gebote erfüllen, was nur durch die Gnade möglich ist. Um diese bittet das Responsorium der Terz: „Inclina cor meum in testimonia tua."[58] An den Ferialtagen tritt im Kapitel der Gegensatz zur Gottesliebe in den Vordergrund: die Sünde. Die vom Heiligen Geist genährte Liebe fleht darum dringend in der Lektion[59] wie im darauffolgenden Responsorium[60] zum Herrn um Heilung der Sündenwunden („sana me, Domine", „sana animam meam"). — Die Zeit der Sext ist die Mittagsstunde, zu der die Sonne ihren höchsten Stand erreicht hat und darum die größte Hitze, aber auch die größte Helle verbreitet. Aus diesem Grunde wird Gott im Hymnus „verax Deus" genannt, da Gottes Wahrhaftigkeit alles erleuchtet. Die physische Hitze des Mittags gemahnt an die Erhitzung der Gemüter im Streit, weshalb der Hymnus fleht: „Lösche aus die Flammen des Streites, gewähre wahren Herzensfrieden." Das Kapitel an Sonntagen und an den Ferien mahnt darum zur Liebe. Am Sonntag

[57] 1 Jo 4, 16. [58] Ps 118, 36.
[59] Jer 17, 14. [60] Ps 40, 5.

liturgie.de

enthält das Kapitel[61] die goldene Regel der Nächstenliebe: Wir sollen die Schwächen der Menschen ertragen, eingedenk dessen, daß auch wir Schwächen besitzen, die der Nächste als Last empfindet. Wer den Nächsten liebt, so lehrt das Kapitel an den Ferialtagen, hat das Gesetz erfüllt[62]. — Zur Zeit der Non hat sich die Sonne schon bedeutend gegen den Horizont herabgesenkt. So mahnt denn die Non an den ewigen Wechsel in der Natur und daß es nur einen gibt, der immerdar unverändert ist, Gott, den der Hymnus „immotus in te permanens" nennt, Gott, der Unveränderliche, der gleichwohl die das Veränderliche erhaltende Kraft ist (tenax vigor). Die sinkende Sonne erinnert uns, daß es auch mit unserem Leben einmal abwärts geht, und aus dieser Bitte des Hymnus fließen die Worte: „Schenk uns das Licht am Abend des Lebens („largire lumen vespere"), damit das Leben der Gnade in keiner Weise entschwinde und als Lohn des heiligen Todes („praemium mortis sacrae") die ewige Glorie unser harre. Dieser „heilige Tod" ist der Tod des Erlösers, den er zur Zeit der Non erduldet. An diesen Tod des Heilandes mahnt das Kapitel des Sonntags: „Ihr seid erkauft durch einen hohen Preis"[63], und jenes der Ferialtage: „Wisset, daß ihr nicht durch vergängliches Gold oder Silber erkauft seid, sondern durch das kostbare Blut des unbefleckten Lammes Christus."[64] Als Echo hallt aus dem Responsorium des Sonntags und der Ferialtage der Entschluß: „Iustificationes tuas requiram"[65], „pes meus stetit in via recta."[66] Der Versikel fleht um Befreiung von Sünden, auch jener, die unserer Kenntnis sich entziehen („ab occultis meis munda me")[67] und uns der Erlangung der Glorie berauben können.

§ 79. Die Vesper.

1. Zeit und Bedeutung der Vesper. — Wie schon der Name Vesper besagt, ist diese Hore das kirchliche Abendgebet, das mit dem Eintritt der Dunkelheit, mit dem Erscheinen des Abendsterns (vesper), gehalten wurde. Nichts anderes besagt der Name Lucernarium (λυχνικόν, ἐπιλυχνικόν), welcher diese Hore in jene Zeit festsetzt, in welcher die Lichter angezündet werden (a). Die Vesper war der erste Teil des Nachtoffiziums, zur Tageshore wurde sie erst vom hl. Benedikt gestaltet. Noch im 9. Jahrhundert war aber die Auffassung, daß es sich bei der Vesper um eine Tageshore handle, noch nicht zum Siege gelangt. In dem Maße aber als die Non gegen den Vormittag hinaufgerückt wurde, begann man auch mit der Vesper früher am Nachmittag; gegen Ende des Mittelalters wurde sie fast allgemein zur einstigen Zeit der Non, 3 Uhr nachmittags, gehalten. Da die Vesper ursprünglich der erste Teil des Nachtoffiziums war, mit diesem aber die kirchliche Feier des Sonntags oder eines Festes begann, so hatte

[61] Gal 6, 2. [62] Röm 13, 8.
[63] 1 Kor 6, 20. [64] 1 Petr 1, 17—19.
[65] Ps. 118, 145. [66] Ps. 25, 12. [67] Ps 18, 13.

liturgie.de

man zunächst nur eine Vesper, nach gegenwärtigem Sprachgebrauch die erste Vesper, wie noch heute an Ferialtagen und Simplexfesten. Als aber auch beim Weltklerus, wohl unter monastischem Einfluß, die Sitte immer allgemeiner wurde, die Vesper am Nachmittag zu begehen, mochte man es, besonders an Festen, als ungehörig empfunden haben, daß noch am hellen Nachmittag des Festtages der Festidee in der Vesper nicht mehr Erwähnung geschah. Man gewährte darum dem Festgedanken auch auf diese Vesper Einfluß, und so entstand die sog. zweite Vesper. Eine zweite Vesper haben daher gegenwärtig die Sonntage, die Duplex- und Semiduplexfeste. Die zweite Vesper wird tatsächlich, weil dabei infolge der Arbeitsruhe an höheren Festen eine größere Beteiligung des Volkes möglich ist, mit größerer äußerer Feierlichkeit gehalten. Dem innern Range nach geht ihr die erste vor (b). — Waren die Laudes das geistige Morgenopfer der Kirche, so die Vesper das Abendopfer. Auch sie hat, gleich den Laudes, den Charakter freudigen Lobpreises und innigen Dankes, da uns Gott den Tag durchleben ließ und uns Gnade zur Erlangung des übernatürlichen Endziels gewährte. Eine besondere Färbung erhält dieser Dank an den Sonntagen und höheren Festen, an denen das Gedächtnis an die Großtaten des Herrn zu unserem Heile gefeiert wird. An den Festen der Heiligen dankt man Gott für die Wunder der Gnade, die er an ihnen gezeigt, für das Beispiel des christlichen Tugendlebens, das er in den Heiligen geschenkt, und die Macht der Fürbitte, die er ihnen in der Glorie verlieh (c).

a) Das Wort Lucernarium[1] ist auch der Antike nicht unbekannt und bezeichnet im allgemeinen die Zeit des Lichtanzündens, ist also identisch mit den zwei oder drei ersten Stunden der Nacht[2]. Im christlichen Altertum verstand man unter Lucernarium jene Gebete, welche bei hereinbrechender Nacht zum Anzünden der Lichter in der gottesdienstlichen Versammlung gesprochen wurden. Lucernarium und Vesper waren nicht dasselbe, waren aber zeitlich einander so nahe gerückt, daß sich der Unterschied zwischen beiden verwischen mußte. Noch Aurelian von Arles († 551) unterscheidet beim Abendgottesdienst zwischen Lucernarium und Duodecima, d. h. der Vesper, welche um die 12. Stunde (= 6 Uhr abends)[3] gehalten wurde. Das Lucernarium hat wahrscheinlich seine Heimat im Orient, in der Kirche von Jerusalem; im Abendland war es in Italien, Spanien, Gallien, Irland verbreitet. Nur die römische Kirche kannte es nicht, weshalb auch der hl. Benedikt es in seiner Regel nicht erwähnt. Noch jetzt hat sich im mozarabischen und ambrosianischen Ritus das Lucernarium als Bestandteil der Vesper erhalten. In der mozarabischen Liturgie besteht es aus einem dreimaligen Kyrie mit Paternoster, worauf der Diakon singt: „In nomine Domini nostri Iesu Christi, lumen cum pace. ℟ Deo gratias." Daran schließt sich die Vesper. Im mailändischen Ritus ist es gleichfalls in der Einleitung

[1] J. Schuster, Liber sacramentorum IV (Turin-Rom 1922) 1 ff.

[2] Bäumer 20.

[3] Die Regula magistri (7. Jahrh.) sagt c. 34: „Prima sic debet dici quomodo duodecima, quae dicitur vespera."

liturgie.de

zur Vesper erhalten. Es besteht in einem Responsorium („Quoniam tu illuminas lucernam meam, Domine, Deus meus, illumina tenebras meas"), einer nach Festzeiten verschiedenen Antiphon, einem Hymnus und einem zweiten Responsorium. Die älteste Nachricht über das Lucernarium bringt die Peregrinatio[4]. Um die zehnte Stunde versammelte man sich in Jerusalem zum Licinicon (= Λυχνικόν) in der Anastasis. Alle Lampen und Kerzen werden angezündet „et fit lumen infinitum". Hierauf werden die „psalmi lucernares" und Antiphonen gesprochen. Die weitere Beschreibung des Gottesdienstes, welche die Peregrinatio an dieser Stelle bringt, bezieht sich auf den Abendgottesdienst. Auch die Apostolischen Konstitutionen[5] unterscheiden zwischen dem psalmus lucernalis und dem sich daran reihenden Gebetsgottesdienst, der in seinen Gebeten das Anzünden der Lichter nicht erwähnt, sondern lediglich Gott für die Wohltaten des Tages dankt und um seinen Schutz für die kommende Nacht bittet. Zu den psalmi lucernares rechnet der Eusebius zugeschriebene Canon psalmorum[6] die Psalmen 129, 140 und wahrscheinlich auch Ps. 112[7]. Der psalmus lucernalis der Apostolischen Konstitutionen ist Ps. 140, der schon bei Chrysostomus[8] und bei Cassian[9] in dieser Verwendung erwähnt wird. Seine Auswahl zu diesem Zwecke veranlaßte die Stelle: „Elevatio manuum mearum sacrificium vespertinum."[10] Dem gleichen Psalm[11] ist auch der Versikel „Dirigatur, Domine" in der heutigen römischen Vesper entnommen.

b) Die Vesper wurde vom hl. Benedikt zum Tagesoffizium umgewandelt. Er verfügte nämlich, daß die Hauptmahlzeit noch bei Tageslicht eingenommen werde[12]. Damit war es unvereinbar, daß die Vesper, nach welcher in der Fastenzeit die Brüder das Mahl einzunehmen hatten, nach dem Anzünden der Lichter gefeiert wurde. „Ipsa tamen Vespera", sagt der hl. Ordensstifter, „sic agatur, ut lumine lucernae non indigeant reficientes." Beim Säkularklerus betrachtet man aber noch lange die Vesper als einen Hauptbestandteil des Nachtoffiziums. In seiner Schrift „De ecclesiasticis officiis"[13] sagt Amalar: „Nostras quatuor vigilias in nocte solemus vocitare Vespertinum, Completorium, Nocturnum et Matutinum." Aber in seiner Schrift „De ordine antiphonarii"[14] muß er gestehen: „Nos vero saepissime solemus vespertinale officium celebrare ante solis occubitum." Es war also die Zeit Amalars eine Zeit des Übergangs. Man feierte vereinzelt die Vesper noch nach Untergang der Sonne, im allgemeinen jedoch am Tage. Da Amalar[15] an einigen Festen besondere Antiphonen im Antiphonar gefunden hatte, z. B. für die Vesper des Weihnachtstages, die doch nach der älteren Auffassung für den folgenden Tag bestimmt sein sollte, so billigt er dies mit dem Hinweis auf das Wort der Schrift: „Festa vestra celebrabitis a vespera usque ad vesperam." Die Berufung auf diese Stelle Lev 23, 32 hatte ihre Berechtigung, wenn die Vesper des Tages, welche das Fest einleitete, nach Sonnenuntergang gehalten wurde. Da aber auch diese, wie es zu Amalars Zeit bereits gewöhnlich der Fall war, am Tage

[4] c. 24. [5] VIII, 35.
[6] PG 23, 1395; Bäumer 60.
[7] Wegen V. 3: „A solis ortu usque ad occasum."
[8] Expos. in ps. 140: PG 55, 426 ff.
[9] Coll. IX, 36. [10] V. 2. [11] V. 20.
[12] Reg. c. 41. [13] IV, 7. [14] c. 6.
[15] De ord. antiph. c. 16.

liturgie.de

gehalten wurde, so gibt er sich damit zufrieden, wenn einer dies damit rechtfertigen wollte, daß er sagte: Wenn auch die Sonne noch nicht untergegangen ist, so werde doch von uns bereits im Geiste das Offizium des kommenden Tages begangen. Es gab also seit dieser Zeit für einen Festtag zwei Vespern, welche der Ordo romanus XIII[16] als primae et secundae vesperae unterscheidet. Die erste Vesper war die ursprüngliche. Die Erinnerung daran ist bei Amalar nicht gänzlich verwischt. „Als ich noch ein Jüngling war", schreibt er[17], „bemerkte ich, daß die Sänger die einem Feste vorausgehende Vesper ‚celebriore cantu et gloriosiore' begingen als die Vesper des Festes selbst; ich bemerkte auch, daß diese Vesper durch größere Teilnahme des Volkes und durch eine größere Zahl von Lichtern ausgezeichnet war." Noch nach dem Ordo romanus XIII feierte der Papst nur die erste Vesper, die zweite überließ er einem andern. Im Caeremoniale episcoporum[18] sind die Tage angeführt, an welchen der Bischof das Pontifikalamt und tags vorher die erste Vesper halten soll, während er zur Abhaltung der zweiten nicht einmal an Weihnachten und Ostern verpflichtet ist. Auch bei den Kommemorationen tritt der höhere Rang der ersten Vesper zu Tage, indem sie weniger Kommemorationen zuläßt als die zweite.

c) Die Apostolischen Konstitutionen[19] sagen: „Gebete sollen gehalten werden ... am Abend, um zu danken für die Wohltaten des Tages und die Ruhe von der Arbeit und die angebrochene Nacht." Denselben Gedanken spricht Basilius[20] aus: „Ist aber der Tag beendet, so sollen wir für das danken, was uns an ihm gegeben oder was von uns Gutes getan worden ist, und bekennen, was wir unterlassen haben, und für all das Gott im Gebete versöhnen, was wir freiwillig, unfreiwillig oder unwissend in Worten und Werken oder auch im Herzen gesündigt haben." Der Gedanke, daß Gott in der Vesper wegen der während des Tages begangenen Sünden versöhnt werden soll, ist auch dem Mittelalter nicht fremd geblieben. Denn nach der Deutung der mittelalterlichen Liturgiker betete man die fünf Psalmen der Vesper nicht bloß im Hinblick auf die heiligen fünf Wunden, sondern auch um die während des Tages durch die fünf Sinne begangenen Sünden wieder gutzumachen[21]. — Cassian[22] knüpft, um die Bedeutung der Vesper zu erklären, an Ps. 140, 2 an: „Elevatio manuum mearum sacrificium vespertinum." Dieses Abendopfer sei zur Abendzeit (vespere) den Aposteln beim Letzten Abendmahl vom Herrn gegeben worden, als er die hochheiligen Geheimnisse der Kirche einsetzte. Als ein Abendopfer, weil am Ende der Zeiten dargebracht, sei auch der Herr durch das Erheben seiner Hände für das Heil der ganzen Welt geopfert worden: „Quae extensio manuum eius in patibulo satis proprie elevatio manuum nuncupatur." Der hl. Isidor von Sevilla[23] macht sich die gleichen Gedanken zu eigen, wenn er sagt: „Darum ziemt es sich, daß wir zur Ehre und zum Gedächtnis so großer Geheimnisse um diese Zeit vor Gottes Angesicht erscheinen und zu seiner Verehrung singen [personare], indem wir ihm das Opfer unserer Gebete darbieten und ebenso in seinem Lobpreis frohlocken." Das Mittelalter beging die Vesper ganz besonders auch als die Stunde, in der Christus vom Kreuze abgenommen wurde.

---

[16] n. 25. [17] De ord. antiph. c. 16.
[18] II, c. 1, n. 2. [19] VIII, 34. [20] Reg. fus. tract. 37, 3.
[21] Durandus V, c. 9, n. 3. [22] PL 49, 122 ff.
[23] De eccl. off. I, 20.

liturgie.de

2. Psalmodie. — Nach der gewöhnlichen Einleitung folgt die Psalmodie, die im römischen Offizium schon im 9. Jahrhundert aus fünf Psalmen besteht (a). Die Psalmen sind in der Reihenfolge des Psalteriums geordnet. Ein besonderer Grund für ihre Auswahl ist darum nicht festzustellen, so daß sie im allgemeinen der Grundidee der Vesper sich unterordnen und als ein Ausdruck des Lobes und Dankes für die während des Tages empfangenen Wohltaten und als Bitte um Verzeihung für die begangenen Fehltritte gelten müssen. Lob und Dank tritt vorzüglich in den Vesperpsalmen des Sonntags hervor. Der Ps. 109 stellt eine großartige Verherrlichung des ewigen Priesterkönigs dar, welcher sich auf seinem Siegeszuge durch die Welt alle Feinde unterwirft. Ps. 110 ist eine dankbare Erinnerung an die Großtaten Gottes am alttestamentlichen Gottesvolke; in der neutestamentlichen Kirche gestaltet er sich zum Danke für die Erlösung („redemptionem misit populo suo") [24] und für die Gnadenwunder, die mit dieser verbunden sind („escam dedit timentibus se") [25]. Der dritte Psalm (111) kann aufgefaßt werden als eine Verherrlichung des Herrn, der als das verherrlichte Haupt seiner Kirche den Reichtum seiner Gnade („gloria et divitiae in domo eius") [26] und seiner Barmherzigkeit („misericors et miserator") [27] auf die Glieder seines mystischen Leibes überströmen läßt. In ähnlicher Weise ist der uralte Vesperpsalm 112 zu deuten. Der verklärte Gottmensch im Himmel richtet den Hilflosen durch seine Gnade von der Erde auf und aus dem Staube erhebt er den Armen, um ihn zu den Ersten seines Volkes, den Heiligen im Himmel, zu erheben [28]. Ps. 113 erinnert an den Auszug aus Ägypten, den Zug durch das Rote Meer und durch den Jordan. Der Zug durch das Rote Meer, ein urchristlicher Typus der Taufe, bringt namentlich am Sonntag, dem Erinnerungstag an die Taufe, die Gnade der heiligen Taufe in Erinnerung, um Gott zu bitten, er möge allen Getauften, Priestern und Volk, seinen Beistand gewähren, daß sie nie mehr ihr Herz an den Götzendienst und an die Lüste dieser Welt hängen. — Die ersten vier Vesperpsalmen kehren sehr häufig in der Vesper der Feste wieder, an die Stelle des fünften Psalmes tritt dann gewöhnlich Ps. 116, ein Loblied allgemeiner Natur auf die Treue und Barmherzigkeit des Herrn; an der Stelle dieses Psalmes steht in der zweiten Vesper der heiligen Martyrer Ps. 115 wegen des Hinweises auf das segenbringende Martyrium („pretiosa in conspectu Domini mors sanctorum eius") [29]; an den Festen der heiligen Bischöfe Ps. 131, weil sich an den gefeierten Heiligen das Wort des Psalmisten erfüllt: „Sacerdotes eius induam salutari" [30]; am Kirchweihfest Ps. 147, in welchem Gott wegen des Segens, den er über Jerusalem, den Typus der neutestamentlichen Kirche und des neutestamentlichen Gotteshauses, ergossen hat, gepriesen wird; in der zweiten

[24] V. 9. [25] V. 5. [26] V. 3. [27] V. 4. [28] V. 5—9.
[29] V. 6. [30] V. 16.

liturgie.de

Vesper der Engelfeste Ps. 137 wegen der Stelle: „in conspectu angelorum psallam tibi“[31]. In der zweiten Vesper der Apostelfeste folgt auf die Psalmen 109, 112, 115 der Psalm 125, in welchem man Gott lobt wegen des Segens, den er der mühevollen apostolischen Arbeit geschenkt hat („magnificavit Dominus in eis“[32], „qui seminant in lacrimis, in exsultatione metent“[33]), und dann Ps. 138, in welchem der gnadenvollen Führung der heiligen Apostel durch den Herrn gedacht wird („mihi autem nimis honorificati sunt amici tui“[34]). Die Feste der allerseligsten Jungfrau haben für die erste und zweite Vesper die gleichen Psalmen. Nach Ps. 109 und 112 folgt Ps. 121; Jerusalem, das in diesem Psalm gepriesen wird, ist zu beziehen auf das himmlische Jerusalem, in das Christus der König der Glorie seine Mutter eingeführt hat. Der nun folgende Ps. 126 hat wohl Aufnahme gefunden wegen der Stelle: „merces fructus ventris“[35]. Ein Lohn war für Maria ihr himmlischer Sohn, den sie eher in ihrer Seele als in ihrem jungfräulichen Schoße empfing. Im Ps. 147, dem letzten Psalm der Marienvesper, wird Gott gepriesen wegen des Wiederaufbaus der Stadt Jerusalem nach dem Exil. Der Wiederaufbau Jerusalems ist ein Vorbild der Erlösung, an der Maria entscheidend durch ihren Gehorsam mitgewirkt hat. — An den meisten Tagen treffen in der Vesper seit Pius X. die Psalmen der Ferialvesper. Damit ist man wieder zu der älteren Übung zurückgekehrt, die nur in seltenen Fällen für die erste Vesper besondere Psalmen kannte (b).

a) Die Regel des hl. Benedikt[36] kennt vier Vesperpsalmen, anderwärts wurden zur Vesper, wie in Gallien, 12 oder auch 18 Psalmen gesprochen[37]. Amalar[38] ist der erste, welcher für die römische Vesper fünf Psalmen bezeugt. Wie lange diese Zahl schon üblich war, ist nicht mehr ersichtlich. Vielleicht stand zur Zeit Benedikts die Zahl der Vesperpsalmen in der römischen Kirche noch nicht fest und wurde erst später nach dem Vorbild der Laudes auf fünf festgesetzt, so daß sich das kirchliche Morgengebet und Abendgebet in ihrer äußeren Struktur glichen. Amalar bringt ferner eine genaue Verteilung der fünf Vesperpsalmen auf die einzelnen Tage der Woche: am Sonntag beginnen die Psalmen mit Ps. 109, am Montag mit Ps. 114, am Dienstag mit Ps. 121, am Mittwoch mit Ps. 126, am Donnerstag mit Ps. 131, am Freitag mit Ps. 137, am Samstag mit Ps. 143. Diese Verteilung der Ferialpsalmen blieb bis auf Pius X., welcher im allgemeinen die gleichen Psalmen für die Vesper beibehielt, aus ihrer Reihe aber die mit „Lauda“ oder „Laudate“ beginnenden Psalmen (nämlich die Psalmen 116, 134, 145, 146, 147) herausnahm und als letzten Psalm der Laudes verwendete. Um den Ausfall zu decken, wurden die Psalmen 135, 138, 143 in zwei Teile, Ps. 144 in drei Teile abgeteilt. Der hl. Benedikt verwendete für die Vesper die Psalmen 109 bis 147; es fielen aber die Psalmen 117 bis 127 wegen ihrer Verwendung in den benediktinischen Kleinen Horen, Ps. 133 wegen seiner Verwendung im Kompletorium, Ps. 142, weil

[31] V. 1. [32] V. 2.
[33] V. 5. [34] V. 17. [35] V. 3.
[36] c. 17. [37] Bäumer 166. [38] De ord. antiph. c. 17.

liturgie.de

in den Dienstagslaudes gebetet, weg. Da aber auf solche Weise nicht die notwendige Zahl von Psalmen für die Vesper aufgebracht worden wäre, bestimmte Benedikt[39]: „quia minus veniunt tres psalmi, ideo dividendi sunt, qui in numero supra scripto fortiores inveniuntur." Die neueste Brevierreform hat also wieder zu diesem Mittel des hl. Benedikt zurückgegriffen. Unter den von ihr geteilten Psalmen finden sich die schon von Benedikt als „fortiores" zur Teilung bestimmten Psalmen 138, 143 und 144.

b) Im Mittelalter hatten nur sehr wenige Vespern eigene Psalmen. Wie Radulph von Tongern († 1403)[40] mitteilt, hatte das römische Antiphonar solche nur für Weihnachten bis zur Oktav von Epiphanie, ferner für die Apostelfeste, für das Fest des hl. Stephanus und für das Fronleichnamsfest. Er bemerkt ferner, daß die Ferialpsalmen, oder wie er sie nennt, die psalmi diurnales in Köln und in den übrigen deutschen Kirchen nach dem römischen Antiphonar auch an Christi Himmelfahrt, ferner an Mariä Verkündigung, Himmelfahrt und Geburt, an Allerheiligen und an den übrigen feierlichen Vespern genommen werden. Endlich seien noch viele Verschiedenheiten von den Neueren in die Vesperpsalmen eingeführt worden. Denn die Franzosen setzen für die Festtage fünf Psalmen fest, welche sie „De Laudate"[41] nennen. Andere beten, wie Radulph sagt, als besondere Vesperpsalmen im täglichen Officium parvum B. M. V. jene, welche die Franziskaner für alle Feste der Gottesmutter und für die zweite Vesper an Circumcisio nehmen. Die Minderen Brüder hätten dann unter „ihren sonstigen Eigentümlichkeiten" (inter ceteras eorum singularitates) auch die, daß sie in der Vesper der Festtage immer die Sonntagspsalmen beteten mit Ausnahme des letzten, an dessen Stelle sie in allen ersten Vespern der Duplexfeste, in beiden Vespern des Himmelfahrts- und Dreifaltigkeitsfestes, des Festes Johannes' des Täufers und eines Confessor non pontifex den Ps. 116 setzten, und in der zweiten Vesper an den Festen eines Martyrers Ps. 115, eines Bischofs Ps. 131, an Engelfesten Ps. 137, an Kirchweih Ps. 147, an Ostern, Pfingsten und Epiphanie als letzten Psalm der Sonntagsvesper Ps. 113: „In exitu", beibehielten.

3. Kapitel. — Hymnus. — Magnificat. — Nach den Psalmen folgt in der Vesper, wie in den Laudes, das Capitulum, eine kurze Lesung, dessen schon Benedikt[42] gedenkt (a). Das Kapitel der Samstagsvesper (erste Sonntagsvesper) dankt dem Herrn für den unergründlichen Ratschluß[43] unserer Berufung zum Heile; an den übrigen Tagen ist das Kapitel, wie es der Vesper als abendlichem Gebet entspricht, ein Preis, den der Beter dem Herrn darbringt für seine Barmherzigkeit und für den Trost, den er ihm am verflossenen Tage zugewendet hat[44] und den zu spenden er immer bereit ist. Sonst steht das Kapitel im Einklang mit der herrschenden Idee des Kirchenjahres, ohne daß dabei der abendlichen Gebetsstunde Erwähnung getan würde.

[39] Reg. c. 18.

[40] Tractatus de psalterio observando c. 19: Ausg. Mohlberg 244.

[41] Es ist der Ps. 112: Laudate pueri, Ps. 116: Laudate Dominum, Ps. 145: Lauda anima mea Dominum, Ps. 146: Laudate Dominum quoniam bonus, Ps. 147: Lauda Ierusalem Dominum. Sie finden sich in zahlreichen vorpianischen Breviarien.

