

HERDERS THEOLOGISCHE GRUNDRISSE

Eisenhofer / Grundriß der katholischen Liturgik

GRUNDRISS DER KATHOLISCHEN LITURGIK

Von

Dr. Ludwig Eisenhofer

Päpstl. Hausprälat, Professor an der Philosophisch-Theologischen
Hochschule in Eichstätt

Vierte, verbesserte Auflage

FREIBURG IM BREISGAU 1937
HERDER & CO. G.M.B.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG

Neben diesem «Grundriß der katholischen Liturgik» hat derselbe Verfasser im gleichen Verlage ein zweibändiges «Handbuch der katholischen Liturgik» (1932/33) erscheinen lassen.

IMPRIMATUR

Friburgi Brisgoviae, die 3 Februarii 1937

Dr. Rösch, Vic. Gen.



19931 1233
CAA 021 (4)

Alle Rechte vorbehalten

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

Vorwort zur ersten Auflage

Als „Grundriß“ will das bescheidene Büchlein, das ich hiermit der Öffentlichkeit übergebe, angesehen werden und bittet um milde Beurteilung. Denn es galt, zwei nur schwer zu vereinbarenden Forderungen Genüge zu leisten: der Forderung der Kürze, die der Verlag unter den heutigen Verhältnissen stellen mußte, und der Forderung annähernder Vollständigkeit, welche die Wissenschaft auch an ein kleines Buch, das zur Einführung in ein großes, interessantes Gebiet dienen soll, zu stellen berechtigt ist. Die Kürze glaubte ich vor allem dadurch erzielen zu können, daß ich mich strenge auf das Gebiet der eigentlichen Liturgik beschränkte und auf Ausführungen verzichtete, welche den Theologiestudierenden viel gründlicher in andern theologischen Disziplinen geboten zu werden pflegen.

Der Darstellung des Werdens der einzelnen Kultakte galt mein besonderes Bemühen. Die geschichtliche Weihe, die über die äußern Formen unseres Gottesdienstes gebreitet ist, wird stets Eindruck hervorbringen und bewahrt vor konstruktiver Ästhetik auf einem Gebiete, das nur allzu häufig zu Versuchen dieser Art verlockt. Die katholische Liturgie ist aber nicht bloß geschichtliche Erscheinung, sie ist vor allem Leben: in ihr lebt der Erlöser „voll Gnade und Wahrheit“ (Joh. 1, 14). Nur der empfindet die volle innere Befriedigung bei ihrem Studium, der sich bestrebt, in den äußern, ehrwürdigen Formen des Gottesdienstes die Spuren der Liebe seines Erlösers zu finden.

Nach diesen Richtungen möge das Büchlein einige Anregung bieten und dem Herrn recht viele Anbeter „im Geiste und in der Wahrheit“ (Joh. 4, 23) erwecken.

Eichstätt, den 15. Oktober 1923.

Dr. Ludwig Eisenhofer

Vorwort zur vierten Auflage

Der einfache Grundriß kann jetzt in vierter Auflage die Presse verlassen und in die Welt hinausgehen. Von unwesentlichen Änderungen des Textes und notwendig gewordenen kleineren Nachträgen abgesehen, ist das Büchlein seit seiner ersten Auflage in der Anordnung des Stoffes und in der Problemstellung das gleiche geblieben. Aus einem Kollegdiktat entstanden, bedarf der Grundriß natürlich der Erweiterung und Vertiefung durch den mündlichen Vortrag. Als einiger Ersatz hiefür kann mein zweibändiges, auch reiche Literaturangaben enthaltendes „Handbuch der katholischen Liturgik“ dienen, das 1932/33 im gleichen Verlage erschienen ist. Darum sah ich auch ab von einer Erweiterung. Möge das kleine Buch die gleiche freundliche Aufnahme finden wie die früheren Auflagen!

Eichstätt, den 5. März 1937.

Dr. Ludwig Eisenhofer

Inhalt

| | |
|-----------------------|-------------|
| Abkürzungen | Seite XI |
|-----------------------|-------------|

Einleitung

| | |
|---|----|
| § 1. Kultus und Liturgie | 1 |
| § 2. Geschichtliche Entwicklung der Liturgie und liturgische Gesetzgebung | 3 |
| § 3. Die Liturgik als Wissenschaft | 7 |
| § 4. Die Quellen der Liturgik | 8 |
| § 5. Geschichte und Literatur der Liturgik | 18 |

Allgemeine Liturgik

I. Teil. Die Formen der katholischen Liturgie

1. Hauptstück. Formen des Wortes

| | |
|--|----|
| § 6. Sprache und Vortrag der liturgischen Formulare | 25 |
| § 7. Die Psalmen. — Doxologie | 28 |
| § 8. Das Gebet des Herrn. — Der Englische Gruß. — Das Apostolische Glaubensbekenntnis | 32 |
| § 9. Liturgische Akklamationen | 34 |
| § 10. Litaneien. — Orationen. — Gebete in eucharistischer Form. — Apologien (Sündenbekenntnis) | 36 |

2. Hauptstück. Darstellende Formen

| | |
|---|----|
| § 11. Die liturgische Körperhaltung im allgemeinen | 41 |
| § 12. Die Haltung der Hände im besondern. — Handauflegung. — Kreuzzeichen | 45 |
| § 13. Natursymbole | 49 |

II. Teil. Der gottesdienstliche Raum und seine Ausstattung

1. Hauptstück. Kirche und Begräbnisstätte

| | |
|---|----|
| § 14. Namen und Gattungen des Kirchengebäudes | 55 |
| § 15. Entstehung und Bedeutung der christlichen Kultgebäude | 58 |
| § 16. Die christliche Begräbnisstätte | 61 |

2. Hauptstück. Die Ausstattung des gottesdienstlichen Raumes

| | |
|--|----|
| § 17. Der christliche Altar | 64 |
| § 18. Ausstattung des Altars | 67 |

| | | |
|---|---|-------------|
| § 19. | Der bischöfliche Thron. — Chorgestühl. — Der Beichtstuhl | Seite 71 |
| § 20. | Kanzel. — Taufstein. — Weihwasserbecken | 72 |
| § 21. | Orgel und Glocken | 73 |
| 3. Hauptstück. Die liturgischen Gefäße, Gewänder und Insignien | | |
| § 22. | Der Kelch mit Zubehör | 75 |
| § 23. | Ziborium und Monstranz. — Rauchfaß | 77 |
| § 24. | Die liturgischen Gewänder im allgemeinen | 78 |
| § 25. | Die liturgischen Untergewänder | 80 |
| § 26. | Die liturgische Oberkleidung | 82 |
| § 27. | Die liturgische Kopfbedeckung. — Liturgische Handschuhe und Fußbekleidung | 85 |
| § 28. | Die liturgischen Insignien | 87 |
| § 29. | Die liturgischen Insignien. — Fortsetzung | 90 |

III. Teil. Das Kirchenjahr

1. Hauptstück. Das Kirchenjahr im allgemeinen. Wochen- und Quatemberfeier

| | | |
|-------|---|----|
| § 30. | Entstehung und Bedeutung des katholischen Kirchenjahres | 92 |
| § 31. | Die Feier der christlichen Woche | 94 |
| § 32. | Die Quatember | 95 |

2. Hauptstück. Der Osterfestkreis

| | | |
|-------|---|-----|
| § 33. | Die Feststellung des Ostertermins. — Die Entstehung der Vorfeier des Osterfestes | 97 |
| § 34. | Die Liturgie der Vorfasten- und Fastenzeit | 99 |
| § 35. | Die Karwoche. — Palmsonntag und die drei ersten Tage der Karwoche | 103 |
| § 36. | Die drei letzten Tage der Karwoche (Triduum sacrum) | 106 |
| § 37. | Die Ostervigil | 114 |
| § 38. | Die österliche Zeit. — Das Pfingstfest und die von ihm zeitlich bestimmten Feste und Sonntage | 118 |

3. Hauptstück. Der Weihnachtsfestkreis und die unbeweglichen Feste des Kirchenjahres

| | | |
|-------|---|-----|
| § 39. | Das heilige Weihnachtsfest. Seine Vorfeier und Begleitfeste | 121 |
| § 40. | Epiphanie und Mariä Lichtmeß | 124 |
| § 41. | Die Ausgestaltung des kirchlichen Festkalenders | 126 |

Spezielle Liturgik

I. Teil. Das heilige Meßopfer

1. Hauptstück. Der Ritus der heiligen Messe im allgemeinen

| | | |
|-------|--|-----|
| § 42. | Name, Arten, Zahl, Zeit und Ort der Opferfeier | 135 |
| § 43. | Geschichte des Meßritus in den ersten vier Jahrhunderten | 138 |

Inhalt

IX

Seite

| | | |
|-------|---|-----|
| § 44. | Die morgenländischen Liturgien seit dem 5. Jahrhundert . . . | 141 |
| § 45. | Die gallikanische (mozarabische und ambrosianische) Messe . . . | 144 |
| § 46. | Die römische Messe im Mittelalter | 148 |

2. Hauptstück. Erklärung des jetzigen römischen Meßritus

| | | |
|-------|--|-----|
| § 47. | Einteilung der Messe | 150 |
| § 48. | Vorbereitung auf die heilige Messe. — Stufengebet. — Inzensation | 151 |
| § 49. | Introitus. — Kyrie. — Gloria. — Kollekte | 153 |
| § 50. | Die Schriftlesung im allgemeinen. — Die Epistel | 157 |
| § 51. | Die Gesänge zwischen den Lesungen | 159 |
| § 52. | Evangelium. — Predigt. — Credo | 162 |
| § 53. | Die Opferung | 165 |
| § 54. | Das eucharistische Gebet (Präfation und Kanon) | 170 |
| § 55. | Die Kommunion | 180 |
| § 56. | Der Schluß der Messe | 185 |

II. Teil. Die heiligen Sakramente

| | | |
|-------|--|-----|
| § 57. | Das Sakrament der Taufe | 188 |
| § 58. | Das Sakrament der Firmung | 195 |
| § 59. | Das heiligste Sakrament des Altars | 198 |
| § 60. | Das Sakrament der Buße | 203 |
| § 61. | Das Sakrament der Letzten Ölung | 206 |
| § 62. | Das Sakrament der Priesterweihe | 208 |
| § 63. | Das Sakrament der Ehe | 217 |

III. Teil. Die heiligen Sakramentalien

| | | |
|-------|---|-----|
| § 64. | Die Segnung der Äbte, Äbtissinnen und Jungfrauen | 221 |
| § 65. | Die Sterbegebete. — Exequien | 223 |
| § 66. | Wettersegen. — Exorzismus | 227 |
| § 67. | Die Weihe der gottesdienstlichen Stätten. — Glockenweihe. | 229 |

IV. Teil. Das Breviergebet

| | | |
|--------------------|--|-----|
| § 68. | Geschichte des Breviergebetes | 233 |
| § 69. | Die einzelnen Bestandteile des Breviergebetes | 235 |
| § 70. | Die Vigilien (Mette) | 241 |
| § 71. | Die Laudes | 244 |
| § 72. | Die kleinen Horen | 246 |
| § 73. | Die Vesper | 249 |
| § 74. | Das Completorium | 251 |
| § 75. | Das Kleine Offizium der allerseligsten Jungfrau. — Totenoffizium | 253 |
| Register | | 255 |

Abkürzungen

- AK = Apostolische Konstitutionen (Ausg. Frz. Xav. Funk. Paderborn 1905).
- Brightman = F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*. Vol. I: *Eastern Liturgies*. Oxford 1896.
- Caer. ep. = *Caeremoniale episcoporum*.
- C.I.C. = *Codex Iuris Canonici*. Ausg. Gasparri, Rom 1917 (Ausg. Herder, Freiburg 1921).
- CE = *The Catholic Encyclopedia*. Neuyork 1907—1914.
- 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.
- Denz. = *Enchiridion Symbolorum et Definitionum*. 17. Aufl. Freiburg 1928.
- Dur. = Durandus, *Rationale divinatorum officiorum*. Ausg. Lyon 1592.
- Ebner, Quellen = Adalb. Ebner, *Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum im Mittelalter*. Freiburg 1896.
- Funk = Frz. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*. Bd. I u. II. Paderborn 1905.
- Gel. = *Sacramentarium Gelasianum*. Ausg. H. A. Wilson. Oxford 1894.
- Greg. = *Sacramentarium Gregorianum*. Ausg. H. A. Wilson. London 1915.
- Hdb. = Ludwig Eisenhofer, *Handbuch der kathol. Liturgik*. Freiburg 1932/33.
- JLW = Odo Casel, *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*. Münster, seit 1921.
- Kirchenlex. = *Wetzer und Weltes Kirchenlexikon*. 2. Aufl. Freiburg 1882—1903.
- L = *Sacramentarium Leonianum*. Ausg. Feltoe. Cambridge 1896.
- LP = *Liber Pontificalis*. Ausg. L. Duchesne. 2 Bde. Paris 1886 bis 1892.
- Muratori = Ludov. Muratori, *Liturgia romana vetus*. 2 Bde. Venedig 1748.
- OR = *Ordo Romanus*.
- ORV = *Ordo Romanus vulgatus*. Ausg. Hittorp. Köln 1568.
- Peregrinatio = W. Heraeus, *Silviae vel potius Aetheriae Peregrinatio ad loca sancta*. Heidelberg 1908.
- PG = Migne, *Patrologiae cursus completus. Series graeca*.
- PL = Migne, *Patrologiae cursus completus. Series latina*.
- Renaudot = Euseb. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*. Paris 1716.
- Wagner, Einführung = Peter Wagner, *Einführung in die gregorianischen Melodien*. Bd. I. 2. Aufl. Leipzig 1911.

Einleitung.

§ 1. Kultus und Liturgie.

Literatur: Oscar Huf, Grundfragen der Liturgie. Nijmegen 1915. — C. Callewaert, Liturgicae Institutiones. 2. Aufl. Brügge 1925. — Hdb. I 1—23.

1. Kultus und Liturgie im allgemeinen. — Kultus im allgemeinen ist die Betätigung der Religion in unmittelbarer Beziehung auf Gott. Er ist zunächst innerer Kult, der sich in Akten der Anbetung und der Bitte zeigt, tritt aber entsprechend der leiblich-geistigen Natur des Menschen sofort auch nach außen im Wort und in der Geste hervor und wird so zum äußern Kult. Da ferner der Mensch nach seiner natürlichen Veranlagung auf die Gemeinschaft mit andern angewiesen ist, so gestaltet sich der äußere Kult im weiteren Verlaufe von selbst zum gemeinsamen Kult. Wie durch den innern Kult der äußere erst seinen Wert und seine Bedeutung erhält, so wirkt andererseits die Betätigung des äußern Kultes auf den innern zurück, indem sie denselben intensiver gestaltet. Die gemeinsame Ausübung des Kultes endlich steigert nicht bloß erfahrungsgemäß die Andacht, sondern hat auch auf Grund des Wortes des Herrn (Matth. 18, 20): „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“, die Gewähr größeren Erfolges.

Der äußere gemeinsame Kult erfordert eine Regelung durch irgend welche Autorität und eine Leitung seines Vollzuges. Dieser äußere, gemeinsame und geregelte Kult wird traditionell Liturgie genannt. Λειτουργία ist bei den Klassikern eine im Interesse des Volkes übernommene öffentliche Leistung (λήιτον oder λείτον έργον, von λείως = λαός = das Volk, und έργον = Werk). Im Sprachgebrauch der LXX (2 Mos. 38, 27) und des Hebräerbriefes (8, 6; 9, 21) wird mit λειτουργείν der „Opferdienst“ bezeichnet. Im 4. Jahrhundert verstehen unter λειτουργία die Synoden von Ancyra (314) und Antiochien (341) die gesamte Tätigkeit der Priester und Diakone. Allmählich aber wird

Eisenhofer, Grundriß der Liturgik.

bei den Griechen nur mehr der vorzüglichste Bestandteil dieser Tätigkeit, die Opferhandlung oder Messe, Liturgie genannt. Im Abendland war dieses Wort während des Mittelalters ungebräuchlich. Was man gegenwärtig Liturgie nennt, dafür gebrauchte man ehemals *Officia divina* oder *ecclesiastica*. Erst vom 16. bis zum 18. Jahrhundert bürgerte sich das Wort Liturgie zunächst in der Gelehrtensprache ein (Cassander, *Liturgica*, 1558; Mabillon, *De liturgia Gallicana*, 1685; Gerbert, *Principia theologiae liturgicae*, 1759). Jetzt hat es auch in den amtlichen Kurialstil Aufnahme gefunden (can. 1257).

2. **Wesen der katholischen Liturgie.** — Die katholische Liturgie ist die Gesamtheit der von Christus und der Kirche angeordneten öffentlichen Gebete und Kulthandlungen. Christus erscheint aber in der Liturgie der Kirche nicht bloß als oberster Gesetzgeber, sondern als der eigentliche Liturge (primäres Subjekt der Liturgie), sowohl im Opfer der heiligen Messe (Trid. sess. 22 c. 1) als auch bei der Spendung der Sakramente (Eph. 5, 25—26; Catech. Rom. P. II, c. 1, n. 23), und weil Haupt des mystischen Leibes der Kirche, welches immerdar für uns betet (Hebr. 7, 25), selbst in den Gebeten der Kirche. Die den Kult vollziehenden Personen (sekundäres Subjekt) sind Organe Christi und Repräsentanten der Kirche. Letztere Eigenschaft wird ihnen zuteil durch die Ordination und durch den Auftrag der Kirche oder, sofern es sich um das liturgische Gebet handelt, durch den Auftrag der Kirche allein. Die Kultakte der Gläubigen erhalten durch Anschluß an den Gottesdienst der Kirche, sei es beim Meßopfer, sei es beim liturgischen Gebet oder auch durch den Gebrauch der kirchlichen Segnungen, höhere Bedeutung und Wirkung.