[42] c. 17. [43] Röm 11, 33. [44] 2 Kor 1, 3—4.

liturgie.de

Bis auf Pius V. folgte in vielen Kirchen, wie noch heute im monastischen Offizium, auf das Kapitel ein kurzes Responsorium und dann erst der Hymnus. Der Hymnus der Sonntagsvesper und der Vespern der Ferien von Montag bis Freitag preist Gott ob seiner Werke an den einzelnen Schöpfungstagen, woran sich stets eine an das einzelne Schöpfungswerk anknüpfende, um sittliche Vervollkommnung flehende Bitte reiht. Der Hymnus am Samstag jedoch ist ein eigentlicher Vesperhymnus, welcher der Tageszeit („Iam sol recedit igneus", „te deprecamur vespere") angepaßt ist. In den übrigen Hymnen kehren die Gedanken der jeweiligen Zeit des Kirchenjahres oder des Festes wieder. — Des Versikels gedenken schon der hl. Benedikt[45] und Amalar[46]. An den gewöhnlichen Sonntagen und an den Ferien ist er wörtlich dem zweiten Vers des Ps. 140 entnommen („Dirigatur, Domine, oratio mea") und stellt die Vesper als das abendliche Gebetsrauchopfer dar. Auch der Versikel am Samstag („Vespertina oratio ascendat ad te, Domine") läßt die abendliche Zeit dieser Gebetsstunde erkennen. Das gleiche gilt von dem Versikel der österlichen Zeit („quoniam advesperascit"). — Als abendliches Lob- und Dankgebet erreicht die Vesper ihren Höhepunkt im Magnificat (b), was in den feierlichen Antiphonen und in der Beräucherung des Altares (c) auch äußerlich hervortritt. Die Inzensation begann im Mittelalter schon beim Versikel „Dirigatur, Domine, oratio mea sicut incensum"; diese Worte veranlaßten, in Erinnerung an das alttestamentliche abendliche Rauchopfer[47], die Einführung der Inzensation. Wie die allerseligste Jungfrau aus der Fülle ihres Herzens frohlockte, als die Erlösung mit der Empfängnis ihres göttlichen Sohnes den Anfang genommen, so dankt auch jubelnd die Kirche in diesem Kantikum für die Menschwerdung des Herrn und für alle Gnaden, die ihr daraus zuströmten. Darum sagt Johannes von Avranches[48]: „Hymnus sanctae Mariae ... Dominicae incarnationis memoriam ad exercendam fidei nostrae devotionem nobis reducit." An den Festen des Herrn mag diese Erinnerung und dieser Dank durch den Festanlaß näher bestimmt sein, wie an den Festen seiner Geburt, Auferstehung und Himmelfahrt, an den Festtagen Mariens durch die Großtaten, die er an ihr getan, ebenso an den Heiligenfesten. Weil das Magnificat Evangelium ist, pflegt man bei ihm zu stehen und sich zu Beginn zu bekreuzen. Den Abschluß der Vesper bildet die Oration und das sich daran reihende „Benedicamus Domino" usw. An den Vigilien und in der Advents- und Fastenzeit gehen der Schlußoration die Preces feriales voraus (s. oben).

a) Der hl. Augustinus[49] sagt von seiner Mutter Monika, diese sei täglich zweimal, morgens und abends, in die Kirche gegangen, damit sie Gottes Wort vernehme und Gott sie in ihren Gebeten erhöre. Wenn beim morgendlichen Kirchenbesuch auch an die Lesungen bei der Messe gedacht werden

[45] Reg. c. 17. [46] De eccl. off. IV, 7.
[47] Ex 30, 6—8. [48] PL 147, 30. [49] Conf. V, 9.

liturgie.de

kann, so ist dies beim abendlichen ausgeschlossen. Es muß demnach eine Lesung bei der Vesper stattgefunden haben, und zwar eine größere, wie sich aus dem Zusammenhang ergibt. Bei den ägyptischen Mönchen wurden nach Cassian[50] zur Vesper täglich zwei Lesungen, eine aus dem Alten und eine aus dem Neuen Testamente, gehalten. Damit stimmte auch die gallische Kirche überein[51]. Der hl. Benedikt[52] sagt einfach: „post psalmos lectio recitanda est". Bei der Beschreibung der Laudes fügt er hinzu, die Lesung (die demnach nur kurz sein konnte) müsse auswendig (memoriter) gesprochen werden. Doch legt der Wortlaut der Regel („lectio recitanda", während sonst für längere Lesungen „legere" gebraucht ist) nahe, daß auch die Lesung zur Vesper auswendig vorgetragen wurde.

b) Benedikt[53] ist der erste, welcher in der Vesper ein „Canticum de Evangelia" erwähnt, ohne daß daraus, ebensowenig wie bei dem Benediktus der Laudes, der Schluß gezogen werden dürfte, daß er zuerst diese Kantika in das Offizium eingeführt habe. Aller Wahrscheinlichkeit nach fand er diese schon im Stundengebet der römischen Kirche vor; darum werden auch die Kantika ohne nähere Bestimmung nur allgemein mit „de Evangelia" gekennzeichnet.

c) Bereits Amalar[54] erwähnt die Räucherung beim Magnifikat. Sie begann, wie er berichtet, schon bei dem Versikel „Dirigatur" (cum ipso versu offertur incensum). Amalar versäumt auch nicht, auf das alttestamentliche Gegenstück hinzuweisen: „Stelle den Räucheraltar vor den Vorhang ..., und Aaron soll darauf wohlriechendes Räucherwerk anzünden des Morgens, ... und des Abends soll er anzünden das ewige Räucherwerk vor dem Herrn." Durandus[55] erwähnt gleichfalls den Beginn der Inzensation beim Versikel „Dirigatur". Nach Sikard von Cremona[56] wurden bei diesem Kantikum Lichter angezündet, um dem Jubel Ausdruck zu verleihen (ob hanc exsultationem repraesentandam). Durandus[57] sagt auch, daß an den höheren Festen die Antiphon zum Magnifikat dreimal oder öfter wiederholt wurde, bis das ganze Volk inzensiert war.

§ 80. Das Kompletorium.

1. Entstehung und Bedeutung des Kompletoriums. — Den Namen Kompletorium erhielt die letzte der kanonischen Horen, weil sie das ganze Tagesoffizium abschließt (complet). Schon frühzeitig (4. Jahrh.) findet sich in mönchischen Kreisen ein vor dem Schlafengehen verrichtetes Gebet, in welchem die ersten Spuren des heutigen Kompletoriums erblickt werden dürfen. Diese monastische Gebetsüberlieferung hat der hl. Benedikt, bei welchem sich zuerst der Name „Completorium" findet, übernommen und genauer geregelt. Von den Klöstern des Benediktinerordens ging das Kompletorium in die Gebräuche der gemeinschaftlich zusammenwohnenden Weltgeistlichen, der Kanoniker, über. Schon im 9. Jahrhundert wird es ganz allgemein unter die Bestandteile des Stundengebetes der Weltgeistlichen gerechnet (a). — Seiner Bedeutung nach ist das Kompletorium ein Gebet um den Schutz Gottes in den Gefahren der Nacht.

[50] De instit. coenob. II, 4. [51] Bäumer 151. [52] Reg. c. 17. [53] Ebd.
[54] De eccl. off. IV, 7. [55] V, c. 9, n. 5.
[56] Mitrale IV 8. [57] V, c. 9.

liturgie.de

Nach den mittelalterlichen Liturgikern bezeichnet es den Abschluß der Tageshandlungen, erinnert aber zugleich auch an den Tod und an die Vollendung. Darum wird es auch passend als mittlerisches Gebet der Kirche um ein glückliches Ende unserer irdischen Laufbahn verrichtet (b).

a) Der hl. Basilius[1] sagt, man müsse beim Anbruch der Nacht beten, damit wir eine vorwurfslose und von Trugbildern freie Ruhe genießen. Um diese Zeit sei es notwendig, den Ps. 90 zu beten. Man wird nicht irregehen, wenn man in dieser Äußerung des Heiligen die erste Erwähnung des Kompletoriums erblickt. Dafür spricht die Anführung des Ps. 90, der dauernd seine Stellung in dieser Hore behauptet hat, ferner auch die Zweckbestimmung, die Basilius diesem Psalme beilegt, die noch jetzt im Hymnus des Kompletoriums sich zeigt: „procul recedant somnia et noctium phantasmata". Wenn auch das Kompletorium im 4. Jahrhundert bei der Aufzählung der kanonischen Stunden nicht genannt wird, so ist dies daraus zu erklären, daß es sich beim Kompletorium anfänglich nicht um ein öffentliches Gebet handelte, sondern um ein Gebet, das im Schlafraum, vielleicht anfänglich nur von den einzelnen verrichtet wurde. Noch im 7. Jahrhundert sagt der Ordo bei Gerbert: „canuntur completorio, ubi dormiunt in dormitorio"[2]. Ein Gebet im Schlafsaal kennt ferner die Regel des Aurelian († 551): „Quando repausaturi estis in schola, in qua manetis, completa dicatur, psalmus nonagesimus dicatur." Im Antiphonar von Bangor sind Gebete „ad initium noctis" angegeben, worin um Schutz für die Nacht und um Frieden gebetet wird. Auch Isidor von Sevilla († 636)[3] spricht von einer Feier des Kompletoriums (de completis celebrandis). Der hl. Benedikt spricht mehrmals in seiner Regel[4] vom Kompletorium und ordnet zugleich auch an, wie es abgehalten werden soll. Es ist wohl anzunehmen, daß der hl. Benedikt diese Hore nicht eingeführt hat, da sie sich auch in Gallien und in Irland findet. Wenn auch die Nachrichten hierüber erst aus der Zeit nach Benedikt stammen, so erscheint eine Beeinflussung durch die Regel Benedikts doch wenig wahrscheinlich. Benedikt schöpfte in gleicher Weise wie die Gesetzgeber des gallischen, spanischen und irischen Mönchtums aus den gemeinsamen monastischen Traditionen, die ein besonderes Nachtgebet für die Mönche kannten. Der Name Kompletorium findet sich bei Benedikt und kommt auch bei Cassiodor vor. Da in Gallien „completa" (femininum) und in Spanien „completa" (neutrum pluralis) gebraucht wurde, scheint Benedikt bei der Wahl dieses Namens gleichfalls an die Mönchstradition angeknüpft zu haben.

b) Dieses Offizium, sagt Amalar[5], bezieht sich auf die Nacht. Aber wie aus der Bedeutung seines Namens hervorgeht (propter effectum sui nominis), wird es an den Schluß der übrigen Offizien gestellt. „Mit ihm wird das Essen, Trinken und die Collatio und alle täglichen Verrichtungen (omne commune opus) beschlossen; alle Glieder werden von menschlicher Hilfe verlassen und einzig und allein Gott, der weder schläft noch schlummert[6], überlassen." — Die Beziehung des Kompletoriums auf die Nacht des Todes war schon dem Mittelalter geläufig. So sagt der gleiche Amalar[7]: „Aptatur

[1] Reg. fus. tract. c. 37. [2] Batiffol, Histoire du Bréviaire romain 174.
[3] De eccl. off. I, 21. [4] c. 17 18 42.
[5] De ord. antiph. c. 7. [6] Ps 120, 4. [7] De eccl. off. IV, 8.

liturgie.de

quodammodo hoc officium commendationi, qua se commendat homo Deo, quando transit de saeculo. Somnus est imago mortis." Sikard[8] schreibt vom Kompletorium, daß es das Ende des gegenwärtigen Lebens bedeute. Am Ende dieses Lebens, wenn die Zahl der Auserwählten voll geworden ist (completo numero electorum), wird der Herr auch seinen Heiligen die Freude vollenden (complebit).

2. Collatio. — Psalmodie. — Das jetzige Kompletorium hält in seinem Aufbau, wie die Prim, die Erinnerung an zwei ursprünglich getrennte gottesdienstliche Übungen wach, die am Abend von den Mönchen und Kanonikern verrichtet wurden. Der erste Teil des Kompletoriums, mit „Iube, domne, benedicere" beginnend und bis einschließlich „Adiutorium nostrum" reichend, entstand aus der abendlichen Collatio, einer Versammlung im Kapitelsaal, bei welcher eine längere geistliche Lesung gehalten wurde (a). Der Name „Collatio" rührt davon her, daß zu dieser Lesung mit Vorliebe die im ganzen Mittelalter hochgeschätzten „Collationes patrum" Cassians gebraucht wurden. Es waren Aufzeichnungen von 24 Unterredungen, welche dieser Lehrer des aszetischen Lebens während seines Aufenthaltes in Ägypten mit den dortigen Einsiedlern hatte. Als Ersatz für die Collationes wurde schon im Mittelalter zuweilen die jetzige Lesung aus dem Petrusbriefe[9] genommen, in welcher zur Wachsamkeit gegen den niemals ruhenden Widersacher unseres Heiles gemahnt wird. Die einleitende Segensformel führt sofort den Zweck dieser abendlichen Gebetsversammlung vor Augen: Gott möge eine ruhige Nacht und einen gottgefälligen Abschluß des Tagewerkes (finem perfectum) gewähren, wobei man auch an den Schluß des ganzen irdischen Tagewerkes denken mag. Das „Adiutorium nostrum", das vom Abt oder vom Leiter des Chores gesprochen wurde, schloß die Lesung ab. Wenn in der vorausgegangenen kurzen Lesung auf die Gefahr des Seelenheiles hingewiesen wurde, so kräftigt dieser Versikel unser Vertrauen durch den Gedanken an den allmächtigen Gott, mit dessen Hilfe allen Hindernissen des Heiles die Spitze geboten werden kann. Nach diesem Verse begab man sich in die Kirche, um hier das eigentliche Kompletorium abzuhalten. Es begann, wie noch jetzt im Triduum sacrum, mit dem Konfiteor (b), in welchem man sich der Sünden des verflossenen Tages (und auch des ganzen Lebens) erinnert und sie in Demut und Reue vor Gott und seinen Heiligen bekennt. Daran reiht sich die Psalmodie, die mit dem Versikel „Converte nos, Deus, salutaris noster"[10] und „Deus, in adiutorium" eingeleitet wird. Der Versikel „Converte nos" steht in innerem Zusammenhang mit dem Sündenbekenntnis, in welchem die Beter sich Gott gegenüber als sündenbeladen und strafwürdig bekannt haben. Jetzt beten sie um die Gnade der Bekehrung und um Abwendung des göttlichen Zornes, damit sie mit innerer Ruhe der äußern Ruhe des Schlafes

[8] Mitrale IV 9. [9] 1 Petr 5, 8—9. [10] Ps 84, 5.

liturgie.de

und einem seligen Ende entgegensehen können. Um äußerlich zu bekunden, daß diese Hoffnung auf innere Umwandlung auf dem Kreuze beruht, bezeichnet man (wo es Gewohnheit ist[11]) die Brust mit dem Kreuze. Es folgt hierauf die Psalmodie. Der hl. Benedikt[12] bestimmt hierfür die Psalmen 4, 90 und 133. Amalar[13] verzeichnet vier Psalmen, indem er nach Ps. 4 noch Ps. 30, 1—4[14] beten läßt. Diese von Amalar erwähnten Psalmen mußten bis auf Pius X. in jedem Kompletorium gebetet werden. Seitdem werden an den Sonntagen und bestimmten Festen die drei von Benedikt bestimmten Psalmen gesprochen. Für die übrigen Tage sind Psalmen gewählt, die ehedem in den Nokturnen Verwendung gefunden hatten. Sämtliche Psalmen sind als Bittgebet um den göttlichen Schutz für die kommende Nacht zu beten, verbunden mit dankbarem Rückblick auf die untertags empfangenen Gnaden. Diese Gedanken finden namentlich in den Psalmen des Sonntags, den traditionellen Psalmen des Kompletoriums, entsprechenden Ausdruck. Ps. 4 ist schon nach seinem grammatisch-historischen Sinn ein Nachtgebet, in welchem der Sänger gegenüber aller Zaghaftigkeit und Entmutigung auffordert, auf die göttliche Hilfe zu vertrauen. In diesem Vertrauen kann er sprechen: „In Frieden lege ich mich nunmehr nieder und ruhe; denn du, o Gott, lässest mich in Sicherheit ruhen."[15] Der uralte Kompletoriumspsalm 90 bekundet gleichfalls, daß der Fromme unter Gottes Schutz steht, der seinen Engeln befohlen, den Gerechten auf all seinen Wegen zu behüten, der darum nichts von den Schrecken der Nacht, insbesondere der moralischen Nacht der Sünde, zu fürchten hat („non timebis a timore nocturno"). Ps. 133, der letzte Psalm des Kompletoriums, ist gewählt wegen der Worte: „In noctibus extollite manus vestras in sancta." Die Dunkelheit der Nacht erinnert an die Nachtseiten des Lebens[16]. In diese leuchtet hinein das Gnadenlicht des Herrn; denn „angezeigt ist über uns das Licht deines Antlitzes"[17], durch welches gekräftigt der Beter am Abend seines Lebens seine Hände voll Vertrauen zu Gott erhebt. Darum sagt Amalar[18]: „Dieser Psalm spiegelt die Stimmung jener wider, die — wie jeder Mensch auf irgend eine Weise in seiner irdischen Laufbahn — in Bedrängnis sind und doch aus dieser Bedrängnis in Frieden hinübergehen."

a) Der hl. Benedikt schreibt in seiner Regel[19] vor, daß nach dem Abendtisch sich alle zusammensetzen, und einer soll aus den Collationen oder aus den Lebensbeschreibungen der Väter oder sonst aus einem erbaulichen Buche vorlesen. Es sollen 4—5 Blätter gelesen werden oder so viel, als

---

[11] S. R. C. vom 13. April 1867, n. 3156.
[12] Reg. c. 18. [13] De eccl. off. IV, 8.
[14] „Secundus psalmus transit usque ad illum versum, in quo Christus spiritum suum posuit in cruce. In quo cupimus conformari dormitioni eius, hoc est ut membra quiescant et cor vigilet": Amalar, De eccl. off. IV, 8.
[15] V. 5. [16] Augustin., Enarr. in ps. 133 n. 2.
[17] Ps 4, 7. [18] De eccl. off. IV, 8. [19] c. 42.

liturgie.de

die Zeit erlaubt. Hernach beten die Brüder das Kompletorium (compleant). Daraus ist ersichtlich, daß es eine längere Lesung war. Eine solche wurde bis ins 18. Jahrhundert vielfach bei dieser Gelegenheit gehalten, wie noch jetzt in manchen Benediktinerklöstern, z. B. der englischen Kongregation[20]. Die jetzige kurze Lesung „Fratres, sobrii estote" war nicht für das gemeinschaftliche Chorgebet bestimmt, sondern für die private Rezitation. Darum trägt in manchen älteren Brevieren diese Lesung die Überschrift: „Lectio brevis extra conventum."[21] In der Benediktinerkongregation von Solesmes pflegt man die kürzere Lesung mit der längeren zu verbinden[22]. An die ehemalige längere Lesung erinnert noch jetzt der Segen, welcher vor derselben erbittet werden muß, und der Schluß „Tu autem", was bei den kürzeren Lesungen niemals beachtet wurde. — Amalar kennt die dem Kompletorium vorausgehende Versammlung, welche der Ordo qualiter (9. Jahrh.)[23] „Capitulum vespertinum" nennt, noch nicht als allgemeinen Brauch, fügt aber hinzu[24]: „Habet tamen consuetudinem nostra ecclesia [d. h. die Kirche von Metz, wahrscheinlich seit Chrodegangs Zeiten], ut ... ante istud officium conveniant in unum fratres ad lectionem." Noch Durandus[25] kennt diesen ersten Teil des Kompletoriums als mönchischen Brauch; tatsächlich fehlt er in manchen mittelalterlichen Brevieren bis zur Reform Pius' V. — Bei dieser Collatio hielt nach dieser Lesung häufig auch der Abt oder der Prior eine Ansprache, welche an das Gelesene anknüpfte und Schwierigkeiten, die sie bot, erklärte. Schon die Regel des hl. Isidor[26] gibt die Anordnung, daß der einzelne Bruder noch bei der Collatio den Abt um Aufklärung bittet, der diese dann für die ganze Kommunität gibt. Auch die spätmittelalterlichen „Consuetudines Sublacenses"[27] treffen die Bestimmung: „abbas vel prior simplicioribus de ipsa lectione exponat prout viderit expedire." Das „Adiutorium", welches der Abt nach der Lesung sprach, schloß die Collatio[28] ab; es gehörte also ursprünglich nicht zum Kompletorium.

b) Das Konfiteor wurde nicht im Kapitelsaale gesprochen, sondern in der Kirche, wohin sich die Brüder nach der Lesung begaben. Ein allgemeines Sündenbekenntnis nach dem Kompletorium ordnete schon der hl. Fruktuosus von Braga († 696)[29] an. Die „Concordia regularia" des hl. Dunstan (10. Jahrh.)[30] schreibt: „Signo namque Completorii pulsato agatur oratio, qua finita facto signo a priore invicem sibi dant confessionis salubre remedium." Unter der hier erwähnten Oratio ist das Vaterunser zu verstehen, wie die „Consuetudines monasteriorum Germaniae" (10. Jahrh.) deutlicher erkennen lassen[31]. Nach letzteren mußten die Brüder, wenn sie sich nach der Collatio in das Oratorium begeben hatten, kniend das Vaterunser sprechen, der Prior gab darauf durch Klopfen (post digiti pulsacionem) ein Zeichen, worauf sie „tacita murmuracione" sich gegenseitig das Sündenbekenntnis ablegten. Dann folgte das „Converte nos", und nach diesem stimmte der Priester, der den Wochendienst hatte, das „Deus, in adiutorium"

[20] Bäumer 343. [21] Bäumer 343.
[22] So auch nach den Consuetudines Sublacenses: Albers II 120.
[23] Albers III 47. [24] De ord. antiph. c. 7.
[25] V, c. 10, n. 6: „Religiosi in hoc officio ante omnia lectionem praemittunt dicentes: ‚Fratres, sobrii'" usw.
[26] c. 9: Martène IV 103. [27] Albers II 120.
[28] Albers III 48 (9. Jahrh.).
[29] Martène IV 108. [30] Ebd. [31] Albers V 25.

liturgie.de

an. Damit stimmt ein Ordo aus St.-Denis (13. Jahrh.)[32] überein, der ebenfalls das „Converte nos" erwähnt, welches jedoch nicht überall gesprochen wurde.

3. Hymnus. — Kapitel. — Schluß des Kompletoriums. — Unmittelbar auf die Psalmen folgte schon nach der Regel Benedikts[33] ein Hymnus (a), der im Mittelalter vielfach nach den einzelnen Festzeiten verschieden war, seit Pius V. jedoch täglich gleich bleibt. Der Hymnus „Te lucis ante terminum" wiederholt die Gedanken, die dem Kompletorium zu Grunde liegen, und bittet, Gott möge den Seinen in der Nacht ein schützender Hort sein („praesul et custodia"), sie vor unreinen Vorstellungen („noctium phantasmata") bewahren und den bösen Feind niederhalten („hostem comprime"). Benedikt erwähnt auch eine Lesung. Diese war im Mittelalter verschieden (b), jetzt ist sie aus dem Propheten Jeremias[34] genommen und hat mehr den Charakter eines innigen Flehgebetes als einer Lesung. Zu Beginn der Nacht ruft die Kirche hier zu Gott, er möge die Seinen nicht verlassen. Die Seinen sind sie, weil so oft der Name Gottes über sie angerufen wurde: bei der heiligen Taufe und beim Empfang der heiligen Sakramente, bei den Priestern vorzüglich beim Empfang der heiligen Weihen. Im Responsorium („In manus tuas"), das zu den jüngeren Bestandteilen des Kompletoriums gehört[34a], empfiehlt man sich, gleich wie es der Heiland am Kreuze[35] getan hat, in die Hände unseres gütigen Herrn und Gottes, der in seiner Verheißungstreue („Deus veritatis") seinen Sohn als Erlöser („redemisti nos") gesandt hatte. Wie von selbst drängt sich hier der Gedanke an die fünf Wunden des Heilandes auf, und mit den Worten „In manus tuas commendo spiritum meum" wird sich das innige Gebet verbinden: „Intra vulnera tua absconde me!" Amalar kennt weder Lesung noch Responsorium, sondern nur den Versikel: „Custodi nos ut pupillam oculi."[36] Der Versikel atmet innigstes Vertrauen; die Beter wissen, daß sie Gott so teuer sind wie das Augenlicht dem Menschen, sie finden bei ihm Schutz wie die Küchlein unter dem Gefieder der Henne. Da das Kompletorium nach althergekömmlicher Auffassung auch den Gedanken an die Nacht des Todes nahelegt, so dienen gerade Lesung, Responsorium und Versikel dazu, das Grauen, das jeden Menschen beim Gedanken an seine Auflösung anwandelt, durch herzinniges Vertrauen auf die Liebe und Barmherzigkeit Gottes zu lindern und zu verscheuchen. — Ihren Höhepunkt erreicht die Hore im Canticum Simeonis, welches der hl. Benedikt noch nicht kennt, das aber bereits Amalar erwähnt. Die Verheißung, die Simeon vom Heiligen Geiste empfangen, hatte sich überschwänglich erfüllt. Er hat den Erlöser, das Heil Israels, nicht bloß

[32] Martène IV 108. [33] c. 17. [34] 14, 19.
[34a] Durandus (V, c. 10, n. 6) erwähnt ihn als Brauch einiger Kirchen.
[35] Lk 23, 46. [36] Ps 16, 8 9.

liturgie.de

gesehen, sondern sogar auf seine Arme genommen. Nun, da sein Herz seinen innigsten Wunsch erfüllt sah, konnte er in Frieden von dieser Welt scheiden. In Gottes Frieden begibt sich der Beter zur Ruhe, weil er am verflossenen Tage das Heil der Erlösung an sich in mannigfacher Weise erfahren: beim heiligen Opfer, beim Gebet, und wenn er Tag für Tag dieses Heil auf sich wirken läßt, dann wird dereinst sein Scheiden von dieser Welt nicht eine schmerzliche Trennung bedeuten, sondern eine Entlassung („Nunc dimittis") aus einem Dienst voll Mühe und Gefahr zum Schauen des ewigen Lichtes. Die dazu gehörige Antiphon „Salva nos" bittet wiederum wie am Tage („vigilantes"), so auch für die Stunden der Nacht um Gottes Schutz. — Zur Oration des Kompletoriums leiten, wie bei der Prim an Sonntagen, Semiduplexfesten, an Simplexfesten und Ferialtagen, besondere Preces über, welchen Kyrie eleison, Paternoster und das Apostolische Glaubensbekenntnis vorausgehen (c). Das Bekenntnis des Glaubens im Symbolum soll nach alter Tradition Schutz gewähren gegen alle Anfechtungen des Bösen. Die Versikel sind dem Canticum trium puerorum[37] und den Psalmen[38] entnommen, teils sind sie selbständiger liturgischer Zusatz[39]. Passend ist für das kirchliche Nachtgebet der Lobpreis der heiligsten Dreifaltigkeit gewählt; denn am Abend sollen wir uns mit Dankbarkeit der Wohltaten erinnern, die wir den drei göttlichen Personen verdanken. Noch einmal faßt die Oration „Visita" in der besondern Wendung alle Gedanken des Kompletoriums zusammen: die heiligen Engel mögen uns im Frieden bewahren, der uns die Nacht und den Tod versüßt. Am Schluß des Kompletoriums, nach „Dominus vobiscum" und „Benedicamus", spricht der Leiter des Chores den Segen über die Versammlung, wie dies von jeher in den Klöstern vom Abte oder seinem Stellvertreter geschah (d).

a) Der Hymnus folgt noch jetzt, wie schon nach der Benediktinerregel[40], auf die Psalmodie, wenn auch im Mittelalter Umstellungen vorgenommen wurden[41]. Martène[42] bemerkt, daß mit dem Hymnus abgewechselt wurde; von Ostern bis zum ersten Sonntag im November sprach man „Te lucis ante terminum", in der übrigen Zeit „Christe, qui es lux et dies". Letzterer Hymnus ist schon in der Regel des hl. Cäsarius von Arles[43] erwähnt, der Hymnus „Te lucis" findet seine erste Bezeugung im 8./9. Jahrhundert[44]. Zu behaupten wußte sich nur der Hymnus „Te lucis". Honorius von Augustodunum[45] und Durandus[46] erwähnen nur ihn. In späterer Zeit wählte man auch für das Kompletorium Hymnen, welche dem Kirchenjahre ent-

[37] „Benedictus es Domine": Dn 3, 52; „Benedictus ... in firmamento": Dn 3, 56.
[38] „Fiat misericordia": Ps 32, 22; „Miserere nostri": Ps 122, 3.
[39] „Benedicamus", „Dignare, Domine".
[40] c. 17. [41] Durandus V, c. 10, n. 6.
[42] IV, 108; vgl. Albers I 26; II 72.
[43] Cl. Blume, Der Cursus s. Benedicti Nursini (Leipzig 1908) 36.
[44] Ebd. 65.
[45] Gemma animae II, 64. [46] V, c. 10, n. 6.

liturgie.de

sprachen. Das Eichstätter Brevier vom Jahre 1589 ließ z. B. im Kompletorium in der Adventszeit den Hymnus „Verbum supernum" beten, an Weihnachten „Praesepe iam fulget", in der Fastenzeit den alten Kompletoriumshymnus „Christe, qui es lux et dies", an Himmelfahrt Teile des Vesperhymnus „Festum nunc celebre" usw. Die Reform Pius' V. hat dem Kirchenjahr nur in der Doxologie des Hymnus mäßigen Einfluß gestattet. Eine Veränderung des letzten Verses ist schon im 11. Jahrhundert vereinzelt für Himmelfahrt und Pfingsten vermerkt[47].

b) Als gewöhnliches Kapitel erscheint bei Durandus[48] „Tu autem in nobis es". Allein schon Radulph von Tongern[49] muß klagen, daß viele von der „uniformitas" des Kompletoriums abweichen und ganz nach Belieben diese Hore an den Festen ändern, was ein Blick in die mittelalterlichen Breviere nur bestätigen kann, welche regelmäßig ein besonderes Kapitel an den Festen aufweisen. Als Kapitel wurde nicht selten an den gewöhnlichen Tagen jenes der jetzigen Ferialprim „Pacem et veritatem diligite" genommen. Veränderlich war auch die Antiphon zum „Nunc dimittis", was Radulph von Tongern zu dem Ausspruch veranlaßt: „nimia mutatio vitiosa videtur".

c) Der Preces am Schluß des Kompletoriums gedenkt der hl. Benedikt[50]: „lectio una, versus, Kyrie eleison". Im Mittelalter waren diese Preces vielfach jenen der Prim gleichgestaltet. Wie in der Prim, so wurden auch in den Preces des Kompletoriums nicht nur Paternoster und Credo, sondern auch das Konfiteor und das vorausgehende Miserere (bzw. die dem Ps. 50 entnommenen Verse) gebetet[51]. Die jetzt gebräuchlichen Preces bringt ein Ordo von St. Gallen[52], verbunden mit fünf Versikeln (für den König, das Volk, für den Frieden und die abwesenden Brüder). Ohne letztere Zusätze erscheinen die Preces in den Consuetudines des Benediktinerklosters St.-Germain (14. Jahrh.)[53]. Dort ist auch die Oration „Visita, quaesumus" angegeben, an deren Stelle jedoch Radulph von Tongern[54] das Gebet „Illumina, quaesumus, Domine, tenebras nostras et totius noctis insidias tu repelle propitius" bietet[55]. Im späteren Mittelalter liebte man es, dem Kirchenjahr auch auf die Oration des Kompletoriums Einfluß zu gewähren.

d) Den Segen am Schluß hat bereits Benedikt angeordnet: „et benedictione missae fiant". Die Statuten des Konzils von Aachen (817)[56] bestimmen: „Ut benedictio post Completorium a sacerdote dicatur." Das gleiche ordnen die „Consuetudines monasteriorum Germaniae" (10. Jahrh.) an[57]. Der Segen, dem am Schluß des Tages von selbst eine gewisse höhere Bedeutung und Feierlichkeit zukam, war in einzelnen Klöstern dem Abt vorbehalten. Wenn der Bischof dem Kompletorium beiwohnt, muß der Hebdomadar bei den Segensworten „Benedicat et custodiat nos" sich tief vor dem Bischof verbeugen[58]. Wie das Offizium der Vigilien mit den „tres orationes" begonnen

[47] Albers I 70 74. [48] A. a. O.
[49] De canonum observ. prop. XIV: Ausg. Mohlberg 91.
[50] Reg. c. 17.
[51] Joh. Abric.: PL 147, 30; Sicard., Mitrale IV 9; Durandus V, c. 10, n. 10.
[52] Albers III 172. [53] Martène IV 109.
[54] Mohlberg 91. [55] Lietzmann, Gregorianum 121.
[56] c. 48; Albers III 130. [57] Albers V 25.
[58] Caer. ep. II, c. 4, n. 4.

liturgie.de

wurde, so schloß man es auch meistens damit ab[59]. Nach den Bursfelder Statuten des 15. Jahrhunderts mußten am Schluß Paternoster, Ave, Credo kniend gebetet werden. Eine alte, schon im 10. Jahrhundert[60] bezeugte Sitte war es, daß am Schluß des Kompletoriums der Konvent mit Weihwasser besprengt wurde.

4. Marianische Antiphonen. — Am Schlusse des Kompletoriums wird je nach der Verschiedenheit der kirchlichen Zeit eine der vier Marianischen Antiphonen (a): „Alma redemptoris", „Ave regina coelorum", „Regina Coeli", „Salve regina" gebetet (b). Der Schluß des Kompletoriums ist seit dem 13. Jahrhundert der bevorzugte Platz der Marianischen Antiphon. Nach der Vorschrift der Rubriken muß, wenn man nach der Beendigung einer Hore den Chor verläßt (bei privater Rezitation am Schluß der Laudes und des Kompletoriums), die Marianische Antiphon gebetet werden. Doch besteht die Ausnahme, daß, wenn auf eine Hore die Konventmesse oder das Offizium für die Verstorbenen folgt, die Marianische Antiphon unterbleibt. Niemals aber darf sie am Schluß des Kompletoriums ausgelassen werden. An dieser Stelle erscheint sie auch zuerst im 13. Jahrhundert, erst später wurde sie auch für den Schluß der einzelnen Horen eingeführt (c). Am Schluß des Stundengebetes huldigt noch einmal die Kirche unserer Mittlerin und Fürsprecherin und empfiehlt das verrichtete Gebet ihrem mütterlichen Herzen, damit sie durch ihre Fürsprache seine Mängel ergänze. Am Schluß des Kompletoriums erflehen wir Mariens Hilfe nicht bloß für die Nacht, sondern auch für die Stunde des Todes, um einstens in der Freude des Himmels immer mit ihr vereint zu bleiben („ut videntes Iesum semper collaetemur").

a) Unter „Antiphone" versteht man gewöhnlich den Refrain, der zwischen den einzelnen Versen des antiphonisch gesungenen Psalmes, später nur mehr am Anfang und Ende des Psalmes vorgetragen wurde. Auch die sog. Marianischen Antiphonen waren ursprünglich mit Psalmen verbunden. Die verhältnismäßig junge Bezeichnung Antiphone für einen selbständigen Gesang ohne dazugehörigen Psalm rührt nach Wagner[61] von der alten Weise her, wie man früher ein Fest zu kommemorieren pflegte. Man tat dies, indem man eine Antiphon (oder auch ein Responsorium), die Doxologie und die Oration des verdrängten Offiziums vortrug. Ließ man die Doxologie weg, so bestand die Erinnerung an den Ursprung des Gesanges nur mehr im Namen Antiphone.

b) Zu den ältesten Marianischen Antiphonen gehört das „Salve regina"[62]. Bereits aus dem 11. Jahrhundert ist ein über dem ersten Teil

[59] Albers II 122 (Consuetudines Sublacenses). [60] Albers V 25.
[61] Einführung 157.
[62] Über das Salve regina handeln: C. W. Brambach, Die verloren geglaubte Historia de sancta Afra martyre und das Salve regina des Hermannus Kontraktus, Karlsruhe 1892; P. Wagner, Das Salve Regina: Greg. Rundschau 1903, 69 ff.; Krebs, Das Salve Regina als Marianische Schlußantiphon: Tüb. Theol. Quartalschr. 1906, 61 ff.; Cl. Blume, Reichenau und die marianischen Antiphonen (Kult der Reichenau, 1925, 821—825).

liturgie.de

des Salve regina regelrecht aufgebauter Tropus vorhanden, woraus auf das hohe Alter des ihm zu Grunde liegenden Gesanges geschlossen werden kann. In den Handschriften kommt das Salve regina schon gegen Ende des 11. Jahrhunderts vor, mit ganz kleinen Textvarianten („Salve regina misericordiae", erst im 14. Jahrhundert „Salve regina mater misericordiae"; am Schluß: „O clemens, o pia, o dulcis Maria")[63]. Die weit verbreitete Legende, daß der hl. Bernhard die Schlußworte des Salve regina („O clemens" usw.) bei seiner Kreuzzugspredigt im Dome zu Speyer 1147 in religiöser Begeisterung ganz spontan hinzugefügt habe, kann nicht auf Wahrheit beruhen, da diese Worte schon in älteren Handschriften vorhanden sind. Die Heimat des Salve regina ist, wie der erwähnte Tropus zeigt, im Kloster Reichenau zu suchen. Wenn dies zutrifft, so kann fast mit Sicherheit als dessen Dichter Hermann der Lahme († 1054) bezeichnet werden. Frankreich scheidet als Ursprungsland aus, da die älteste französische Quelle für Marianische Antiphonen, das Antiphonar von Saint-Maur-les-Fossés (12. Jahrh.), unter einer stattlichen Reihe von Marianischen Antiphonen das Salve regina nicht aufzählt[64]. Im späteren Mittelalter pflegte man diese Antiphon sehr gerne zur Volksandacht (französisch „salut"), namentlich an den Samstagabenden, zu verwenden. Zeugen ihrer großen Volkstümlichkeit sind die zahlreichen Salve-Stiftungen, die sich fast in jeder größeren Kirche finden. — Demselben Hermann dem Lahmen schreibt schon Cäsarius von Heisterbach († 1240)[65] die aus sechs Hexametern bestehende und Anklänge an das Ave maris stella (9. Jahrh.) aufweisende Marianische Antiphon „Alma redemptoris" zu, die handschriftlich schon im 12. Jahrhundert bezeugt ist[66]. — Im 12. Jahrhundert ist auch als Antiphon zur Non das „Ave regina coelorum"[67] bezeugt, über dessen Verfasser nichts Näheres bekannt ist. — Das „Regina coeli" enthält das von Tommasi edierte Antiphonar von St. Peter (Ende des 12. Jahrh.) als eine Antiphon an der Oktav von Ostern. Nach einer zur Zeit des Durandus[68] verbreiteten Legende sollen unter Gregor d. Gr. Engel bei einer Bittprozession mit dem Lukasbilde zu Rom diese Antiphon bis zu den Worten „Resurrexit, sicut dixit" gesungen haben, worauf der Papst hinzugefügt habe: „ora pro nobis Deum".

c) Die ältesten Nachrichten über den Gebrauch der Marianischen Antiphonen im Stundengebete stammen aus dem 13. Jahrhundert. Papst Gregor IX.[69] verfügte, daß am Freitag nach dem Kompletorium stets das Salve regina gebetet werden sollte. Diese Übung wurde rasch auch an den andern Wochentagen üblich. Ludwig der Heilige wohnte täglich mit seinen Dienern und Angehörigen dem Kompletorium bei, an dessen Schluß eine „specialis Antiphona beatae Mariae" gesungen wurde[70]; von der königlichen Hofkapelle aus verbreitete sich diese Übung rasch über ganz Frankreich. Viel zur raschen Verbreitung der Marianischen Antiphonen trug der Umstand bei, daß der junge Minoritenorden in seinem von Haymo redigierten römischen Kurialbrevier die jetzigen vier Marianischen Antiphonen

[63] Blume a. a. O. 824. [64] Blume a. a. O. 822.

[65] Schönbach, Sitzungsber. d. kais. Akad. d. Wiss. in Wien (LIX, n. IV).

[66] In einer Pariser Handschr. Nr. 12044, f. 177 als Antiphon zur Sext von Assumptio: Wagner, Einführung 157.

[67] In der gleichen Handschr. als Antiphon zur Non: Wagner 157.

[68] VI, c. 89, n. 3. [69] Felten, Gregor IX. (Freiburg 1886) 309.

[70] Thomassin, Vet. et nov. eccl. discipl. I 2, c. 87, n. 2.

liturgie.de

dem Schluß des Kompletoriums anfügte, wie aus dem Rundschreiben des Generals der Mindern Brüder, Jakob von Parma[71], aus dem Jahre 1249 zu ersehen ist. Nach Batiffol[72] wurden 1350 diese Antiphonen auch von den Päpsten angenommen. Seit dem 16. Jahrhundert[73] kamen die Marianischen Antiphonen für alle Horen in Gebrauch, während sie bis dahin nur am Schluß des Kompletoriums gebetet wurden. Diese bevorzugte Stelle der Antiphonen begründet eine Verordnung des Generalkapitels der Benediktiner zu Northampton (1440)[74] in folgender Weise: „Ne serpens versatus, quos vigilantes nequit subvertere, dormientes noctanter illudat, opus esse censuimus ante somnum eius implorare suffragium, per quam exstitit caput ipsius serpentis contritum." — Cäsarius von Heisterbach († 1240)[75] bringt eine Erzählung, daß Nonnen, von Maria übernatürlich belehrt, beschlossen hätten, das Salve regina „ad singulas horas" zu singen. Es ist wahrscheinlich, aber keineswegs sicher, daß sich diese Bestimmung auf die kanonischen Horen bezog. Jedenfalls handelte es sich um eine vereinzelte Erscheinung.

§ 81. Zusatzoffizien zum kanonischen Stundengebet. — Officium defunctorum. — Officium parvum B. M. V.

1. Zusatzoffizien im allgemeinen. — Gradualpsalmen. — Psalmi familiares. — Nachdem das kirchliche Stundengebet im allgemeinen seine Ausgestaltung empfangen hatte, machte sich das Bestreben geltend, sich mit dem gewöhnlichen Gebetspensum nicht zu begnügen, sondern es, namentlich in Zeiten hochgespannter religiöser Begeisterung, durch mannigfache Zusätze zu erweitern. Zu diesen Zusätzen gehören die Gradualpsalmen, die Psalmi familiares, das Officium defunctorum, die Bußpsalmen und das Officium parvum B. M. V. Solche Zusatzoffizien kamen zuerst in den Klöstern auf, fanden aber bald auch beim Weltklerus Eingang. Dort empfand man sie im Laufe der Zeit mehr und mehr als Last, welche die Brevierreform Pius' V. zu erleichtern suchte. Pius V. hob durch die Bulle „Quod a nobis" die Verpflichtung zur privaten Rezitation der Zusatzoffizien „propter varia huius vitae negotia, multorum occupationibus indulgentes" auf, ermunterte aber zugleich zu deren freiwilligem Beten durch Verleihung von Ablässen. Wo aber die Gewohnheit bestand, im Chor das Officium parvum zu verrichten, sollte dieser durch die Vergünstigung des Papstes kein Präjudiz erwachsen. Die „Rubricae ad normam Bullae ‚Divino afflatu'" Pius' X. erklären, daß auch für den Chor die Verpflichtung aufgehört habe und daß jene Kapitel, welche durch ihre besondern Konstitutionen oder durch Stiftungen dazu verpflichtet waren, sich um Umwandlung dieser Verpflichtung an den Apostolischen Stuhl zu wenden haben. — Die Gradualpsalmen, die Psalmi familiares und

[71] Wadding, Annales minor. III 208 ff.
[72] Histoire du Bréviaire romain 260.
[73] Bäumer 261. [74] Martène IV 110.
[75] A. Meister, Die Fragmente der Libri octo miraculorum des Cäsarius von Heisterbach (1901) c. 30.

liturgie.de

das Officium defunctorum leiten ihren Ursprung vorzüglich aus der Dankbarkeit gegen die lebenden und verstorbenen Wohltäter eines Klosters her. Die Gradualpsalmen gehören schon zu den gewöhnlichen religiösen Übungen in den Klöstern des Benedikt von Aniane († 821)[1]; seit der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts verzeichnen sie alle Mönchsgewohnheiten. Die erste Gruppe der Gradualpsalmen, fünf Psalmen umfassend, wurde für die verstorbenen Ordensmitglieder und alle Verstorbenen gebetet, die zweite für die Ordensgenossenschaft selbst, die dritte „pro regibus et omnibus suis familiaribus adhuc viventibus". Gebetet wurden die Gradualpsalmen, wie oben gezeigt, jede Nacht vor Beginn der Matutin. Von den Mönchen übernahmen diese Übung die Weltgeistlichen, jedoch nur für die Fastenzeit. Pius V. beseitigte die Verpflichtung zur Rezitation der Gradualpsalmen extra chorum, Pius X. hob auch für das Chorgebet die Verpflichtung auf. Eine ähnliche Bedeutung kommt den Psalmi familiares zu, d. h. jenen (nicht einheitlich bestimmten) Psalmen, welche nach den einzelnen Horen für die Stifter des Klosters, für die Wohltäter und für alle, welche mit dem Kloster in Gebetsverbrüderung standen, also zur Familie des Klosters gehörten, gebetet wurden. Die Zahl der Psalmi familiares schwankte anfänglich zwischen vier und sechs[2], später begnügte man sich mit zwei. Die Psalmi familiares wurden im Mittelalter bis auf Pius V. auch in Säkularkapiteln gebetet, galten aber meist als Gebet für die Verstorbenen, während die alten Gebetsordnungen nicht unterließen, auf den eigentlichen Zweck dieser Psalmen hinzuweisen, z. B. „pro rege reginaque et familiaribus", „ad beneficia recolenda".

2. Officium defunctorum[3]. — Das Totenoffizium entstand spätestens im 8. Jahrhundert. Die Veranlassung hierzu gab die klösterliche Sitte, täglich am Morgen und am Abend der verstorbenen Wohltäter im Gebete zu gedenken (a). Diese Gebete wurden dann nach dem Vorbild des kanonischen Stundengebetes geordnet. Bereits in den Mönchsgewohnheiten des 10. und 11. Jahrhunderts erscheint dieses Offizium als eine tägliche Übung, die man nur zur österlichen Zeit und an höheren Festen unterließ. Das Totenoffizium, welches nur Vesper, Matutin und Laudes enthält — die horae minores erhielt es erst durch Pius X. für den Allerseelentag[4] —, ist ohne Zweifel dem Offizium der drei letzten Tage der Karwoche nachgebildet und läßt darum alles vermissen, was man als ein Zeichen der Freude zu betrachten gewohnt war. Es fehlen die Einleitungsformeln, die Doxologie, die Hymnen,

[1] M. G. SS. XV, 216 217.

[2] Albers II 85 ff., III 171.

[3] Hoeynck, Zur Geschichte des Officium defunctorum: Katholik LXXIII (1893) 329 ff.; ders., Das Officium defunctorum nach dem Wortsinn und für das liturgische Verständnis erklärt, Kempten 1892; Ludw. Ruland, Die Geschichte der kirchlichen Leichenfeier (Regensburg 1901) 189 ff.

[4] Vereinzelte Beispiele solcher horae minores schon im Mittelalter.

liturgie.de

Absolutionen, Benediktionen. Große Mannigfaltigkeit herrschte im Mittelalter in den Lektionen. Jetzt sind diese aus dem Buche Job genommen, „in quibus dolor et planctus continetur“[5] (b). Das Officium defunctorum leitet zur ernstesten Erfassung des Lebens an. Bald predigt uns hier die Seele, für die wir das Offizium beten, in den Psalmen und ganz vorzüglich in den Lektionen von der Hinfälligkeit des menschlichen Lebens, von der Strenge der Strafgerichte Gottes; bald leuchtet in ihr mitten in den Qualen des Reinigungsortes der frohe Gedanke auf, gerettet zu sein für eine ganze Ewigkeit und nur noch für eine Zeit am Orte der Verbannung und der Qual weilen zu müssen, ein Gedanke, der sich im Magnificat und im Benediktus in Freude und Jubel nach außen hin kundgibt. Mit der Armen Seele aber vereinigen auch wir unsere Bitten und flehen „in persona defuncti“[6]: „O Herr, erlöse meine Seele“[7], „Weh mir, daß meine Verbannung so lange dauert“[8]; bekunden mit ihr unser Vertrauen auf den Herrn: „Wenn du achthaben wolltest auf die Missetaten, Herr, Herr, wer könnte dann bestehen?“[9] „Wenn ich wandle mitten in der Trübsal, belebest du mich, verschmähest nicht das Werk deiner Hände.“[10] Vereinigt sich so die Kirche mit den Hilferufen der Armen Seele, so tritt sie auch selbständig betend auf in den Orationen und in der Bitte „Requiem aeternam“ am Schluß der Psalmen und in den Responsorien. Wie durch das andächtige Beten dieses Offiziums die triumphierende Kirche Zuwachs an neuen Gliedern, die leidende Linderung ihrer Peinen erhält, so erwächst auch der streitenden Kirche großer Nutzen durch das Verdienst des guten Werkes und durch die ernste Mahnung an die letzten Dinge, durch die Belebung des Glaubens an die göttliche Gerechtigkeit und an die überfließende Barmherzigkeit des Herrn.

a) Eine Art Totenoffizium war schon in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts bei den Mönchen von Monte Cassino üblich. Nach der Vesper mußten die Brüder für einen Verstorbenen 7 Psalmen (Bußpsalmen) mit der Litanei beten[11]. Die Mönche von Fulda[12] wenden sich an Karl d. Gr. mit der Bitte, es möge ihnen ihre bisherige Gewohnheit erhalten bleiben, täglich nach den Laudes und der Vesper ihrer verstorbenen Mitbrüder mit der Antiphon „Requiem aeternam“, dem ersten Teil des Psalmes „Te decet hymnus“, Versikel und Oration zu gedenken. Ebenso bitten sie, es möge ihnen gestattet sein, an den Kalenden jedes Monats eine Vigil und 50 Psalmen für die Verstorbenen, am Jahrestage Sturms und der übrigen Stifter eine Vigil und ein Psalterium zu beten. Die Erwähnung der Vigil deutet an, daß es sich bei diesem Gedächtnis um eine Nachbildung des kanonischen Offiziums handelte. Der von Edmund Bishop[13] veröffentlichte Ordo des Angilbert von St.-Riquier, eines Freundes Karls d. Gr., erwähnt bereits für

[5] Amalar, De ord. antiph. c. 73.
[6] OR X, 39. [7] Ps 114, 4. [8] Ps 119, 5.
[9] Ps 129, 3. [10] Ps 137, 7—8.
[11] Herrgott, Vet. disciplina monastica 3; Edm. Bishop, Liturgica histor. (Oxford 1918) 216.
[12] Albers III 72. [13] Liturgica hist. 328.

liturgie.de

das Totenoffizium Vesper, Nokturnen und Laudes; Amalar[14] beschreibt dieses Offizium näher. Die Nokturnen bestanden aus je drei Psalmen, drei Lektionen und den dazugehörigen Responsorien. Angilbert und Amalar sind auch Zeugen für die damals schon übliche tägliche Abhaltung des Totenoffiziums. Amalar erwähnt zwar zunächst nur das Totenoffizium zu Beginn des Monats, sagt aber zugleich, daß anderwärts zu jeder Zeit, mit Ausnahme der Pentekoste und der Festtage, zweimal, bei der Vesper und bei den Laudes, für alle Verstorbenen gebetet werde. Im 10. Jahrhundert war das tägliche Totenoffizium in den Klöstern bereits Regel[15]; im 12. Jahrhundert hatte es sich auch in der Laterankirche eingebürgert[16]. Das Totenoffizium wurde in verschiedener Weise in den Rahmen des Tagesoffiziums eingegliedert. Im 14. Jahrhundert, schreibt Radulph von Tongern[17], sei es „generalis plurium usus", Totenvesper und Vigil tags vorher, die Laudes aber am folgenden Tage nach den Laudes des Tages zu halten und jede dieser drei Horen mit entsprechenden Preces, Psalmen und Orationen zu schließen.

b) Das Totenoffizium ist ohne Zweifel dem Offizium des Triduum sacrum nachgebildet, insofern es alles, was man als Zeichen der Freude betrachtete, vermissen läßt. Selbst das Invitatorium wurde unterlassen, wie Walafried Strabo[18] andeutet: „In agendis mortuorum et circa passionis Dominicae solemnitatem inchoationes et expletiones officiorum non ut in ceteris fiunt, tristitiae videlicet significandae causa." Noch im 12. Jahrhundert ließ man in einzelnen Kirchen, wie aus einer Angabe Beleths[19] hervorgeht, den Invitatorialvers weg. Als solchen gebrauchte man neben dem jetzt gebräuchlichen „Regem, cui omnia vivunt" entweder: „Regem vivorum ac quiescentium Dominum, venite, adoremus", oder auch: „Circumdederunt me dolores mortis, et pericula inferni invenerunt me."[20] Große Mannigfaltigkeit herrschte im Mittelalter in den Lektionen des Officium defunctorum, welche häufig mit „Beati mortui, qui in Domino moriuntur" geschlossen wurden, ebenso in den Responsorien, während die Psalmen im allgemeinen die gleichen geblieben sind.

3. Officium parvum B. M. V.[21] — Gradualpsalmen und Officium defunctorum verdanken ihre Einführung der Dankbarkeit, welche geistliche Genossenschaften ihren Stiftern und Wohltätern bezeigen wollten. Andere Zusatzoffizien jedoch haben den Zweck, irgend eine Seite des religiösen Lebens oder der Andacht besonders zu betonen. So sollte durch die sieben Bußpsalmen, die in der Fastenzeit bis auf Pius V. vor der Prim gebetet werden mußten, der Geist der Buße in dieser

[14] De eccl. off. IV, 42.

[15] Consuetudines monasteriorum Germaniae: Albers V 8; Consuetudines Einsidlenses (10.—11. Jahrh.): Albers V 85.

[16] Ludw. Fischer, Ordo officiorum eccl. Lateran. (München 1916) 4 8 u. ö.

[17] De canon. observ. prop. XX: Ausg. Mohlberg 118.

[18] De exord. et incr. c. 36.

[19] Explic. div. off. c. 161.

[20] Martène III 636.

[21] Petrus Hötzel, Das Kleine Offizium Unserer lieben Frau, München 1876; Bernhard Schäfer, Das Kleine Offizium der seligsten Jungfrau Maria[4], Münster 1896; P. Rost, Die Psalmen im Officium B. M. V., Leutersdorf 1924; Beda Kleinschmidt, Die kleinen Tagzeiten der Mutter Gottes: Theol. u. Glaube XVII (1925) 327 ff.

liturgie.de

Zeit ganz besonders lebendig erhalten werden, die Heiligenverehrung durch das weitverbreitete Officium de omnibus sanctis und durch das Officium de S. Benedicto (a) gepflegt werden. Die weiteste Verbreitung hat aber seit dem 11. Jahrhundert das Officium parvum B. M. V. gefunden. Seit dem 12. Jahrhundert war der Brauch, neben dem täglichen Offizium noch den Marianischen Cursus zu beten, in den meisten Kloster- und Stiftskirchen eingeführt und galt bald als gesetzliche Verpflichtung (b). Das Kleine Offizium der allerseligsten Jungfrau hat in neuerer Zeit durch das Aufblühen der überaus zahlreichen weiblichen Ordensgesellschaften, bei denen es als tägliches Pflichtgebet eingeführt ist, erhöhte Bedeutung erlangt. Es soll sie täglich an das Ideal christlicher Jungfräulichkeit erinnern und ihnen die Fürsprache der Mutter des Herrn vermitteln. Solche Ordensgenossenschaften haben auch das Privilegium, in Vesper und Laudes nach der Kollekte, unmittelbar vor der Commemoratio Sanctorum, eine besondere Kommemoration ihres Ordensheiligen einzufügen, z. B. des hl. Franziskus, Dominikus, Franz von Sales, der hl. Elisabeth, der hl. Angela Merici usw.

a) Seit dem 10. Jahrhundert[22] begegnet man sehr häufig einem Officium de omnibus sanctis; es besteht nur aus Laudes und Vesper und wird gewöhnlich unmittelbar nach dem Tagesofficium gehalten. Beispiele dieses Cursus nennt Martène[23], der nur die Laudes, und Albers[24], der auch die Vesper bringt. Daneben bestand hauptsächlich in italienischen Klöstern ein Kleines Offizium zu Ehren des hl. Benedikt, das für Monte Cassino Petrus Diaconus († nach 1159) bezeugt[25]. Es bestand aus Invitatorium, Hymnus und drei Psalmen, mit Antiphonen und Versikeln, und drei Lesungen nebst den dazugehörigen Responsorien. Die Consuetudines Sublacenses[26] bestimmen, daß nach dem Salve regina des Kompletoriums das Officium de S. Benedicto mit „Deus, in adiutorium" und der Antiphon „Ecce vir Dei Benedictus" begonnen werde.

b) Schon Gerhard[27], der Biograph des hl. Ulrich von Augsburg († 973), erzählt, daß der Heilige nach dem offiziellen Pflichtgebet noch einen Cursus, d. h. ein Offizium, zu Ehren der allerseligsten Jungfrau, zu Ehren des heiligen Kreuzes und einen dritten zu Ehren aller Heiligen betete. Ebenso wird von Berenger, Bischof von Verdun († 962), berichtet[28], daß er einen „matutinarium cursum" zu Ehren Mariens vor der Matutin betete. Petrus Damiani († 1072) bezeugt, daß unter dem Klerus Italiens eine tägliche Rezitation des Marianischen Offiziums weite Verbreitung gefunden hatte. Er selbst führte es in vielen Kirchen ein und empfiehlt es eindringlich. „Das eine wissen wir ohne Zweifel", schreibt er[29], „daß, wer immer sich bemüht, das tägliche Offizium [officia quotidiana] zu ihren [Mariens] Ehren zu pflegen, den Schutz der Mutter des Richters selbst am Tage seiner

[22] Albers II 31, V 101. [23] IV 42. [24] V 105.
[25] Martène IV 17.
[26] Albers II 121; Beispiel der Matutin des Kleinen Benediktusoffiziums aus clm 4927 bei Albers II 227.
[27] Vita S. Udalrici c. 2.
[28] M. G. SS. VIII, 365; Edm. Bishop, Liturgica histor. 225.
[29] PL 145, 230.

liturgie.de

Todesnot sich erwirbt." In Cluny führte es Abt Hugo († 1109) nur für die kranken Mönche ein; man wollte die vielen Gebetspflichten der Mönche nicht durch eine neue vermehren. Sehr gefördert wurde jedoch das Officium parvum durch die Zisterzienser und Prämonstratenser, auch von den Augustinerchorherren. Schon im 12. Jahrhundert war es als tägliche Gebetsübung in der Laterankirche eingeführt[30]. Beim Weltklerus kennt es schon Honorius von Augustodunum[31], ohne jedoch eine Verpflichtung anzuerkennen, während Durandus[32] im 13. Jahrhundert diese Verpflichtung auf Urban II. und das Konzil von Clermont zurückführt. Eingehend handelt Radulph von Tongern[33] von den zu seiner Zeit bestehenden Verschiedenheiten des Officium parvum. Die Verschiedenheit zeigte sich namentlich in den Lektionen. Einige nahmen die Lesungen aus dem Buche Ecclesiasticus („In omnibus requiem quaesivi"), andere folgten den Kartäusern, welche die Lektionen aus Lk 1, 26—56 wählen. Daneben erwähnt Radulph drei kleinere Lesungen aus den Sermones des hl. Augustinus und andere drei, deren Verfasser er nicht anzugeben vermag, beginnend mit „Sancta Maria piarum piissima". Das Offizium hat kein Tedeum; die 15 Gradualpsalmen sind auf die fünf Kleinen Horen (einschließlich des Kompletoriums) verteilt; nach dem Versikel der Kleinen Horen folgt die durch Kyrie eingeleitete Oration. Laudes und Vesper haben Suffragien; sie sind verschieden „secundum devotionem", die Römer haben solche zu Ehren der heiligen Apostel Petrus und Paulus und aller Heiligen. Als eine besondere Gewohnheit führt Radulph an, daß einzelne zu den Kleinen Horen noch je drei Gebete fügen, zu Ehren Mariens, aller Heiligen und zum Heiligen Geist, und deshalb auch dem Hymnus dieser Horen den Vers „Veni creator" voranschicken. Das Officium Marianum wird „secundum usum plurium" vor der entsprechenden Hore des Hauptoffiziums gehalten, nur beim Kompletorium nach derselben. Nach dem Brauche der Fratres minores, „qui Romanus dicitur", werden Matutin und Vesper vor, die Kleinen Horen nach den entsprechenden Horen des Hauptoffiziums gesprochen. Die jetzt allgemein rezipierte Form erhielt das Officium parvum erst durch das Brevier Pius' V.