Als liturgisch gelten darum jene von der Kirche geregelten Kultformen, welche im Namen und im Auftrag Christi und der Kirche von eigens hierzu aufgestellten Personen vollzogen werden, also die Feier der heiligen Messe, Spendung der Sakramente und Sakramentalien, kirchliches Stundengebet, gemeinhin jene, welche im Missale, Brevier, Rituale und Pontifikale festgesetzt sind. Volksandachten können nur insofern als liturgisch betrachtet werden, als sie von der kirchlichen Autorität geregelt und im Auftrag der Kirche von hierzu bestellten Personen geleitet werden.

3. **Kultzweck.** — Der erste Zweck des Kultes ist die Ehre Gottes (latreutischer Kultzweck). Diesem Kultzweck wird die

largerw
v. Lu, 2100

Liturgie der Kirche gerecht durch den Lobpreis der Psalmen, durch ihre Hymnen und Gesänge, durch die häufig angewendete Doxologie (Ehre sei dem Vater usw.), durch die Pracht des Gotteshauses und des Gottesdienstes, den Schmuck der Altäre, durch die kirchlichen Gewänder. Der zweite Kultzweck ist das Heil der Menschen (soterischer Kultzweck). Er ist dem ersten untergeordnet, tritt aber, entsprechend den Bedürfnissen der gefallenen Natur, häufiger in den Vordergrund und äußert sich in den zahlreichen Bitten, die an Gott um geistige oder leibliche Güter gerichtet werden, in der Bitte um Entsündigung, vor allem aber in den heiligen Sakramenten und Sakramentalien. Beide Kultzwecke vereinigt das heilige Meßopfer in seiner Eigenschaft als Lob- und Dankopfer (latreutischer Zweck) und als Bitt- und Sühnopfer (soterischer Zweck). Meist sind beide Zwecke in der Liturgie miteinander verwoben.

§ 2. Geschichtliche Entwicklung der Liturgie und liturgische Gesetzgebung.

Literatur: Bouix, De iure liturgico. Paris 1853. — F. E. Warren, The Liturgy and Ritual of the ante-Nicene Church. 2. Aufl. London 1912. — H. Leclercq, Art. „Alexandrie“ in DAL I 1182 f. — Adrian Fortescue, Art. „Alexandrine Liturgy“ in CE I 303 f. — A. Gastoué u. H. Leclercq, Art. „Liturgie d'Antioche“ in DAL I 2427 f. — Adrian Fortescue, Art. „Antiochene Liturgy“ in CE I 571 f. — Ders., Art. „West-Syrian Rite“ in CE XIV 417 f. — H. Jenner, Art. „East-Syrian Rite“ in CE XIV 413. — Ders., Art. „Gallican Rite“ in CE VI 357 f. — Ders., Art. „Ambrosian Rite“ in CE 394 f. — Ders., Art. „Celtic Rite“ in CE III 1493 f. — Ders., Art. „Mozarabic Rite“ in CE X 611 f. — Paul Lejay, Art. „Ambrosien“ (rite) in DAL I 1373 f. — L. Gougaud, Art. „Liturgies celtiques“ in DAL II 2969. — Rud. Buchwald, De liturgia Gallicana. Breslau 1890. — E. Bishop, The Genius of Roman Rite. Oxford 1918. — J. H. Strawley, The Early History of the Liturgy. Cambridge 1913. — Hdb. I 23—52.

I. Festsetzung der Liturgie durch Christus und die Apostel. — Die erste gesetzliche Ordnung der katholischen Liturgie geht auf Christus den Herrn zurück, der mit der Einsetzung des Meßopfers und der Stiftung der heiligen Sakramente die Grundlage des neutestamentlichen Kultes geschaffen hat. Die weitere Ausbildung der Liturgie war nicht Sache der Gemeinden, sondern der Apostel und ihrer Nachfolger, der Bischöfe. Der

Anteil, den die Apostel an dem Ausbau des Gottesdienstes hatten, läßt sich nicht im einzelnen feststellen. Schon in altchristlicher Zeit hielt man jedoch an dem Grundsatz fest, daß solche liturgische Gebräuche, die allgemein sind und für die man keinen bestimmten Urheber angeben kann, von den Aposteln herrühren (Basilius, De Spir. Sancto c. 27).

2. Entwicklung der Liturgie im Orient. — Bei der Ausgestaltung der Liturgie standen die Bischöfe unter dem Einfluß der örtlichen Tradition und einzelner hervorragender Kirchen. Als solche kommen für den Orient die beiden Patriarchalkirchen von Alexandrien und Antiochien in Betracht, in deren Umkreis sich besondere Typen der Liturgie ausbildeten: der alexandrinische Typus, welchem die Liturgien der Kopten und Abessinier zuzurechnen sind, und der antiochenische. Letzterer umfaßt die jakobitischen und maronitischen, die nestorianischen und chaldäischen Liturgien. Von besonderer Bedeutung war es, daß Konstantinopel von Antiochien aus liturgisch beeinflußt wurde. Wie die Bischöfe der Kaiserstadt sich allmählich auch die ältesten Metropolitan- und Patriarchalkirchen unterordneten, so wußten sie in gleicher Weise auch die dort eingebürgerte Form des Gottesdienstes zu verdrängen und die Liturgie ihrer Kirche an deren Stelle zu setzen. Die Liturgie von Konstantinopel herrscht darum gegenwärtig fast ausschließlich in den griechischen Patriarchaten des Ostens und in den slawischen Landeskirchen. Auch die Liturgie der armenischen Kirche verrät byzantinischen Einfluß. — Erst in neuerer Zeit wurde man der Bedeutung der Kirche von Jerusalem für die Ausgestaltung sowohl der östlichen als auch der abendländischen Liturgien gewahr. Manchen Bräuchen, welchen die zahlreichen Pilger geistlichen und weltlichen Standes in der durch das Erdenleben des Heilandes geheiligten Stadt begegneten, haben sie später im heimischen Gottesdienst das Bürgerrecht verliehen.

3. Entwicklung der Liturgie im Abendlande. Gallikanischer Ritus. — Im Abendlande herrschte der römische Ritus in Mittel- und wohl auch in Unteritalien. In Oberitalien, Gallien, Spanien, wahrscheinlich selbst in Nordafrika, ferner bei den alten Iren und Briten war eine besondere Form des Gottesdienstes verbreitet, welche man nach dem Vorgang Mabillons († 1707) von dem Lande, in welchem sie ihre

hauptsächliche Verbreitung hatte, gallikanischen Ritus zu nennen pflegt. Als das Frankenreich und der Römische Stuhl in vielfachen politischen Beziehungen einander näher traten, kam die römische Liturgie unter Pipin und Karl d. Gr. auch in die fränkische Kirche, wo sie den gallikanischen Ritus allmählich verdrängte. Manche gallikanische Gebräuche und Gebete behielt man noch unter der Herrschaft der römischen Liturgie bei. Viele von ihnen fanden später in Rom Aufnahme und gelangten von da als (neu-)römischer Ritus in die übrigen abendländischen Kirchen. Länger erhielt sich der gallikanische Ritus in Spanien, wo er an der starken kirchlichen Stellung des Stuhles von Toledo eine Stütze hatte und noch jetzt im mozarabischen Ritus in Toledo und Salamanca fortlebt. Spuren des altgallikanischen Ritus enthält auch die seit dem 9. und 11. Jahrhundert stark romanisierte ambrosianische Liturgie, die gegenwärtig im Umfang der alten Kirchenprovinz Mailand Geltung hat, im Mittelalter aber auch vereinzelt in Süddeutschland Einfluß zu gewinnen suchte. Die keltische (gallikanische) Liturgie wurde schon frühzeitig durch die angelsächsische Mission zurückgedrängt. — Der gallikanische Ritus berührt sich in der Gestalt, in welcher er seit dem 6. Jahrhundert aus den Quellen ersichtlich ist, vielfach mit den orientalischen Liturgien antiochenischer Herkunft. Die Frage, auf welchem Wege sich diese Beeinflussung vollzog, ist noch nicht befriedigend gelöst. Unabhängig davon ist die Frage nach dem Ursprung des gallikanischen Ritus überhaupt. Die Verwandtschaft, welche er in manchen Punkten mit dem römischen aufweist, macht es nicht unwahrscheinlich, daß auch im Abendlande anfänglich eine einheitliche Urform der Liturgie bestand, bis durch eine Reform des römischen Gottesdienstes (unter Damasus? 366—384) die Verschiedenheit zwischen dem römischen und außerrömischen (gallikanischen) Ritus in die Erscheinung trat.

4. Herstellung der liturgischen Einheit im Abendlande. — Die mittelalterliche abendländische Liturgie war seit der Zeit der Karolinger im wesentlichen die römische, durch die Sakramentarien (s. u.) und Ordines (s. u.) festgelegte. Diese Einheit wurde erzielt durch das aufseiten der außerrömischen Kirchen sich geltend machende Bestreben, möglichste Gleichförmigkeit mit dem Gottesdienst der apostolischen Kirche

Ref. 26
v. v.

von Rom herzustellen; anderseits drangen aber auch die Päpste, je mehr sich ihre Machtvollkommenheit nach außen hin entwickelte, auf Übereinstimmung mit dem Ritus, den sie selbst befolgten. Gefördert wurden diese Bestrebungen im späteren Mittelalter, als in den von den Sakramentariern nicht fixierten Teilen größere lokale Verschiedenheiten auftraten, in nicht geringem Grade auch durch die weite Verbreitung, welche das „Missale resp. Breviarium secundum consuetudinem Romanae curiae“, hauptsächlich durch den Franziskanerorden, gefunden hatten. Dem zu Beginn der Neuzeit immer lauter hervortretenden Verlangen nach Reform und nach größerer Vereinheitlichung der Liturgie kam das Konzil von Trient (sess. 25) entgegen und übertrug dem Papste die Ausgabe eines einheitlichen Breviers und Missale. Pius V. entsprach diesem Beschlusse durch die Edition des römischen Breviers (1568) und Missale (1570). Alle Kirchen und Orden, die nicht schon seit zweihundert Jahren ein eigenes Brevier und Missale besaßen, wurden verpflichtet, diese neu redigierten liturgischen Bücher anzunehmen, welche von den späteren Päpsten, zuletzt durch Pius X. und Benedikt XV., mannigfache Verbesserungen erfuhren. In den Pontifikalfunktionen hat Klemens VIII. durch das Pontifikale (1596) und das Caeremoniale Episcoporum (1600) strengste Einheitlichkeit hergestellt.

5. Das liturgische Gesetzgebungsrecht des Papstes. — Mit dieser historischen Entwicklung ist das vom Gallikanismus heftig befehdete, jedoch im Wesen des Primates ruhende oberste liturgische Gesetzgebungsrecht des Papstes zur vollen Ausgestaltung gelangt. Das neue kirchliche Gesetzbuch erklärt in can. 1257: „Es ist allein Sache des Apostolischen Stuhles, sowohl die Liturgie zu ordnen als auch die liturgischen Bücher zu approbieren.“ Sein oberstes liturgisches Gesetzgebungsrecht übt der Papst entweder persönlich (durch Erlaß von Bullen, Breven, Motuproprios) oder durch die päpstlichen Behörden aus. Die wichtigste dieser Behörden ist die Ritenkongregation (Sacrorum Rituum Congregatio). Ihre (seit 1588 erlassenen) Dekrete und Entscheidungen finden sich gesammelt in den „Decreta authentica C. S. R.“ (1898—1927). Die beim päpstlichen Gottesdienst und von den Kardinälen zu beobachtenden liturgischen Zeremonien regelt die Congregatio Caeremonialis (can. 254); für orien-

talische Ritenfragen ist die *Congregatio pro Ecclesia Orientali* zuständig (can. 252).

6. Liturgisches Gesetzgebungsrecht der Bischöfe. Liturgische Gewohnheiten. — Die Bischöfe haben für die Ausführung der allgemeinkirchlichen Kultvorschriften zu sorgen (can. 1261), Gebetsformulare und religiöse Übungen in Kirchen und Oratorien nur nach vorausgegangener Prüfung zuzulassen (can. 1259). Den Bischöfen obliegt auch die Überwachung der liturgischen Gewohnheiten. Diese Gewohnheiten erweitern oder erklären entweder ein bestehendes liturgisches Gesetz (*consuetudo praeter legem*) oder bilden sich im Widerspruch gegen ein solches (*consuetudo contra legem*). Gewohnheiten letzterer Art können sehr schwer Rechtskraft erlangen, da sie nur in den seltensten Fällen die vom Recht zur Bildung einer gesetzlichen Gewohnheit geforderten Eigenschaften (*rationabilitas, consensus legislatoris*) aufweisen können.

§ 3. Die Liturgik als Wissenschaft.

1. Aufgabe der Liturgik. Liturgische Symbolik. — Die Liturgik ist die Wissenschaft von der Liturgie. Sie hat als positive Wissenschaft die einzelnen Kultakte, wie sie von der liturgischen Gesetzgebung bestimmt werden, darzustellen und in ihrer historischen und inhaltlichen Bedeutung zu erforschen. Die inhaltliche Würdigung bezieht sich entweder auf das liturgische Wort oder auf die liturgische Handlung. Das liturgische Wort ist hierbei als Ausdruck der kirchlichen Glaubenslehre und Gnadenvermittlung zu berücksichtigen; die liturgische Handlung kommt in ihrer Symbolik in Betracht. Diese Symbolik ist teils eine natürliche, mit den liturgischen Handlungen als natürlichem, äußerem Ausdruck geistiger Vorgänge oder mit einer ihrem Wesen anhaftenden Eigenschaft von selbst gegebene, teils eine künstliche, nicht im Wesen der Kultform liegende, sondern von außen, meist aus lehrhaften Bestrebungen hineingetragene. Letztere Art der Symbolik war besonders im Mittelalter unter beinahe vollständiger Ausschaltung des historischen Elementes beliebt. Ihrer Kenntnis ist für die Exegese einzelner Gebete, insbesondere auch für das Verständnis der mittelalterlichen kirchlichen Kunst nicht zu entraten.

2. Stellung der Liturgik in der Theologie. — Die Liturgik ist eine selbständige theologische Wissenschaft, welche ihr eigenes Objekt, den von Christus und der Kirche geregelten Kult, und ihre eigene historisch-exegetische Methode hat. Sie ist selbständig gegenüber der erst in neuerer Zeit als besonderes theologisches Fach hervortretenden Pastoraltheologie, welche vorwiegend praktisch orientiert ist und die von den übrigen theologischen Wissenschaften gebotenen Ergebnisse zur wissenschaftlichen Darstellung der Seelenleitung verwertet. Gleich andern theologischen Disziplinen hat auch die Liturgik eine praktische Tendenz, insofern sie den Priester zur würdigen und verständnisvollen Vollziehung der liturgischen Akte anregt und ihm die notwendigen Kenntnisse verschafft, dem Volke das Verständnis der liturgischen Formen zu vermitteln.

3. Einteilung der Liturgik. — Man pflegt gewöhnlich die Liturgik in eine allgemeine und in eine besondere einzuteilen. Der allgemeinen Liturgik wird, um Wiederholungen zu vermeiden, das den einzelnen Kultformen Gemeinsame, ebenso die Lehre vom liturgischen Ort und seiner Ausstattung sowie die Lehre von der liturgischen Zeit, dem Kirchenjahre, zugewiesen. Zur besondern Liturgik gehören die einzelnen liturgischen Akte: Meßopfer, Sakramente, Sakramentalien, Breviergebet.

§ 4. Die Quellen der Liturgik.

Literatur: Ferd. Probst, Die ältesten römischen Sakramentarien und Ordines. Münster i. W. 1892. — Ad. Ebner, Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des „Missale Romanum“ im Mittelalter. Iter italicum. Freiburg 1896. — H. Achelis, Die Martyrologien, ihre Geschichte und ihr Wert. Berlin 1900. — Jos. Kösters, Studien zu Mabillons römischen Ordines. Münster i. W. 1905. — Steph. Beissel, Geschichte der Evangelienbücher in der ersten Hälfte des Mittelalters. Freiburg 1906. — Henri Quentin, Les Martyrologes historiques du moyen-âge. Paris 1908. — Michel Andrieu, Les Ordines Romani du haut moyen-âge. Löwen 1931. — Pierre de Puniet, Le Pontifical Romain. Paris 1930/31. — Theodor Klauser, Das römische Capitulare Evangeliorum. I. Typen. Münster i. W. 1935. — Hdb. I 57—118.

1. Quellen der Liturgik im allgemeinen. — Quellen zur Darstellung der gegenwärtig geltenden Liturgie sind die im offiziellen Gebrauch der Kirche verwendeten Bücher: Missale, Brevier, Rituale, Pontifikale und Caeremoniale. Für das geschicht-

liche Studium der Liturgie dienen außer den allgemeinen kirchenhistorischen Quellen (Bullen und Breven der Päpste, Konzilsbeschlüsse usw.) vor allem Aufzeichnungen, welche zu gottesdienstlichen Zwecken gemacht wurden. Spuren einer nach jüdischem Vorbild unternommenen schriftlichen Fixierung von Gebeten begegnet man schon im ausgehenden ersten Jahrhundert (Didache c. 9—10; Clemens Rom., Ad Cor. c. 59—61), größeren zusammenhängenden Gebetsformularen im 4. Jahrhundert im Euchologium des Serapion von Thmuis (G. Wobbermin, Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Ägyptens, Leipzig 1898), zu Beginn des 5. Jahrhunderts im 7. und 8. Buch der Apostolischen Konstitutionen.