[30] Ludw. Fischer, Ordo officiorum eccl. Lat. 2 29 31.
[31] Gemma animae II, 63. [32] VI, c. 2, n. 7.
[33] De canon. obs. prop. XX: Ausg. Mohlberg 119 ff.

liturgie.de

Personenregister.

Abälard II 493.
Abert I 227.
Abraham bar Lipheh I 133.
Achelis I 92.
Achery I 94 109.
Adam, K. I 333.
Adam, Magister I 130.
Adam von St. Viktor I 214 228; II 111 112.
Agapet II.: I 463.
Agatho I 76 104 228; II 492.
Agellio I 96.
Agobard I 123.
Alanus von Farfa I 90.
Alanus von Lille II 332.
Alanus de Rupe I 598.
Albanès I 108.
Albers I 91 109 287 379 391 393 395 497 503; II 132 134 504 527 534 535 549 551 552 553 556.
Albert von Hohenfels I 437.
Albertus de Ferrariis I 130.
Albertus Magnus I 129; II 260 347.
Albornoz I 106.
Alexander I.: I 306 308.
Alexander II.: I 442 446 492 561; II 23 366.
Alexander III.: I 472; II 360 416.
Alexander IV.: I 472; II 526.
Alexander VII.: I 158 202 442 464.
Alexander VIII.: II 261 310.
Alexander von Hales I 129; II 260 282 312 338.
Alexander von Jerusalem II 357.
Alexander, Bischof v. Konstantinopel I 255.
Alexander Severus II 380.
Alger von Lüttich I 126..
Alkuin I 41 66 121 125 214 228 434; II 16 129 332 534.
Allatius I 141 281 392.
Alzog I 134.
Amalar von Metz I **122 123** 124 126 171 f. 223 279 292 317 353 355 357 395 407 418 f. 421 423 439 448 450 455 492 f. 496 502 514 f. 517 519 f. 528 530 545 ff. 553 556 560 571 579 584; II 8 23 25 88 97 100 103 f. 107 109 f. 125 130 135 f. 140 148 153 154 192 194 f. 201 263 288 362 367 376 f. 486 491 f. 501 506 508 f. 515 519 523 526 527 529 533 f. 539 f. 542 544 f. 548 f. 557.
Amalarius Fortunatus von Trier I **120 122**.
Alphons von Liguori I 148.
Älrad von Revesby I 234.
Amberger I 146; II 296 354 407 418.
Ambros I 220 234 238.
Ambrosiaster II 231 281 362.
Ambrosius, hl. I **119** 165 185 208 211 216 218 219 223 226 264 272 296 340 368 428 454 488 567 578 582 603; II 6 18 69 71 74 77 181 216 229 231 242 244 245 249 256 263 265 273 277 292 298 338 423 438 439 450 461 485 502 515 523 533.
Amelli I 95.
Ammianus Marcellinus I 238 578.
Amort I 347.
Anastasia, hl. I 573.
Anastasia, Stiefschwester Konstantins d. Gr. I 573.
Anderson, A. I 73.
Anderson, W. A. I 73.
Andreas von Kreta I 593.
Andrieu I 65 98 99 104 105 106 107 121 144 431; II 39 64 166 213 312 366 371 385.
Anerio I 79.
Angilbert von Centula II 11.
Anicet I 488.
Anrich I 586.
Anselm von Canterbury I 594; II 349.
Antonelli I 69.
Antonius, hl. I 185 278 279.
Antonius von Piacenza I 581.
Apollonius von Tyana I 271.
Apulejus I 281.
Arendts II 423.
Arens I 108 499.
Aristides, Musikschriftsteller I 227.
Aristoteles I 182 258 292.
Arius I 255.
Arnauld II 309.
Arno von Salzburg I 434.
Arnobius d. J. I 165.
Assemani, J. A. I 112 113 115 133 137 138.
Assemani J. S. I 133 137 138 368 578.
Atchley I 286 292.
Athanasius, hl. I 160 162 185 192 264 272 490 582; II 33 92 106 138 364 366 449 487 500 505 520 533.
Auer I 247.
Augustinus, hl. I 12 18 164 165 166 174 182 185 192 193 211 213 238 248 263 264 266 272 277 281 282 321 322 340 344 353 365 367 368 370 378 379 382 397 421 465 481 487 509 510 514 538 559 567 578 603; II 5 10 18 21 22 26 32 33 66 77 84 96 100 105 106 109 120 128 137 158 177 178 186 190 196 199 202 216 233 237 238 245 246 247 248 249 250 251 265 269 283 303 304 307 327 333 337 338 435 438 440 453 515 544.
Augustinus von Canterbury I 461; II 357.
Aurelian, Kaiser I 321 327.
Aurelian von Arles I 219 220 458 495; II 487 515 538 546.
Aurelian von Réomé I 125.
Avitus von Vienne II 220 233.
Auxanius von Arles I 458.
Auxentius I 33.
Azevedo I 69 87.

Bach I 127.
Balsamon I 28; II 301 331.
Baluze I 120 340.
Bannister I 70.
Bardenhewer I 114 161 210; II 431.
Bardesanes I 209.

liturgie.de

Barnes I 98.
Baronius I 96 124 468 472; II 497 498.
Baruffaldi I 140.
Basilius, hl. I 163 170 195 223 224 254 543; II 244 260 299 301 307 311 333 334 335 487 488 489 500 521 540 546.
Batiffol I 92 99 143 198 297 362; II 1 31 60 116 167 175 178 185 192 197 220 329 373 377 481 498 511 527 534 546 555.
Baudot I 60 80; II 134 427 429 448 481.
Bauer I 459.
Bauersfeld I 145.
Bäumer I 88 125 **146** 149 197 207 241 242 243 554 561 602 606; II 481 482 483 485 487 488 489 491 494 497 498 499 505 509 510 512 513 525 526 538 539 542 545 549 555.
Baumgarten II 329.
Baumgartner II 31.
Baumstark I 23 25 31 104 111 112 114 133 **146** 200 361 591; II 29 30 41 42 89 160 161 168 170 171.
Beauvillé I 98.
Becker I 67 82.
Beda Venerabilis I 90 124 314 347 584; II 291 303 336 356 372 437.
Bedjan I 116.
Beethoven I 240.
Behm I 268.
Beissel I 81 84 146 201 202 330 365 466; II 377.
Beleth I 127 279 308 341 519 584 607; II 13 25 154 158 221 437 501.
Belisar I 462.
Bellarmin I 149 216; II 497 498.
Benedikt, hl. I **108** 161 169 171 193 196 209 218 219 220 223 224 268 389 390; II 5 178 301 311 430 **487** 489 490 501 505 506 508 509 510 521 525 528 530 533 534 535 536 538 539 542 543 544 545 546 548 551 552 556.
Benedikt II.: I 359.
Benedikt V.: I 468.
Benedikt VIII.: I 472; II 126.
Benedikt XI.: I 444.
Benedikt XII.: I 425; II 493.
Benedikt XIII.: I 469 593 596; II 113 267.
Benedikt XIV.: I 96 97 99 102 110 **139** 149 178 202 250 320 361 461 464 472 514; II 22 23 130 345 346 454 498.
Benedikt XV.: I 602; II 16 17 95 224.
Benedikt, Kanonikus I 106.
Benedikt von Aniane II 308 505 556.
Benedikt Biscop II 487 492.
Benedikt Levita II 349.
Benigni I 30.
Bennet I 108.
Bergel II 497.
Berengar II 184.
Berenger II 559.
Berlière I 144.
Bernhard, hl. I 216 469 594 600; II 378 554.
Bernhard, Prior der Laterankirche I 107.
Bernhardin von Busto I 600.
Bernhardin von Feltre I 600.
Bernhardin von Siena I 566 600.
Berno von Reichenau I 81 **125** 126; II 94 126.
Bernold von Konstanz I 66 **125.**
Beroldus I 108 582.
Berthold von Chiemsee I 134.
Berthold von Regensburg I 177 243 352.
Beyerle II 287.
Bianchini I 61.
Bickell I 115 116 606.
Biederlack I 47.
Biel I 131; II 206.
Bihlmeyer I 147.
Bingham I 141; II 412.
Binterim I 145; II 228 329 344 351 443.
Biraghi I 211 212.
Bischofberger II 423.
Bishop, Edmund I 32 67 104 144 196 197 199 200 287; II 164 166 175 177 559.
Bishop, W. C. I 38.
Bissi I 140.
Bludau I 118.
Blume I 145 180 207 213 216 217 219 220 492 547; II 85 93 113 113 514 551 553 554.
Bock I 145 408.
Böckeler I 387.
Bodeker I 131.
Bomm II 1.
Bona I 5 138 425; II 2 10.
Bonaventura, hl. I 129 178 597; II 113 293.
Bone I 242.
Bonifatius, hl. II 23 171 375.
Bonifaz IV.: I 330 606.
Bonifaz VIII.: I 441 444.
Bonifaz IX.: I 597.
Bonizo von Piacenza I 125.
Bonnet I 271 275 305 344 354.
Borgia, Nilo I 132.
Bosio I 339.
Boudinhon II 329.
Bouillart I 95.
Bouix I 44.
Brambach I 75 76 88 125 126 231; II 553.
Braun, Joseph I 135 **145** 201 342 347 f. 350 f. 353 f. 358 f. 366 f. 371 f. 387 397 402 f. 405 408 410 f. 416 418 421 f. 425 f. 428 f. 434 436 f. 440 442 f. 446 448 450 454 f. 459 f. 463 f. 503 537; II 11 316 378 f. 384 386 f. 428 448 451.
Braun, Konrad I 136.
Braun, Oskar I 133 312.
Braunsberger II 123.
Brehm II 224.
Brightman I 117 144.
Brinktrine I 64; II 89 168.
Brockhaus I 212.
Brockie I 110.
Brooks I 531.
Brosig I 240.
Browe II 305 325 326.
Brown I 91.
Bruckner I 240.
Brulefer I 420.
Brun, Le I 27 139 149; II 319 320.
Bruno von Segni I 128.
Bruyne I 70 84 85 144 584; II 535.
Bucher I 92.
Buchwald I 32.
Bunsen I 70.
Burchard von Straßburg I 97 99 107 110 354 356; II 12 135 163 185 214 224 225.
Burchard von Worms I 336.
Burn I 160; II 514 521 533.
Butler I 28 108; II 505.

Cabasilas I 132.
Cabrol I 33 38 62 64 103 112 121 143 144 160 190 282 308 567 582; II 76 77 129 130 164 168 379 436 441.
Cagin I 33; II 170 181.
Caius II 358.
Callewaert I 44 52 144 148 489 490; II 517 525.

liturgie.de

Calo I 90.
Calvin I 155 158; II 325.
Camillus von Lellis, hl. II 430.
Capelle I 183.
Caraffa II 496.
Cari I 90.
Carr I 133.
Cärularius II 130.
Cäsarius von Arles I 175 196 219 220 458 495 574; II 6 134 204 239 265 347 487 488 507 515 533 551.
Cäsarius von Heisterbach II 330 331 336 554 555.
Casel I 418 507; II 168 181.
Caspari, C. P. I 151 180.
Caspari, W. I 80.
Cassander I 5 135.
Cassian I 168 171 279 495 578 582; II 5 307 **486** f. 506 f. 520 f. 539 f. 545 547.
Cassiodor I 167; II 489 546.
Castellani I 102.
Catalani I 110 140 234 461 462; II 433 473 475.
Catergian I 118.
Cavalieri I 140.
Celsus I 58.
Ceriani I 35 62 144.
Charon I 41.
Chevalier I 69 108 143 207.
Chlodwig II 233.
Cholat II 483.
Chosroes I 134.
Christ, W. I 209.
Chrodegang I **109** 253 495; II 487 492 506 534 549.
Ciampini I 141; II 259.
Cicero I 230 284 428; II 180.
Ciconiolano I 111.
Clark I 204.
Clichtoväus I 131.
Cochläus I 136.
Codinus I 132; II 380.
Codrington I 115 133.
Cölestin I.: I 8 218 223; II 84 122.
Cölestin II.: I 106 360.
Cölestin III.: I 472.
Cölestin IV: I 593.
Collomp II 39.
Columban II 336 487 506 526.
Connolly I 59 133 183; II 7 39 177.
Constans I 330.
Conybeare I 114 118 144 595.
Coppens I 269 271.
Corblet II 228 240 259 297.
Corner I 244.
Costadoni I 69.
Coussemaker I 125.
Coustant I 57.
Cuissard I 122.
Cumont II 18.
Cureton I 582.
Curopalata I 132.
Cuthbert I 437; II 356.
Cyprian, hl. I 152 164 173 176 181 189 193 252 259 267 276 343 344 377 383 438 544 567; II 3 4 21 25 59 116 128 134 152 156 158 168 175 178 195 199 242 259 261 265 281 290 292 298 299 306 330 335 337 f. 356 f. 364 f. 370 f. 484 f. 516 529.
Cyprian, gallischer Dichter II 432.
Cyrill von Alexandrien I 297 566; II 138 346.
Cyrill von Jerusalem I 114 **119** 175 275 277 278 303 316 317 321 490; II 5 **33** 158 189 196 215 216 245 248 257 f. 276 291 315.
Cyrill, Slawenapostel I 153.

Dacius von Mailand II 229.
Dalgairns II 305.
Dalmasus I 139.
Damasus, hl. I 34 171 223 339; II 116 170 175 491.
Daniel, H. A. I 207.
Dashian I 118.
Debroise I 122.
Degering I 237.
Delamare I 92 93 118 586 600.
Delehaye I 92 93 118 586 600; II 192.
Delisle I 60 144.
Demetrios Dukas I 117.
Denzinger I 111 138.
Dewick I 91.
Dieckhoff I 1406 409 411 414.
Dietrich von Brandenburg II 326.
Dillmann I 114.
Dinkel II 423.
Diodor von Tarsus I 222.
Dionysius von Alexandrien I 209 582; II 26 242 299 311 436.
Dionysius der Kartäuser I 130; II 234 322.
Dionysius bar Salibhi I 133.
Dioskur I 295; II 361.
Dobneck I 136.
Dold I 65 73 100 495.
Dölger I 176 196 254 257 f. 262 266 275 f. 310 f.; II 152 156 182 244 247 256 262 f. 280 f. 288 f. 293 475.
Döller I 264.
Dominikus, hl. I 598.
Dörfler I 586.
Dörholt I 180.
Dreves I 145 207 211 f. 508 522 f. 597; II 113 529.
Drews I 112; II 170 171.
Drinkwelder I 247 251.
Droosten II 103.
Ducange I 82.
Duchesne I 27 29 33 40 57 104 106 **143** 201 276 278 313 338 377 409 412 418 481 490 515 517 527 f. 528 530 536 550 556 f. 578 584 602 f.; II 8 f. 50 60 64 136 153 194 238 259 261 293 300 365 368 370 380 f. 385 409 411 450 f. 459 463 464 f.
Dufay I 235.
Dümmler I 94 122.
Dunin-Borkowski II 363.
Duns Skotus II 259.
Dunstable I 235.
Dunstan von Canterbury I 532; II 23 549.
Durandus I **99** 127 **130** 176 182 263 280 290 f. 301 308 346 352 356 f. 365 f. 379 395 400 407 412 415 423 432 443 f. 452 f. 463 474 478 f. 492 f. 503 f. 511 f. 515 f. 527 536 f. 543 f. 546 f. 553 558 568 f. 574 582 585 589; II 6 17 f. 23 f. 66 72 79 f. 85 98 102 f. 109 f. 117 f. 120 f. 127 f. 135 142 f. 154 157 f. 163 181 191 192 194 f. 206 214 220 224 255 288 f. 292 318 347 350 362 374 377 f. 439 451 457 460 f. 473 f. 502 f. 510 f. 525 529 533 540 545 550 f. 560.
Durant I 136.

Eadmer I 594.
Eberhard von Trier I 442.
Eberle II 19.
Ebner I 60 67 74 86 **146** 279 474 601 f.; II 11 78 80 f. 114 f. 118 141 f. 148 f. 153 158 163 172 f. 177 f. 179 188 191 f. 203 211 f. 223 f. 226 534 f.
Eck I 392; II 266 501.
Ecker I 76 159 167; II 23 293 336.
Eginhard I 238.
Eglsinus von Canterbury I 442.

liturgie.de

Ehrensberger I 60 99.
Ehrle I 279.
Ehses I 279.
Eichmann I 106 315; II 377.
Elbogen I 24 160 165 198 226; II 106 161 483.
Eligius von Noyon II 347.
Elisabeth von Portugal, hl. II 308.
Elpidius von Volaterra II 169.
Elsässer I 75.
Endres I 128 279.
Ennodius von Pavia I 539
Ephräm der Syrer I 208 209 210 606.
Epiktet I 196.
Epiphanius I 183 578; II 130.
Epiphanius von Pavia II 370.
Erasmus von Rotterdam I 135 178.
Erchambert I 95 392.
Ermoldus Nigellus I 267.
Ermoni II 31 228 363 364.
Esser I 176 178 179 598.
Ett I 233.
Eudes de Sully II 184.
Eugen IV.: II 129 230 351.
Eugippius I 279.
Euringer I 114.
Eusebius I 221 f. 253 284 f. 303 319 322 f. 327 336 340 344 348 352 366 477 488 535 582 588; II 26 201 242 247 263 299 311 364 f. 436 f. 443 450 453 539.
Eusebius von Vercelli II 370.
Eutychius I 297.
Ewald I 57.
Ewald der Weiße, der Schwarze I 347.

Fabre I 106.
Fabricius I 574.
Falk I 108 134; II 415.
Fehrenbach I 280.
Felder I 216.
Felix von Nola II 370.
Felix von Saragossa II 175.
Feltoe I 62 144; II 554.
Ferdinand I: II 496.
Férotin I 74 100 313; II 429 472.
Ferrandus von Neapel I 389 390.
Ferrari, A. C. I 87.
Ferrari, G. I 136.
Ferreri II 490.
Fiebig I 190.
Fiorentini I 94.
Firmilian von Cäsarea II 168 281.
Fischer, Hermann I 147.
Fischer, Ludwig I 107 482 f. 497 537 541 589; II 289 526 533 558.
Flacilla II 443.
Flacius Illyricus I 135 298; II 69 77 79 130 163 227 317.
Flavia Domitilla I 337.
Flavian von Konstantinopel I 340.
Florus I 94 121 123; II 5.
Floß I 578.
Fluck I 147 477 513.
Forbes I 33 69 70 71 72.
Fortescue I 27 28 29 80; II 1 94 97.
Fowler I 108.
Frank I 329.
Franz von Assisi, hl. II 430 493.
Franz von Sales I 3; II 309 320.
Franz I., König von Frankreich II 327.
Franz, Adolf I 99 f. 120 f. 130 f. 134 145 f. 287 301 304 f. 307 f. 311 420 478 f. 505 509 520 536 f. 540 543 551 f. 563 574 f. 581 584 f. 595 f.; II 13 185 213 f. 225 244 247 255 f. 349 417 421 f. 426 430 f. 437 445 447 f. 471 475 477 f.
Freisen I 145.
Freistedt II 17.
Frere I 79 80 91 144.
Friedberg II 406 414.
Friedrich II, Kaiser I 593.
Friedrich II von Sachsen II 326.
Fröhling II 240.
Fronto Ducäus I 112 115.
Fruktuosus I 470; II 549.
Führer I 268.
Fulgentius von Ruspe I 212.
Funk I 486 489 495; II 171 244 245 258 310 315 316 329 334 335.

Gabrieli, Andrea I 236.
Gabrieli, Giovanni I 236 241.
Gage I 97.
Gallienus I 327.
Gamurrini I 210.
Gasparri II 358.
Gastoué I 75 76 125 226 227.
Gatterer I 44 148 473.
Gattico I 107 324.
Gaume I 304.
Gauß I 220.
Gautier II 85.
Gavanti I 139 364 523; II 497.
Geiger I 143.
Gelasius I.: I 63; II 156 169 170 229 230 233 265 312 357 360 361.
Georg, Bischof der Araberstämme I 133.
Georg von Nikomedien I 593.
Gerbert I 34 69 78 83 122 125 137 228; II 59 153 411 491 511 534 546.
Gerhard I 201 551; II 120 559.
Gerhoch von Reichersberg I 243.
Germanus von Konstantinopel I 132.
Germanus von Paris I 120 286 355; II 50 84 118 204 205.
Gerontius II 138 307.
Gerson I 600.
Gevaert I 76 226 227 228.
Geyer I 88 118.
Gihr I 146; II 92 138 191 206 228 322 323 393 400.
Gilbert von Tournai I 130.
Gildas I 315.
Gilson I 91.
Giorgi I 5 97 113 139; II 498.
Gmelch I 227.
Goar I 111 117 137; II 421.
Göbel I 352.
Gobillot II 371.
Göbl I 177.
Godu I 81 82.
Goltz, v. d. I 57 169 174; II 30.
Götz I 108.
Gotzen I 241.
Gougaud I 37 200 264 267 268 389 391 392 469; II 17 53.
Goussainville I 76.
Grancolas I 139; II 496.
Grassis Paris de I 107 110; II 78.
Gregor d. Gr. I **65 75** 192 195 f. 208 213 f. 225 229 f. 268 288 292 323 348 377 415 428 439 448 461 f. 470 484 491 494 523 556 567 573; II 6 11 19 22 59 f. 88 106 f. 120 130 152 f. 164 f. 170 178 190

liturgie.de

197 f. 216 229 260 265 282 301 311 316 357 365 429 487 491.
Gregor II.: I 76 494; II 360 491.
Gregor III.: I 76 360 606; II 178.
Gregor IV.: I 607.
Gregor VII.: I 219 484 574; II 375 493.
Gregor IX.: I 341 472 593; II 493 554.
Gregor XI.: I 599; II 493.
GregorXIII.: I 92 96 599 601.
Gregor XIV.: II 497.
Gregor XV.: I 600 601.
Gregor XVI.: I 96.
Gregor der Erleuchter I 595.
Gregor von Nazianz I 207 210 345 467 535 566 578; II 10 232 244 417 443.
Gregor von Nyssa I 279 345 558 566 568; II 258 334 335 438 439 443.
Gregorius Thaumaturgus II 333 334 335.
Gregor von Tours I 295 323 389 470 495 567; II 174 233 263 371 429.
Greith I 240.
Grenfell I 227.
Gretser I 140.
Greving I 108 392 531; II 501.
Grisar, H. I 105 145 326 330 340 459 462 491 514 573 598 605; II 87 227.
Griesbacher I 236.
Gromer II 331.
Groot I 134.
Gropper I 135.
Grotefend I 587.
Grube I 134.
Gruner I 131.
Guéranger I 44 136 143 473; II 154.
Guerrini I 109.
Gugler I 143.
Guido von Arezzo I 78 227.
Guignard I 109.
Guriel I 116.

Haberl I 66 231 237.
Hadrian I.: I 66; II 492.
Hadrian II.: I 68 153.
Haid Herenäus I 143.
Hamm II 181.
Hammond I 70 144.
Han I 79.
Handwercher I 143.
Hanno von Freising I 238.
Hanssens II 31.
Hardouin I 57.
Harnack, Ad. I 180 183; II 365 366 367 368.
Harris I 209.
Hartmann, L. M. I 57.
Hartzheim I 57.
Hattler I 563.
Hauck II 120 126 236 243 335 336.
Hauler I 59; II 39 40 246 261.
Hauréau I 216.
Häuser 119.
Haydn I 240.
Haymo von Faversham II 493.
Hefele I 59 567; II 229.
Hegesippus I 253.
Heiler I 198 251 266.
Heimbucher II 280 344.
Heiming I 68.
Heinrich II, Kaiser I 125 380 472; II 126.
Heinrich von Hessen I 131.
Heinrich, J. B. I 21; II 447 476.
Helena, hl. I 329 591.
Helisachar I 67 83 123.
Henderson I 98 102.
Henschenius I 94.
Heraklius I 297.
Heräus I 118.
Herdt, de I 413; II 267.
Hermann der Lahme I 126; II 113 554.
Hermas I 481; II 100 369 453.
Herrgott I 109.
Hervet I 135.
Herwegen I 148; II 287 292 373 378 383 417 424.
Hettinger I 149.
Heuser I 308.
Heyne II 476.
Hieronymus, hl. I 34 161 167 171 192 210 276 279 284 365 370 441 482 490 535 539; II 77 116 175 178 196 198 231 244 259 262 264 281 f. 307 311 317 356 358 371 439 444 485 f. 490.
Hilarius von Arles I 295.
Hilarius von Poitiers I 208 210 218; II 94 249.
Hildebert von Tours I 127 136.
Hinkmar von Reims I 121 347 386 478 552; II 5 27 377 515.
Hinschius I 414.
Hippolyt I **59** 152 183 184 187 188 209 272 303 310 312 313 521; II 34 **39** **40** 133 154 158 161 165 168 169 189 197 205 229
Hirschmann I 95.
Hittorp I 136.
Hoberg I 159 167.
Hobrecht I 235.
Hoeynck I 493 499 549 553 558 562; II 255 283 287 319 347 408 415 556.
Hoffmann, Jak. II 265 266 297 301 302 308 309 313 319 324.
Holl I 184 577; II 331.
Höller II 168.
Hollweck I 158.
Holstenius I 110.
Holweck I 591 592 595.
Holzapfel I 598.
Honorat von Arles I 295 II 533.
Honorat von Farfa I 75.
Honorius I.: I 362.
Honorius III.: I 598; II 185.
Honorius von Augustodunum I **128** 136 186 197 362 379 389 407 427 434 444 446 465 466 495 553; II 25 66 82 118 120 122 127 131 134 154 255 533 551 560.
Hoppe II 168 189.
Horaz I 297 428.
Hörmann II 331.
Hötzel II 558.
Howard II 407.
Hucbald von St. Amand I 125 216 233.
Huf I 143 144.
Hugo von St. Viktor I **128** 163 423 439; II 265 266 299 347.
Hüls II 1.
Humbert, Dominikanergeneral I 589.
Humbert, Kardinal II 131.
Humbert de Romanis I 109.
Hunter I 227.
Hurter I 136.
Hunyadi I 592.
Hyginus II 286.
Hyvernat I 113.

Idelsohn I 226.
Ignatius von Antiochien I 184 221 270 477; II 4 31 32 228 298 311 329 364 365.
Ildephons von Toledo II 235 248.
Innozenz I.: I 310 481; II 21 22 166 167 170 177 202 262 265 280 284 291 330 335 345 346 368 411 423.

liturgie.de

Innozenz III.: I 106 125 **128** 261 f. 267 275 279 280 286 f. 298 301 362 365 410 f. 416 f. 439 447 454 463 f. 468 470 472 501 584; II 6 8 22 f. 69 78 81 f. 98 105 113 115 f. 126 130 142 f. 148 172 f. 184 187 194 204 223 317 357 363 366 381 493.
Innozenz IV.: I 154 593.
Innozenz V.: II 443.
Innozenz VIII.: I 97; II 358.
Innozenz X.: I 154.
Innozenz XI.: I 598; II 310.
Innozenz XIII.: I 566.
Irenäus, hl. I 180 183 184 397 488 489; II 133 168 364.
Isaak von Stella I 127.
Isidor von Pelusium I 459.
Isidor von Sevilla I **120** 122 124 222 253 263 427 438 456 465 467 f. 477 f. 505 509; II 5 **52** 77 246 248 276 376 f. 377 410 546.
Ivo von Chartres I **126** 136 348 448 454; II 66 84 347 428.