2. Quellen des Römischen Missale. — a) Sakramentarien. — Die im gegenwärtigen Missale enthaltenen Gebete, Gesänge und Lesungen waren ehemals bei der Meßfeier aus verschiedenen Büchern zu entnehmen. Die Gebete, welche vom Priester oder Bischof bei der heiligen Messe zu sprechen waren (zur Zeit der Entstehung der Sakramentarien nur Kollekte, Sekret, Präfation und Kanon, Postcommunio), bot das Sakramentar (Sacramentarium, Liber sacramentorum). Die Lesungen wurden nur von den Leviten, die Gesänge nur vom Sängerkhore vorgetragen.

Unter den Sakramentarien ist das älteste das nur in einer einzigen Handschrift aus der Frühzeit des 7. Jahrhunderts (Cod. Veron. 85) erhaltene „Sacramentarium Leonianum“, so genannt, weil es von seinem ersten Herausgeber Frz. Bianchini (1735) für ein Werk des Papstes Leo d. Gr. († 461) gehalten wurde. Es entstand, wahrscheinlich als private Sammelarbeit in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts. Neueste Ausgabe: C. L. Feltoe, Sacramentarium Leonianum (Cambridge 1896). — An Alter steht ihm zunächst das „Sacramentarium Gelasianum“, schon in der Karolingerzeit nach Papst Gelasius († 496) genannt und bereits vor der liturgischen Reform Gregors d. Gr. im Frankenreiche eingeführt und mit gallikanischen Zutaten durchsetzt. Neueste Ausgaben: H. A. Wilson, The Gelasian Sacramentary (Oxford 1894; nach Cod. Vat. Reg. 316; 8. Jahrh.). Das gregorianisierte Gelasianum veröffentlichten Kunibert Mohlberg, Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamannischer Überlieferung (Münster i. W. 1918; nach Cod. Sangall. 348; 8. Jahrh.), und P. Cagin, Le Sacramentaire d'Angoulême (Paris 1919; nach Ms. lat. 816 der Pariser Nationalbibliothek; 8. bis 9. Jahrh.). Letzterer Gattung ist zuzuweisen das Sacramentarium Fuldense (10. Jahrh., hrsg. von G. Schreiber 1912) und das Sacramentarium Rossianum (11. Jahrh., hrsg. von J. Brinktrine). — Das geschichtlich bedeutendste, das „Sacramentarium Gregoria-

num“, geht auf Gregor d. Gr. († 604) zurück. Zwischen 784 und 791 sandte es Papst Hadrian I. in zeitgemäß entwickelter Form an Karl d. Gr., damit es bei der einheitlichen Ordnung des Gottesdienstes nach römischem Vorbild als Grundlage diene. Alkuin fügte dem Sakramentar einen durch eine Vorrede „Hucusque“ eingeleiteten Anhang bis dahin im Frankenreiche üblicher liturgischer Formulare (Sonntags- und Votivmessen, Präfationen, Benediktionen) bei, der nachmals in das Gregorianische Sakramentar selbst eindrang und große Verwirrung in der handschriftlichen Überlieferung zur Folge hatte. Neueste Ausgaben: H. A. Wilson, *The Gregorian Sacramentary* under Charles the Great (London 1915; nach Cod. Vat. Reg. 337; 9. Jahrh.). Das von Hadrian I. an Karl d. Gr. gesandte Exemplar, welches ohne alkuinischen Anhang in der Aachener Hofbibliothek zur Kopie auslag, suchte nach Handschriften des 9. Jahrhunderts H. Lietzmann (*Das Sacramentarium Gregorianum* nach dem Aachener Urexemplar, Münster i. W. 1921) zu rekonstruieren. — Gallikanische Sakramentarien aus vorkarolingischer Zeit sind das Missale Gothicum (Ausgabe von H. Bannister, London 1917; phototypische Ausgabe von Kunibert Mohlberg, München 1930; ältere Ausgabe nach der einzigen Hds. des 7./8. Jahrh. bei Muratori II 517 f.), das Missale Gallicanum vetus (Ausgabe nach Cod. Vat. Pal. 493; Ende des 7. Jahrh., bei Muratori II 697 ff.) und das Missale von Bobbio (*Sacramentarium Gallicanum*; Ausgabe bei Muratori II 775 ff. nach Ms. lat. 13 246 der Pariser Nationalbibliothek; 7. Jahrh. Neueste Faksimile-Ausgabe von J. Wickham Legg, London 1917; Textausgabe von E. A. Lowe, London 1920). Das Missale von Bobbio verrät in seinem Kerne irischen Ursprung. Die irische Liturgie (mit römischen Zusätzen) vertritt auch das Stowe-Missale (so genannt, weil es längere Zeit, bevor es nach Dublin gebracht wurde, auf dem Landgute Stowe aufbewahrt wurde), welches dem ausgehenden 8. oder beginnenden 9. Jahrhundert zuzuweisen ist (neueste Ausgabe: G. F. Warner, *The Stowe Missale*, 2 Bde., London 1906—1911). Aus dem Gebiete der mailändischen Liturgie liegt ein Sakramentar von Bergamo (10. Jahrh.) in vollständiger Druckausgabe vor (*Auctarium Solesmense*, Solesmes 1900). M. Férotin veröffentlicht aus einer Handschrift des 10.—11. Jahrhunderts ein Sakramentar der spanischen Kirche (Le Liber mozarabicus sacramentorum, Paris 1912).

b) Antiphonar. — Die Gesangsteile bei der heiligen Messe (Introitus, Graduale, Alleluja, Traktus, Offertorium, Communio) enthielt das Antiphonar, wofür sich allmählich zum Unterschied von jenem Antiphonar, welches die Gesänge beim Stundengebet, der Name Graduale einbürgerte. Die gegenwärtige offizielle Ausgabe des Graduale erschien im Jahre 1908.

Seinem Wortlaut nach bezeichnet Antiphonar ein Buch, welches nur antiphonale (s. u.) Gesänge enthält. Da aber bei der Messe auch sponsoriale (s. u.) Gesänge vorgetragen wurden, so entschloß man sich aus praktischen Erwägungen schon frühzeitig, in einem Buche, welchem man wegen des Überwiegens der antiphonalen Teile den Namen Antiphonar beilegte, sowohl die antiphonalen als auch die sponsorialen Maßgesänge

zu vereinen. Für dieses Buch wurde der Name *Graduale* bereits im 9. Jahrhundert üblich, während man für das die Gesänge des Stundengebets enthaltende Buch den Namen *Antiphonar* (im engeren Sinne) beibehielt, obwohl in diesem die responsorialen Gesänge einen erheblichen Bruchteil darstellen. Diese Zweiteilung war im Frankenreiche im 9. Jahrhundert durchgeführt. — Nach einhelliger Tradition des Mittelalters (Johannes Diaconus, *Vita S. Gregorii* lib. 2, c. 6) hat Gregor d. Gr. die kirchlichen Gesänge gesammelt (*Antiphonarius cento*) und geordnet. Das *Antiphonar* Gregors d. Gr. ist in seiner authentischen Gestalt wahrscheinlich nicht mehr vorhanden. Die ältesten Handschriften, welche die Meßgesänge, aber ohne Notenzeichen (Neumen), enthalten, stammen aus dem 8. Jahrhundert (Cod. 30 der Züricher Kantonalbibliothek aus dem Kloster Rheinau). Nur die responsorialen Gesänge der Messe bietet das dem gleichen Jahrhundert angehörende *Graduale* von Monza (abgedruckt bei Tommasi, *Opp.*, ed. Vezzosi 1747, V 257 ff.). Seit dem 10. Jahrhundert beginnen die mit Neumen versehenen *Antiphonare* (Cod. Sangall. 339, hrsg. in Faksimile in der von den Benediktinern von Solesmes besorgten *Paléographie musicale* t. I.). Die unter Pius V. beginnende Reform der liturgischen Bücher konnte noch nicht die Melodien der Gesänge gebührend berücksichtigen; erst die fortschreitende Erforschung des Chorals ermöglichte 1908 die Ausgabe des *Graduale* auf Grund der alten neumisierten Handschriften, für welche das *Graduale* Dom Pothiers (Tournai 1883) eine grundlegende Vorarbeit geschaffen hatte. Damit haben die verkürzten Melodien der *Editio Medicea* (so genannt, weil 1614—1615 in der mediceischen Druckerei verlegt) ihre offizielle Geltung, die sie seit 1868 besaßen, verloren.

c) *Lektionar. Epistolar. Evangeliar.* — Die Lektionen bei der heiligen Messe las man in ältester Zeit unmittelbar aus dem Codex der Heiligen Schrift und blieb bei dieser Gepflogenheit zunächst auch dann noch, als es üblich wurde, die Heilige Schrift nicht mehr nach dem fortlaufenden Text (*lectio continua*) zu lesen, sondern eigene, dem allmählich sich bildenden Kirchenjahr angepaßte Abschnitte (*Perikopen*) auszuwählen. Anfang und Ende der *Perikopen* vermerkte man im Texte der Heiligen Schrift durch Zeichen, welche durch besondere, zu Anfang des Buches oder auch als Randnotizen beigegebene Verzeichnisse (*indiculi; capitularia evangeliorum*) den Tag, an welchem diese Abschnitte zur Verlesung kamen, bestimmten. In weiterer Entwicklung hob man die *Perikopen* aus und stellte sie in eigenen Büchern zusammen. Als Namen dieser Bücher finden sich: *lectionarius, comes, liber comicus*; sie enthielten häufig Lektionen und evangelische *Perikopen* zusammen, bis allmählich die Lektionstexte dem *Epistolar*, die Evangelien dem *Evangeliar* ausschließlich zugewiesen wurden. In dem gegenwärtig bei der feierlichen Messe

gebrauchten Lektionar sind Lektionen (Episteln) und Evangelien wieder miteinander vereint.

Das älteste Epistelverzeichnis stammt aus einem die Briefe des hl. Paulus enthaltenden Fuldaer Codex, geschrieben zwischen 540 und 546 im Auftrag des Bischofs Viktor von Capua (hrsg. von E. Ranke, Codex Fuldensis, Marburg u. Leipzig 1868). Der älteste Lektionen und Evangelien bietende Comes, welcher die Leseordnung der römischen Kirche für das 7. Jahrhundert bezeugt, ist überliefert in einer Würzburger Handschrift des 8. Jahrhunderts (hrsg. von Germain Morin, *Revue bénéd.* XXVII [1910] 41 ff.; XXVIII [1911] 296 ff.). Römischen Charakters ist auch ein Epistolar aus dem 9. Jahrhundert, der Comes ab Albino (Alkuin) emendatus (hrsg. von E. Ranke, Das kirchliche Perikopensystem, Berlin 1847. App. IV ff., der aber nur Anfangs- und Schlußworte der Perikopen angibt; den vollständigen Text der Lesungen hat die Pariser Handschrift, *Bibl. nat.* 9452, saec. 8—9). Ein Lektionar, welches gleichfalls einst den vollständigen Text der Episteln enthielt, ist der von Pamelius (*Liturg. Lat.*, 1571) edierte Comes Hieronymi (9. Jahrh.? abgedr. bei Ranke a. a. O., App. IV). Pamelius schreibt seinen Comes wohl deswegen dem hl. Hieronymus zu, weil dieser ganz allgemein von den mittelalterlichen Liturgikern, von Amalar angefangen, als Verfasser eines solchen Lektionars angesehen wurde. Vielleicht gründet diese Anschauung auf der im 6. Jahrhundert entstandenen *Epistola Hieronymi ad Constantium* (Ranke a. a. O., App. I). — Aus dem Bereich des gallikanischen bzw. spanischen Ritus hat Mabillon (*De liturgia Gallicana*, PL 72, 171) das Lektionar von Luxeuil, Germain Morin den *Liber comicus ecclesiae Toletanae* (*Analecta Maredsol.* I, Maredsous 1892) herausgegeben. Beide Lektionarien, die dem 7. Jahrhundert angehören, bieten den vollständigen Text der Lektionen und Evangelien. Ihnen ist auch das Missale von Bobbio (S. 10) zuzuzählen.

d) Entstehung des Missale. — Unter dem Einfluß der Privatmesse begann man zuerst äußerlich, dann organisch Sakramentar, Antiphonar (Graduale) und Lektionar in einem Bande zu vereinen. So erscheint schon im 7. Jahrhundert das Missale von Bobbio (s. S. 10) als Beispiel eines Vollmissale (*Missale plenarium*), das seit der Wende des Jahrtausends immer häufiger wird, bis es seit dem 13. Jahrhundert die Regel bildet.

3. Quellen des Breviers. — Wie zur Liturgie der Messe benötigte man auch zur Feier des Stundengebets anfänglich mehrerer, nicht zu einem Bande vereinigt Bücher. Die Gesänge entnahm man dem Psalterium, dem Antiphonar (s. S. 10) und dem die Hymnen enthaltenden Hymnar, die Schriftlesungen unmittelbar dem Codex der Heiligen Schrift oder einem besondern Lektionar, die Lesungen aus den Vätern dem Sermonar oder Homiliar, die Heiligenlegenden dem Passonar, die Gebete, welche

zum Abschluß der Horen oder ehemals auch nach den einzelnen Psalmen gebetet werden mußten, dem Sakramentar (s. S. 9) oder eigenen Sammlungen (Collectar, Orationar). Diese Verteilung auf verschiedene Bücher war nur für das gemeinsame, in einer bestimmten Kirche zu haltende Chorgebet geeignet. Als man aber anfangs, die Pflicht des kanonischen Stundengebets nicht bloß auf das Gebet zu bestimmten Stunden überhaupt (Regula S. Benedicti c. 50), sondern auch auf die beim gemeinsamen Gebete übliche Form auszudehnen, war es nötig geworden, diese Bücher in einem einzigen Buche (Breviarium) zu vereinigen. Solche Breviere entstanden vereinzelt schon im 11. und 12. Jahrhundert, aber erst seit dem 13. gelangten sie durch das „Breviarium secundum consuetudinem Romanae curiae“ und den Einfluß des Minoritenordens in allgemeinen Gebrauch.

a) Der Name *Breviarium* (= kurzes Verzeichnis, Auszug) bedeutet im kirchlichen Sprachgebrauch anfänglich ein (Blatt oder) Buch, in welchem die während eines bestimmten Zeitraumes geltende Gottesdienstordnung und nicht selten auch die betreffenden liturgischen Formulare mit ihren Stichworten angegeben waren. Ein solches „Breviarium“ stand meist an der Spitze der Psalterien. Von da wurde der Name auf das Buch übertragen, welches aus der organischen Verbindung des Psalteriums mit den übrigen zur Feier des kanonischen Stundengebets benötigten Büchern hervorgegangen war (= Brevier im modernen Sinn). Vgl. Suitbert Bäumer, Geschichte des Breviers (Freiburg 1895) 599 ff.

b) Den Grundstock des Breviers bildet das *Psalterium*. Psalterien wurden nicht bloß für den Chordienst, sondern sehr häufig auch für Laien, für diese mitunter in prächtiger Ausstattung (z. B. der Utrecht-Psalter aus dem 9. Jahrhundert; Birch, *The Utrecht-Psalter*, London 1886), hergestellt. Die zu kirchlichem Gebrauch bestimmten Psalterien weisen anfänglich am Rande Notizen für die liturgische Auswahl der Psalmen auf. Psalterien, welche die Psalmen auf die einzelnen Wochentage verteilt enthalten, gelten, namentlich wenn ihnen später auch Antiphonen, Versikel und Gebete beigefügt werden, als die unmittelbaren Vorläufer des ausgebildeten Breviers. — Das älteste Beispiel eines mit einem *Hymnar* verbundenen Psalteriums ist im Cod. Vat. Reg. 11 (8.—9. Jahrh.) erhalten. Das Hymnar ist größtenteils gedruckt bei Tommasi (Opp., ed. Vezzosi 1747, II 351). — Über gedruckte Hymnare vgl. Hdb. I 207. — Von den zu liturg. Zwecken dienenden Homiliarien ist das älteste jenes des Paul Warnefried († 797); PL 95, 1159 ff. — Über die in zahlreichen Handschriften vorhandenen *Passionarien* berichten die *Analecta Bollandiana*, Brüssel, seit 1882.

4. Aufzeichnungen des äußern Ritus. Ordines, Consuetudines, Rubriken. — Als sich der Ritus immer reicher gestaltete, sah man sich besonders in größeren Kirchen

vor die Notwendigkeit gestellt, eigene Anweisungen (Ordines) zu verfassen, welche die Reihenfolge in der Ausführung der liturgischen Handlungen regelten. Die bekanntesten Vertreter dieser wichtigen Klasse liturgischer Quellen sind die von Mabillon veröffentlichten fünfzehn Ordines Romani (Mabillon, *Museum italicum*, Paris 1689, II 1 ff.; PL 78, 851 ff.). Sie gehören der Zeit vom 8. bis zum ausgehenden 14. Jahrhundert an: 8. Jahrh.: Ordo Romanus (= OR) VII; 8.—9. Jahrh.: OR I VIII; 9. Jahrh.: OR V IX; 10.—11. Jahrh.: OR II VI; 11. Jahrh.: OR III; 12. Jahrh.: OR XI XII; 13. Jahrh.: OR X XIII; 14. Jahrh.: OR XIV XV. Diesen römischen Ordines ist auch ein dem 12. Jahrhundert zuzuweisender Ordo der Laterankirche (Ludwig Fischer, *Bernhardi cardinalis ordo officiorum ecclesiae Lateranensis*, München 1913) anzureihen. Mit einzelnen Ordines sind auch Gebete und liturgische Formeln verbunden, in umfangreicher Weise bei dem im 10. Jahrhundert in Deutschland entstandenen sog. Ordo Romanus vulgatus (= ORV, hrsg. von Hittorp, *De divinis officiis*, Köln 1568). Das Erbe dieser Ordines hat für die Feier der Messe und des Stundengebets an Kathedralen und Kollegiatkirchen das *Caeremoniale Episcoporum* (1600) übernommen.