Jacopone da Todi II 113.
Jagics I 153.
Jakob von Edessa I 133.
Janner II 481.
Janssens II 280.
Jenner I 29 32 35 36 87; II 53 54 57.
Jesse von Amiens I 121.
Johannes I.: I 261.
Johannes II.: II 242.
Johannes III.: I 605.
Johannes VIII: I 154 238.
Johannes X.: I 45.
Johannes XXII.: I 178 234 249 353 561.
Johannes a S. Andrea I 135.
Johannes Capistran, hl. I 566.
Johannes Chrysostomus I 11 187 188 196 223 252 264 273 276 278 279 288 301 303 312 336 340 344 f. 350 353 359 383 397 558 566 606; II 5 99 103 128 177 189 232 242 244 249 281 307 332 334 412 438 488 500 501 518 525 539.
Johannes Diaconus I 75 230 428 460 470; II 289.
Johannes, römischer Diakon I 192; II 238 246 247 249 250 251 256 368 385.
Johannes, Diakon Alexanders IV.: II 526.
Johannes von Avranches I 122 **125**; II 81 82 117 130 533 544 552.
Johannes von Damaskus II 316.
Johannes von Euböa I 593.
Johannes von Gott, hl. II 430.
Johannes von Jenstein I 597.
Johannes von Lüttich II 285.
Johannes Malalas II 458.
Johannes Moschus I 278.
Johannes von Neapel II 289.
Johannes von Parma I 110.
Johannes von Salisbury I 233.
Johner I 75 224 226 227 229.
Jonas von Orleans II 27.
Jörres I 562.
Joseph von Fermo II 327.
Josquin Deprès I 235.
Julian, J. I 207.
Julian d. Apostat I 398 567 578; II 371.
Julian von Speyer I 216.
Juliana von Mont-Cornillon I 562.
Julius I.: I 180 183.
Julius II.: I 107.
Jungnitz I 100.
Justin I.: I 584.
Justin II.: II 46 126.
Justin d. Mart. I **118** 190 253 477; II 21 **27/28** 29 32 99 105 116 119 121 133 154 166 202 235 245 260 265 298 306 311 365 369 476 480.
Justina, Kaiserin I 223.
Justinian I.: I 261 297 346 584 601; II 45 165 229 236 359 377.
Justinian II.: I 261.

Kabos I 108.
Kainz I 109 394 395.
Kalixt III.: I 179 592; II 326.
Kallistus I 483; II 337.
Karl V.: II 327.
Karl VI.: I 566.
Karl IX.: II 496.
Karl Borromäus, hl. I 87 249 348 376 385 386 393 498; II 309 325 327 328 338.
Karl d. Gr. I 36 40 66 67 120 213 f. 229 238 341 347 f. 379 f. 484 489; II 126 239 255 414 492 557.
Karl d. Kahle I 77 465; II 141 377 414.
Kastner II 481.
Katschthaler I 220.
Kattenbusch I 180 183.
Kaufmann I 266 337 f. 398 470.
Keating II 31.
Kehr I 57.
Kehrein I 242.
Kehrer I 578.
Kellner I 473 486 513 f. 564 566 f. 578 593 597 599 602 607; II 407.
Keppler, P. W. II 190.
Kern II 344 345 347 351.
Kieffer, G. I 148.
Kirch I 209.
Kircher I 226.
Kirsch, J. P. I 93 94 321 323 324 330 573 604; II 59 60.
Kirsch, P. A. II 329 332 497.
Kleinschmidt I 285 333 364 366 380 384 385 387 394 399 407 601; II 310 558.
Klemens IV.: II 437.
Klemens V.: I 444 472 562; II 236.
Klemens VII.: II 494 495 496.
Klemens VIII.: I 43 97 99 103 110 202 216; II 328 497 498.
Klemens IX.: I 602.
Klemens X.: I 96 600 602.
Klemens XI.: I 158 564 599; II 325 328 357.
Klemens XII.: I 50 601.
Klemens XIII.: II 174.
Klemens von Alexandrien I 170 176 207 210 240 270 271 295 303 411 566 577; II 215 264 306 331 484.
Klemens von Rom II 160 161 178 373.
Kneller I 568; II 240 242 243.
Knöpfler I 124.
Koch, H. II 334.
Koenders I 144.
Kolberg I 145.
Königer II 330 331 336.
Konon, Papst I 306.
Konrad II.: II 113.
Konrad von Cîteaux II 304.
Konstantin, Papst I 261.
Konstantin d. Gr. I 284 285 296 319 325 329 330 340 344 348 359 398 442 535 588 591; II 26 244 437 443 449.
Konstantin Kopronymus I 238.
Konstantin Porphyrogenitus I 297 350.

liturgie.de

Konstantius, Kaiser I 398.
Kornelius, P. I 327; II 178 291 356 363 365 366 367.
Kornmüller I 125 126 231.
Kössing I 146; II 1.
Kösters I 104 106.
Köstlin I 23 57.
Kraft II 119.
Kramp I 473.
Kratzer I 139.
Kraus I **145** 169 319 338 339 360 378 385 387 390 401 405 406; II 131 228 240 243 344 363 367 438.
Krebs II 553.
Krüll II 344 367.
Ktesibius I 238.
Kuhn I 334.
Kunz I 147 148.
Kuypers I 103 199.

Labande I 107.
Labourt I 133.
Laemmer I 96.
Lagarde I 113 161.
Laib I 342.
Laktanz I 198 278 284 321 337 535.
Lampridius II 380.
Lamy I 210.
Landersdorfer I 159.
Landulf I 36.
Lange I 531.
Langton I 267.
Laurain II 331.
Laurand I 204.
Lauriman I 127.
Lawley I 91.
Lawlor I 69 88.
Lazius I 136.
Lea II 329.
Leclercq I 28 32 f. 33 70 75 80 111 144 169 222 285 335 338 f. 370 376 383 387 390; II 31 141 177 289 367.
Leder II 365.
Ledieu I 158.
Legg I 72 102 111 144 354 401; II 12 95 135 163 185 214 224 225 304.
Lehmkuhl I 181.
Leidrad von Lyon I 120.
Leisentritt I 244.
Leitner I 106 165 199 221 222 229.
Lejay I 35 57.
Leo d. Gr. I 300 340 482 484 485 567 578 579; II 22 100 106 107 116 120 165 232 233 251 276 286 312 335 338 361 430.
Leo III.: I 360 361 557; II 23 126.
Leo IV.: I 75 124 261 280 370 374.
Leo IX.: I 442 501; II 454.
Leo X.: II 494.
Leo XII.: II 236.
Leo XIII.: I 97 99 110 154 158 202 564 599; II 285 499.
Leroquais I **60** 86 98 **144** 365 510; II 65 73 77 f. 80 116 118 140 142 144 163 171 f. 179 f. 180 188 191 195 203 f. 211 f. 222 f. 226 502.
Lersch I 93 473; II 501.
Lesley I 87.
Libanius I 330.
Liberius I 578 598; II 370.
Licinius I 198.
Lietzmann I **67** 92 145 198 205 306 541 573 577 595; II 156 157 158 181 194 214 258 527 552.
Lindanus I 117.
Linderbauer I 108.
Linsenmayer I 197 380 382 489; II 444.
Lippl II 138.
Lipsius I 276.
Löffler I 520.
Lorenzana I 87 88.
Lübeck I 27.
Lucius III.: I 472.
Lucius, E. I 586.
Ludolf I 114.
Ludwig der Fromme I 38 40 123 229 607; II 236.
Ludwig d. Heil. II 308 554.
Ludwig der Stammler II 316.
Lüft I 147.
Lul I 495; II 171.
Luther I 155 157 158 243 244 277; II 325.

Mabillon I 5 32 70 71 72 85 92 **103** **104** 109 123 **137** 219 223 282 347 399; II 60 129 213 312 316 317 359 367 494 527.
MacCarthy I 72.
Machault I 234.
Macri I 140.
Magistretti I 87 99 108 144 582.
Magnus von Sens I 120.
Mai I 70 113 129.
Makarius von Ägypten II 138.
Malan I 113.
Maldonat I 136.
Maltzew I 118; II 41.
Mamertus von Vienne I 195 557.
Mangani I 144.
Mangère II 481.
Mansi I 57.
Manuel Komnenus I 593 599.
Many I 320 324 335; II 355 357 361 375 389 448 454 456.
Marcellus II.: I 237.
Marcellus von Ancyra I 180 183.
Marcellus Christophorus I 110.
Marcion I 183.
Margareta Maria Alacoque, hl. I 564.
Maria Theresia, Kaiserin II 175.
Marius Viktorinus I 152.
Mark Sittich I 179.
Markus, Papst I 458.
Martène I 137.
Martialis I 390.
Martin, hl. II 488.
Martin I.: II 491.
Martin V.: II 312.
Martin von Bracara II 407.
Martinucci I 148 435 547; II 509 511.
Maskell I 144.
Massa II 496.
Maßmann II 257.
Max von Sachsen I 115 591; II 41.
Maxentius von Aquileja I 121.
Maximian von Ravenna I 297 428 460.
Maximus Confessor I 132.
Maximus von Turin I 182 266 490 578; II 249.
Mayer, Heinrich I 100.
Mayer, J. II 244 245.
Mayer, Leodegar I 139.
Meester, de I 31 117; II 41 42 44.
Meichelbeck I 390.
Meister II 555.
Melanchthon I 243.
Melania II 138 307.
Melozzo da Forlì I 437.
Menard I 137; II 77.
Menghini I 148; II 80 509 511.
Merati I 140.
Mercati I 35 62 96 144.
Mercer I 28 113 114.
Merk I 607; II 1 17 181.
Merkle II 17.
Mesomedes I 226 227.

liturgie.de

Methodius, Slavenapostel I 153 154.
Methodius von Olympus II 485.
Metzger I 98; II 205 451 511.
Meyer, A. I 566.
Meyer, Wilh. I 204; II 141.
Michels I 495; II 197 361.
Milchsack I 531.
Miller, Athan. I 159.
Miller, E. G. I 84.
Minucius Felix I 266 344; II 439.
Mirbt I 286.
Mitarelli I 69.
Mohlberg I 64 65 70 91 131 143 145 153 154 164 219 356 541 605; II 15 493 520 533 543 552 558 560.
Möhler, A. I 220 226 f. 235 f. 239 241.
Mohr I 242.
Moléon II 8.
Molitor, Raph. I 79.
Mommsen I 57 92 297.
Mönchemeier I 122.
Monika, hl. II 544.
Monti I 87.
Morawski I 184.
Morin Germain I 75 f. 83 f. 86 90 97 119 121 f. 125 144 215 480 483 539; II 113 181 205 491 509 516.
Morinus, Joh. I 140; II 318 338.
Moroni I 469.
Moses bar Kepha I 133 259.
Mosler I 578.
Moufang I 135.
Moulart I 335.
Mozart I 240.
Mühlbauer I 140 158 282 289.
Müller, H. I 126.
Müller, J. B. I 148.
Müller, K. I 473.
Muratori, L. A. I 137; II 498.
Musäus I 81.

Narsai I 133; II 7 177.
Natalis, Alexander I 607.
Nausea II 347.
Neale I 33 70 71 72.
Nebridius von Narbonne I 67.
Nektarius von Konstantinopel II 330.
Nero I 238.
Nerses von Lambron I 134.
Nestorius I 297 323 598.
Netzer I 39.
Nicephorus I 595.
Nicephorus Chartophylax II 331.
Niceta von Remesiana I 160; II 516 521.
Nicetas Choniates I 222.
Nicetius von Trier I 160; II 521.
Nickl I 229.
Nigri I 178.
Nikolaus I.: I 268 461 465; II 282 334 384 407 410 411 414.
Nikolaus II.: I 36.
Nikolaus III.: II 493.
Nikolaus IV.: II 437.
Nikolaus von Blonye I 130.
Nikolaus von Clairvaux II 378.
Nikolaus von Cusa II 326.
Nilles I 473 563 595.
Ninguarda II 141.
Norden I 25.
Nörpel I 201.
Notker Balbulus I 125; II 111 112 113 291.
Novatian II 291.

Odilbert von Mailand I 120.
Odilo von Cluny I 607.
Odo von Cambrai I 126.
Odo von Paris I 177; II 285 330 347.
Oehler I 182.
Oertel I 5.
Okeghem I 235.
O'Laverty I 89.
Optatus von Mileve I 187 319 327 340 354 441.
Origenes I 58 59 174 557 559 578; II 257 303 357 477 479.
Orlando di Lasso I 202 232 235 241.
Oswald von York II 23.
Otte I 145 361 368 369 380 383 387 392 393 406 407.
Otto, Walter I 5.
Ovid I 268 556.

Pachomius I 392; II 507.
Pacian I 378.
Palestrina I 232 236 241 246.
Palladius I 272.
Pallavicino I 437.
Pamel(ius) I 5 135.
Pantaleon, Jakob I 562.
Papebroch I 94.
Pargoire II 489.
Parsch II 1.
Paschalis I.: I 346.
Paschalis II.: I 468.
Pastor I 236 237; II 313.
Patricius, hl. I 391.
Paul I.: I 346; II 491 492.
Paul III.: I 113; II 327 495.
Paul IV.: I 605; II 496.
Paul V.: I 43 100 102 156 179 602.
Paulinus (Ambrosius) I 223 323; II 10 229 311 438.
Paulinus von Aquileja I 175 214 215; II 260.
Paulinus von Nola I 285 288 303 323.
Paulinus von Tyrus I 348 367.
Paulus Diaconus I 90 214 215; II 59.
Paulus, Nikolaus I 202.
Peckham I 561.
Peitz I 184.
Pelagius I 605; II 174.
Perpetuus von Tours I 495 567.
Petrus von Alexandrien I 295.
Petrus Amelii I 107.
Petrus, Bischof von Dulcigno I 107.
Petrus von Blois II 308.
Petrus Canisius, hl. I 94 95 135 202; II 123.
Petrus Cantor II 13 184.
Petrus Chrysologus I 300 383 490; II 249 256 272.
Petrus Damiani, hl. I 36 125 136 253; II 17 284 308 347 431 559.
Petrus Diaconus II 559.
Petrus Fullo II 46 125.
Petrus Manducator II 184.
Petrus Venerabilis II 347.
Peyron I 70.
Pfannenschmied I 304.
Pfättisch I 118.
Pfeiffer I 178 243.
Pfeilschifter I 90.
Pflugk-Harttung I 442.
Philoponus II 130.
Phokas, Kaiser I 606.
Photius II 130 282 359.
Piccolomini I 97 99 110.
Pighi II 328.
Pinsk II 12.
Piper I 92.
Pipin I 40 238; II 492.
Pius I.: I 354.
Pius II.: II 313.
Pius IV.: I 42 237; II 313 357.
Pius V.: I **42** 87 f. 111 161 177 200 216 256 259 274 289 355 401 f. 588 f. 594 599 f.; II 16 65 78 f. 112 142 174 180 201 208 222 **495** f. 508 f. 533 f. 536 544 549 f. 556 560.

liturgie.de

Pius VI.: I 158 349.
Pius VII.: I 442.
Pius IX.: I 96 158 200 202 445 464 471 564 592 597 600 f.; II 527.
Pius X.: I 79 96 159 161 231 234 245 246 248 f. 249 f. 250 365 442 465 471 566 589 592 597 601; II 306 310 499 f. 506 518 f. 526 f. 530 533 548 556.
Pius XI.: I 200 231 245 592.
Plaine I 63.
Plato I 182.
Plautus II 410.
Pleithner II 481.
Plenkers I 108.
Plinius d. Ä. I 268 292 306.
Plinius d. J. I 221; 477; II 32 485.
Polybius I 320.
Polykarp, hl. I 170 488; II 93.
Polz I 146.
Pomarius I 474.
Poncelet I 90.
Pontius (Cyprian) I 378.
Porée I 98.
Poschmann II 333.
Possidius I 166.
Pothier I 79.
Pothinus I 33.
Potthast I 57.
Pracher I 142.
Probst I 34 60 63 104 106; II 170 228 244 297 303 309 423 434 437.
Procter I 91.
Proklus von Konstantinopel I 595.
Proske I 233.
Prudentius I 208 212 278 279 345 382 470; II 365 371 439.
Pruner II 355.
Pseudo-Alkuin I **121** 136 357 422 506; II 6 103 f. 117 135 f. 148 153 177 203 288 338 f. 367 376.
Pseudo-Ambrosius I **119** 132 190 296 313 315; II 74 129 165 169 183 188 197 256 f. 261 265 275 307.
Pseudo-Dionysius I **119** 296 313; II 7 42 77 85 238 257 265 282.
Pseudo-Ignatius I 478.
Pseudo-Isidor I 307.
Pseudo-Klemens II 367 477.
Pseudo-Sophronius I 132.
Ptolemäus Philopator I 191.
Pudens I 337.
Pulcheria I 340; II 443.
Puller II 344.
Puniet I 112; II 7 37 38 228 244 249 256 258 261 355 358.
Puteobonelli I 87.

Quadt I 482.
Quarti I 140.
Quasten I 226.
Quentin I 83 94 144.
Quesnell I 158.
Quiñones I 495 496.
Quintilian I 281.

Rabanus Maurus I **124** f. 136 214 f. 219 304 355 400 418 432 439 450 584; II 106 269 288.
Radulph von Tongern (de Rivo) I 42 **131** 136 164 171 219 356; II 493 520 533 543 552 558 560.
Rahmani I 114 115 133 210 212 495.
Raible I 371.
Rainald von Dassel I 578.
Ranke, E. I 67 80 f. 84 146 480.
Ratherius von Verona I 455 478 484; II 299 307.
Ratti (Pius XI.) I 87 144.
Rauschen I 118 119; II 30 37 305 329 f. 331 333 335.
Raynald I 154 472.
Raynaud I 141.
Reck II 1.
Regino von Prüm I 125 370 374; II 122 134 299 336.
Reiffenberg I 95.
Reifferscheid I 389 390.
Rekkared I 489; II 125.
Remedius von Rouen II 492.
Remigius von Auxerre I 121 125.
Renaudot I 60 111 137 138.
Reuter II 365 367.
Reynolds I 108.
Richard von Wedinghausen I 128.
Richstätter I 563.
Richter, G. I 64 145 185; II 441 444 445.
Ricimer II 192.
Riedel I 313 411; II 291.
Riemann I 220 240.
Riendjes I 108.
Rietschel I 22 f. 57 82 147 157 474 486 577; II 257 274 410 416.
Rindfleisch II 17.
Ringholz I 607.
Robert, Kg. v. Frankreich II 113.
Robert Paululus I 177.
Rocca I 68 135
Rogers II 258 259.
Rohault de Fleury I 451 464; II 163.
Romanus Melodus I 208; II 114.
Rosenberg I 207.
Roskovány II 481.
Rösler I 212.
Rossi, de I 103 145 323 345 377 378 f.; II 259 370.
Rossum, van II 355.
Rost II 558.
Rottmanner II 5.
Routh I 481.
Rücker I 114 115 209; II 106.
Rudolph von Bourges II 384.
Rufin I 180 182 292 529; II 291.
Rugerus I 392.
Ruinart I 92 193 277; II 5.
Ruland II 434 436 443 f. 556.
Rule I 69.
Rupert von Deutz I **127** 136 191 331 419 434 f. 465 f. 469 478 600; II 111 255.
Ryssel I 133.

Sackur I 607.
Sainctes I 135.
Sala I 138.
Salvian II 274.
Samarino I 102.
Sanctorio I 102.
Santi I 201 583.
Satyrus, hl. I 454.
Sauer I 128 130 145 318 362 399 478; II 453.
Sauren I 201.
Schäfer II 558.
Schanz II 228 229 301 302.
Schering I 241.
Schermann I 112 113.
Schill II 240.
Schlosser I 207.
Schmid, Andreas I 342 346.
Schmid, Franz II 423.
Schmid, Xaver I 147.
Schmidt, Edmund I 108 245.
Schmidt, H. I 237.
Schmidt, Karl I 354.
Schmitz, H. J. II 303 335 336.
Schmitz, W. I 109 598.
Schober I 148; II 481.
Scholastika, hl. I 268.
Schönbach II 554.
Schönfelder I 101 131 145; II 319.
Schott I 147; II 1.
Schreiber II 134.

liturgie.de

Schubart I 394.
Schubert I 146; II 499.
Schubiger I 231 549; II 113.
Schüch I 146.
Schulte I 207.
Schulting I 136.
Schultze, Viktor I 268 338.
Schuster, Ildephons I 145.
Schütz I 598.
Schwane II 282.
Schwartz Ed. I 59; II 39 125.
Schwarz I 342.
Scialach I 135.
Sciotto II 496.
Sedulius I 208 212 216.
Seemann I 264.
Seidl II 365.
Seitz I 599 600; II 355.
Semeria I 144.
Septimius Severus I 310 338 339.
Serapion von Thmuis I 59 270 305 313 544; II **33** **37** 161 168.
Sergius I.: I 104 229 231 296 548 584 591 593; II 203 204.
Sergius II.: I 231.
Severin I 279.
Severus von Antiochien I 259 583.
Sidonius Apollinarius I 238 557.
Siebert I 100.
Siffrin I 567.
Sigebert von Gembloux I 126 607.
Sighart I 405.
Sigismund, röm. Kg. II 313.
Sikard von Cremona I **129** 280 300 400 407 419 425 450 465 474; II 66 69 82 97 f. 111 117 f. 120 124 127 132 134 157 f. 163 223 227 255 510 517 520 533 545 547 552.
Silva-Tarouca I 103; II 153.
Silverius, Papst I 462.
Silvester I.: I 354 398 f. 439 450 467; II 262 358.
Simar II 295.
Simeon von Thessalonike I 132; II 403.
Simon Magus I 481.
Siricius I 39; II 232 248 334 337 358 368 370 410 411.
Sirleto II 496.
Sirmond I 122; II 129.
Sittl I 264.
Sixtus I.: I 229; II 152 162.
Sixtus II.: I 328 598; II 178 194.
Sixtus IV.: I 437 554 594 599 f. 607; II 437.
Sixtus V.: I 202 599; II 375 497.
Skotus Erigena I 233.
Slater I 594.
Smaragdus II 510.
Smedt, de II 364.
Smend II 310.
Sohm I 406 417.
Sokrates, Kirchenhistoriker 223 264 481 490; II 21 243 330 335 371.
Sollier, du I 95.
Soto I 135.
Sozomenus I 192 255 264 323 346 481 578 601; II 116 119 330 454.
Stapper I 101 146 147 562.
Staudenmaier I 145 473.
Steck I 118.
Steier I 211 212.
Stephan I.: I 414.
Stephan VI.: I 154.
Stephan de Baugé I 127; II 78.
Stephan Langton II 113 184.
Stephan von Lüttich I 91 561.
Stephan, Stanislaus II 481.
Stephaneschi I 106.
Stiefenhofer I 522 523; II 448 449 458.
Stiglmayr I 119; II 138.
Stokes I 391.
Stör I 131.
Storf I 112 115; II 41.
Strzygowski I 406 459.
Sturmius II 557.
Stutz II 365.
Suarez I 14; II 436.
Sueton I 238 254.
Sulpicius Severus I 587.
Suriano I 79.
Swainson I 112 115 117 144; II 216.
Swarzenski I 463.
Sweete I 160.
Symmachus, Papst I 439 458 587; II 94 167 178 192.

Tasfa Sion I 113.
Tassilo III.: I 267.
Tauler II 309.
Telesphorus, Papst I 490 573; II 94.
Tertullian I 119 159 164 173 f. 180 f. 190 f. 209 221 f. 253 f. 259 f. 266 272 275 f. 284 294 f. 303 310 313 f. 321 328 336 343 377 477 481 f. 489 498 544 554 567; II 3 10 17 21 25 32 59 105 133 229 231 f. 235 f. 241 245 257 261 264 274 f. 290 f. 298 f. 303 306 311 315 f. 329 f. 334 337 370 410 f. 417 438 f. 476 f. 484 f. 528.
Thalhofer I 19 159 162 163; II 119 407 434.
Theißling I 589; II 318.
Thekla, hl. II 431.
Theodolinde I 377.
Theodor, Papst I 346 362.
Theodor von Canterbury I 39; II 336 372.
Theodor von Mopsueste I 222.
Theodor Studita I 132.
Theodoret von Cyrus I 222 255 368; II 232 243 454.
Theodorich I 238.
Theodorus Lektor II 125.
Theodosius d. Gr. I 255 330 341.
Theodosius II.: II 243.
Theodulph von Orleans I 120 175 214 215 508; II 27 131 308 332 345 f. 350 382.
Theoktist von Cäsarea II 357.
Theophanes I 584.
Theophilus (Rugerus) I 392.
Thiel I 57; II 169.
Thiers I 141; II 324.
Thomas von Aquin I 1 2 8 9 10 13 19 129 149 152 178 214 f. 353 423 549 594; II 6 22 71 112 172 184 201 209 230 234 260 275 285 293 295 302 308 312 338 342 f. 351 382.
Thomas von Celano II 114.
Thomassin I 141 472; II 554.
Thompson I 109.
Thuasne I 107.
Thukydides I 320.
Thurston I 144 176 177 286 387 389 489 493 497 501 506 517 595; II 327 328.
Timotheus II., Katholikus I 133.
Timotheus von Alexandrien II 303.
Timotheus von Konstantinopel II 125.
Tischendorf II 458.
Tixeront II 355.
Tommasi I 68 70 71 90 137 219; II 527 554.
Trajan II 32.

liturgie.de

Traube I 108.
Tuki I 113.
Tuotilo I 240; II 85.
Turin I 245.
Turrecremata I 307.

Ulrich von Augsburg, hl. I 201 531 552; II 120 443 559.
Ulrich von Zell, hl. I 219.
Umberg II 280.
Urban I.: I 398.
Urban II.: I 472; II 157 361 560.
Urban IV.: I 562.
Urban VI.: I 597; II 444.
Urban VIII.: I 96 97 154 156 215 216; II 77 498.
Ursprung I 227.
Usener I 566 567; II 264 265.
Usuard I 92 95 96.

Vacandard II 329.
Vailhé I 566.
Valentin, Gnostiker I 209.
Valerian I 328.
Väth I 156.
Vehe I 244.
Venantius Fortunatus I 208 212 216 371.
Vergil I 258 292; II 98.
Vert, de I 118 514; II 185.
Vetter I 134.
Vezzosi I 137.
Vierbach I 142.
Vigilantius I 284; II 116.
Vigilius, Papst I 36 305 346; II 152 165 166 167 170 450.
Viktor I.: I 488.
Viktor III.: I 472.
Viktor von Capua I 83.
Viktor von Vita II 233 370.
Viktorinus I 481.
Vinzenz Ferrer, hl. I 600; II 309.
Vinzenz von Lerin II 533.
Visconti, Joseph I 140.
Vitelli, Kard. I 237.
Vivell I 75 76 126.
Vogels I 321.
Volk I 109.
Vopiscus I 321.

Waal, de I 285 470; II 131 434.
Wackernagel I 241.
Wadding II 555.
Waefelghem, van I 110.
Wagner, Peter I 75 77 221 f. 228 f. 231 234 f 239 f. 474; II 85 95 107 109 f. 126 137 162 216 553.
Wagner, Richard I 241.
Wala II 491.
Walafried Strabo I **124** 125 136 318 319 321 383 389 392 408 584; II 23 96 103 125 140 152 222 259 308 318.
Walde I 178.
Walter I 387 390 392 f.
Waltzing I 338.
Wardrop I 114.
Warner I 72 98.
Warren I 69 72 73 89 100 102 144; II 351.
Wasserschleben II 335.
Weinmann I 220 223 235 241 244 245.
Weis I 216.
Weiß II 244.
Welser, Markus I 135.
Wendland I 25.
Werkmeister I 142 245.
Wessenberg I 142.
Weyman I 75 529; II 17.
White I 85.
Widmann, W. I 237.
Widmer I 143.
Wiegand I 120 175; II 239 244 249 251 254 257 269.
Wieland I 327 328 342 344; II 30 366 369.
Wiepen I 506.
Wilhelm von Hirsau I 126.
Wilhelm von Melitona I 129.
Willaert I 236.
Willibald (Mainz) I 389.
Wilmart I 64 65 69 71 72 90 98 123 144; II 50 122 390.
Wilpert I 145 398 408 428 438 455 458; II 371.
Wilson I 60 66 68 69 98 144; II 205.
Winter Vitus I 142.
Wintersig II 481.
Wipo II 113.
Wirgman II 280.
Wittmann, Michael I 143.
Witzel I 135.
Wobbermin I 112.
Wolfcoz II 93.
Wolff, Odilo II 459.
Wölfflin I 108.
Wolfgang, hl. II 443.
Wooley I 98 109.
Wordsworth I 91; II 514.
Wright I 93.
Wulstan von Worcester I 345.
Wutz I 159 162 163 167 252; II 70 73.

Ximenes I 37 87 88.
Xystus s. Sixtus.

Young I 531 532.

Zaccaria I 136.
Zaccaria, Anton Maria, hl. II 327.
Zacharias, Papst I 40 484 536; II 171.
Zahn I 475; II 31.
Zák II 157.
Zalan I 599.
Zarotti I 87.
Zeiler I 114.
Zeno von Verona II 435.
Zephyrin, Papst I 397; II 130.
Zimmermann II 24.
Zosimus, Papst I 450; II 358 368.
Zwingli I 155 158; II 266 325.

liturgie.de

Sachregister.

Aachen, Synoden (826) I 253, II 26; (817) I 426 492; (836) II 308.
Abacus I 369.
Abdiasgebet I 575.
Abecedarien I 211.
Abessinische Liturgie I 113.
Ablution nach der Kommunion II 212 f.
Ablutionsgebete II 212 ff.
Ablutionswasser, Wertschätzung II 214.
Abrenuntiatio satanae II 257 266 273 f.
Abschlußformeln der Lesungen II 509 513.
Absolutio capituli II 532.
Absolutio defuncti II 441; fünffache II 443.
Absolutionen vor den Lesungen II 507 511.
Absolutionsformel bei der Beichte, indikative II 341.
Abt, Benediktion II 427; Spender der ordines minores II 355 357.
Äbtissin, Benediktion II 428.
Abwaschung der Altäre I 519.
Accendat in nobis II 148 f.
Accentus I 225 229.
Acerra I 405 407.
Acta Apostolicae Sedis I 52.
Actio II 152.
Ad accedentes, mozar. Kommuniongesang II 57.
Adiutorium nostrum I 168.
Adlerpult I 384.
Admonitio synodalis I 280.
Adoratio crucis am Karfreitag I 528 f.
Adventsonntag, erster I 474 570; dritter I 570.
Adventzeit I 565 567 569 f.
Aedituus II 368.
Aër II 44.
Afrikanische Liturgie I 38.
Agapen II 28 31 f.
Agde, Synode (506) I 39 323, II 249 307 359 526.
Agenda communis I 101.
Agende I 100.
Agnus Dei in der Messe II 200 f. 203 207; unterbleibt am Karsamstag I 548.
Agnus Dei, Wachstäfelchen I 551 553.
Ägyptische Kirchenordnung I 59 170 521, II 258 261 291; Meßfeier I 34 39.
Aix, Synode (1583) II 319.
Akklamationen, liturgische I 186 f., nach der Bischofsweihe II 379 406, nach der Abtsweihe II 428.
Akoluthen s. Akolythen.
Akolythen: Name II 367; Ursprung II 363; Amtsobliegenheiten I 285, II 368; Weiheritus II 385 391.
Akzente, musikalische Bedeutung I 226.
Akzessorische Offizien II 494 555 f.
Akzeßgebete II 68 f.
Akzeßpsalmen II 70 f.
Alba romana I 425.
Albe I 420 f.
Alcuin Club I 144.
Alexandrinische Liturgie I 27, II 49; alexandrinische (griechische) Liturgien I 112.
Allegorische Erklärung der Liturgie I 122 f.
Alleluja I 191 f.; in der Messe II 108; depositio an Septuagesima I 492 f.; Ankündigung u. Wiederaufnahme am Karsamstag I 533 547; in der Osterzeit doppelt gesungen II 108; Sänger II 108.
Alleluja-Offizien I 492.
Allelujavers II 108 f.
Allerheiligenfest I 606 f.
Allerheiligenlitanei I 194 199; bei der letzten Ölung II 350 354; bei der Bischofsweihe II 372 376; Priesterw. II 372 381, Diakonatsw. II 372 383, Subdiakonatsw. II 393, Abtsw. II 428, Äbtissinw. II 429, Jungfrauenw. II 424; bei der Kirchenkonsekration II 459; beim Wettersegen II 448; beim großen Exorzismus II 478; nach der Taufwasserweihe I 547.
Allerseelentag I 607.
Allgemeines Gebet: nach der Predigt II 119 121, am Karfreitag I 527.
Alma redemptoris II 554.
Almutia I 436.
Altar I 342 f.; Entwicklung I 343 f.; Symbolik I 352; Material I 344; Schmuck I 369.
Altarblätter I 352.
Altarciborium I 350.
Altäre, Zahl I 348.
Altare fixum I 349 f.; a. papale I 320; a. portatile I 343 f.; a. portatile in modum fixi I 350.
Altarhochbau I 350.
Altarkerzen, Weihe I 283.
Altarkreuz I 360 f.
Altarkuß I 261.
Altarleuchter I 360 f.; Zahl I 283 287; bei Votivmessen I 287.
Altarpiszine I 369.
Altarschelle I 294.
Altarschranken I 366 f.
Altarstufen I 366 f.
Altartücher I 353 f.; Symbolik I 357.
Altarssakrament II 297: Aufbewahrung I 371 373 f.
Altarweihe II 464 467; Salbung II 464 f.; Symbolik II 465.
Ambo I 382 f.
Ambrosianische Liturgie I 35.
Ambrosianische Messe II 57.
Ambrosianische Sakramentarien I 73.

liturgie.de

Amburbale I 584.
Amen I 189 f.; am Schluß des Vaterunsers I 173 175; Bekräftigung des Glaubens I 190; nach den Einsetzungsworten I 191; beim Kommunionempfang II 317; im Kanon II 166.
Amikt I 417 f.; Anlegungsweise I 419; Gebet beim Anlegen I 420; dem Subdiakon übergeben II 386 392.
Ampullen I 401.
Anamnese II 36 38 47.
Anaphora des hl. Basilius, des hl. Gregor von Nazianz I 112.
Anaphoren, abessinische I 114.
Anastasiakirche, Station I 499 573.
Ancyra, Synode (314) I 321, II 335 364.
Andreas, hl., Fest I 606.
Angelus im Gebete «Supplices» II 189.
Angelus Domini I 177; Angelus-Läuten I 178.
Anima Christi II 212.
Anna, hl., Fest I 601.
Anniversarium II 17 19; A. dedicationis I 590.
Antependium I 358 f.
Antidoron II 49.
Antiminsion II 43.
Antiochenische Liturgie I 28 114.
Antiochien, Synode (341) II 370.
Antiphonale Missarum S. Gregorii I 79.
Antiphonalgesang I 171 220 222 f.
Antiphonar I 74 f.; ambrosianisches I 80; von Bangor I 89, II 93; von Einsiedeln I 79; von St. Gallen I 78; des Hartker I 89; aus Lucca I 89; Karl des Kahlen I 77 89; des Pamelius I 76; von Rheinau I 76; von Worcester I 89.
Antiphonare mit Neumenschrift I 78.
Antiphonarius Cento I 75 225.
Antiphone I 220 223 f.
Antiphonengesang der griechischen Messe II 44.
Antoniusstab I 468.
Aperi Domine, Gebet vor der Matutin II 502; Apologie zum Sanktus II 163.
Apertio aurium II 256.
Apokalypse, Lesung in der österl. Zeit I 554.
Apollo-Hymnus I 221.
Apologien II 65 73 76 163.
Apostelfeste I 603 f.
Apostelgeschichte, Lesung in der österl. Zeit I 554.
Apostolische Konstitutionen I 59 114 170 190 196 198 230 259 270 303 335 373 378 411 481 544 578, II 4 7 18 32 f. 92 f. 105 116 119 121 133 161 f. 170 182 196 202 216 218 220 222 229 232 238 257 f. 281 298 301 314 316 334 356 359 365 f. 376 438 477 517 520 525 529 539 f.
Apostolische Konstitutionen, Meßfeier I 33 f.
Apostolischer Ursprung der Liturgie I 24.
Apostolisches Glaubensbekenntnis I 180 f.; textus receptus I 180 183; Waffe gegen den Dämon I 185; bei der Priesterweihe II 383 400; beim großen Exorzismus II 480; vor der Matutin II 503.
Apostolus I 81.
Apparitio S. Michaelis I 602.
Apsis I 329.
Aquamanile I 401.
Aquila I 384.
Ara I 344.
Arabische Kirchensprache I 156.
Archiparaphonista I 231.
Area I 339.
Arles, Synoden (314) I 488, II 356; (524) 359.
Armenische Kirchensprache I 151.
Armenische Liturgie I 31 49 118 151.
Armenseelengeläute I 179.
Arnstein, Palimpsest I 65
Arrha II 409.
Arundo I 537.
Asche, Weihe am Aschermittwoch I 496 f.; Symbolik I 496 498; Sakramentale I 497 f.
Aschenkreuz bei der Kirchweihe II 455 459.
Aschermittwoch I 490 496.
Asperges me I 479.
Aspergill I 387.
Aspersio aquae am Sonntag 476 f.
Assumptio I 595.
Asteriskos II 44.
Asteriskus II 498.
Aszeten u. kanonische Horen II 486 f.
Athanasianisches Glaubensbekenntnis II 530; in der Prim II 533.
Athanasianische Kanones I 411.
Äthelstan-Psalter I 200.
Äthiopische Kirchensprache I 150.
Atrium I 329.
Auctorem fidei, Bulle I 158.
Audi iudex mortuorum I 523.
Aufklärung I 142 155 158.
Auferstehungsfeier I 548 f.
Augen: Erheben I 257, Richtung nach Osten I 258.
Aurifrigium, auriphrygium I 360 417.
Aurifrisium I 417 421 443.
Aussetzung des Allerheiligsten I 372, II 324 f.
Autun, Synode (670) II 533.
Auxerre, Synode (578) I 582, II 232 316.
Ave Maria I 146 f.; vor der Predigt I 177; vor den Horen II 503 505.
Ave regina cœlorum II 554.
Azymen II 129.

Backenstreich bei der Firmung II 289 292.
Baculus I 467.
Baldachin, über dem Altar I 351; über dem Thron des Bischofs I 377.
Balsam I 359 314.
Balteus I 421.
Bancalia I 380.
Bannus bei der Jungfrauenweihe II 426.
Baptisterium I 384, II 234 f.
Barockstil I 333.
Basel, allg. Synode I 307 594 597, II 302 313.
Basilica I 318 f.; b. maior, minor I 320.
Basilikastil I 328.
Basiliusliturgie, griechische I 116, II 42; koptische I 113 259.
Baustile I 328.
Befehlston im großen Exorzismus II 478.
Begräbnis s. Exequien.
Begräbnis der Kinder II 446.

liturgie.de

Begräbnis in den Kirchen I 336 340 f.
Begräbnisstätte, christl. I 335 f.
Beicht, Ritus II 337 f. 341 f.
Beicht im Ritus der Letzten Ölung II 349 353.
Beichtbüchlein I 134.
Beichtort II 332.
Beichtstuhl I 380 f.
Beichttermine II 331.
Bekrönung des Retabels I 351.
Beleuchtung der Kirchen I 285.
Benedicamus Domino, in der Messe II 219 f., im Officium II 516.
Benedicite, Kantikum im Rezeß II 535.
Benedicite, Segensformel II 535.
Benediktusregel I 108.
Benediktionalien I 97 f., aus Freising I 97; aus Canterbury I 98; des Aethelwold I 98.
Benedictus, Kantikum I 159; in den Laudes II 522; beim Begräbnis 445.
Benediktus, Meßgesang II 159.
Benevent, Synoden: (1091) I 497, II 407; (1374) II 243.
Bernhardskasel I 429.
Beschneidung des Herrn, Fest I 565 568.
Besessenheit II 476.
Bienenlob im Exultet I 539 f.
Birett I 441 444.
Birrus I 433.
Bischof: Spender der Taufe II 228 f.; minister ordinarius der Firmung II 280.
Bischöfe: Liturgisches Gesetzgebungsrecht I 46; mehrere bei der Bischofsweihe II 355 f.; bei Kirchenkonsekrationen II 454.
Bischofsstab I 466 f.
Bischofsweihe: Entwicklung des Ritus II 373, Erklärung II 401.
Blasiuskerze, Blasiussegen I 586.
Blockaltar I 343.
Blumen am Altar I 370.
Blut, Kostbarstes, Fest I 592.
Bobbio, Missale I 71 86.
Book of Cerne I 103 199 f.; B. of Deer I 102; B. of Dimma I 102; B. of Lindisfarne I 84; B. of Mulling I 102.
Bordeaux, Synode (1255) II 302.
Borromäuskasel I 429.
Bradshaw Society I 144.
Braga, Synode (563) I 188 218 269 314 341 454 456, II 304.
Brandea I 347.
Brautgemach, Segnung II 417.
Brautleute, Bekränzung II 412.
Brautmesse II 411 420.
Brautsegen II 411 419.
Brauttüre II 415.
Breviarius (breviarium) I 88.
Breviarium Romanum I 42 49 57.
Breviarium S. Clarae II 493.
Breviarium secundum consuetudinem Romanae curiae I 42 88 217, II 493.
Brevier von Hereford, Salisbury, York I 91; nestorianisches I 116; maronitisches I 116; westsyrisches I 116.
Breviergebet II 481 f.
Brevierreform: Pius' V., Grundsätze II 497; angestrebte Benedikts XIV. II 498; Vorschläge auf dem Vatikanum II 499; Pius' X. II 499.
Brixen, Synode (1603) I 373 381.
Brotbrechen II 21.
Brotbrechung in der Messe II 200 f.; Symbolik II 206; in der keltischen Messe II 53; in der mozarabischen II 56.
Brustkreuz s. Pektorale I 469.
Bursa I 401; für die Versehgänge I 403.
Bußbücher II 333 335, s. auch Pönitentialien.
Buße, öffentliche II 333 f. 337 339.
Büßer, Ausweisung II 339.
Büßerklassen II 333 f.
Bußprozession am Aschermittwoch I 499.
Bußpsalmen in liturgischer Verwendung I 116.
Bußsakrament, hl. II 329 f.
Byzantinische Liturgie I 30 116.
Cäcilienverein I 242.
Caeremoniale episcoporum I 49 57 103 110.
Caeremoniale Romanum I 110.
Calamus pugillaris I 399.
Calatores II 368.
Calicem salutaris II 208.
Caligae I 447 ff.
Calix maior I 399.
Calix ministerialis I 399.
Camauro I 445.
Cambrai, Synode (1631) II 132.
Cambuta I 467.
Camelaucum I 442.
Camisia I 420 425.
Campagus I 447.
Campana I 387 389.
Cancellatio manuum I 268.
Canon II 152.
Canon episcopalis I 365.
Canon minor II 140.
Canon universalis der Abessinier I 113.
Canones ad Gallos II 251.
Canones Hippolyti I 276 408 411, II 238 261 264 291 300.
Canones Patricii II 336.
Cantatorium I 75.
Cantharus I 239 386.
Cantica I 159 f.
Canticum Simeonis II 550.
Cantorinus I 49.
Cantus directaneus, in directum I 221 224.
Cantus firmus I 232 235.
Capella I 322.
Capella pontificia I 231.
Capitella de psalmis II 526.
Capitula Herardi I 546.
Capitulare epistolarum S. Pauli I 83.
Capitularia I 80.
Cappa I 432 f.; c. magna I 433 f.
Cappella greca I 328.
Caput Quadragesimae I 490 492.
Cara cognatio I 604.
Casula I 426.
Cataractae I 347.
Catechismus, Exorzismus II 272.
Catechumenus II 245.
Cathedra I 376 f.
Cathedra Petri Antiochiae, Romae, Feste I 604 f.
Cella trichora I 328.
Cera alba, communis I 289.
Chalcedon, allg. Synode I 295, II 380.

liturgie.de

Chaldäer I 29.
Charistia I 604.
Chelichyt, Synode (816) I 346.
Cherubikon II 46.
Chinesische Kirchensprache I 156.
Chirothecae I 445 f.
Choral, Gregorianischer I 224 f.
Choraltonarten I 225.
Chorgestühl I 379.
Chrisam I 309 313 f.; Weihe I 522; dem Taufwasser beigemengt I 546.
Chrisamsalbung nach der Taufe II 261 f. 276; bei der Firmung II 289 291.
Chrismale I 353.
Christe eleison I 197.
Christ-Königs-Fest I 592.
Chrodegangregel I 109.
Chromatik I 227.
Chronograph, römischer I 92.
Chrysostomusliturgie I 58 256, II 42.
Ciborium (= Altarüberbau) I 350.
Ciborium (= Speisekelch) I 402; Benediktion I 403; Mäntelchen I 403.
Cingulum s. Zingulum.
Classicum, classis I 393.
Clavi I 439.
Clermont, Synode (1095) II 361.
Clipeus I 433.
Cloveshove, Synode (747) I 484.
Codex Alexandrinus I 160; Forojuliensis, Rehdigeranus I 85.
Collecta, Messe II 4; Versammlung vor der Stationsprozession II 90 96; Oration II 96.
Collectaneum I 91.
Collectarium, Collectarius liber I 91.
Collectio post nomina, post prophetiam, ad pacem II 52.
Collegia funeraticia I 338.
Collatio II 547.
Collationes patrum beim Kompletorium II 548.
Comes I 34 80 82.
Comes Alcuini I 82 f.; Hieronymi I 82 85; Pamelii I 82; Theotinchi I 85; von Corbie I 83; von Murbach I 85; von Würzburg I 85.
Cömeterien I 336 f.; Gottesdienst in den C. I 325 328.
Coemeterium ad catacumbas I 339; Callisti I 328 339; Domitillae I 237; Ostrianum I 328 337; Praetextati, Priscillae I 328 337 398 438.
Comites Christi I 568.
Commendatio animae II 429.
Communicantes II 167 175.
Communio, Meßgesang II 215 f.; fehlt am Karsamstag I 534 548.
Competentes II 245.
Completorium II 486 489 491.
Coena Domini I 513 f.
Conceptio Christi I 592.
Conditorium I 373.
Confessio (unter dem Altar) I 347.
Congregavit nos, Hymnus I 523.
Congregatio sacrorum rituum I 45; pro Ecclesia Orientali, Caeremonialis, de disciplina sacramentorum, Concilii, religiosorum I 46.
Conopeum I 372 376.
Constantius, Brief an I 81 f.
Consuetudines secundum, praeter, contra legem I 47.
Consuetudines Chartusienses I 110; Cluniacenses, Hirsaugienses I 108; Farfenses I 108 287; Fructuarienses I 287; Schyrenses I 109; der Gilbertiner I 109; von Monte Cassino I 109; von St. Jakob in Lüttich I 109; von St. Augustin in Canterbury I 109.
Confractorium II 58.
Contabulatio I 459.
Contestatio Missae II 52.
Copulatio II 418.
Cordova, Synode (839) II 316.
Cornua der Mitra I 443.
Cotta I 425.
Coyaca, Synode (1050) I 426.
Credentia I 369.
Crepitacula I 391 513 517.
Crismarium II 289.
Crimina enormia II 373 380 385.
Cultus duliae relativus I 9.
Cultus latriae absolutus I 7 299; relativus (indirectus) I 7 f. 299.
Cursus II 481; c. Marianus II 481; monastischer c. II 487 490 f.; römischer c. II 487 490 ff.
Cursus der Orationen I 202.
Cursus planus, velox, tardus, dispondaicus I 204.
Custodia I 403.
Cymbalum I 391.
Cypriansgebete II 432.
Cyrill von Alexandrien: koptische Anaphora I 113.
Cyrill von Jerusalem: Meßfeier II 33.

Dalmatik I 437 f.; liturgischer Gebrauch I 437; unter der Kasel getragen I 438; bei der Diakonatsweihe übergeben II 384.
Dawidha I 116.
Decreta generalia, particularia I 52.
Decretum Gratiani s. Gratianisches Dekret.
Dedicatio B. M. V. ad nives I 598.
Dedicatio S. Michaelis archangeli I 602.
Denudatio altarium s. Entblößung der Altäre.
Deo gratias I 186 192.
Dêr Balyzeh: Papyrus I 112; Anaphorafragment II 38.
Deus in adiutorium I 168; vor den Horen II 503 505; unterbleibt im Triduum sacrum I 512 515.
Deus qui humanae substantiae II 141 145.
«Deutsche Messe» Luthers I 157 f.
Diakonatsweihe: Entwicklung II 383; Erklärung des jetzigen Ritus II 394.
Diakone, Amtsobliegenheiten II 365; Spender der Taufe II 230; der hl. Kommunion II 298 365; in der Verwaltung der Buße II 330; Verkündiger des Evangeliums II 116; Sänger I 230; Paten II 238; Siebenzahl II 365.
Diakonikum II 43.
Diakonissen, Paten II 238.
Diamper, Synode (1599) I 30.
Diarien I 107.
Diastematie I 78.
Diatonik I 227.

liturgie.de

Didache I 114 175 190 270 481, II 21 29 31 37 259 f. 306; sog. eucharistische Gebete II 29 f.
Didascalia apostolorum II 264.
Dies irae II 212 214.
Dies octavus = Sonntag I 477.
Diözesanbischof, im Kanon genannt II 174.
Diözesansynode I 555.
Diptychen II 51 176.
Directorium divinorum officiorum I 111.
Diskant I 231 f.
Diskos II 43.
Domine, exaudi orationem I 168.
Domine Iesu Christe, Fili Dei vivi II 208 211.
Domine Iesu Christe, qui dixisti II 203 207.
Domine, labia mea II 503 505.
Domine, non secundum peccata I 253 256.
Domine, non sum dignus II 208 211.
Dominica I 477.
Dominica solemnia II 4.
Dominicale II 316.
Dominicum II 4.
Dominicum = Kirche I 321.
Dominikaner I 43.
Dominus vobiscum I 186 f.
Donatio Constantina I 286.
Dormitio I 595.
Dorsalia I 380.
Doppeltabernakel I 372 375.
Doxologia maior II 89; minor I 169 f.
Doxologie am Schlusse des Vaterunsers I 176.
Drehtabernakel I 372 376.
Drei Könige, hll., ihre Namen I 578 581.
Dreifaltigkeitsfest I 561.
Dreißigste II 18.
Dritte II 18.
Duodecima II 538.
Duplex I 589; d. maius I 589.
Dulie I 8.
Durham, Synode (1220) II 284.

Ecce lignum crucis I 529.
Ecclesia I 320.
Eclogae in ordinem Romanum I 123.
Ehe, Sakrament II 406 f.
Ehering II 413; Symbolik II 418; Segnung II 414.
Eheschließung: Erklärung des jetzigen Ritus II 417; religiöse Feierlichkeiten bei den Römern II 419.
Eheschließungsrecht, römisches II 408; germanisches II 412.
Ehetrunk II 417.
Eibenzweige I 508.
Einführungskatechese, Katechumenat II 246 266.
Einleitungsformeln zu den Lesungen II 103.
Einsetzungsworte im Kanon II 181.
Ektenie I 194 198; in der griechischen Messe II 44 46 ff.
Electi II 252.
Elektrisches Licht I 289.
Elevation II 183 194; in der griechischen Messe II 48.
Elvira, Synode (304) I 284.
Embolismus II 198 f.
Empfängnis der hl. Anna, Fest I 593.
Enarxis II 41 44.
Engelämter I 571.
Engel des Herrn I 254.
Engelfeste I 601.
Enharmonik I 227.
Enkolpien I 469 f.
Entblößung der Altäre am Gründonnerstag I 513 519.
Epaon, Synode (517) I 39 345, II 282.
Ephesus, allg. Synode I 346.
Ephpheta II 250 256 272.
Epiphanie I 575; Festinhalt I 575; Offizium I 578; Meßformular I 580; Oktav I 577; Vigil I 577.
Epiklese II 36 38 47 168.
Epistel II 98 101; von Subdiakon oder Kleriker gesungen II 104.
Epistelbuch, bei der Subdiakonatsweihe überreicht II 386.
Epistolae canonicae II 333 335.
Epistolarien I 80.
Erscheinung des Herrn s. Epiphanie.
Ethos des Chorals I 225.
Eucharistia, Name für Messe II 4.
Eucharistische Gebete I 206.
Eucharistisches Gebet (Präfation u. Kanon) II 151 f.; einheitlicher Charakter II 151 f.; Namen II 152.
Euchologium I 117; des Serapion von Thmuis I 112.
Eulogien II 49.
Eusebius, St., Stationskirche I 339.
Evangeliarien I 80.
Evangelien bei der Fronleichnamsprozession I 563.
Evangelien beim großen Exorzismus II 478.
Evangelienbuch bei der Diakonatsweihe II 384; bei der Bischofsweihe II 376 f. 403; Kuß zu Beginn des Pontifikalamts II 9 80; bei der Palmprozession mitgetragen I 506.
Evangelien-Übergabe II 250 253.
Evangelienverzeichnisse I 84 f.
Evangelium II 114 f.; am Ambo II 117; nach Norden vorgetragen II 115; Einleitungs- u. Schlußformeln II 118.
Evangelium bei der Glockenweihe I 475.
Evangelium in der dritten Nokturn I 508.
Evangelium Jacobi I 599.
Evangelium, Letztes I 224 f.
Evangelium des hl. Burchard I 84; des hl. Korbinian I 85.
Ewiges Licht I 283 288 f.
Exaltatio s. Crucis I 591.
Examen, vor der Bischofsweihe II 373 f.; vor der Priesterw. II 380; vor der Diakonatsw. II 380 395; vor der Abtsw. II 427.
Excerpta Theodoti I 543.
Excerptiones Egberti II 23.
Exekration, der Kirche I 321; des Altars I 349.
Exequien II 434 f.
Exeter, Synode (1287) I 394, II 284.
Exorzismen im Taufritus I 248 268 ff. 279.
Exorzismus, großer II 475.
Exorzisten, Ursprung, Amtsobliegenheiten II 369.
Expositio brevis antiquae liturgiae gallicanae I 50 120 122, II 50 201.

liturgie.de

Expositio privata, publica I 372 375, II 325.
Expulsio poenitentium I 496 f.
Exspectatio partus I 593.
Exsufflation II 247 267 f.
Exsultet I 533 539.
Exultetroteln I 540.

Fackeln, zum Sanktus getragen II 163.
Faldistorium I 375 377.
Familie, hl., Fest I 577.
Fano I 450.
Fanone I 418 f.
Farben, liturgische I 410 f.
Fasten, im Advent I 567; am Neujahrstag I 569.
Fastenzeit, Liturgie I 494; s. auch Quadragesima.
Fastenmessen I 494 f.
Fastensonntag, erster I 499; vierter I 500; fünfter I 502.
Fenestella I 369.
Feria I 482.
Feriae legitimae I 495.
Feriae messis, sementinae, vindemiales I 483.
Ferien, Numerierung I 482.
Fermentum II 202 368.
Ferula des Papstes I 467 f.
Festkalender, Ausgestaltung I 586.
Feuerweihe am Karsamstag I 533 535.
Festverkündigung an Epiphanie I 582.
Fibula I 447.
Fidelium animae II 516.
Filiola I 356.
Firmbinden II 287.
Firmpaten II 286.
Firmung, Sakrament II 280 f.; Priester außerordentlicher Spender II 280 f.; Gebete bei der Spendung II 289 292 f.; Firmungsformel II 289 292 294.
Fistula I 399, II 316.
Flammeum II 409.
Flectamus genua I 205 256.
Florenz, allg. Synode II 130.
Flügelretabel I 351.
Focale I 418.
Formula Missae Luthers I 157 f.
Fons baptismalis I 384, II 234.
Forlì, Synode (796) II 260.
Forma, formula I 379.
Fragor am Schlusse der Trauermette I 515.
Fractio panis, Fresko I 398.
Frankfurt, Synode (794) I 37.
Franziskaner, Beförderer der Kurialliturgie I 42 f.; Einfluß auf die Brevierentwicklung II 493 f.
Frauen als Chorsängerinnen I 231.
Freitag I 481.
Friaul, Synode (796) I 175.
Friedenskuß I 260 f., II 200 ff. 207; bei der Firmung II 289 292; bei der Kommunion II 317; fehlt am Gründonnerstag I 513; Karsamstag I 548; in der griechischen Messe II 46.
Friedhof I 337; Weihe II 468.
Fritzlar, Synode (1246) I 331.
Fronleichnamsfest I 562; Prozession I 563.
Frontale I 359 f.
Fulda, Kodex von I 83.
Fußbekleidung, liturgische I 447 f.
Fußkuß I 260 f.
Fußwaschung am Gründonnerstag I 552 f.; nach der Taufe II 262 265.