In den Klöstern wurden die Ordines vertreten durch Aufzeichnungen der dort herrschenden liturgischen Gewohnheiten, „*Consuetudines*“ genannt und nach ihrem Ursprungskloster unterschieden (z. B. *Consuetudines Cluniacenses*, *Hirsaugienses*). Fünf Bände solcher *Consuetudines* veröffentlichte Bruno Albers, Stuttgart und Monte Cassino 1900—1911.

Kurze Anweisungen über den äußern Vollzug des Ritus (Rubriken) haben schon die AK in den Text der Gebetsformulare verwoben. In steigendem Maße geschieht dies vom 9. Jahrhundert ab, bis im 14. Jahrhundert die Entwicklung der Rubriken zu voller Entfaltung gediehen ist.

5. Pontifikalien. — Für die vom Bischof zu spendenden Sakramente (Firmung und Ordination) und Segnungen (Weihe eines Abtes, einer Äbtissin, Krönung des Königs, Kirchweihe, Altar- und Glockenweihe usw.), ferner für die Vornahme bischöflicher Jurisdiktionshandlungen (Kirchenvisitation, Abhaltung von Synoden usw.) bietet das *Pontificale Romanum* die Texte und die nötigen Angaben für den äußern Vollzug. Die ersten Pontifi-

kalien entstanden im 9. Jahrhundert. Bis dahin wurden vom Bischof die Gebete bei der Taufe, Firmung und Ordination aus dem Sakramentar gelesen. Die Einverleibung zahlreicher, meist aus dem vorgregorianischen Ritus übernommener oder neu entstandener Segnungen und Gebete gestaltete allmählich das Sakramentar zu umfangreich, so daß man, um ein handliches Buch zu schaffen, die für den Bischof ausschließlich bestimmten Formulare in einem eigenen Bande zusammenstellte. Die ersten Pontifikalien sind im 9. Jahrhundert bezeugt. Im 11. Jahrhundert war das Pontifikale in Deutschland schon zu ziemlicher Entwicklung gediehen (handschriftliche Pontifikalien zu Bamberg, Eichstätt, Mainz, Salzburg). Es enthielt neben den Formularien für die bischöflichen auch solche für die priesterlichen Funktionen. In solcher Gestalt war das Pontifikale auch nach Rom gekommen, wo auf seiner Grundlage in den ersten Jahren des 13. Jahrhunderts ein Pontifikale entstand, welches Wilhelm Durandus († 1296) für das von ihm bearbeitete Pontifikale ausgiebig benutzte. Durandus schied alle für den priesterlichen Gebrauch bestimmten Formulare aus und gab seinem Pontifikale die noch jetzt übliche Dreiteilung des Stoffes: a) Formulare für die bischöflichen Sakramente und Personalbenediktionen, b) Formulare für die bischöflichen Realbenediktionen, c) für die bischöflichen Jurisdiktionshandlungen. Auf der Arbeit des Durandus beruht auch die erste Druckausgabe (Rom 1485), welche Patricius Piccolomini († 1496) und der päpstliche Zeremonienmeister Johann Burchard von Straßburg († 1506) besorgten. Letzteres Pontifikale wurde mit den notwendig gewordenen Verbesserungen und Verkürzungen von Klemens VIII. 1596 für die ganze Kirche vorgeschrieben.

Die ältesten Pontifikalien sind ediert von Max Joseph Metzger (Zwei karolingische Pontifikalien vom Oberrhein, Freiburg 1914, nach Cod. 363 der Universitätsbibliothek zu Freiburg, aus dem 9. Jahrhundert, und Cod. 192 der Fürstl. Fürstenbergischen Bibliothek zu Donaueschingen, ebenfalls aus dem 9. Jahrhundert) und von E. Müller (The Pontifical of Egbert, Archbishop of York, London 1853, nach einer Handschrift des 10. Jahrhunderts). — Hdb. I 96 f.

6. Ritualien. — Ein handliches Buch, aus welchem die Gebete bei der Spendung der Sakramente und Sakramentalien, der Ritus der Prozessionen und der Begräbnisse zu entnehmen waren, erwies sich auch bald für die in der Seelsorge wirkenden Priester als eine Notwendigkeit. So entstand das Rituale (ehedem auch

Manuale, Obsequiale, Agenda genannt). Die Herstellung eines Rituale oblag anfänglich dem einzelnen Geistlichen, dem als Vorlage hierfür zunächst die Pontificalien und Sakramentarien dienten, seit dem 12. Jahrhundert aber die in den Klöstern für den klösterlichen Gebrauch entstandenen Ritualien. Letztere bildeten den Übergang zu den offiziellen Diözesanagenden, die vereinzelt schon im 14. Jahrhundert, nach der Erfindung der Buchdruckerkunst sofort in großer Zahl erschienen. Für die ganze Kirche ist das Rituale Romanum (1614) bestimmt, dessen Annahme Paul V. den Bischöfen angelegentlich empfahl. Die neueste Ausgabe, mit vielen dem Stande der kirchlichen Gesetzgebung seit 1918 entsprechenden Änderungen, erschien 1925.

Ein klösterliches Rituale veröffentlichte nach einem Codex von St. Florian (12. Jahrh.) Adolf Franz, Das Rituale von St. Florian, Freiburg 1904. Als erstes Beispiel einer amtlichen Diözesan Ausgabe muß das Rituale des Bischofs Heinrich I. von Breslau (1302—1319) betrachtet werden, herausgegeben nach einer Handschrift der Dombibliothek von Breslau (14. Jahrh.) von Adolf Franz, Das Rituale des Bischofs Heinrich I. von Breslau, Freiburg 1912. — Dem Rituale Romanum arbeitete das Sacerdotale Romanum des Franz Samarino (Venedig 1579) und jenes des Albert Castellani (Rom 1537) vor.

7. Martyrologien. — Beim öffentlichen Chorgebet, wie solches in Klöstern, Dom- und Kollegiatkirchen gehalten wird, muß täglich ein für den folgenden Tag bestimmter Abschnitt aus dem Martyrologium gelesen werden. Nach Monatstagen geordnet, enthält das Martyrologium ein Verzeichnis der Todes- und Gedächtnistage der Heiligen, deren Namen regelmäßig kurze Angaben über den Ort ihres Todes, dessen Zeit, zuweilen auch über besondere Verdienste der Heiligen angefügt sind. Wie sein Name besagt, war das Martyrologium ursprünglich ein Verzeichnis der Martyrer, zunächst nur einer einzelnen Kirche. Aus der Kompilation solcher lokaler Listen ging das allgemeine, die Heiligen der ganzen Kirche umfassende Martyrologium hervor, als dessen erster Vertreter das in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts entstandene sog. Martyrologium Hieronymianum bezeichnet werden muß. Durch Beifügung biographischer Notizen zu den Heiligennamen entwickelten sich im 8. Jahrhundert die historischen Martyrologien. Von diesen erlangte das von dem Benediktiner Usuard († 877) verfaßte die weiteste Verbreitung und besondere Bedeutung dadurch, daß es die Grundlage des von Gregor XIII.

(1584) herausgegebenen Martyrologium Romanum (neueste Ausgabe 1922) wurde.

a) Das älteste Verzeichnis der Martyrer einer Einzelkirche ist jenes, welches im Jahre 354 Furius Philocalus für die römische Kirche herausgegeben hat. Ausgabe von Duchesne, Liber Pont. I 10 f.; Mommsen, Mon. Germ.: Chronica minora I 71 ff.; H. Lietzmann, Die drei ältesten Martyrologien, Bonn 1911. — Dem 5. Jahrhundert gehört ein Kalender der Kirche von Karthago an, hrsg. von Mabillon, Vetera Analecta III 398: PL 13, 1219; H. Lietzmann a. a. O. 4 f.

b) Das Martyrologium Hieronymianum wurde zuerst ediert von Fiorentini, Vetustius occidentalis ecclesiae martyrologium, Lucca 1668. Die Ausgabe PL 30, 435 f. ist ein Abdruck aus Vallarsi, Opp. S. Hieronymi XI, Verona 1742, 475 f. Neueste Ausgabe von De Rossi u. Duchesne, Acta SS. Novembris II, Brüssel 1894. Die Quellen des Martyrologium Hieronymianum sind ein allgemeines, zu Nikomedien entstandenes Martyrologium des Ostens, welchem ein syrisches Martyrologium nahesteht (s. Wright im Journal of Sacred Literature VIII, New Series, 1866, 45 f.), ferner das durch die Feste der Nachbargemeinden vermehrte Kalender der römischen Kirche und ein mit dem Kalender von Karthago sich enge berührendes allgemeines Martyrologium der afrikanischen Kirche.

c) Historische Martyrologien verfaßten Beda Venerabilis († 735), Ado von Vienne († zwischen 860 u. 870), Florus von Lyon († um 860). Vgl. Henri Quentin, Les martyrologes historiques, Paris 1908. — Die beste Ausgabe des Martyrologiums Usuardi ist die von Du Sollier, Martyrologium Usuardi monachi, Antwerpen 1714, in Acta SS. Iunii VI u. VII; abgedruckt PL 123, 433 f.

8. Orientalische Liturgien. — Zum Verständnis der jetzt im Abendland fast ausschließlich herrschenden römischen Liturgie müssen auch die gottesdienstlichen Ordnungen der Kirche des Ostens vergleichend herangezogen werden. Die Berührungen zwischen Orient und Abendland waren gerade zur Zeit der Ausbildung der Liturgie rege und mannigfach. Spuren einer Beeinflussung vom Orient her lassen sich darum im Aufbau des abendländischen Gottesdienstes mehrfach feststellen. Durch die Kenntnis der allen Liturgien gemeinsamen Ideen empfängt auch die inhaltliche Würdigung der eigenen Gebetsformulare Anregung und Förderung,

Die bekanntesten Werke für das Studium der orientalischen Liturgien sind:

Jacob Goar, Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum. Paris 1647 (enthält außer der griechischen Meßliturgie die Riten für die Spendung der Sakramente und Sakramentalien). — Eusebius Renaudot, Liturgiarum orientarium collectio. Paris 1617 (Neudruck Frankfurt a. M. 1847; enthält auch die Meßliturgie der Kopten, Jakobiten und Nestorianer in lateinischer Übersetzung). — Eisenhofer, Grundriß der Liturgik.

setzung; dazu gelehrte Dissertationen). — Heinrich Denzinger, *Ritus Orientalium, Coptorum, Syrorum et Armenorum in administrandis Sacramentis*. 2 Bde. Würzburg 1853—1854 (bietet in lateinischer Übersetzung die Formulare für die Spendung der Sakramente bei den nichtgriechischen Orientalen nebst Abhandlungen). — F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*. Vol. I: *Eastern Liturgies*, Oxford 1896 (beste kritische Ausgabe der wichtigsten orientalischen Meßliturgien; die nichtgriechischen in englischer Übersetzung). — Joh. Mich. Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*. Bd. II u. III. Rom 1930/32.

Über die gegenwärtige liturgische Praxis des Orients unterrichten:

Maximilianus Princeps Saxoniae, *Praelectiones de Liturgiis orientalibus*. 2 Bde., Freiburg 1908—1913 (enthält zahlreiche Stellen aus den schwer erhältlichen Gesangsbüchern der Griechen). — Alexis v. Maltzew, *Die Liturgie der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes*. 4. Aufl. Berlin 1911; *Die Sakramente*, ebd. 1898. — Placidus de Meester, *Die göttliche Liturgie unseres heiligen Vaters Johannes Chrysostomus*. Deutsche Ausgabe München 1932. — S. Salaville, *Liturgies orientales*. Paris 1932.

§ 5. Geschichte und Literatur der Liturgik.

Literatur: F. Cabrol, *Introduction aux études liturgiques*. Paris 1907. — Oscar Huf, *Een woord over Liturgieliteratuur*. Bibliographie zu A. Koonders, *Handboek der Liturgie*, Nijmegen 1916. — Kunibert Mohlberg, *Ziele und Aufgabe der liturgiegeschichtlichen Forschung*. Münster i. W. 1919. — *Jahrbuch der Liturgiewissenschaft* von Odo Casel. Münster i. W. seit 1921. — Hdb. I 118—148.

1. Die Liturgik in der Zeit der Väter. — Im christlichen Altertum, als die Sprache des Gottesdienstes dem Volke allgemein verständlich war und die heiligen Handlungen in einfachen Formen sich vollzogen, bestand für Erklärungen der Liturgie nicht die gleiche Notwendigkeit wie im weiteren Verlaufe ihrer Entwicklung. Doch legte man Gewicht darauf, daß die Neugetauften in das Verständnis der an ihnen vorgenommenen Zeremonien, der Bedeutung der Meßliturgie und der in der Osternacht ihnen gespendeten Sakramente der Taufe, Firmung und Eucharistie eingeführt wurden. Es geschah dies in Predigten, welche vor den Neophyten in der Osterwoche gehalten wurden. Solche Erklärungen, die uns von Cyrell von Jerusalem († 386, *Mystagogische Katechesen*: PG 33, 1066 f.), dem hl. Ambrosius († 397, *De mysteriis*: PL 16, 389 f.) und einem unbekanntem Zeitgenossen des letzteren, dem Verfasser der sechs Bücher *De sacramentis* (PL 16, 417 f.), erhalten sind, suchen bereits die äußern

Zeremonien in moralisch-symbolischem Sinne zu deuten. Eine durchweg mystisch-spekulative Richtung befolgt (Pseudo-)Dionysius Areopagita (Anfang des 6. Jahrh.), der in seiner Schrift „Von der kirchlichen Hierarchie“ (PG 3, 410 f.) außer dem Ritus der Meßfeier und der genannten Sakramente auch noch die Ölweihe, die Ordination und die Totenliturgie in seine Erklärung miteinbezieht. — Für die Kenntnis der Gebräuche der Kirche von Jerusalem, die auch auf das Abendland mehrfach Einfluß ausübten, ist von unschätzbbarer Wichtigkeit der zwischen 380 und 390 geschriebene Pilgerbericht einer gallischen Nonne, Ätheria, früher Silvia von Aquitanien genannt (Ausgabe von P. Geyer, Itinera Hierosolymitana saec. 4—8, Wien 1898. Corp. Script. eccl. lat. 39, 35 f.).

2. Die Liturgik im frühen Mittelalter und zur Karolingerzeit. — In dem gleichen Maße, in welchem sich das Zeremoniell des Gottesdienstes reicher ausgestaltete und die Kultsprache allmählich zur „toten“ Sprache wurde, trat auch das Bedürfnis nach eingehenden Erklärungen der Liturgie dringender in den Vordergrund. Da der historische Ursprung vieler Riten allmählich in Vergessenheit geraten war, wandte man sich hierbei der auch in der Exegese beliebten allegorisch-symbolischen Methode zu. Diese Methode tritt im Abendland zuerst an den gallikanischen Ritus heran und ist verkörpert in der Schrift des Isidor von Sevilla († 636) „De ecclesiasticis officiis“ (PL 83, 737) und in einer Germanus von Paris († 576) zugeschriebenen, tatsächlich dem Ende des 7. oder Anfang des 8. Jahrhunderts angehörenden Erklärung der gallikanischen Messe (PL 72, 89 f.). Als reifste Frucht der von Karl d. Gr. und Alkuin geförderten Blüte der liturgischen Studien dürfen die die ganze römische Liturgie umfassenden Werke (De ecclesiasticis officiis libri IV: PL 105, 985 f.; De ordine antiphonarii: PL 105, 1143 f.) des Metzger Diakons Amalarius († zwischen 850 u. 853) angesehen werden. Amalarius allegorische Erklärungen wurden maßgebend für die Folgezeit und kehren in fast allen mittelalterlichen liturgischen Traktaten wieder. Eine Ausnahmestellung unter den die Symbolik einseitig pflegenden Liturgikern der Karolingerzeit nahm, wie schon der Titel seiner kleinen Schrift „Über die Anfänge und Entwicklung einzelner Dinge in den kirchlichen Gebräuchen“



verrät, der Schüler des Rabanus Maurus, Walafried Strabo († 849), ein.

3. Die Liturgik im Mittelalter. — Der allgemeine literarische Niedergang, der auf die karolingische Blüte folgte und auch die Liturgik in Mitleidenschaft zog, wurde erst von der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts an allmählich überwunden. Deutschland ist in dem neuen Aufstieg hauptsächlich vertreten durch Bernold von Konstanz († 1100), den Verfasser des weitverbreiteten *Micrologus* (PL 151, 977 f.), durch Rupert von Deutz († 1135, *De divinis officiis*: PL 170, 9 f.), vor allem aber durch Honorius von Augustodunum (Augsburg? † um 1152), dessen bedeutendste Schrift „*Gemma animae*“ (PL 172, 541 f.) sich über die ganze Liturgie erstreckt. — Zahlreicher sind liturgische Abhandlungen französischen Ursprungs. Die „*Explicatio divinatorum officiorum*“ (PL 202, 13 f.) des Pariser Theologen Johann Belet († nach 1165) gelangte unter ihnen zu autoritativem Ansehen bis weit ins 14. Jahrhundert hinein. Italien hat, wenn gleich erst später, durch Sicard (?) von Cremona († 1215, „*Mitrale*“: PL 213, 13 f.) und Papst Innozenz III. († 1216) Bedeutendes geleistet. Des letzteren Werk „*De sacro altaris mysterio*“ (PL 217, 773 f.) hat mit Recht, nicht bloß wegen der hohen Stellung seines Verfassers, weiteste Verbreitung in Handschriften und Drucken gefunden.

Die großen Vertreter der Scholastik des 13. Jahrhunderts, Alexander von Hales, Bonaventura und Thomas von Aquin, die ihre Geistesarbeit vor allem der spekulativen Begründung des Dogmas widmen, behandeln die Liturgik nur in untergeordneter Weise und verlassen dabei nicht die breitgetretenen Geleise der herkömmlichen allgemein-symbolischen Erklärung, an deren Alleinberechtigung das Mittelalter nicht rütteln ließ. Die symbolischen Deutungen dieser ganzen Zeitperiode hat der Kanonist Wilhelm Durandus († 1296 als Bischof von Mende) mosaikartig in seinem Werke „*Rationale divinatorum officiorum*“ (Ausgabe Lyon 1612) zusammengestellt und sie als Erbe der Nachwelt überliefert. Für die Kenntnis der mittelalterlichen Liturgik ist darum dieses Werk unentbehrlich.

In bewußten Gegensatz zur vielfach spielenden allegorischen Erklärung der Liturgie war schon Albertus Magnus († 1280) in seinem Buche „*Opus de mysterio Missae*“ getreten (Ausgabe

Czeiner, Ulm 1473). Sein Widerspruch verhallte ungehört. Selbst der historischen Sinn bekundende Radulf von Tongern († 1403, „De canonum observantia“, Ausgabe von Kunibert Mohlberg, Münster 1915) verleugnet im einzelnen nicht seine Anhänglichkeit an die alte Richtung, noch weniger Gabriel Biel († 1495, „Expositio canonis“, Reutlingen 1488). Doch gewann die von Albertus Magnus angebahnte theologische und asketische Deutung gegen Ende des Mittelalters immer mehr Anklang.

4. Die Liturgik in der Neuzeit. — Mit der überlieferten allegorischen Erklärung wurde erst gebrochen, als die historische Kritik unter dem Einfluß des Humanismus neu erweckt und die Theologie zur Verteidigung der katholischen Lehren und Gebräuche gegenüber den neuen Häresien zu eingehender Beschäftigung mit der kirchlichen Überlieferung genötigt wurde. Die Liturgik verdankt dieser im 16. Jahrhundert einsetzenden geistigen Strömung die hohe Blüte, zu der sie sich allmählich im 17. und 18. Jahrhundert erhob. Vor allem galt es, die handschriftlichen Schätze zu heben und durch Edition der wissenschaftlichen Benützung allgemein zugänglich zu machen. Melchior Hittorp († 1584) veröffentlichte eine Sammelausgabe liturgischer Werke des Mittelalters (*De divinis catholicae ecclesiae officii et mysteriis*, Köln 1568), der Mauriner Edmund Martène († 1739) schuf mit Bienenfleiß eine einzig dastehende Sammlung von vollständig oder auszugartig wiedergegebenen alten gottesdienstlichen Ordnungen (*De antiquis ecclesiae ritibus*, Rouen 1700—1702; später beigegeben: *Tractatus de antiqua ecclesiae disciplina in divinis celebrandis officii* und *De antiquis monachorum ritibus libri V*, Antwerpen 1736—1738). Ludwig Muratori († 1750) bot in seiner „Liturgia romana vetus“ (2 Bde. Venedig 1748) eine noch heute viel gebrauchte Sammlung römischer und gallikanischer Sakramentare, Martin Gerbert († 1793) von St. Blasien Quellen zur Geschichte der deutschen Liturgie (*Monumenta veteris liturgiae alemannicae*, St. Blasien 1777—1779) und der Kirchenmusik (*De cantu et musica sacra*, St. Blasien 1774; *Scriptores ecclesiastici de musica sacra*, ebd. 1784). Das Studium der orientalischen Liturgien förderten durch Quellenpublikationen Jakob Goar († 1653; S. 17) und Eusebius Renaudot († 1720; S. 17) und der Kardinal Joseph Alois Assemani († 1782, *Codex liturgicus ecclesiae universae*, Rom 1749—1766). Allen diesen Editionen

sind auch gehaltvolle Abhandlungen über die Geschichte der Literatur beigegeben. Daneben entstand eine Unzahl historischer Abhandlungen und größerer Werke, die noch jetzt mit Nutzen eingesehen werden, so jene des Kardinals Johann Bona († 1674, *Rerum liturgicarum libri duo*, Rom 1653, und *De divina psalmodia*, Rom 1653) und des gelehrten Papstes Benedikt XIV. († 1758, *De sacrosancto Missae sacrificio*, Rom 1748, Mainz 1879, und *De festis D. N. Iesu Christi et B. Mariae Virg.*, Padua 1745). Für die Geschichte der Liturgie in den ersten sechs Jahrhunderten gewähren die „*Origines ecclesiasticae*“ (englisch London 1708 bis 1722, lateinisch Halle 1824) des Anglikaners Joseph Bingham († 1723) reiche Ausbeute.

5. Die Liturgik in der neuesten Zeit. — Nachdem eine geraume Zeit der das Lehrhafte des Kultes einseitig betonende Rationalismus und die alles nivellierende Revolution die weitere Entfaltung der Liturgik unterbunden hatten, zeigte sich seit der Mitte des 19. Jahrhunderts wiederum frisches Leben, angeregt durch Werke, welche vor allem die inhaltliche Schönheit des katholischen Gottesdienstes betonten. In Deutschland war es F. A. Staudenmaier († 1856, *Der Geist des Christentums*, Mainz 1835), in Frankreich der Benediktinerabt Dom Prosper Guéranger († 1875) von Solesmes (*Institutions liturgiques*, 2. Aufl. Paris 1878—1885; *L'année liturgique*, Paris 1840—1851; deutsche Übersetzung Mainz 1874—1902), welche auf solche Weise das Interesse an der Liturgie wachriefen und neuerdings die belebende Grundlage für ihre historische Würdigung schufen. Die Früchte zeigten sich in einer Durchforschung des handschriftlichen Materials und alter liturgischer Bücher, teils einzeln, teils in Sammelwerken, wobei die Orden, insbesondere die Benediktiner der Kongregation von Solesmes und Beuron, mit wissenschaftlichen Gesellschaften und einzelnen Gelehrten wetteiferten. Eine Anzahl von Zeitschriften, teilweise ausschließlich liturgischen Charakters, steht im Dienste der Einzelforschung, Nachschlagewerke ermöglichen eine rasche Orientierung. Weniger zahlreich sind Werke, welche die gesamte Liturgik behandeln. Einen Ersatz bieten die verschiedenen Handbücher der Pastoraltheologie.

a) Kataloge von Handschriften und älteren liturgischen Drucken:

Leopold Delisle, *Mémoires sur d'anciens sacramentaires: Mémoires de*

l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres Bd. 32, Paris 1886. — Hugo Ehrensberger, *Bibliotheca liturgica manu scripta*. Karlsruhe 1889. Ders., *Libri liturgici bibliothecae apostolicae Vaticanae manu scripti. Iter italicum*. Freiburg 1897. — Adalbert Ebner, *Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum im Mittelalter. Iter italicum*. Freiburg 1896. — V. Leroquais, *Les sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques publiques de France*. Paris 1924. — J. Weale, *Catalogus Missalium ritus latini ab anno 1475 impressorum*. London 1886. — Joh. Köck, *Handschriftliche Missalien in Steiermark*. Graz 1916.

b) **Sammelwerke, Veröffentlichungen gelehrter Gesellschaften usw.**

Surtees Society (seit 1840). — Henry Bradshaw Society (seit 1891). — Alcuin Club (seit 1899). — Ulysse Chevalier, *Bibliothèque liturgique* (seit 1893). — *Paléographie musicale* (seit 1889 von den Benediktinern von Solesmes herausgegeben). — *Monumenta Ecclesiae liturgica* (herausgegeben seit 1900 von den Benediktinern von Solesmes). — *Liturgiegeschichtliche Quellen* (herausgegeben von Kunibert Mohlberg O. S. B. und Adolf Rucker. I. Bd. Münster 1918). — Guido Dreves und Clemens Blume S. J., *Analecta hymnica medii aevi*. 54 Bde. Leipzig, seit 1886.

c) **Zeitschriften:**

Rassegna Gregoriana (Rom 1902—1913). — *Ephemerides liturgicae* (Rom, seit 1881). — *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* (herausgegeben von Odo Casel O. S. B. Münster, seit 1921); mit ausführlichem Literaturverzeichnis. — *Échos d'Orient* (Paris, seit 1897). — *Oriens christianus* (herausgegeben von Anton Baumstark, Rom, seit 1901). — *Revue Bénédicte* (Maredsous, seit 1887). — *The Journal of Theological Studies* (Oxford, seit 1900). — *Revue d'histoire ecclésiastique* (Löwen, seit 1900).

d) **Nachschlagewerke:**

Fernan Cabrol O. S. B., *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie* (Paris, seit 1903. Bis 1936 139 Hefte). — Joseph Braun S. J., *Liturgisches Handlexikon*. 2. Aufl. Regensburg 1924.

e) **Ferner zahlreiche Artikel über Liturgie in:**

Wetzer u. Weltes *Kirchenlexikon*. 2. Aufl. Freiburg 1882—1903. — Michael Buchberger, *Kirchliches Handlexikon*. München 1907—1912. Ders., *Lexikon für Theologie und Kirche*. Freiburg, bis 1936 8 Bde. — *The Catholic Encyclopedia*. Neuyork 1907—1914. — A. E. Hauck, *Real-Enzyklopädie für protestantische Religion und Kirche*. Leipzig 1896—1913.

f) **Allgemeine Darstellungen:**

L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*. 5. Aufl. Paris 1920 (bietet die Geschichte der Liturgie bis zur Karolingerzeit). — Valentin Thalhoffer u. Ludwig Eisenhofer, *Handbuch der katholischen Liturgik*. 2 Bde. Freiburg 1912. — A. Baumstark, *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie*. Freiburg 1923. (In der Sammlung „*Ecclesia orans*“, herausgegeben von Abt Herwegen.) — C. Callewaert, *Liturgicae Institutiones I*. 2. Aufl. Brügge 1925; II 1931. — Rich. Stapper, *Katholische Liturgik*. 6. Aufl. Münster i. W.

1931. — Ludwig Eisenhofer, Handbuch der katholischen Liturgik. 2 Bde. Freiburg 1932/33.

Auf protestantischer Seite:

Georg Rietschel, Lehrbuch der Liturgik. 2 Bde. Berlin 1900—1909.

g) Pastoraltheologische Werke:

Joseph Amberger, Pastoraltheologie. Regensburg 1884—1887. — Ignaz Schüch, Handbuch der Pastoraltheologie. 20. Aufl. von Polz. Innsbruck 1933. — Franz Schubert, Pastoraltheologie. 3. Aufl. Graz 1935.

h) Rubrizistische Werke:

Pius Martinucci, Manuale sacrarum caeremoniarum. 3. Aufl. von J. B. Menghini. Rom 1911—1913. — J. B. de Herdt, Sacrae liturgiae praxis. 10. Aufl. Löwen 1910. — Ph. Hartmann, Repertorium rituum. Paderborn 1916. — Georg Kieffer, Rubrizistik. 8. Aufl. Paderborn 1935. — C. Callewaert, Ceremoniale. Brügge 1922.

Allgemeine Liturgik.

I. Teil. Die Formen der katholischen Liturgie.

1. Hauptstück. Formen des Wortes.

Literatur: F. Cabrol, *Livre de la Prière antique*. 4. Aufl. Paris 1900. — E. v. d. Goltz, *Das Gebet in der ältesten Christenheit*. Leipzig 1901. — Frz. Leitner, *Der gottesdienstliche Volksgesang im jüdischen und christlichen Altertum*. Freiburg 1906. — C. Marbach, *Carmina scripturarum*. Straßburg 1907. — Peter Wagner, *Einführung in die gregorianischen Melodien*. 3. Aufl. Leipzig 1911. — Friedrich Heiler, *Das Gebet*. 5. Aufl. München 1923. — Hdb. I 149—220.

§ 6. Sprache und Vortrag der liturgischen Formulare.

Literatur: Frz. Hettinger, *Liturgie der Kirche und lateinische Sprache*. Würzburg 1858. — Suitbert Bäumer, Art. „Kirchensprache“ im *Kirchenlexikon*. 2. Aufl. VII 638 f.

1. Liturgische Sprachen. — Für den Gebrauch einer bestimmten Kultsprache besteht weder ein göttliches noch ein apostolisches Gebot. Das tatsächliche Bestehen bestimmter, fast ausschließlich sog. toter Sprachen beim Gottesdienst ist nur das Resultat einer längeren, durch die Kirche schließlich autoritativ fixierten historischen Entwicklung. Christus der Herr hielt die erste Liturgie im Abendmahlssaale ohne Zweifel in der damals in Palästina gebräuchlichen syro-palästinensischen Volkssprache. Ebenso werden die Apostel in der Volkssprache nicht nur gepredigt, sondern in dieser oder in einer vom Volke vielfach verstandenen Sprache auch den Gottesdienst gefeiert haben. Sehr zustatten kam es dabei, daß im Umkreis des Imperium Romanum die griechische und die lateinische Sprache weiteste Verbreitung gefunden hatten und namentlich die erstere als eigentliche Verkehrssprache angesehen werden durfte.

Das Griechische diente von Anfang an als liturgische Sprache bei den griechisch sprechenden Christen, vor allem im Osten, aber

auch, wenngleich nicht ausschließlich, während der zwei ersten Jahrhunderte in Rom und in andern größeren Städten Italiens und Galliens, wohin der rege Weltverkehr zahlreiche griechische Elemente führte. Im 6. Jahrhundert verschaffte die byzantinische Herrschaft in Rom und Italien dem Griechischen als Kultsprache neue Bedeutung. Die Verwendung dieser Sprache neben der lateinischen bei Ablegung des Glaubensbekenntnisses in der frühmittelalterlichen Tauf liturgie, die Verlesung der Perikopen in griechischer und lateinischer Sprache bei der gegenwärtigen feierlichen Papstmesse mag auf diese Zeit zurückgehen.

Auch die Syrer, Kopten, Abessinier, Armenier bedienten sich ihrer Landessprache zugleich als Kultsprache. Als sich die Bulgaren im 9. Jahrhundert an die Kirche von Konstantinopel angeschlossen, übersetzte man für sie die byzantinische Liturgie ins Bulgarische, das bis zur Stunde als Altbulgarisch (Kirchenslawisch) die liturgische Sprache aller Slawen des griechischen Ritus, insbesondere der russischen Nationalkirche, geblieben ist. Nicht unbeträchtliche Teile dieser schon frühzeitig der Häresie oder dem Schisma verfallenen Völkerschaften fanden im Laufe der Zeiten den Weg zur kirchlichen Einheit zurück, und damit erhielten auch ihre Kultsprachen in der katholischen Kirche Heimat und Schutz. Die weiteste Verbreitung hat die lateinische gottesdienstliche Sprache gefunden. Für die nur lateinisch sprechenden Christen in Rom und andern Städten des Abendlandes erwies sich ein lateinischer Gottesdienst von Anfang an als Notwendigkeit, die altlateinische Bibel, die Itala, hat ihn bereits zur Voraussetzung. Die sprachliche Form des Kirchenlateins ist die eines veredelten Vulgärlateins der nachklassischen Periode.

2. Verwendung der Volkssprache in der Liturgie. — Die Kirche hielt konservativ an der alten Gestalt dieser Sprachen fest, als diese infolge einer natürlichen Entwicklung, teils auch durch Vermischung mit andern Sprachen, sich verändert hatten oder, durch äußere Umstände aus dem gewöhnlichen Verkehr verdrängt, vom Volke in seiner Gesamtheit nicht mehr verstanden, zu „toten“ Sprachen geworden waren. An Versuchen, die tote Sprache durch die lebende beim Gottesdienst zu ersetzen, hat es nicht gefehlt. Erfolg war ihnen für den Geltungsbereich der byzantinischen Liturgie hauptsächlich nur beschieden in den orthodoxen Patriarchaten von Antiochien und Jerusalem, wo das

Arabische sich in größerem Umfange einbürgerte, in der rumänischen Landeskirche, wo seit 1643 das Altslawische durch die rumänische Landessprache verdrängt ist. Auch die Unierten dieser Gegenden bedienen sich beim Gottesdienste der Landessprache. Besondere Konzessionen erhielten vom Apostolischen Stuhl einige kleinere slawische Gruppen (Glagoliten).

Seit dem 16. Jahrhundert wurde es in Deutschland üblich, zur Stärkung des katholischen Glaubensbewußtseins in die Ritualien Ansprachen, vor allem die Tauffragen, in deutscher Sprache aufzunehmen. Wie aus der päpstlichen Approbation einzelner Diözesanritualien ersichtlich, kann dieser Brauch auch jetzt noch unter bestimmten Voraussetzungen Duldung finden.

3. Gründe für die Beibehaltung besonderer Kultsprachen. — Gegen die lateinische Kultsprache äußerte sich erst im 13. Jahrhundert aus den Reihen der Katharer und Waldenser, später seitens der Husiten und der Protestanten Widerspruch. Ihnen folgten hierin die Jansenisten und die katholischen Vertreter der rationalistischen Aufklärung. Da dieser Widerspruch teils auf falschen dogmatischen Anschauungen, teils auf unrichtigen Kultprinzipien beruhte, trat die Kirche mit aller Entschiedenheit für die Beibehaltung der lateinischen Sprache beim Gottesdienst ein (Trid. sess. 22 de sacrificio Missae can. 9; Propositio Quesnellii damn. 86 [Denz. 1436]). In einer der natürlichen Veränderungen entzogenen einheitlichen Kultsprache wird die Reinheit des Glaubens leichter bewahrt und ein mächtiges Förderungsmittel der kirchlichen Einheit geboten. Auch dient die Liturgie in erster Linie der Verehrung Gottes, nicht bloß der Erbauung des Volkes. Die reiche religiöse Anregung, welche in den Gebeten der Kirche enthalten ist, kann auf mannigfache Weise, besonders durch Predigten über die Liturgie, zu welchen die Seelsorger verpflichtet sind (Trid. sess. 22, c. 8), nutzbar gemacht werden.