Gabelkreuz I 427 429 f.
Gabriel, Erzengel, Fest I 602.
Gallikanische Messe II 50.
Gallikanische Sakramentarien I 69.
Gallikanischer Ritus I 32 f.
Gallikanismus, liturgische Bestrebungen I 44 141.
Galiläa = Kreuzgang I 331.
Gangra, Synode (360?) I 323.
Gaudete, Sonntag I 570.
Gebet, liturgisches I 13.
Gebet, nächtliches, bei den Christen II 484 f.
Gebet, öffentliches, bei den Juden II 483.
Gebet der Kirche, Anschluß an dasselbe I 20.
Gebete, liturgische, freier Vortrag I 60; schriftliche Aufzeichnung I 57.
Gebetsanrede an den Sohn I 203 205.
Gebetsaufforderung I 204.
Gebetsverbrüderungen II 11.
Gebetszeiten, jüdische II 482 f.
Gedenken der Verstorbenen II 33 38 47 57 159 f.
Gefäße, liturgische I 396 f.
Gelasianum I 62 f.; Codex Reginae I 63; in der fränkischen Überlieferung des 8. Jahrh. G. von Angoulême I 64; von Fulda I 64.
Geldopfer bei der hl. Messe II 132 f.
Gemma animae I 136.
Generalrubriken I 103 111.
Genuflexion I 255 f.
Genuflexorium I 377.
Georgische Kirchensprache I 156.
Gesangbücher, kath. I 242 244.
Geschlossene Zeit II 407.
Gewänder, liturgische I 408 f.; Segnung I 413 f.; Aufbewahrung I 415; Symbolik I 415.
Gitter am Beichtstuhl I 381.
Glagoliten I 151.
Glagolitische Schrift I 153.
Glagolitisches Missale I 154; von Kiew I 153.
Glaubensartikel, den einzelnen Aposteln zugeschrie- I 185.
Glaubensbekenntnis vor der Taufe II 273 275.
Glaubensfragen vor der Taufe II 275.
Glocken I 387 f.; monastischen Ursprungs I 390; Glockeninschriften, Glokkennamen I 388 393; im gottesdienstlichen Gebrauch I 390; Dimensionen I 392 f.; Zahl I 393; 394. Gebrauch von der Kirche geregelt, kirchliche Bedeutung I 388; Symbolik I 389 395; Schweigen im Triduum sacrum I 513 517; von Ostiariern geläutet II 369.
Glockenkasel I 426 429.
Glockenzeichen zum Sanktus II 159 163.
Glockenweihe II 471 f.; vom Bischof vorgenommen II 472; Waschung der Glocke II 473; Beräucherung II 474.
Gloria in excelsis I 209, II 89 f.; am Gründonnerstag I 512; am Karsamstag I 533.
Gloria laus I 504 508.
Gloria Patri I 169 f.; in den Brevierresponsorien II 514; unterbleibt in den

liturgie.de

Responsorien der Passionszeit I 500; im Triduum sacrum I 512 515.
Gold, Weihe an Epiphanie I 581.
Goldene Rose I 501.
Gotischer Stil I 332.
Gottesacker I 337.
Göttliche Tugenden, nach der Predigt erweckt II 123.
Gottesdienst in Privathäusern I 326.
Grab, Segnung II 444.
Grab, Heiliges I 524 531 f.
Graduale (Buch) I 74; von Monza I 76; von Rouen I 79; von Salisbury I 79.
Graduale (Meßgesang) II 104 f.; Sänger II 105 107; vom Kirchenjahr beeinflußt II 107; Verhältnis zur Lektion II 107; symbolische Deutung II 105.
Graduale Vaticanum I 49.
Gradualpsalmen I 167, II 555 f.; vor der Matutin II 504.
Grajdanka I 156.
Gran, Synode (1307) I 178.
Gratianisches Dekret I 42 128 341 345 386, II 223.
Gregorianische Messen II 19.
Gregorianisches Wasser, bei der Kirchweihe II 455 460 462 468.
Gregorianum I 65 f.; hadrianisches Gr. I 66; handschriftliche Überlieferung I 67.
Gregorius praesul (Prolog) I 75 474.
Griechische Kirchensprache I 150 f.; in der römischen Kirche I 151.
Großer Eingang (griech. Messe) II 42 66.
Gründonnerstag I 511 f.; Namen I 513; Vesper I 519; Tag der Ölweihe I 520.
Grundstein der Kirche II 452; Gr.legung II 449 451.

Haec commixtio et consecratio II 199 f. 206.
Haec studiose, Prolog I 66.
Hallenkirchen I 333.
Hanc igitur II 164 166 179.
Handauflegung I 268 f.; Segensgeste I 269 ff.; bei Heilungen I 269 271; im Taufritus II 247 269 ff. 279; bei der Firmung II 289 f.; bei der Absolution I 269 f., II 537; bei der Diakonatsweihe II 384 396; bei der Priesterw. II 381 383 397 400; bei der Bischofsw. II 376 404; bei der Letzten Ölung II 350; bei der Abtsweihe II 428; bei der Äbtissinnenw. II 429; beim Exorzismus I 269 272, II 477; beim Hanc igitur II 179.
Hände, Salbung bei der Priesterweihe II 382 399; bei der Bischofsw. II 377; bei der Diakonatsw. II 384.
Händehaltung I 264 f.; Ausbreiten der Hände I 264 266; Kreuzen vor der Brust I 268; Zusammenlegen I 265; Ineinanderlegen der Finger I 265 267.
Händewaschung I 302 f.; vor der Messe II 73; vor, nach der Opferung II 147; nach der Kommunion II 213; nach der Messe II 214.
Handschuhe, liturgische I 445 f.; Symbolik I 446; Übergabe bei der Bischofsweihe II 379; bei der Abtsweihe II 428.
Harmonie zwischen Epistel und Evangelium II 101.
Hauchen über das Öl I 521 f.
Haupt, Salbung bei der Bischofsweihe II 377 404; bei der Priesterw. II 382 399.
Hauskapellen, bischöfliche I 323 325.
Haustaufen II 235 f.
Hebdomada mediana I 490 f.
Heiligennamen im Embolismus II 199; im Kanon II 177 192.
Heiligkreuz-Brevier II 495.
Heimsuchung Mariä I 597.
Henkelkelch I 398 f.
Herz-Jesu-Fest I 563 f.
«Hierusalem» I 500.
Himmelfahrtsfest I 557 f.; Oktav, Vigil I 558.
Hippo, Synode (393) I 189, II 134 303.
Hirmos II 109.
Historia (Responsorien) II 514.
Historiae rhythmatae, rimatae I 216.
Hohepriesterliches Gebet in der Commendatio animae II 432.
Homiliarien I 90.
Homilien Gregors d. Gr. I 90.
Homophonie I 236.
Horologium I 118.
Hortulus animae I 134.
Hosanna II 159 162.
Hostie II 127; Name II 130; Symbolik II 127; Emporhalten bei der Opferung II 142 145; auf die Hand gelegt II 314 f.
Hostienbereitung II 131.
Huc usque, Prolog I 66 f.
Hudrah I 116.
Humerale s. Amikt.
Hunc codicem, Prolog I 83.
Hungertuch I 500 503.
Husiten I 157.
Hymnar Ferreris II 494.
Hymnarien I 90.
Hymnen I 207 f.; in liturgischer Verwendung I 217, II 504 521 523 528 f. 536 544 550 f.
Hymnendichtung, gnostische I 209.
Hymnengruppen, benediktinische I 217 219; irisch-angelsächsische I 217 220.
Hymnensammlungen I 219.
Hymnenverbesserung Urbans VIII. II 498.
Hypapante I 582 f.
Hyperdulie I 8.

Ikonostase II 42.
Ileton II 43.
Illatio II 56 156 f.
Improperien I 529.
Improvisation der liturg. Gebete I 58.
Incensum istud II 148 f.
Inclinatio capitis (magna, media, parva) I 256.
Inclinatio corporis (mediocris, profunda) I 256.
Infula I 440.
Infusionstaufe II 258 f.
Immersionstaufe II 258 f.
Ingressa, ambros. Messe II 57.
Inklination I 255 f.
Insignien, liturgische I 449 f.
In spiritu humilitatis II 141 145.

liturgie.de

Instructio Clementina I 50.
Instrumentalmusik beim Gottesdienst I 239 246.
Instrumente, Ersatz für Stimmen I 240 f.; verbotene I 250.
Insufflation im Taufritus II 289.
Interstitien II 358.
Inthronisation II 379 428 f.
Introitus II 83 f.; fehlt am Karsamstag I 548.
Invitatorialpsalm II 503.
Invitatorium II 502 505.
Inzensation I 293 f.; von Personen I 298 ff., des Altars II 299; nach dem Stufengebet II 80; nach dem Evangelium II 115; bei der Opferung II 147 f.; bei der Elevation II 184; beim Kantikum Benedictus II 522; beim Magnifikat II 544 f.
Isodikon II 45.
Itala I 152.
Ite missa est II 219 f.
Italogriechen I 30.

Jahresanfang I 474.
Jakobusevangelium I 601.
Jakobusliturgie I 114 f., II 49; Einfluß I 26; Segensgebet I 496.
Jansenismus: liturg. Bestrebungen I 141; Gegner der lateinischen Kirchensprache I 155 158, der häufigen Kommunion II 305 309.
Jesus Christus: liturgischer Gesetzgeber I 23; primäres Subjekt der Liturgie I 11; opfert sich ministerio sacerdotum I 12; minister principalis der hl. Sakramente I 12.
Joachim, hl., Fest I 601.
Johannes-Akten I 275.
Johannes, Ev., Fest I 565 568 f.
Johannes der Täufer, Fest der Geburt, der Enthauptung I 603.
Johannes, St., ante portam latinam I 606.
Johannesevangelium: am Schluß der Messe II 224 f.; beim Wettersegen II 448.
Johannesminne I 574.
Johanneswein I 569 574.
Josephinismus I 44.
Josephsfest I 599 601.
Judica, Psalm im Stufengebet II 73 77, in der Passionszeit nicht gebetet I 503.
Jungfrauenweihe II 423.
Justin der Martyrer, Meßbeschreibung II 27 ff.

Kaddisch I 190.
Kalendarien I 92 f.
Kalendarium Bucherianum I 82; von Carmona I 93; Fronteaus I 84; des Gregor von Tours I 92; von Karthago I 92 f.; des Polemius Silvius I 92 514 603.
Kallistuskatakomben I 328 339.
Kamilavkion I 442.
Kanon, römischer II 164 f.; ursprüngliche Gebetsfolge II 166; Schmuck II 171; stilles Beten II 172; in der Mailänder Liturgie I 35.
Kanonkreuze II 171 181 187 194.
Kanontafeln I 364.
Kanones des Basilius I 313.
Kantharus, Kelchform I 398.
Kantharus, Brunnen I 329.
Kanzel I 382 f.
Kardinäle, Spender der Ordines minores II 353 357.
Karfreitag I 523 f.; Gebetsgottesdienst I 524 526 f., Allgemeines Gebet II 122.
Karmeliten I 43.
Karolingische Renaissance I 214.
Karsamstag I 532 f.
Karthago, Synoden (256) I 273; (387) II 26; (393) I 59 346 514, II 247 303; (407) II 59.
Karwoche II 504 f.; Meßformularien II 511.
Kastenaltar I 343.
Kastenportatilien I 348.
Kasula I 426 f., Übergabe bei der Priesterweihe II 381; Faltung II 381 401, s. auch Planeta plicata.
Katakomben I 336 339.
Katakombengottesdienst I 328.
Katasarka II 43.
Katechisation (Skrutinienritus) II 250 254.
Katechumenat II 244 f.; Riten II 246 f. 266 f.
Katechumenatsklassen II 245.
Katechumenen, Entlassung II 34 46.
Katechumenenmesse II 66.
Katechumenenöl I 309 312, II 258; Weihe I 522.
Katharer I 155 157.
Kathedrale I 320.
Katholische Briefe, Lesung in der österlichen Zeit I 555.
Keduscha II 161.
Kelch I 396 f.; Weihe, Exekration I 397, Stellung auf dem Altar II 143; Übergabe bei der Subdiakonatsweihe II 385 f.; bei der Priesterw. II 382 398; Material I 397; Symbolik I 397 400.
Kelchvelum I 401 f.
Keltische Liturgiefragmente I 73.
Keltische Sakramentarien I 71.
Keltischer Ritus I 37.
Kerstenspiegel I 134.
Kerze, Material I 289; Symbolik I 291.
Kerze, dreifache, am Arundo I 537.
Kerzen, am Altar I 286; Zahl I 287; Auslöschen in der Trauermesse I 514.
Kerzenopfer II 133; bei der Ordination II 382 378.
Kerzenweihe an Lichtmeß I 585.
Khulaji I 113.
Kierzy, Synode (838) I 123.
Kirche I 320
Kirchengebäude I 320 f.; Konsekration, Exekration I 321, II 448 454, Violation, Rekonziliation I 322; Gattungen I 319 f.; Entstehung und Entwicklung I 325 f.
Kirchenjahr I 473 f.
Kirchenkonsekration II 448 454; Symbolik II 465.
Kirchenmusik, Eigenschaften I 245 249.
Kirchenmusikalische Gesetzgebung I 245 247.
Kirchenschlüssel, den Ostiariern übergeben II 387 389.
Kirchenslawisch I 151 153 f.
Kirchensprachen I 149 f.
Kirchenstühle I 379 f.
Kirchentonarten I 228.
Kirchweihe s. Kirchenkonsekration.

liturgie.de

Kirchweihfeste I 588 f.; allgemeines Kirchweihfest I 590.
Klappern I 391.
Klassizistischer Stil I 333.
Kleine Horen II 486 527; im Totenoffizium II 557.
Kleiner Eingang (der griechischen Messe) II 42 45.
Kniebänke I 379.
Knieen I 251f.
Koinonikon II 48.
Kollektar I 91.
Kollekte II 95 97.
Köln, Synoden (1280) II 284 f. 287, (1413) I 596, (1423) I 179, (1536) II 236, (1549) II 135, (1616) I 368, (1627) I 180, (1860) I 231 373.
Kommemorationen II 524 527.
Kommunion II 297f.; Spender II 297; Empfänger II 300; extra, intra Missam II 314 318f.; unter beiden, einer Gestalt II 310 312; Knieen beim Empfang, Spendeformel II 314; Häufigkeit II 305; nach der Taufe II 262 265; des neugeweihten Bischofs II 378 406; des neugeweihten Priesters II 382 400; allgemeine K. an Ostern II 550.
Kommuniongebete II 65 211.
Kommuniongesang II 215f.
Kommunionritus, Erklärung II 321.
Kompetentenzeit, Riten II 246 248 270.
Kompletorium II 545 f.
Konfessoren, Feste I 587.
Konfiteor II 75 78; in der Prim II 531 534; im Kompletorium II 549.
Königliche Türe II 42.
Konsekrationspyxis I 404.
Konsignatorien II 288 f.
Konstantinische Schenkung I 442 448 467; s. auch Donatio Constantina.
Konstantinopel, zweite allg. Synode II 123; sechste allg. Synode II 380.
Konstanz, allg. Synode v. II 312, (1567) I 381.
Kontrapunkt I 232 234.
Konventmesse II 24.
Konzelebration II 7 63; bei der Bischofsweihe II 378; bei der Priesterw. II 382; bei der Abtsw. II 429.
Kopfbedeckung, liturgische I 440 f.
Koptische Kirchensprache I 150.
Koptische Liturgien I 112.
Koptischer Ritus I 28.
Kopulation II 418.
Körperhaltung, liturgische I 251 f.
Korporale I 353 f.
Korporalienkästchen I 402.
Krankenkommunion II 314 323.
Krankenöl I 309 f.; Weihe I 521.
Kranz bei Jungfrauenweihe II 425 f.
Kräuterweihe I 595.
Kredenztisch I 369.
Kredo in der Messe II 123 126.
Kreide, Weihe I 577 581.
Kreuz, am Grabe angebracht II 445; bei der Grundsteinlegung II 452; bei der Letzten Ölung II 353; bei der Wasserweihe an Epiphanie I 581.
Kreuz, erzbischöfliches I 471f.; einzelnen Bischöfen verliehen I 472.
Kreuzaltar I 368.
Kreuzauffindung I 591.
Kreuze, hölzerne bei der Friedhofsweihe II 468.
Kreuzenthüllung am Karfreitag I 529.
Kreuzerhöhung I 591.
Kreuzgang I 331.
Kreuzpartikel I 7.
Kreuzzeichen I 273 f.; Bekenntnis des kath. Glaubens: Wirkungen I 277; Großes (lateinisches) Kr. I 274 279. Kleines Kr. I 279; bei Segnungen lateinisches, griechisches Kr. I 280; dreifaches Kr. II 224, Formeln I 274 278 280, beim Introitus II 84; beim Evangelium II 115 118 160; im Taufritus II 247 266 268 271 279; beim großen Exorzismus 477 479.
Kruzifix, verschiedene Typen I 362; jansenistisches I 363.
Krypta I 331.
Kugelstäbe I 468.
Kult I 1 f.; äußerer, innerer, gemeinsamer I 1 f.; öffentlicher I 4.
Kult, religiöser, Sachen u. Personen erwiesen I 10.
Kultformen, äußere, Zweck I 2; Regelung I 4.
Kultzweck: latreutischer I 20 22, soterischer I 21, erbaulicher, pädagogischer, ethischer I 22.
Kuppel I 334.
Kurialritus I 42.
Kuß, liturgischer I 260 f., des Altars nach dem Stufengebet II 80; vor dem Friedenskuß II 207; des Evangelienbuches II 115 118.
Kutmarus I 113.
Kyriale I 49.
Kyrie eleison I 193 f. 196 243 282, in der Messe II 87, bei der Reliquienprozession II 463.

Lacerna I 433.
Laien als Spender der Kommunion II 299.
Laienkelch II 311 ff.
Laienmönche in der Verwaltung der Buße II 331.
Lambeth, Synode (1281) II 312.
Lamentationen I 512 516 525.
«Lamm» II 43 f.
Lampen um den Altar I 285.
Landessprache in der Liturgie I 155 ff.
Lanze, hl. (griech. Messe) II 43.
Laodizea, Synode (4. Jahrh.) I 202 209 230 263 321 323 368 454 456, II 26 315 361 366 368 ff. 407.
Lätare I 500.
Lateinische Kirchensprache I 141 150 152 157 f.
Lateran, Vierte allg. Synode I 371, II 305 308 332; fünfte allg. Synode II 302.
Lateranbasilika I 330; Kirchweihfest I 590.
Lauda Sion II 112 f.
Lauda (mozarab. Messe) II 55.
Laudes (gallik. Meßgesang) II 51.
Laudes (Brevier) II 483 485 f. 517 f.; Psalmen II 519; Hymnen II 522 f.
Laudesschemata II 518.

liturgie.de

Laurentius, hl., in den Rezeßgebeten II 227.
Lauretanische Litanei I 201.
Laus cerei I 539.
Läutordnungen I 394.
Lazerna I 416.
Lectio continua I 485, II 98 101 361.
Legendarien I 90.
Leichen, Bekleidung II 436f.; Übertragung in die Kirche II 438f.; ins Grab II 444.
Leichenrede II 442.
Leisen I 197 243.
Lektionar von Luxeuil I 81 85; ostsyrisches I 116.
Lektionarien I 80f.
Lektoren: Ursprung, Amtsobliegenheiten II 369, jugendliche II 370; als Sänger verwendet I 231, II 370.
Leofric-Kollektar I 91; Missale I 69.
Leonianum I 61.
Lerida, Synode (500) I 386.
Lesepulte I 383.
Lesungen, bei der hl. Messe II 98f.; in der Matutin II 507f. 511; im Kompletorium II 547f.
Lettner I 331 367f. 383.
Leuchter I 360 364; dem Akolythen bei der Weihe übergeben II 387 392.
Levate I 205.
Levitiertes Hochamt II 7 9.
Libellus Missae I 71 83 86.
Liber caeremoniarum sanctae Romanae ecclesiae I 107.
Liber comicus I 80 82.
Liber comicus Toletanae ecclesiae I 81 86.
Liber Davidis II 336.
Liber hymnorum (keltischer I 91.
Liber ordinum I 74.
Liber ordinum ecclesiae Toletanae I 102.
Liber mozarabicus sacramentorum I 74.
Liber sequentialis I 74.
Liber usuum I 109.
Libera II 441.
Licht in der Liturgie I 282f.; Material I 289; Symbolik I 282 285 290f.; im Totenkult I 283f.
Lichter am Altar I 283; beim Evangelium I 283 285 291, II 116; bei den Exequien I 291.
Lichtmeß I 582f.
Lichtmeßkerze I 585.
Linnensäckchen für den Kelch I 401.
Litania maior I 555f.
Litania minor I 555 557.
Litania quina I 200; l. septena I 200; l. septiformis I 193 195; l. terna 200.
Litanei I 195 198.
Litaneien: lauretanische I 194 201; vom Namen Jesu, vom heiligsten Herzen Jesu, vom hl. Joseph I 194.
Liturgen: Tätigkeit nomine Christi, nomine ecclesiae I 13; persönliche Betätigung I 16.
Λειτουργία, Wortbedeutung I 5.
Liturgie I 5 6; Objekt I 6 8; Subjekt I 11 13; Beteiligung der Gläubigen I 17.
Liturgie der hll. Addäus u. Maris I 116; klementinische I 114, von Konstantinopel II 41, des Nestorius I 58 116; des hl. Petrus I 117, des Theodor von Mopsueste I 58 116.
Liturgien, ostsyrische I 116.
Liturgik, Wissenschaft I 53.
Liturgisch I 15.
Livres d'heures II 113.
Löffelchen, für Wasser I 401; für Weihrauch I 405.
London, Synoden (1138) II 300, (1268) 342.
Lucernarium I 537, II 537f.
Lunula I 405.
Lüttich, Synode (1287) 177 386.

Maamadot I 165.
Mâcon, Synoden (581) I 567; (585) I 459, II 134 232 301.
Magdeburg, Synode (1370) II 414.
Magdeburger Zenturiatoren I 135.
Magnifikat I 159, in der Vesper II 544f.
Mailand, Synoden (1565) I 249, (1576) II 132.
Mailändischer Ritus I 32 35f.
Mainz, Synoden (813) I 341 455 590, (1261) I 311 348, (1423) I 179.
Malabarchristen I 30.
Mandatum s. Fußwaschung.
Mandatum apostolicum bei der Bischofsweihe II 375 402.
Manicae I 446.
Manile I 401.
Manipel I 449f.; Ursprung I 449f.; Symbolik I 499 452; liturgische Verwendung I 449; Auszeichnung des Subdiakons I 451, bei seiner Weihe überreicht II 386 394, Anlegen I 451.
Manipulus curatorum I 130.
Mansionarii II 368.
Mantelletum I 433 436.
Manuale I 100; ambrosianisches I 91.
Mappula = Manipel I 449f.; = Halstuch I 418.
Maredsous I 144.
Marianische Antiphonen I 254, II 553; am Schlusse des Stundengebets II 553f.
Marienfeste I 592f.; Mariä Geburt, Heimsuchung I 593; Himmelfahrt I 595; Lichtmeß I 582f.; de Mercede I 598; de Monte Carmelo (Skapulierfest), Namen I 598; Opferung I 599; Schnee I 598; Sieben Schmerzen I 596f.; Verkündigung I 592.
Markusliturgie I 112 496, II 49; Fragmente II 39.
Maronitische Liturgie I 29.
Martin von Bracara, Kanonessammlung II 407.
Martin von Tours, Fest I 587.
Martyrerkult I 587.
Martyrium I 318.
Martyrologien, allgemeine I 93; historische I 92 94.
Martyrologium I 92f.; an der Weihnachtsvigil I 572; im Officium capituli II 532.
Martyrologium: Hieronymianum I 92ff.; des Beda Venerabilis I 94f.; des Florus, des Wandelbert von Prüm I 94; des Ado, Notker Babbulus, Wohlfard, Hermann des Lahmen I 95; von Lyon I 94; Farfa I 95; orientalisches I 93; Romanum I 49 96; Romanum parvum I 95.
Matthäus-Akten II 317.
Matthäusgebet (Jungfrauenweihe) II 426.
Matutina II 517; M. altera

liturgie.de

I 493; M. tenebrarum I 514.
Matutin an Ostern I 550.
Mausoleum I 337.
Medicaea I 79.
Melodien, gregorianische I 77; hebräische I 226.
Memento defunctorum II 189.
Memento-Gebete II 164 166 174.
Memento vivorum II 175.
Memoria I 318.
Memoriale rituum I 49.
Menäen I 117.
Mensa des Altars I 344 347 349 360.
Meßbuchkissen I 364 366.
Messe, hl.: Stellung in der Liturgie III; Einteilungen II 66.
Meßfeier, Häufigkeit II 20f.; mehrmalige am Tage II 22; Ort II 20f.; Zeit II 20 24; in Privatoratorien II 26; zur See II 27; im Triduum sacrum II 22.
Meßgewand s. Kasula; Gewand der Priester, der Kleriker I 431; Schürzung Faltung I 431; Namen I 432.
Meßgewand, gotisches I 429.
Meßkännchen I 400 f.
Meßpult I 364.
Meßstipendien II 133.
Metrik der Hymnen I 208 214 ff.
Mette II 485.
Metz, Synode (888) II 240.
Mikrologus I **125** 136 492 499 561 569 588, II 15 17 25 69 78 94 96f. 103 117 140f. 178 189 192 201 203 216 220 223 227 318 527.
Milch u. Honig, den Täuflingen gereicht II 262 264.
Michaelsfeste, ehemalige Kirchweihfeste I 602.
Miniaturkelche, -patenen I 348.
Minnetrinken I 574.
Minoritenorden I 87.
Misericordia I 380.
Missa cantata II 7 9.
Missa Flacii Illyrici I 135.
Missa, gallik. Gebetseinleitung I 205.
Missa, mozarab. Oration II 55.
Missa, Name II 3 5.
Missa Papae Marcelli I 237.
Missa praesanctificatorum I 524 530f., II 32.
Missa privata II 7 10.
Missa sicca II 12 225.
Missa solemnis II 7 9.
Missale, chaldäisches I 116; M. Francorum I 65; Gallicanum vetus I 70; Gothicum I 70; koptisches M. I 113; M. omnium offerentium I 87; plenum I 86; Romanum I 42 49 57; secundum consuetudinem Romanae Curiae I 42 87 II 65.
Mithraskult I 276 565.
Mitra I 440 f.; Symbolik I 441 445; liturgische Verwendung I 442, dem Bischof übergeben bei der Weihe II 378 406, dem Abt II 428.
Mitra pretiosa, auriphrygiata, simplex I 441 443 f.
Mitrale I 129.
Mittwoch I 481.
Mondphase im Martyrologium angegeben II 534.
Monesche Messen I 69.
Monile I 432 434.
Monodie I 232.
Monogenes, Hymnus II 45.
Monophysitismus I 28 29.
Monstranz I 404 f.
Monte Cassino, Palimpsest I 65 f. 86.
Motetten I 234.
Mozarabische Messe II 54 f.
Mozarabische Sakramentarien I 73.
Mozarabischer Psalter I 91.
Mozarabischer Ritus I 36.
Mozarabisches Brevier I 88.
Mozarabisches Missale I 87.
Munda cor meum II 116.
Muratorisches Fragment I 209.
Musik, antike I 225 f.; kirchliche I 220.
Musikkapellen I 250.
Musiktheoretiker, mittelalterliche I 125.
Myron I 313.
Myrrhen, Weihe I 581.
Mysterien, heidnische I 25.

Namen Jesu, beim großen Exorzismus II 476.
Namen-Jesu-Fest I 566.
Namen-Jesu-Litanei s. Litaneien.
Namur, Synode (1604) I 381.
Narbonne, Synode (589) I 409.
Narthex I 329.
Natale calicis I 514.
Natalis solis I 567.
Nationalkirchentum I 141.
Naturaloblationen II 133.
Natursymbole I 282 f.
Navicula I 405.
Nekrologium II 532 535.
Neocäsarea, Synode (314) II 359 365.
Nestorianer I 29.
Neumen I 77 225.
Neunte II 18.
Neuyork, Synode (1861) I 248.
Nicäa, allg. Synode (325) I 254 273 488 490 554, II 314 335 356.
Niederländische «Künste» I 232.
Nîmes, Synode (1284) II 341 407.
Nobis quoque peccatoribus 167 190 194; laut gesprochen II 191 f.
Nola I 389.
Non II 482 484 486 ff. 527 529 536.
Non intres II 441.
Notation, diastematische I 227.
Nüchternheit vor der hl. Kommunion II 300 303.
Nunc dimittis, Canticum I 159; im Completorium II 550; bei der Kerzenweihe I 484 f.