4. Vortrag. *Accentus* und *concentus*. — Einzelne Gebete und Lesungen werden in rezitativem Gesangston (*accentus* genannt im Gegensatz zu *concentus*, dem Gesang des Volkes bzw. des Chores) vorgetragen. In ältester Zeit, als die gottesdienstlichen Räume noch klein waren, konnte letztere die Stimme der Liturgen auch im gewöhnlichen Sprachton ausfüllen. Mit der zunehmenden Vergrößerung der Gotteshäuser wurde es notwendig, daß sich eine rednerische Vortragsweise ausbildete, die in sich

bereits die Anfänge eines melodischen Rezitativs birgt (Cicero, *De oratore* c. 18). Vielleicht war auch die Sitte der jüdischen Synagoge, Lesungen und Gebete gesangsartig vorzutragen, und die ähnliche Gepflogenheit der antiken Völker auf die Ausbildung des *Accentus* nicht ohne Einfluß. Das neue „*Graduale Vaticanum*“ bietet die Möglichkeit, neben dem einfachen Rezitativ des römischen Ritus abwechslungsreichere Melodien, die sich in einzelnen Kirchen immer erhalten hatten, zu gebrauchen.

§ 7. Die Psalmen. — Doxologie.

1. Psalmen und Cantica. Text. — a) Die am häufigsten verwendeten liturgischen Formulare sind die Psalmen, welche die Kirche als kostbares Erbe von Christus und den Aposteln aus dem Alten Bunde übernommen und in ihrem Gottesdienst zu neuem Leben verklärt hat. Neben den Psalmen werden schon seit altchristlicher Zeit auch andere biblische Gesänge aus dem Alten und Neuen Testament — die sog. Cantica — verwendet, welche sämtlich, mit Ausnahme der erst 1911 durch Pius X. in das Stundengebet aufgenommenen, schon durch den *Cod. Alexandrinus* (5. Jahrh.) im liturgischen Gebrauch bezeugt sind. Einzelne dieser Cantica, wie das *Canticum Moysis* (2 Mos. 15, 1—19), wahrscheinlich auch das *Canticum Ezechiae* (Is. 38, 10—20) und das *Canticum Habacuc* (Hab. 3, 2—19), wurden bereits im Gottesdienst der Synagoge gesungen (vgl. Fernan Cabrol, *Le Livre de la Prière antique*, Paris 1900, 25 f.).

b) Der jetzt gebräuchliche Text der Psalmen ist jener der zweiten, auf Grund der hexaplarischen Rezension der LXX unternommenen Bibelrevision des hl. Hieronymus und ist als *Psalterium Gallicanum* (weil in Gallien zuerst aufgenommen und verbreitet) vom *Psalterium Romanum* zu unterscheiden. Letzteres, welches nur mehr in der St. Peterskirche zu Rom und vereinzelt auch in älteren liturgischen Gesangsteilen sich im gottesdienstlichen Gebrauch erhalten hat, stellt die Revision dar, welche Hieronymus im Jahre 383 im Auftrag des Papstes Damasus nach der *κοινή ἑκδοσις* der LXX unternommen hat.

2. Grundsätze für die liturgische Erklärung der Psalmen. — a) Bei der liturgischen Verwertung der Psalmen ist zunächst auszugehen vom Wortsinn derselben und dieser den

Bedürfnissen der eigenen Seele anzupassen. In ihm findet der Liturge die erhabenen Gedanken, die zu Dank und Lobpreis anregen, für die Bitte um göttliche Hilfe, für jede Seelennot und äußere Bedrängnis den geeignetsten Ausdruck. b) Wie die Psalmen aber im Alten Testament nicht als private Lieder Aufnahme in den Gottesdienst fanden, sondern von Anfang an als Gesänge betrachtet wurden, in denen die Gemeinde als Ganzes ihrer Gebetspflicht gegen Gott genügen wollte, so sind sie auch nach altkirchlichem Grundsatz („Der Psalm ist die Stimme der Kirche!“ Ambrosius, *Enarrationes in duodecim Psalmos Davidicos*: PL 14, 924) im Neuen Testament als Gebet der Kirche aufzufassen. c) Die Kirche aber ist der mystische Leib, dessen gottmenschliches Haupt Christus immerdar im Himmel für die Kirche betet (Hebr. 7, 25). Darum kann man sehr häufig mit Nutzen, wie dies schon Augustinus getan, die Psalmen erklären als „Gebet Christi“ und den Worten der Psalmen durch die Gebetsvereinigung mit Christus höhere Kraft und Weihe verleihen. d) Einzelne Psalmen sind in der Liturgie für besondere Tage und Anlässe eigens ausgewählt. Oft eignen sie sich ihrem ganzen Inhalt nach von selbst zu einer derartigen Verwendung (z. B. Ps. 21 in der Passionszeit, Ps. 71 an Epiphanie), häufig aber war es nur eine markante Stelle in ihnen, welche zur Auswahl Veranlassung gab. In einem solchen Falle ist der übrige Inhalt unter Anwendung obiger Grundsätze der besondern Gelegenheit möglichst anzupassen.

3. Verwendung der Psalmen und einzelner Psalmverse in der Liturgie. — a) Die Psalmen werden ihrem ganzen Umfang nach hauptsächlich nur im Stundengebet verwendet. Reichlicher Gebrauch ist von solchen aber auch im Rituale und besonders im Pontifikale gemacht, während bei der Messe mit einziger Ausnahme des Ps. 42 die Psalmen nicht mehr vollständig zum Vortrag gelangen. Eine eigene Gruppe stellen die sieben Bußpsalmen (6, 31, 37, 50, 101, 129, 142) dar, welche bei der Weihe eines Abtes, bei der Kirchen- und Altarkonsekration, bei der Weihe eines Friedhofes, bei der feierlichen Absolution eines Exkommunizierten gesprochen werden müssen. Besondere Bußpsalmen waren schon dem hl. Augustinus nicht unbekannt. Cassiodor († um 570) erwähnt bereits in seiner Psalmenerklärung die jetzt gebrauchten sieben. Durch die Buß-

psalmen soll reuige Gesinnung erweckt und dadurch die besondere gnadenvolle Herablassung Gottes für die gottesdienstliche Handlung bewirkt werden, nach den Worten des Propheten (Jer. 7, 3): „Bessert eure Werke und eure Absichten, so will ich bei euch wohnen an diesem Orte!“ b) Neben den vollständig verwendeten Psalmen finden sich über die ganze Liturgie zerstreut kurze, den Psalmen entnommene Ausrufe (Versikel, Antiphonen), welche den Zweck verfolgen, durch einen packenden religiösen Gedanken die Aufmerksamkeit und Andacht des Beters zu wecken und zu fördern. Zu den am häufigsten gebrauchten Psalmstellen dieser Art gehört das „Deus, in adiutorium meum intende“ (Ps. 69, 2), welches schon von den alten Aszeten als wirksames Gebet gegen Versuchungen aller Art, besonders gegen Zerstreuungen beim Gebete, verwendet (Cassian, † 435, Coll. 10, 10), nach dem Vorgang des hl. Benedikt (Reg. c. 9) vorzüglich zu Beginn der einzelnen kanonischen Gebetsstunden als Bitte um Gnade gesprochen wird. Als Ausdruck unerschütterlichen Vertrauens auf die Hilfe des allmächtigen Gottes, die wir vom Segen der Kirche erhoffen und zur Ablegung sündhafter Gewohnheiten benötigen, wird als Einleitung zur Spendung der Sakramentalien und des Sündenbekenntnisses das „Adiutorium nostrum in nomine Domini“ (Ps. 123, 8) angestimmt. Mit diesen Worten und den Worten des Ps. 112, 2: „Sit nomen Domini benedictum“, beginnt der feierliche Segen des Bischofs (im Mittelalter auch des Priesters), wodurch der Name des Herrn, des barmherzigen und allgütigen, als die Quelle alles Segens bezeichnet wird. Soll einem Gebete der Charakter eines ganz besonders dringlichen Flehgebetes aufgeprägt werden, so geht ihm regelmäßig „Domine, exaudi orationem meam“ (Ps. 101, 2) voraus.

4. Responsorialer und antiphonaler Gesang. Antiphonen. — Zum Gesangsvortrag gedichtet, kamen die Psalmen auch als Gesänge in den christlichen Kult. Hier wurden sie entweder als responsoriale oder als antiphonale Gesänge vorgetragen. a) Der responsoriale Gesang ist seinem Wesen nach Sologesang, unterbrochen von einem Refrain, womit das Volk nach jedem einzelnen Verse des Psalmes oder auch nach mehreren dem Vorsänger antwortet (Responsum). Diese Art des Gesanges, schon den alten Babyloniern und Griechen nicht unbekannt und in der Heiligen Schrift in Ps. 106 und 135 vertreten, kam aus der

synagogalen Übung unmittelbar in die christliche Liturgie. Responsorialen Gesang ließ man als religiöse Erwägung gern auf die Lesungen der Messe und des Stundengebetes folgen, wo er sich — allerdings auf einige Verse gekürzt — noch jetzt im Graduale der Messe und in den Responsorien des Breviers erhalten hat. b) Im Gegensatz hierzu ist der antiphonale Gesang Wechselgesang zweier Chöre. Das Wort *Antiphone* bedeutet ursprünglich Oktave. In Antiphonen, d. h. in Oktaven, sang man, wenn ein Chor von Männern und Frauen (Knaben) sich gegenseitig ablösten, weshalb man in weiterer Entwicklung den Wechselgesang selbst als Antiphonengesang bezeichnete. Der Wechselgesang, auch im außerchristlichen Altertum bekannt, verbreitete sich im 4. Jahrhundert von Syrien aus über den Orient, von Mailand aus über das Abendland. Seine Stätte fand er vor allem im Brevier und hat sich hier bis zur Stunde erhalten, während in der Messe nur mehr dürftige Spuren davon vorhanden sind (Psalmus ad Introitum). c) Auch die antiphonal vorgetragene Psalmen unterbrach man durch einen Chorrefrain — synekdochisch *Antiphone* (im engeren Sinne) genannt —, den man bis ins Mittelalter nicht selten nach den einzelnen Versen zu wiederholen pflegte, jetzt aber nur mehr zur Einleitung und zum Abschluß singt. Die Antiphonen, kurze, aus der Heiligen Schrift, den Psalmen oder dem Leben der Heiligen entnommene Sätze, deren Aufgabe anfänglich darin bestand, dem psallierenden Chore das Ergreifen der Melodie zu erleichtern, bieten regelmäßig einen besonders religiösen Gedanken, der die nachfolgende Psalmodie beherrschen soll.

5. *Doxologie*. — Die einzelnen Psalmen pflegt man in der abendländischen Liturgie mit der *Doxologie*: „Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geiste usw.“, abzuschließen. Dadurch wird diesen alttestamentlichen Liedern auch äußerlich ein christliches Gepräge verliehen und der in ihnen enthaltene Lobpreis, die ausgesprochene Bitte in Beziehung zu den drei göttlichen Personen gebracht. Ein doxologischer Schluß der Gebete war den Juden durchaus vertraut: er begegnet uns im Alten Bunde am Ende der vier ersten Psalmbücher (nach Ps. 40, 71, 88 u. 105), und wird nach jüdischer Sitte häufig vom Apostel Paulus gebraucht (Röm. 11, 36; 16, 27 u. a.). Auch die erste außerkanonische Schrift, die *Didache* (c. 10), schließt wiederholt die einzelnen

Gebetsabschnitte mit einem solchen Lobpreis, der bereits im 3. Jahrhundert die trinitarische Fassung hatte. Für die Sitte, die antiphonisch vorgetragene Psalmodie mit der Doxologie zu schließen, ist Cassian (*De inst. coenob.* 2, 8) der erste Zeuge. Der Zusatz: „Sicut erat...“ (am besten übersetzt mit: „Wie sie, d. h. die Ehre, war...“, oder „Wie es war...“), ist im Abendland zur Zeit der arianischen Streitigkeiten entstanden und fand nur hier in dieser Form Verbreitung.

§ 8. Das Gebet des Herrn. — Der Englische Gruß. — Das Apostolische Glaubensbekenntnis.

Literatur: Suitb. Bäumer, *Das Apostolische Glaubensbekenntnis*. Mainz 1893. — Clemens Blume, *Das Apostolische Glaubensbekenntnis*. Freiburg 1893. — B. Dörholt, *Das Taufsymbol der alten Kirche*. Paderborn 1898. — F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*. Leipzig 1894—1900. — Hdb. I 172—186.

1. Das Gebet des Herrn. — Im Vaterunser hat der Herr seiner Kirche Form und Regel des wahren Gebetes gegeben. „Wenn wir auch mit was immer für Worten beten, so sprechen sie doch, vorausgesetzt, daß wir in rechter und geziemender Weise beten, nichts anderes aus, als was im Vaterunser enthalten ist“ (Aug., *Ep.* 130, c. 22 ad Probam). Schon die *Didache* (c. 8, 2) schreibt den Christen vor, es beim dreimaligen täglichen Privatgebet zu verwenden. Wie aus den ältesten Erklärungen dieses Gebetsformulars (Tertullian, Cyprian), die alle die vierte Bitte auf die heiligste Eucharistie deuten, ersichtlich ist, diente es schon sehr frühzeitig als Kommuniongebet bei der Messe. Da die Christen nach Empfang der Taufe in höherem Sinne Gott „Vater“ nennen dürfen (Röm. 8, 15), so wurde es den Taufkandidaten erst kurz vor der Taufe übergeben, damit sie es nach empfangener Taufe öffentlich beten konnten. In seiner Verwendung beim Stundengebet ist es bereits durch den alten monastischen Gebrauch bezeugt (*Reg. Benedicti* c. 13). Der Gebrauch des Vaterunsers bei fast allen liturgischen Akten soll uns stets zu innerer Sammlung (darum häufig nur Anfangs- und Schlußworte laut gesprochen) und zur Erneuerung des wahren Gebetsgeistes im Sinne Christi anregen.

2. Der Englische Gruß. — Nach frommem katholischem Volksbrauche, der zuerst gegen Ende des 12. Jahrhunderts er-

wähnt wird (Synode von Paris 1198), pflegt man an das Vater-unser stets den Englischen Gruß anzufügen. Das aus dem Grusse des Engels (Luk. 1, 28) und der Elisabeth (Luk. 1, 42) zusammengesetzte Ave Maria tritt schon in der Liturgie des hl. Jakobus (Brightman S. 56) und als Offertorium im Antiphonar Gregors d. Gr. auf. Das angefügte Bittgebet: „Heilige Maria ... unseres Todes“, zeigt sich vereinzelt in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts (so bei Petrus Nigri O. Pr. [† 1483]; vgl. Bernhard Walde, *Christliche Hebraisten Deutschlands*, Münster 1916, S. 139). Allgemein wurde diese uns geläufige Fassung des Bittgebetes aber erst durch das Brevier Pius' V. (1568), nach dessen Anordnung das Ave Maria zu Beginn einer jeden kanonischen Gebetsstunde gesprochen werden muß. Außerdem ist seine Verwendung bei den Sterbebeten und beim großen Exorzismus durch die offiziellen liturgischen Bücher vorgesehen. Durch das Ave Maria huldigen wir in Dankbarkeit jener, die durch ihre freiwillige Zustimmung zum göttlichen Heilsplan uns allen „Ursache des Heiles“ (Iren., *Adv. haer.* 3, c. 22) geworden, und sichern uns ihre von der Kirche gerade in der Liturgie so dringend nahegelegte Fürbitte (Th. Esser, *Geschichte des Englischen Grußes*, im *Histor. Jahrb. der Görres-Ges.* V [1884] 88 f.).

3. Das Apostolische Glaubensbekenntnis. — Das apostolische Symbol (σύμβολον = Erkennungszeichen) erscheint in seinem jetzt gebräuchlichen Wortlaut (textus receptus) zuerst in Südgallien (5.—6. Jahrh.). Davon unterscheidet sich nur ganz unwesentlich seine altrömische Form, welche in griechischer Sprache ein Brief des Bischofs Marzellus von Ancyra an Papst Julius I. um 337 oder 338, in lateinischer Sprache Rufin († 410) erhalten hat. Sichere Spuren dieses altrömischen Symbols treten schon bei Irenäus und Tertullian im 2. Jahrhundert auf. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß das Symbol ursprünglich aus einem trinitarischen und einem besondern christologischen Glaubensbekenntnis (Kerygma) bestand, die, anfänglich getrennt, im Kampfe gegen den Gnostizismus zu einem organischen Ganzen verbunden wurden. Die orientalischen Formulare hängen von einem der altrömischen Fassung sehr nahestehenden Archetypus ab, der auf Palästina als seine Heimat hinweist. Dadurch gewinnt die Ansicht, die Apostel selbst hätten vor ihrer Trennung eine Glaubensformel festgesetzt, auch eine äußere Wahrchein-

lichkeit. Eine kurze Bekenntnisformel des Glaubens war schon von Anfang an bei der Spendung der Taufe notwendig, weshalb das Symbol zu allen Zeiten in der Tauf liturgie eine hervorragende Rolle spielte. Da mit den Worten des apostolischen Symbols schon im christlichen Altertum nach der Widersage (ἀποταγή) an den Satan der Anschluß (συνταγή) an Christus erfolgte, erinnert es den Christen beständig an den immerwährenden Kampf, den er gegen den Bösen zu führen hat. Deshalb wird auch von den Vätern (Ambrosius, De virg. 3, 5; Athanasius, Vita S. Antonii c. 25) die häufige Rezipitation des Symbols als Schutzmittel gegen teuflische Anfechtungen empfohlen. Diese Wertung veranlaßte schon im 6. Jahrhundert die Verwendung des Credo im Stunden gebet; aus dem gleichen Grunde wird es auch beim Exorzismus wiederholt gesprochen.