O-Antiphonen I 571.
Oberkleidung, liturgische I 426 f.
Oblationarium I 369.
Obsequiale I 100.
Octava Domini I 565 568.
Octava simplex I 589.
Octavarium Romanum I 50.
Oden Salomons I 209.
Offene Schuld II 119f.
Offerenda, ambros. Meßgesang II 58.
Offerimus tibi II 141 145.
Offertorialgesang II 136; fehlt am Karsamstag I 548; in der Requiemsmesse II 137.
Offertorium (Tuch) I 402.
Officia divina, ecclesiastica I 5.
Officium, mozarab. Meßgesang II 54.

liturgie.de

Officium capituli II 528 532 534.
Officium defunctorum II 440 556 f.
Officium de omnibus sanctis II 559.
Officium de sancto Benedicto II 559.
Officium parvum B. M. V. I 167 177, II 555 558.
Offizium der drei letzten Kartage I 512 515.
Oktaven 588.
Oktavengattungen im Choral I 225.
Oktoechos I 117 228.
Öl I 308 f.; Sakramentale I 311; Symbolik I 315 f.; bei charismatischen Heilungen I 309; apotropäische Wirkungen I 309; Weihe I 520 f.
Öl der Beschwörung (des Exorzismus) I 309 313.
Öl der Danksagung I 309 313.
Olivenöl I 289.
Olivenzweige I 505 f.
Ölung, Letzte II 344 f.; Spender II 344; Ort der Spendung II 347; wiederholte Spendung II 347; zu salbende Körperteile II 350; Formeln bei der Salbung II 351, Erklärung des jetzigen Ritus II 352.
Ölweihe I 520 f.
Omophorion I 457 459 460.
Oper, Einfluß auf die Kirchenmusik I 232.
Opferbrote, Gestalt, Namen II 130.
Opfergaben, Form der Darbringung II 142.
Opferungsgebete II 65 139 f.
Opus Dei II 481.
Orale I 418.
Orange, Synode (441) II 282.
Oranten I 266.
Orate fratres II 149 f.
Orarium = Stola I 354; = Halstuch I 418.
Oratio fidelium I 527; II 136.
Oratio S. Ambrosii II 71.
Oratio super oblatam (ambr. Messe) II 58.
Oratio super populum I 494 f., II 222.
Oratio super sindonem (ambr. Messe) II 58.
Orationalien II 113.
Orationen, römische, gallikanische I 202 f.
Orationes solemnes I 527 f.
Oratorium I 322 f.
Oratorium publicum, semipublicum, privatum I 322 324.
Ordinarien I 103 108.
Ordinarium papale I 106; Ordinarium sanctae Romanae ecclesiae I 106.
Ordinarium, der Dominikaner, Prämonstratenser I 109; der Karmeliter I 110; ostsyrisches I 116
Ordinationes per saltum II 359.
Ordinationsritus, Entstehung II 372, Erklärung II 387.
Ordinationsritus, altrömischer, der ordines minores und des Subdiakonats II 372 385.
Ordinationstitel II 385.
Ordinationszeiten II 359 361.
Ordines I 103; römische Mabillons I 104.
Ordo, Sakrament II 355 f.
Ordo der Laterankirche I 107.
Ordo baptismi adultorum II 266, parvulorum II 277.
Ordo communis der Abessinier I 113; westsyrischer I 115.
Ordo Gerberts I 104.
Ordo Missae Burchards I 111 259 f.
Ordo Missae omnimodae I 74.
Ordo romanus I: I 104, I—VIII: I 105, IX—XIV: I 106, XV: I 107.
Ordo romanus antiquus I 98 100 103 107 136.
Ordo romanus vulgatus s. Ordo romanus antiquus.
Ordo von St. Amand, von Einsiedeln I 104.
Oremus I 203 f.; vor dem Offertorium II 136.
Organum I 231 233.
Orgel I 237 f.
Orgelspiel I 246.
Orleans, Synoden (511) I 195 557, II 223; (541) II 491 582.
Osterbrote I 552.
Ostereier I 551.
Osterfeierstreit I 487.
Osterfest I 550 f.
Osterfestkreis I 486 f.
Osterfeuer I 536.
Osterkerze I 533 f.; Weihe I 537 f.; Symbolik I 533 538 546; am Himmelfahrtsfest ausgelöscht I 558.
Osterkerzenleuchter I 538.
Osterlamm, Weihe I 551.
Österliche Zeit I 554.
Ostern, Name I 486.
Osterschinken I 551.
Ostervesper I 551 f.
Ostervigil I 535 f.
Ostervigilmesse I 533 547.
Osterwoche I 551.
Osterzyklus des Anatolius I 488; des Dionysius Exiguus I 489; des Hippolyt I 488.
Ostiarier, Ursprung II 363 368; Amtsobliegenheiten II 363 368.
Ostsyrische Liturgie I 29, II 49.
Ostung I 259 329.
Oxford, Synode (1222) I 267.
Oxforder Bewegung I 144.
Oxyrhinchoshymnus I 227.

Padua, Synode (1295) I 178.
Paléographie musicale I 78 144.
Palilien I 509.
Palla I 353 f. 357 f.
Palleum (pallium) linostimum I 450.
Palliolum I 418.
Pallium (Antependium) I 358 f.
Pallium (Halstuch) I 418.
Pallium, liturgische Insignie I 457 f.; Ursprung I 457 f.; des römischen I 459; Auszeichnung des Papstes u. der Erzbischöfe I 457 461; Bedeutung I 458 461; Symbolik I 458; lit. Verwendung I 457 462; Palliumnadeln I 457 460.
Palliumverleihungen I 458 f. 461; an Bischöfe I 458 461.
Palmen, Symbolik I 505; geweihte, Sakramentale I 509.
Palmesel I 506.
Palmsonntag I 504 f.
Palmweihe I 504 f.
Palmprozession I 504 f.
Panem coelestem II 208 211.
Pannisellus I 469.
Pänula I 416 428.
Pantheon I 330.

liturgie.de

Papst: Oberstes liturgisches Gesetzgebungsrecht I 44; im Kanon genannt II 174.
Paraffin I 289.
Paranymphae matronae II 424.
Paranymphus presbyter II 383.
Parentalia I 604.
Paris, Synoden (829) I 322, II 26 286 299 336.
Parthenon I 330.
Parura I 360 417.
Paruren I 420 f.
Pascha floridum I 508.
Passion nach Johannes am Karfreitag I 527.
Passionale (Passionar) I 90.
Passionsgesang I 505 509 f.
Passionsgeschichte in der Commendatio animae II 432.
Passionsmessen II 15; gregorianische II 19.
Passionsreliquien I 7.
Passionssonntag I 500 503.
Passionszeit I 502.
Pastophorien I 335.
Pastorale I 100.
Patene I 396 f.; Symbolik I 397 400; Verhüllung II 142 199; bei der Priesterweihe überreicht II 382 399.
Pater noster in der Messe II 195; Einleitung II 198; vor den Horen II 503; den Lesungen II 509 f.; in den Preces feriales II 525.
Patriarchalverfassung I 27.
Patrozinien I 588.
Pauli Bekehrung I 605; Pauli Gedächtnis I 604.
Paulsbasilika, Kirchweihfest I 590.
Pax Domini II 200 206.
Pax tecum bei der Firmung II 289 292.
Pax vobis I 186 f.
Pectorale (Pluvialschließe) I 432 434.
Pectorale (Brustkreuz) I 469 f.
Pedum I 467.
Pelvicula I 369 401.
Pentekoste I 254 491 554.
Pentekostarion I 117.
Per intercessionem S. Michaelis II 148 f.
Per quem haec omnia II 166 193.
Perceptio corporis II 209 211.
Peregrinatio Silviae sive Aetheriae I 26 118 196 198 210 222 224 263 f. 285 296 504 514 528 558 573 577 578 583 591, II 6 119 181 249 488 500 518 525 f. 539.
Perikopen I 80 f.; in verschiedenen Sprachen gelesen I 152; Grundsätze für ihre Auswahl II 101.
Perikopenbuch Erzherzogs Rainer I 81.
Perikopenverzeichnisse, koptische I 113.
Persischer Ritus I 29.
Peterskirche I 330; Kirchweihfest I 590.
Petri Kettenfeier I 605; Petri Stuhlfeier s. Cathedra Pedri
Petrus-Akten I 276 305.
Petrus u. Paulus I 603.
Pfingstfest I 558, s. auch Pentekoste.
Pfingstvigil: Tauftermin I 559, II 230 232; Lektionen I 560.
Philippus u. Jakobus, Fest I 605.
Photizomenat, Riten II 266 270 279.
Photizomenen II 245.
Phrygium I 442.
Phylacteria I 470.
Pileolus I 441.
Pileus I 441 444.
Pipa I 399.
Piscina I 385
Pistis, Sophia I 354.
Pistoia, Synode (1786) I 348.
Placeat II 221 f.
Planeta I 426 f.; s. auch Kasula.
Planeta plicata I 427 431 494 537; s. auch Kasula.
Plenarien (Perikopenbücher) I 134.
Pluviale I 432 f.
Pluvialeschild I 433.
Pluvialeschließen I 433.
Pochen an die Brust I 281.
Polyandrum I 337.
Polyphonie I 231 233.
Poenitentiale Romanum II 336.
Pönitentialien II 336.
Pontificale Romanum I 43 49 57 96.
Pontifikalamt II 7 8.
Pontifikale, ambrosianisches I 99; koptisches I 113; römisch-germanisches I 98; des Durandus I 97 99 106, II 473 475; des Egbert von York I 98 414, II 386 468 f., des Gundekar I 98 426; des Prudentius v. Troyes I 98; des Robert von Rouen I 98; P. von Amiens, Durham, Oxford, Poitiers I 98.
Pontifikalhandschuhe I 446 f.
Pontifikalring I 464 f.; Übergabe bei der Bischofsweihe II 377; bei der Abtsweihe II 429.
Pontifikalschuhe I 447 f.
Pontifikalsegen vor dem Pax Domini II 201 204.
Pontifikalstrümpfe I 447 449.
Postcommunio II 217.
Post nomina, mozarab. Meßgebet II 56.
Post Pridie, Post Sanctus, Post Secreta, gallik. Meßgebete II 52 56.
Praefatio, gallikanische I 205, II 156.
Präfation II 154 f; Einleitung II 158.
Präfationen (eucharist. Gebete) I 206.
Präfationszeichen I 207, II 158.
Prag, Synoden (1350) II 414, (1386) I 175, (1605) I 179 381.
Prämonstratenser I 43.
Präsanktifikatenliturgie, griechische II 42, syrische I 115.
Präsanktifikatenmesse I 289 513.
Praesentatio B. M. V. I 599.
Preces dominicales der Prim II 531 533.
Preces feriales I 253 f., II 524 f.; in der Prim I 531 534.
Preces im Kompletorium II 552.
Predella I 351.
Predigt nach dem Evangelium II 119.
Predigtlied I 242 f.
Predigtstuhl I 382.
Prex II 152.
Priester: Amtsobliegenheiten im christlichen Altertum II 364; außerordentliche Spender der Firmung II 280 f.; der niederen Weihen II 355

liturgie.de

357; bei der Ölweihe I 521.
Priesterweihe, Entstehung des Ritus II 380, Erklärung II 397.
Prim II 486 489 491 529 f.
Primicerius 231.
Private Verrichtung des Stundengebets II 492.
Privatmesse I 41 86, II 7 10 64.
Processio I 263.
Processionale I 102.
Prokimenon II 45.
Pronaus I 329, bei der Predigt II 119.
Prophetien der Ostervigil I 533 541.
Prosa II 111.
Prosarium I 74.
Proskomidie II 41 43.
Prostration I 254 f.; am Karfreitag I 526; am Karsamstag I 547.
Prothesis II 42 f.
Prozessionen I 193 262 f.; am Sonntag I 478 f.; an Lichtmeß I 583 f.; am Gründonnerstag I 513 518; am Karfreitag I 528; in der Osterwoche I 552; am Himmelfahrtstag I 558; an den Altar II 73; mit den hl. Ölen I 521 f.; mit den Opfergaben II 51 f.; theophorische I 263.
Psallendum, ambros. Messe II 55.
Psalmen in der Liturgie I 159 f.; auf Christus gedeutet, Gebet Christi I 165; Gebet der Kirche I 163; liturgische Erklärung I 161; Teilung 499.
Psalmentext I 161.
Psalmi familiares II 555 f.; idiotici, privati II 209.
Psalterhandschriften I 88.
Pseudo-Ambrosius, Kanongebete II 34 40.
Purificatio B. M. V. I 592.
Purifikatorium I 401 f.
Pyxis I 402; s. auch Ciborium.

Quadragesima I 489 f.; Name I 491.
Quam oblationem II 164 f. 168 f. 179 f.
Quartodezimaner I 486 f.
Quaestiones Veteris et Novi Testamenti II 41.
Quatember I 482 f.; Entstehung I 482 f.; Ordinationszeit I 482, II 360.
Quebec, Synode (1851) I 248.
Qui pridie II 164 f. 182.
Quicumque, Symbolum s. Athanasianisches Glaubensbekenntnis.
Quid retribuam II 208 211.
Quinquagesima I 491; Name für die österliche Zeit I 554.
Quinisexta s. Trullanum.

Raphael, Erzengel, Fest I 602.
Rationale (Buch) I 130.
Rationale (liturg. Ornat) I 462 f.
Rationalismus I 142.
Räucherung: profane u. liturgische Ehrung I 297; an Epiphanie I 577 581 f.
Rauchfaß I 405 f.
Rauchmantel I 432 f.; s. auch Pluviale.
Rauchnächte I 581.
Ravenna, Synoden (1311) I 373, (1314) II 79 372.
Redditio orationis dominicae, symboli II 248 250 254.
Regina cœli II 554; beim Gebetläuten I 179.
Reimoffizien I 214 216.
Reims, Synode (813) I 397 f.
Rekonziliation der Büßer II 340; der Kirche, des Friedhofs II 471.
Reliquien de corpore I 346; am Altar I 369 f.; im Altar 345 349; Translation I 347; Beisetzung bei der Kirchenkonsekration II 449 f. 455.
Reliquiengrab, Lage I 347 349; im Tragaltar I 348.
Reliquienkapseln (in den Altären) I 347 349.
Reliquienprozession bei der Kirchenkonsekration II 463.
Renaissancestil I 333.
Requiemsmessen II 17 f.; R.messe am Montag II 17.
Requiescant in pace II 19 221.
Responsa ad consulta Bulgarorum I 268 461, II 407 f. 410.
Responsorialgesang I 171 220 f. 230.
Responsorien in der Matutin II 513.
Responsorium breve der Prim II 530.
Retabel I 350 f.
Rezeß II 226.
Rhipidion II 47.
Rhythmik der Hymnen I 208 214.
Rhythmus, des Chorals I 225 229; der Orationen I 202.
Ring s. Pontifikalring.
Ring bei der Jungfrauenweihe II 425 f.
Rituale I 100 f.; koptisches I 113; maronitisches I 116; römisches s. auch Rituale Romanum.
Rituale Romanum I 43 48; Verpflichtung I 49.
Ritualien einzelner Kirchen I 100 f.
Robigalia I 556.
Rochett I 424 f.
Rogationsmesse I 557.
Rokokostil I 333.
Rom, Synoden (382) I 223, (1078) II 135, (1725) II 267.
Romanischer Stil I 330.
Rorateämter I 571.
Rosenfarbe I 413 501.
Rosenkranzfest I 598.
Rota, Saiteninstrument I 240.
Rubriken I 50 110; direktive, präzeptive I 51.
Rückgabe des Glaubenssymbols, des Vaterunsers II 248 f.

Sabbatmahlzeiten, jüdische II 30.
Sabbatum Sitientes I 502; Ordinationstermin II 359 f.
Sabina, St., Stationskirche I 499.
Sacerdotale I 100; S. Romanum I 102.
Sacramentarium triplex I 64 69.
Sacramentarium gallicanum I 71.
Sacrarium I 335.
Sacrificium, Name für Messe II 3; mozarab. Meßgesang II 55.
Sakramentar von Bergamo I 73; von Biasca I 74; von Cambrai I 67; von St.-De-

liturgie.de

nis I 366; von Echternach II 79; von Fulda I 100 385, II 441 444 f.; von Gellone I 200; von St. Gereon I 365; von Padua I 65 153; S. des Drogo I 365, II 457 463 466, des Ratold von Corbie I 446.
Sakramentarien I 60 f.
Sakramentsandachten II 326.
Sakramentshäuschen I 371 373.
Sakristei I 335.
Salbung: vor der Taufe II 258 273 275; nach der Taufe II 261 f.; des Altars, der Kirchenwände II 455; des Reliquiengrabes II 464 f.; der Glocke II 473.
Salbungen, alttestamentliche I 309 314.
Salutatorium I 335.
Salve regina II 553.
Salz: im Taufritus dargereicht II 247 266 269 279, dem Weihwasser beigemengt I 304 ff.
Salzburg, Synode (1569) I 243.
Samstag I 481.
Sandalia I 447 f.
Sänger, kirchl. I 230.
Sängerschulen I 231.
Sanktus II 36 f. 39 f. 159 f.
Saragossa, Synode (380) I 567.
Sardika, Synode (343) II 358.
Saturnalien I 565 f.
Saumur, Synode (1276) I 288.
Schallbretter I 387 391.
Schalldeckel I 382.
Scheitelkäppchen der Bischöfe I 445.
Schelten des Dämons II 479.
Schemone Esre I 190, II 161.
Schiavetto I 155.
«Schlachten des Lammes» II 43.
Schleier bei der Jungfrauenweihe II 425 f.
Schlußformeln der Lesungen II 103.
Schlußsegen bei der Firmung II 289 292 296.
Sch'ma II 161.
Schola I 225 230.
Scholae cantorum I 231.
Schutzengelfest I 602.
Scilla I 391.
Scrutinium in apertione aurium I 500 502, II 250 f. 253 255.
Scrutinium serotinum II 374.
Scyphus I 399.
Secretaria I 335.
Secundicerius I 231.
Sedilien I 379 f.
Segen: nach der Epistel II 102; vor dem Evangelium II 116; letzter in der Messe II 222 f.; nach der Letzten Ölung II 352; vor den Lesungen des Breviers II 507 510; am Schluß des Kompletoriums II 552.
Segen, sakramentaler II 325 f.
Segnung von Naturalien im Kanon II 193.
Seikilos-Lied I 227.
Sekret II 149 f.
Sekretarium I 371 373.
Seligenstadt, Synode (1020) II 23 407.
Semantron I 387 392.
Semiduplex I 589.
Sens, Synode (1528) II 283.
Septuagesima, Name I 491.
Septuagesimalzeit I 489 491 f.; Schriftlesung I 493; Psalmen der Laudes und der Prim I 493.
Sepulchrum (Gründonnerstag) I 519.
Sepulchrum s. Reliquiengrab.
Sequenzen I 143, II 65 111 f.
Serapion von Thmuis, Meßfeier II 33 36 f.
Sexagesima I 491.
Sext II 482 484 486 ff. 527 529 536.
Siebte II 18.
Sigillum des Reliquiengrabes I 349.
Signum I 387 389.
Silvester I., Fest I 587.
Simplex I 589.
Sindon I 355.
Singmessen I 245.
Sis, Synode (1342) I 31.
Sit nomen Domini I 168.
Sitzen bei der Liturgie I 257.
Skapulierfest I 598.
Skrutinien II 250 f.
Skrutinienritus II 252.
Sol invictus I 566 f.
Solemnizatio matrimonii II 412 418 f.
Solesmes I 144.
Sonntag 475 f.
Sonntage nach Ostern I 480 555; nach Epiphanie, nach Pfingsten I 480.
Spanische Messe II 52.
Spanischer Ritus I 36.
Speichel, Taufzeremonien II 256.
Speisenweihe, österl. I 551.
Spezialrubriken I 103 111.
Sphragis I 275, II 43.
Stab des Bischofs s. Bischofsstab; St. des Papstes I 468.
Stabat mater II 112 f.
Stäbe der Dalmatik I 437.
Stäbe zur Stütze I 379.
Stallum I 379.
Statio II 59.
Stationsmessen II 59 f. 101.
Stationstage I 481 483.
Statuta Bonifatii I 175 484, II 257 301.
Statuta ecclesiae antiqua I 64 230 285 400 f., II 238 368 373 376 381 384 386 f.
Statutum Odilonis pro defunctis I 607.
Stearin I 289.
Stehen beim Gebete I 251.
Stephanus, hl., Fest I 565 568.
Sterbebüchlein I 134.
Sterbegebete II 429.
Sterbekerze I 291.
Stipes des Altars I 344 349.
Stola I 453 f., bei der diakonatsweihe übergeben II 384, bei der Priesterweihe gekreuzt II 381.
Stola latior I 431.
Stowe-Missale I 72 86 102 199.
Streaneshalch, Synode (664) I 38.
Strepitus am Schlusse der Trauermette I 512 519.
Stufengebet II 65 73.
Stundengebet II 481 f.
Subdiakonatsweihe, Entstehung II 385; Erklärung I 392.
Subdiakone, Ursprung, Amtsobliegenheiten II 366.
Subzinktorium I 422 f.
Suffragien II 524 527.
Summula Raymundi I 130.
Superpellizeum I 424 f.
Supplices te rogamus II 164 f. 168 187.
Supra quæ propitio I 259, II 164 f. 187.
Surtees Society I 144.
Suscipe, sancta Trinitas II 140 f. 146.
Suscipe, sancte Pater II 141 144.

liturgie.de

Suscipiat II 150.
Symbolik in der Liturgie I 53.
Symbolum, apostolisches s. Apostolisches Glaubensbekenntnis.
Symbolum in der gallikanischen Messe II 53.
Synagogalgesang I 225 f.
Synagogalgottesdienst II 29.
Synapte I 198.
Synaxar, koptisches I 113.
Synaxarien I 117.
Synaxis II 5.
Syrische Kirchensprache I 150.

Tabernakel I 371 f.
Tabula, Verschluß des Reliquiengrabes I 391.
Tabula zur Klangerzeugung I 391.
Taksa I 116.
Tarragona, Synode (516) II 490, (1738) I 249.
Tasellus I 447.
Taube, eucharistische I 371 374.
Taufbecken I 384 f.
Taufe, Sakrament II 228 f.; Tauftermine II 230, Ort II 234; T. der Erwachsenen II 277 f.
Taufformel II 258 260.
Taufkerze I 291, II 262 f. 276 f.
Taufkleid II 262 f. 276 f.
Taufnamen II 240.
Taufpaten II 237 f.; Funktionen II 237; Verpflichtungen II 237 f., Zahl II 240.
Taufritus, Entwicklung II 255.
Taufschale I 384 386.
Taufschüssel I 384 f.
Taufstein I 384 f.; Zweiteilung I 386.
Taufwasserweihe I 533 544; Formular I 544; Beimischung der hl. Öle I 546.
Taufvorbereitung II 244 f.
Te decet laus I 209.
Te Deum I 209 253; II 514.
Te igitur II 166 172.
Tempelmusik I 225.
Terz II 482 484 486 ff. 527 f. 536.
Testamentum D. N. J. Chr. I 114 312.
Theatiner, Vorbereitung der Brevierreform II 496.
Therapeuten I 222.
Thomasakten I 305 317 344 354.
Thomaschristen I 29.
Thron, bischöflicher I 376 f., Schmuck I 377.
Thron für Exposition I 372 375.
Thymiaterium I 296.
Thuribulum I 405.
Tiara I 441 444.
Tintinnabulum I 389 f.
Titelkirchen I 326.
Titularfeste I 588.
Toga I 416.
Toledo, Synoden (400) II 282, (589) II 123 125 f., (633) I 171 218 455 f. 467 569, II 227 356, (656) I 593, (675) II 311, (681) II 23, (693) II 130, (694) I 523.
Tonar von Montpellier I 78.
Tonsur II 371.
Tonsurierung II 387.
Totenkommunion II 301.
Totenmesse II 441.
Totenoffizium II 556.
Tournayer Messe I 234 240.
Tours, Synoden (567) II 54 218 315 569 576, (813) II 302 307.
Traditio orationis dominicae II 248, symboli II 248 254.
Tragaltar I 343 347 f. 350.
Traktus II 109 f.
Transitus Mariae I 595.
Trauermette I 512 514 f. 524 534.
Trauung: vormundschaftliche II 412; kirchliche II 413 f.; vor der Kirchtüre II 415.
Trecanum II 52.
Treten auf den Fuß im Firmungsritus II 287.
Treueid der Bischöfe II 375; der Äbte II 427.
Treugelöbnis bei der Priesterweihe II 383.
Triangelleuchter I 512 f.; Auslöschen I 514; Zahl der Kerzen I 515.
Tribur, Synode (895) I 397 455; II 27.
Trient, allg. Synode I 42 231 236 239 248 f. 287; II 21 23 26 f. 240 266 280 302 305 309 313 324 327 356 363 381 407 f. 416 f.
Trier, Synoden (1227) II 302 414, (1238) I 425.
Trina oratio vor der Matutin II 504.
Triodion II 45.
Trisagion: in der gallikanischen Messe II 49, in der griechischen Messe II 45, am Karfreitag I 529.
Tritonus 227.
Triumphare, triumphaliter canere I 224.
Troparium I 74; von Winchester I 80.
Tropen II 65 114; zum Introitus II 85; Kyrie II 88 f.; Gloria II 95; Sanktus II 159 162.
Trullanum I 115 322 362 368 592, II 301 304.
Tumba II 445.
Tunika I 416 420.
Tunizella I 437 f.; unter der Kasula getragen I 438 440; dem Subdiakon überreicht II 386.
Türen, Heilige II 42 f. 45.
Türme I 329 331.

Übergabe des Symbols und Vaterunsers II 248 f. 270 272.
Übergangsstil I 332.
Udones I 447 f.
Unbefleckte Empfängnis, Fest I 593.
Unde et memores II 164 f. 186 188.
Ungarische Kirchensprache I 157.
Unigenitus, Konstitution I 158.
Unschuldige Kinder, Fest I 565 568 f.
Untergewänder, liturgische I 416 f.
Upsala, Synoden (1443, 1448) II 302.
Urceoli I 400.
Urceus I 401.

Vaison, Synode (529) 171 196 341, II 116 161 370.
Vannes, Synode (461) I 39, II 392.
Vasa fusilia, productilia I 392.
Vaterunser I 172 f.; Wiederholung 173 f.; stilles, lautes Beten I 173 175 f.; gemeinsames I 176; bei der Erwachsenentaufe I 175.
Velatio nuptialis II 411.

liturgie.de

Venezianische Schule I 236 238.
Veniat, ehemalige Weiheformel der Osterkerze I 536 539.
Veni creator Spiritus I 253; bei der Bischofsweihe II 377; bei d. Priesterw. II 382; bei d. Jungfrauenw. II 424 f.; bei Kirchenkonsekration II 455; zur Terz I 561.
Veni sancte Spiritus II 112 f.
Veni sanctificator II 140 146.
Verklärung Christi, Fest I 591.
Verkündigungen nach dem Evangelium II 119 f.
Verlobungsring II 410 412 f.
Vermischung der hl. Gestalten II 200 f.; Symbolik I 206.
Versehpatenen I 404.
Versikel I 168 f. 186; vor den Lesungen II 507 509
Vesper II 537 f.; Ursprung II 483 485 f.; Tageshore durch den hl. Benedikt II 537 539; erste, zweite Vesper II 538 f.; in der Fastenzeit I 499; am Karsamstag I 534 548.
Vespermantel I 433.
Vesperpsalmen II 541 f.
Vespertuch I 353 355.
Vestis I 358.
Vexilla regis I 254.
Vicesima I 491.
Victimae paschali I 549, II 112 f.
Vidi aquam I 479.
Vienne, allg. Synode I 562, II 236.
Vierzigste II 18.
Vierzigstündiges Gebet II 325 327.
Vigil I 589.
Vigilien II 483 f. 485 488 500; Beginn II 501; Begründung II 501; V. vor der Kirchenkonsekration II 449 455 f.
Vigilmessen I 589.
Violation der Kirche, des Friedhofs II 471.
Visitatio B. M. V. I 597.
Visitatio sepulchri I 549.
Volksandachten I 16.
Volksgesang, kirchlicher I 241 f.; beim feierlichen Amt verboten I 250.
Volkslied, kirchliches I 241.
Volkssprache im Kommunionritus II 320.
Vollmissale I 86.
Votivmessen II 13 f. 15; feierliche, private II 14; zu Ehren der hlst. Dreifaltigkeit; Mariens II 17.

Wachs I 289 f.; Symbolik I 290 292.
Wachskerzchen auf der Mensa verbrannt II 465.
Waldenser I 155 157.
Wandlungskerze II 159 163.
Wandtabernakel I 373 375.
Wärme, Beimischung II 48.
Waschungen, religiöse I 302 f.
Wasser I 302 f.
Wasser, dem Weine beigemischt II 128 f., vom Subdiakon II 142; Segnung II 142; Symbolik II 145.
Wasserweihe an Epiphanie I 577 581.
Weidenzweige I 505 508.
Weihnachtsfest I 565 f.; Vigil I 572; dreimalige Meßfeier I 573 f.; Oktav I 565 568 f.
Weihrauch I 292 f.; im außerchristlichen Kult I 292 294; auf der Mensa verbrannt II 465; Segnung an Epiphanie I 577 581.
Weihrauchbehälter I 405 407.
Weihrauchkörner im Altar I 349; in der Osterkerze I 538; gesegnet I 535.
Weihwasser I 304 f.; Wirkungen I 304 307 f.
Weihwasserbecken, Weihwasserkessel I 384 386 f.
Wein: Materie des hl. Opfers II 127, Symbolik II 127 f.; unkonsekrierter dem konsekrierten beigemischt II 64.
Weinkännchen, dem Akolythen bei d. Weihe überreicht II 387 392; dem Subdiakon II 386 394.
Weißer Sonntag I 555.
Westgotischer Ritus I 36.
Westsyrischer Ritus I 29 115, II 50.
Wetterkerze II 448.
Wettersegen II 447 f.
Widersage an den Satan II 250 257.
Wien, Synode (1858) I 249.
Woche, christl. I 475 f.
Wochentage I 480 f.
Wochenvotivmessen II 13 15.
Wöchnerinnen, Hervorsegnung II 421.
Worcester, Synode (1240) I 288, II 284 287.
Würzburg, Synoden (1329 1330 1446) II 282.
Würzweihe I 595.

Xenodochien I 323.

Ysopbüschel bei Kirchenkonsekration I 387, II 461.

Zentralbau I 329.
Ziborium s. Ciborium.
Zingulum I 422 f.
Zusatzoffizien s. Akzessorische Offizien.
Zwölfzahl der Psalmen II 507.

liturgie.de