§ 9. Liturgische Akklamationen.

Literatur: Hdb. I 186—207.

1. Unter Akklamationen im engeren Sinne versteht man Huldigungsrufe, welche, wie einst nach antikem Beispiel bei der Krönung von Königen und Kaisern, am Schluß der Konzilien, so noch jetzt bei der Weihe eines Bischofs oder Abtes (Ad multos annos!) gebraucht werden. Im weiteren Sinne gelten als Akklamationen kurze, in der Liturgie häufig wiederkehrende Formeln, die in gedrängtester Kürze einen religiösen Gedanken zur Belebung der Andacht enthalten. Dazu sind zu rechnen die zahlreichen, meist aus Psalmversen (daher Versikel) bestehenden kurzen Gebetsrufe. Besondere Erwähnung verdienen der liturgische Gruß, die feierliche Bestätigungsformel „Amen“, der Jubelruf „Alleluja“ und das „Deo gratias“, die am häufigsten im Gottesdienste wiederkehren.

2. Liturgischer Gruß. — Die liturgische Grußformel lautet nach römischem Ritus: „Dominus vobiscum“; nur die Bischöfe pflegen an Tagen, an denen das Gloria gesungen wird, mit „Pax vobis“, jedoch nur zu Beginn der Messe, zu grüßen. Beide Formeln, die auch in der Heiligen Schrift zum Gruß verwendet werden („Dominus vobiscum“: Ruth 2, 4; 2 Chron. 15, 2, und „Pax vobis“: Joh. 20, 19 21 26) und wohl schon von Anfang an im christlichen Gottesdienste diesem Zwecke dienen, sind zum

ersten Male im 3./4. Jahrhundert bezeugt. Im Abendland ist das „Dominus vobiscum“ die ältere Formel, daher auch vom Bischof an Tagen der Buße und Trauer, an denen die älteren einfachen Formen bevorzugt werden, gebraucht. Das „Pax vobis“ kam erst im 4./5. Jahrhundert vom Orient her in die bischöfliche Messe. Sachlich bedeuten sie dasselbe; in dem bischöflichen Gruße „Pax vobis“ aber, dem Ostergruße des Herrn, liegt eine Auszeichnung der Würde des Bischofs, der in hervorragender Weise Stellvertreter des Herrn ist als der einfache Priester. — Die Antwort des Volkes lautet: „Et cum spiritu tuo!“ An sich nur eine semitische Umschreibung des einfachen: „Und mit dir“, findet schon Chrysostomus (Hom. 1 De s. Pentec. n. 4) in diesen Worten einen Hinweis auf den im Weihesakrament mitgeteilten Heiligen Geist. Damit stimmt die Vorschrift der Kirche überein (Rubr. gen. Brev. XXX, 3), daß nur jene mit „Dominus vobiscum“ grüßen und den Gegengruß „Et cum spiritu tuo“ empfangen dürfen, welchen durch die Handauflegung des Bischofs bei der Weihe der Heilige Geist in besonderer Weise erteilt wurde. Als objektiv wirksames Gebet der Kirche (Chrysost., Hom. 3 in Col. n. 4) vermittelt der liturgische Gruß stets Gnade für die fruchtbare Teilnahme am Gottesdienst. Der Gegengruß des Volkes ist für dieses eine Mahnung, die höhere Würde des Priesters zu ehren, für den Liturgen eine Aufforderung, die durch die Handauflegung empfangene Gnade zu pflegen und beständig zu erneuern.

3. Amen. — Zu den am häufigsten gebrauchten Akklamationen (Iust., Apol. I c. 65) gehört das hebräische „Amen“, welches wegen seiner Volkstümlichkeit im jüdischen Kult und weil durch den Mund des Heilandes geheiligt, keine Übersetzung erfahren hat, als es in den christlichen Gottesdienst Aufnahme fand. In seiner Bedeutung: „So sei es“, ist es stets die Aneignung eines von einem andern gesprochenen Gebetes oder Lobpreises (1 Kor. 14, 16; Offb. 5, 14; 7, 12). Am Schlusse des Glaubensbekenntnisses oder, wie in alter Zeit, unmittelbar vor dem Empfang der heiligen Kommunion als Antwort auf die Worte „Corpus“ bzw. „Sanguis Christi“ gesprochen, gilt es als Bezeugung und Bekräftigung des Glaubens: „So ist es!“

4. Alleluja. — Gleich dem Amen ist auch das Alleluja von Anfang an (Tert., De oratione c. 27) aus der jüdischen in die christliche Liturgie herübergenommen worden und in dieser un-

übersetzt geblieben. Entsprechend seiner Wortbedeutung (Lobet Gott!) gibt es schon im Alten Testament (Ps. III, III, III usw.), sodann in der Offenbarung des hl. Johannes (19, 1) dank- und jubelvoller Stimmung religiösen Ausdruck, teils als Einleitung, teils als Abschluß liturgischer Texte, mitunter auch ohne allen Text in mehrfacher Wiederholung als einfacher Jubelruf. Den ausgedehntesten Gebrauch macht die Kirche vom Alleluja in der österlichen Zeit, in welcher es den Triumphgesang der Kirche ob des Sieges Christi über Tod und Hölle darstellt. Entsprechend dieser Auffassung verstummt es in der lateinischen Kirche an Tagen der Trauer und der büßenden Vorbereitung auf das Osterfest.

5. *Deo gratias*. — Die urchristliche, schon im 2. Jahrhundert bekannte, im christlichen Afrika besonders beliebte Dankesformel ist das „*Deo gratias*“. Mit ihr dankt man nach der Messe für die empfangenen Opfergnaden, nach den Lesungen für die Wohltat des göttlichen Wortes, dankt der Bischof, wenn er das Zeugnis über die Würdigkeit der Ordinanden empfangen für deren Auserwählung. „*Deo gratias*“ spricht der Bischof bei der Konsekration eines Bischofs, nachdem der *Electus* das Treuebekenntnis zum Apostolischen Stuhl abgelegt, durch welches erst der neue Bischof zu seinem Amte, die Diözese zu ihrem Hirten gelangen kann.

§ 10. Litaneien. — Orationen. — Gebete in eucharistischer Form. — Apologien (Sündenbekenntnis).

1. Litaneien. — a) Unter *Litania* (von $\lambda\iota\tau\eta$ = die Bitte) versteht man in der Sprache der alten Liturgie einen Bittgang, daher „*Litania maior*“, der Bittgang am 25. April, „*Litaniae minores*“, die Bittgänge an den drei Tagen vor Christi Himmelfahrt. Erst im 12. Jahrhundert bürgert sich dafür der Name „Prozession“ ein. b) Die Regel des hl. Benedikt (c. 9, 12 usw.) bezeichnet mit *Litania* das „*Kyrie eleison*“ (Ps. 40, 5; Matth. 20, 30), das am Schlusse der einzelnen Gebetshoren zu sprechen ist. In der römischen Liturgie leitet diese *Litania* sehr häufig die Gebete im Brevier, bei der Spendung der Sakramente und Sakramentalien ein. In dieser Verwendung hat die *Litania* die Aufgabe, den Gedanken an die eigene Sündhaftigkeit und das daraus entsprungene

Sündenelend sowie das Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit stets rege zu erhalten und auf solche Weise dem Gebet höhere Gewähr der Erhörung zu sichern. c) Endlich ist Litania der Name für ein Wechselgebet zwischen Vorbeter und Volk. Gebete dieser Art treten in der Messe schon, wohl als Nachahmung antiker Formulare, im 4. Jahrhundert (AK) auf und haben sich bis zur Stunde in den zahlreichen Ektenien (= Litaneien) der griechischen Liturgie erhalten. An ihrem Vorbild entwickelte sich die jetzt gebräuchliche Form des abendländischen Litaneigebets. Der Vorzug der Litaneien beruht darin, daß es dem betrachtenden Geiste in kürzester Form religiöse Erwägungen oder die Bedürfnisse, sei es des einzelnen, sei es der Kirche, nahelegt und dadurch das Bittgebet zu größerer Intensität steigert.

Die älteste Litanei und das Vorbild für alle späteren ist die Allerheiligen-Litanei, deren Urbestandteile die mit „Te rogamus, audi nos“ oder mit „Libera nos, Domine“ beantworteten Invokationen sind. Im Ritus von Antiochien und Jerusalem (Peregrinatio) beantwortete man im 4. Jahrhundert die einzelnen Bitten der Litanei mit „Kyrie eleison“ (in der jetzigen griechischen Liturgie mit „Laßt uns den Herrn bitten“), im Abendland aber, wo das Kyrie erst im 5. Jahrhundert auftritt, fügte man es als selbständigen Bestandteil an die Litanei. Heiligennamen enthielt diese wahrscheinlich schon unter Gregor d. Gr., da solche bereits in den ältesten bekannt gewordenen Beispielen einer römischen Allerheiligen-Litanei (7. Jahrh., Hdb. I 199) zu finden sind. Bereits im 7. Jahrhundert (Gel. 80) schloß die Litanei mit „Agnus Dei“ ab. Im Mittelalter herrschte sowohl bezüglich der zu nennenden einzelnen Heiligen als auch der einzelnen Bitten die größte Verschiedenheit, die erst unter Pius V. der Einheit wich. Noch jetzt gebrauchen die Dominikaner eine von der gewöhnlichen römischen Allerheiligen-Litanei durchaus abweichende Form. — Alle übrigen Litaneien sind neuen und neuesten Datums. Die Lauretanische Litanei (approbiert von Sixtus V. 1587) gelangte durch Petrus Canisius und die Gesellschaft Jesu zu großer Popularität. Seit 1862 besitzen wir ein kirchlich approbiertes Formular für die Namen-Jesu-Litanei, seit 1899 für die Herz-Jesu-Litanei, seit 1909 ein solches für die Josephs-Litanei. Nur diese Litaneien sind für den öffentlichen gottesdienstlichen Gebrauch gestattet, die Zulassung neuer Litaneien zu dem gleichen Zweck hat sich der Apostolische Stuhl vorbehalten (can. 1259, § 2).

2. Orationen. — Eine Eigentümlichkeit des römischen Ritus sind die kurzen Gebete, Orationen, welche in allen Teilen der Liturgie wiederkehren. Ihr Typus erscheint bereits in vollkommen entwickelter Gestalt im Leonianum, geht aber zweifelsohne in viel ältere Zeit zurück. Gegenüber den vielfach reflektierenden und breiteren griechischen und gallikanischen Gebeten zeichnet

sich die ältere römische Oration durch edle Einfachheit und Gedrungenheit der Sprache aus, erhöht in ihrer Kraft und Wirkung durch den angewandten Rhythmus (*cursus planus*: *sérvitus ténét*; *cursus velox*: *praemia praestitisti*; *cursus tardus*: *tribue quaesumus*). Gewöhnlich lassen sich in den Orationen drei Teile unterscheiden: die Anrufung Gottes; der Grund, welcher Gott gnädig stimmen soll, meist in relativer Form an die Anrufung geknüpft; endlich die eigentliche Bitte. Die allgemeinen Wendungen, in welchen die Bitte ausgesprochen wird, eignen sich vorzüglich für das liturgische Gebet, in welchem die stets wechselnden Anliegen der Allgemeinheit in gleicher Weise wie die mannigfachen Bedürfnisse der einzelnen Seele ihren Ausdruck finden müssen.

a) Als Einleitung zu den Orationen dient die Aufforderung *Oremus*. In dieser Form, ohne weitere Zutat, bietet es zuerst OR I (n. 9). Mit einem längeren, den Inhalt des folgenden Gebets anzeigenden Zusatz findet man es schon frühzeitig in den alten Sakramentarien bei der Ordinationsmesse (Gel. 22) und bei den allgemeinen Gebeten am Karfreitag (Gel. 75). Ob ein solcher Zusatz ehemals immer angefügt wurde, ist nicht mehr festzustellen. Höchst wahrscheinlich aber bildete das *Oremus* stets eine an die Gemeinde gerichtete Aufforderung zum stillen Gebet, welches der Leiter der gottesdienstlichen Versammlung mit der laut gesprochenen Oration abschloß. Während des stillen Gebets pflegten sich in Zeiten mit Bußcharakter oder bei besonders dringlichen Anlässen (Ordinationen) die Gläubigen auf den Ruf des Diakons hin: „*Flectamus genua*“, auf die Kniee niederzulassen und knieend zu verharren, bis sie der Ruf „*Levate*“ aufstehen hieß. Das *Oremus*, das so oft in der katholischen Liturgie den Gläubigen entgegentönt, ist jedes Mal für sie eine Aufforderung, ihr Gebet durch Zusammenschluß mit dem Gebet der Kirche fruchtbar zu gestalten, für den Priester eine Mahnung, seiner Mittlerstellung stets eingedenk zu bleiben.

b) Die Orationen schließen im Abendland, wie die ältesten Sakramentarien bezeugen, mit ausdrücklicher Beziehung auf den verklärten himmlischen Mittler („... der mit dir lebt“) und fast regelmäßig unter Erwähnung der beiden andern göttlichen Personen. Da im gläubigen Bekenntnis der Trinität der erhabenste Lobpreis Gottes erblickt werden muß, so gestaltet sich damit auch

der Schluß der römischen Orationen von selbst zur Doxologie, mit welcher gewöhnlich die Gebete im griechischen Ritus beschlossen zu werden pflegen. — Die ältesten Orationen waren ausschließlich an den Vater gerichtet. Darum ganz allgemein die Schlußformel: „Per Dominum“ usw., gemäß den Worten (Joh. 16, 23): „Alles, was ihr den Vater in meinem Namen bitten werdet, das wird er euch geben.“ Wird auch innerhalb der Oration des Sohnes gedacht, so spricht man, wenn der Sohn in ihrer Mitte erwähnt wird: „Per eundem“ usw. (Gel.; Greg.), wenn gegen Ende: „... qui tecum vivit et regnat“ (Greg.), wird auch der Heilige Geist genannt: „... in unitate eiusdem“ (Greg.). Die an den Sohn gerichteten Orationen, die sehr häufig im gallikanischen Ritus, in der älteren römischen Liturgie (Greg.) nur ganz vereinzelt vorkommen, schließen mit der Formel: „qui vivit et regnas cum Deo Patre etc.“ Daneben werden noch die kurzen Schlußformeln: „Per Christum Dominum nostrum“, „qui vivit et regnas in saecula saeculorum“, „qui tecum vivit et regnat in s. s.“, außerhalb der Messe und des Stundengebets gebraucht.

3. Gebet in eucharistischer Form. — Die feierlichste Form der Gebete stellen jene dar, welche mit den Worten „Wahrhaft würdig und recht ist es“ usw. beginnen und im Präfations-ton vorgetragen werden. Sie setzen sich gewöhnlich aus zwei Teilen zusammen: der erste Teil enthält einen Lobpreis Gottes, verschieden je nach Verwendung des Gebets, der zweite (mit igitur, quapropter, idcirco usw. eingeleitet) bringt die besondere Bitte zum Ausdruck. Schon im Leonianum nachweisbar, erscheinen diese Gebete als eine Nachbildung des großen Gebets, der εὐχαριστία (Präfation und Kanon), innerhalb dessen bei der Messe die Konsekration vollzogen wird. Da die Konsekration gewissermaßen die höchste Segnung ist, welche einem Geschöpfe von Gott zuteil wird, so fand die Form dieses Gebets Nachahmung, wenn es galt, einer Person oder Sache in ganz besonderer Weise den Segen des Allerhöchsten zu vermitteln. Darum trifft man Gebete in eucharistischer Form verwendet bei der Weihe von Diakonen, Priestern und Bischöfen, bei der Segnung eines Abtes oder einer Äbtissin, bei der Weihe der Jungfrauen, Krönung des Königs usw., auch bei der Chrisam- und Taufwasserweihe, bei der Kirchen- und Altarkonsekration. Die Ver-

wendung eines Gebets in eucharistischer Form ist fast immer ein Zeichen hohen Alters der betreffenden liturgischen Handlung und stets ein Hinweis auf die hohe kirchliche Bedeutung des Aktes, bei welchem es gebraucht wird. Die Danksagung, die es einleitet, soll Gott durch die Anerkennung seiner Wohltaten für die Erhörung der Bitte gnädig stimmen.

4. Apologien. — Da demütige Gesinnung die beste Gewähr für Erhörung der Gebete bietet und Demut sich vor allem auf die Erkenntnis der Sünden gründet, so begegnet man außer den Bußpsalmen in der Liturgie häufig Formeln, welche Anleitung geben, das Sündenbewußtsein in uns rege zu erhalten, Reue zu erwecken, um, von Sünden gereinigt, von Gott reichere Gnaden zu erhalten. Diesem Zwecke dienten in alter Zeit die in zahlreichen Formen erhaltenen „Apologiae“ (Beispiele: PL 78 passim; vgl. F. Cabrol, Art. „Apologies“ in DAL I 2591), welche im 6.—7. Jahrhundert aus dem Orient in das Abendland, in den keltisch-gallikanischen Liturgiebereich kamen. Der Name Apologie (Verteidigung) will besagen, daß sich der Beter gewissermaßen vor Gott verteidigt, wenn er trotz seiner Sündhaftigkeit es wagt, vor ihm im Gebete oder beim Opfer zu erscheinen. Andere Namen sind Excusatio, Confessio, Indulgentia. Der angewandte Singular verrät den privaten Ursprung. Eine solche Apologia ist auch das „Confiteor“, das zuerst in der Regel Chrodegangs († 743), im 11. Jahrhundert im *Micrologus* erscheint. Der OR XIV (14. Jahrh.) weist bereits seine jetzt gebräuchliche Form auf, welche mit geringen Änderungen Pius V. für die ganze Kirche vorgeschrieben hat. Das Confiteor wird zu dem genannten Zwecke gebetet bei der Messe, bei Austeilung der heiligen Kommunion, Spendung der Letzten Ölung und des Sterbeablasses, im Brevier beim Morgen- (Prim) und Abendgebet (Komplet), bei der Erteilung des bischöflichen Segens nach dem Evangelium und beim Päpstlichen Segen. — Die Nennung der Heiligen beim Confiteor erinnert an die besondern Tugenden, die sie in ihrem Leben schmückten, und erweckt den Abscheu vor der entgegenstehenden Sünde. Um dieser trotzen zu können, werden sie um ihre Fürbitte bei Gott, mit dem sie einstens die Welt richten werden (Weish. 3, 8; Matth. 19, 28), angegangen (Hdb. II 76f.).

2. Hauptstück. Darstellende Formen.

§ 11. Die liturgische Körperhaltung im allgemeinen.

Literatur: Hdb. I 251—282.

1. Stehen und knien. — Da man nach allgemein menschlicher Sitte vor Höherstehenden sich erhebt und in dieser Stellung vor ihnen verharret, so erscheint das Stehen beim Gebete als äußeres Zeichen der Ehrerbietung vor Gott, dem höchsten Herrn. Aber auch das Knien ist eine dem Gebet durchaus entsprechende Haltung. Indem wir beim Knien den Körper der Erde näher bringen, uns äußerlich verkleinern, sprechen wir damit im Symbol die demütige Gesinnung aus, die uns beim Gedanken an Gott be-seelen soll und welche die Gewähr für die Erhörung des Gebets in sich schließt (Jak. 4, 6). Beide Körperhaltungen sind darum, wie bei Juden und Heiden, auch im Christentum von Anfang an bezeugt. Das Stehen eignet sich ferner vorzüglich für Persönlichkeiten, die vermittelnd zwischen zwei Parteien treten, demnach ganz besonders für den Liturgen, den Mittler zwischen Gott und der Gemeinde (Chrysost., Hom. 18 in Hebr. n. 1). Darum steht der Priester beim Opfer der heiligen Messe, bei der Spendung der Sakramente und bei fast allen liturgischen Handlungen. Wie der Heiland im Bewußtsein der Sünden der Welt, die er auf sich genommen, am Ölberg knieend betete (Luk. 22, 41), so warfen sich von Anfang an die Gläubigen, durchdrungen vom Gedanken an Sünde und Schuld, sowohl beim öffentlichen als auch beim privaten Gebet auf die Kniee nieder. Das Bewußtsein der Sünde aber tritt zurück an jenen Tagen, an welchen der Gedanke an die Erlösung die Kirche ausschließlich beherrscht: in der Osterzeit und am Sonntag, dem wöchentlichen Erinnerungstag an das in der Auferstehung vollendete Heil in Christus. Darum war es schon im 2. Jahrhundert üblich (Tertull., De oratione c. 23), und das Konzil von Nizäa (can. 20) hat es gesetzlich festgelegt, an diesen Tagen nur stehend zu beten. Noch gegenwärtig hat sich diese, wohl auf apostolische Tradition (Hilar., Prol. in Psalmos c. 12) zurückgehende Gepflogenheit erhalten. An Fast- und Bußtagen ist jedoch nach alter Übung (z. B. bei den *Preces feriales* des Breviers) das Knien vorgeschrieben. Auch das an solchen Tagen häufig ertönende „*Flectamus genua*“, mit welchem ehemals zum Knien aufgefordert wurde, hat die Erinnerung daran fest-

gehalten. Knieend müssen ferner die Hymnenstrophen „Veni Creator Spiritus“, „O crux, ave, spes unica“, „Tantum ergo“, „Ave, maris stella“ gesungen werden; knieend wird das allerheiligste Sakrament beräuchert. Aber auch bei der hier äußerlich zu Tage tretenden Anbetung oder Verehrung („Ave, maris stella“) ist stets der Gedanke an die eigene Sündhaftigkeit und Unwürdigkeit wirksam, die sich nur in demütigster Haltung Gott und seiner gebenedeiten Mutter zu nahen wagt.

2. Prostration. — Schon im Alten Testamente (1 Mos. 17, 3; Jos. 5, 15) gilt die Prostration, das Niederfallen auf das Angesicht, als Ausdruck tiefster Selbsterniedrigung und inständigsten Gebets. Als Äußerung privater Frömmigkeit frühzeitig im christlichen Altertum bezeugt (Tertull., Adv. Marc. 3, c. 18), fand es in die römische Liturgie wahrscheinlich erst unter dem Einfluß des byzantinischen Zeremoniells Eingang. Gegenwärtig trifft man die Prostration zu Beginn des Gottesdienstes am Karfreitag, der Messe am Karsamstag und Pfingstsamstag, bei der Erteilung der höheren Weihen und einzelner hervorragender Personalbenediktionen (z. B. bei der Benediktion eines Abtes usw.). Bei letzteren Anlässen ging sie aus der mit der Litanei zu Beginn der Messe verbundenen Prostration hervor und erscheint für solche im Gesamtleben der Kirche höchst bedeutungsvolle Akte als überaus eindrucksvolle Zeremonie.

3. Genuflexionen. Inklinationen. — Das Beugen nur eines Knies (Genuflexion) ist den orientalischen Riten fremd und kam auch im Abendland erst gegen Ende des Mittelalters, vornehmlich im 16. Jahrhundert, auf. Bis dahin waren in der abendländischen Kirche, wie noch jetzt im Orient, nur einfache Verbeugungen (Inklinationen) an Stelle der jetzigen Genuflexionen üblich. Die Genuflexionen sind in den meisten Fällen als Ehrerweis aufzufassen, oder müssen, wenn sie an das knieende Gebet erinnern (beim „Flectamus genua“, beim Traktus „Domine, non secundum peccata nostra“ in der Fastenzeit), wie die knieende Gebetshaltung überhaupt beurteilt werden. — Die Inklinationen (Verneigung des ganzen Körpers oder nur des Hauptes), nach den Vorschriften der gegenwärtigen Rubriken mannigfach abgestuft, dienen gleichfalls zur Ehrenbezeugung oder auch, wie die tiefe Verbeugung des Körpers beim Confiteor und „Munda cor“ vor dem Evangelium, zum äußern Bekenntnis der Sünde.

4. Sitzen. — Bei einer Reihe von liturgischen Handlungen hat sich, meist mit Rücksicht auf die menschliche Schwäche, die sitzende Haltung eingebürgert. Sitzend hört man seit alters die Lektionen bei der Messe (Caer. Ep. 2, c. 8, n. 39), mit Ausnahme des Evangeliums, und die ehemals sehr langen Lesungen beim Breviergebet an. Ebenso saß die gottesdienstliche Versammlung, wenn nach den Lesungen der Vorsänger den Psalm vortrug, wie noch jetzt in der feierlichen Bischofsmesse (Caer. Ep. 2, c. 8, n. 41) der im Chor anwesende Klerus beim Graduale, dem alten Responsorialgesang, zu sitzen pflegt. Das gleiche geschieht bei den Responsorien des Offiziums. Ebenso sitzt man in der feierlichen Messe, wenn das Gloria, Credo oder auch das Kyrie gesungen wird. Der Chor tritt hier als Repräsentant der Gemeinde selbständig auf, während unterdessen sich der Klerus gewissermaßen äußerlich zurückzieht. Während des Psalmengesangs im Stundengebet stand man aber bis ins 11. Jahrhundert und suchte sich nur zuweilen durch äußere Hilfsmittel, Stäbe u. dgl., das bei der langen Dauer der Psalmodie beschwerliche Stehen zu erleichtern.

Entgegen der Regel, bei Spendung der Sakramente zu stehen, sitzt der Bischof beim feierlichen sakramentalen Akte der Taufe und der Firmung, ferner bei der Handauflegung der Priesterweihe. Diese Gepflogenheit, die gegenwärtig als eine Auszeichnung des Bischofs gegenüber dem einfachen Priester zu deuten ist, ging offenkundig aus dem Bestreben hervor, der Ermüdung des Bischofs bei lange dauernden Funktionen, wie es die Firmung ist und in alter Zeit auch die Taufe besonders an den großen Tauftagen war, vorzubeugen. — Der Priester muß bei Spendung des Bußsakramentes sitzen. Diese Haltung ist für die Entgegennahme des Bekenntnisses des knienden Pönitenten nicht allein die natürliche, sondern charakterisiert auch den Akt der Lossprechung als richterliche Handlung, den Beichtstuhl als Richterstuhl.

5. Erheben der Augen. — Die allgemein menschliche Anschauung (Verg., Aen. II, 688) denkt sich Gott über uns im Himmel thronend. Wie von selbst richtet darum der Mensch im Drange seines gottsuchenden Herzens beim Gebete seinen Blick zum Himmel empor. Dieser Sitte huldigten auch die Christen (Tertull., Apol. c. 30; Cypr., De orat. c. 6). In den alten Liturgien war es meist dem einzelnen überlassen, wenn er, seinem innern Empfinden folgend, die Augen beim Gebete erheben wollte; genauere Vorschriften darüber gibt erst das moderne Römische

Missale. Gemäß diesen Bestimmungen werden bei einzelnen Gebeten der Messe die Augen nur zu Anfang erhoben und sofort wieder gesenkt (z. B. bei der Opferung der Hostie), oder sie blicken, wie bei der Darbringung des Kelches, während des ganzen Gebetes in die Höhe (bzw. auf das Kreuzbild). Das Erheben der Augen soll die Vergegenwärtigung Gottes erleichtern und größere Innigkeit des Gebets durch die begleitende Handlung erzielen. In gleicher Weise ist darum auch die Vorschrift zu beurteilen, bei gewissen Gebeten der Messe (Gedenken für die Verstorbenen, Vaterunser usw.) die Augen auf die heilige Hostie zu richten. Im Glauben an die Gegenwart Christi im Sakrament soll das Gebet mächtigen Ansporn erfahren.

6. Der liturgische Kuß. — Der in der Liturgie sehr häufig angewendete Kuß ist Symbol und Ausdruck der übernatürlichen Liebe und, da wahre Liebe sich in ihrem innersten Wesen von Verehrung nicht trennen läßt, zugleich auch Symbol und Bekundung der Ehrerbietung und Verehrung. Als Zeichen übernatürlicher Bruderliebe schon vom hl. Paulus (1 Kor. 16, 20) erwähnt, tritt er als Friedenskuß seit ältester Zeit (Iust., Apol. I c. 67) bei der Feier der heiligen Messe uns entgegen, als Zeichen der Verehrung gegenüber Sachen und Personen schon in den ältesten römischen Ordines (OR I n. 8 11). Unter den Sachen, welche zum Zeichen der Verehrung geküßt werden, nahmen seit alter Zeit die erste Stelle der Altar und das Evangelienbuch, weil Symbole Christi, ein. Wie hier der liturgische Kuß sich indirekt auf Christus bezieht, so auch der Kuß der Ölgefäße bei der Ölweihe, der Kuß der dem Liturgen darzureichenden Gegenstände, der Kuß der priesterlichen oder bischöflichen Hand. Zum Erweis höchster Verehrung wird dem Papst in der Liturgie und außerhalb derselben der Fußkuß geleistet, was im 9. Jahrhundert bereits als eine alte Gewohnheit bezeichnet wird (LP II 107).

7. Prozessionen. — Es liegt im Bedürfnis der menschlichen Natur, die innere Seelenstimmung, Sorge, Freude, Trauer, nach außen und in Gemeinschaft mit andern kundzugeben. Eine besondere Form dieser äußern Betätigung ist die Prozession, bei welcher die seelische Erregung, die Unruhe, welche das Herz bei freudigem oder traurigem Anlaß erfäßt, sich auch in der Ortsveränderung offenbaren will, wiewohl manche Umzüge, z. B. bei Begräbnissen, Hochzeiten, festlichen Empfängen, aus der bei

solchen Gelegenheiten größeren Teilnahme des Volkes und der dadurch bedingten Notwendigkeit, Ordnung zu halten, ihre natürliche Erklärung finden. Diese allgemein menschliche Grundlage der Prozessionen war wirksam bei den Prozessionen im Judentum, nicht minder auch bei den zahlreichen religiösen Umzügen in den verschiedenen heidnischen Kulturen. In den Zeiten der Verfolgung konnte natürlich von christlichen Prozessionen keine Rede sein; nur Prozessionen bei Leichenbegängnissen begegnen wegen des ihnen zugleich anhaftenden bürgerlichen Charakters für gewöhnlich keinen Schwierigkeiten. Nach der Emanzipation des Christentums werden auch die Prozessionen häufiger. In der Zeit vom 4. bis 6. Jahrhundert bereits finden wir Prozessionen aus den gleichen Anlässen veranstaltet, für welche sie noch jetzt das Römische Rituale und Pontifikale gestattet: für Übertragung von Reliquien, beim Empfange des Bischofs oder Königs, zur Danksagung, als Bittprozessionen in Zeiten allgemeiner Not, bei ansteckenden Krankheiten oder ungünstiger Witterung usw. Jüngeren Datums sind die theophorischen Prozessionen, die lediglich zur Verehrung des heiligsten Sakraments gehalten werden. Sie kamen erst seit Beginn des 14. Jahrhunderts unter dem Einfluß des Fronleichnamsfestes mehr in Übung. Die mittelalterliche Symbolik (Dur. I. 4, c. 6, n. 14) erblickte in den Prozessionen einen Antitypus des Auszuges des Volkes Israel aus Ägypten und ein Symbol der Wanderung der Kirche zur ewigen Heimat des Himmels. Mit Rücksicht darauf sagt das Rituale Romanum (tit. IX, De processionibus c. 1, n. 1), die Prozessionsfeier enthalte große und göttliche Geheimnisse, und der fromm daran Teilnehmende ernte heilsame Früchte der christlichen Frömmigkeit.

§ 12. Die Haltung der Hände im besondern. — Handauflegung. — Kreuzzeichen.

Literatur: Joseph Coppens, *L'imposition des mains*. Paris 1925. — F. Cabrol, *Imposition des mains*. DAL VII 391 f. — Hdb. I 268—282.

1. **Beten mit ausgebreiteten Händen.** — Das Gebet mit ausgebreiteten und erhobenen Händen, welches der sinnfälligste Ausdruck der die Hilfe von oben erwartenden und umfassenden Seelenstimmung ist, findet sich als natürlicher Gebetsgestus

bei allen Völkern, auch bei den Juden (vgl. 3 Kön. 8, 22; Ps. 27, 2; 133, 2 usw.). Die Christen legten dieser Gebetshaltung gar bald eine Beziehung auf den am Kreuze mit ausgebreiteten Händen betenden Erlöser unter, was Tertullian (*De oratione* c. 14) in die Worte kleidet: „Wir aber erheben nicht nur unsere Hände, sondern breiten sie auch aus, und dem Leiden des Herrn uns nachbildend, bekennen wir auch im Gebet Christus.“ Die zahlreichen Oranten auf den Bildwerken der Katakomben bringen hierfür auch den monumentalen Beleg. Das Beten mit ausgebreiteten Armen, das im christlichen Altertum ganz allgemein und im Mittelalter sehr häufig auch bei Laien üblich war, findet sich gegenwärtig nur mehr vereinzelt als private fromme Übung. In der Liturgie hingegen betet man noch immer die aus dem altrömischen Ritus stammenden Gebete (Kollekten, Präfation und Kanon usw.) unter dieser Haltung der Hände. Doch müssen sich jetzt vorschriftsmäßig die beiden Handflächen einander zuwenden; auch dürfen die Hände nicht über die Breite und Höhe der Schultern erhoben werden.

2. Händefalten. — Schon seit dem Mittelalter ist auch das Zusammenlegen der Handflächen, das Händefalten, beim Gebete nachweisbar. Es ging wahrscheinlich aus der germanischen Huldigungsform hervor, wonach der Lehensmann mit zusammengelegten Händen vor den Lehensherrn trat und von ihm das äußere Zeichen der Belehrung empfing. Das Ineinanderlegen der Finger, das eigentliche „Händefalten“, ist niemals liturgische Gebetsgeste geworden. Die nach gegenwärtigem Brauche vom Priester zu betenden Gesangsteile der heiligen Messe (mit Ausnahme der Gesänge nach den Lesungen), ferner die erst später dem altrömischen Kern der Messe angefügten Gebete (z. B. Stufengebet, Gebete vor der Kommunion) sind mit gefalteten Händen zu beten, welche Regel auch für die übrigen Gebete des Rituale und Pontifikale gilt. Das Händefalten drückt äußerlich aus die Erhebung der Seele zu Gott (die Hände sind nach aufwärts gerichtet) und die Ergebung in Gottes Willen (die Hände sind untätig zusammengelegt) im Vertrauen auf das Kreuzesverdienst Christi (die beiden Daumen sind kreuzweise übereinandergelegt). — Mehrfach, z. B. zu Beginn des Gloria, des Credo, des Kanons, findet eine Ausbreitung und Erhebung der Hände statt, welche sofort hierauf gefaltet werden. Freudige Erhebung des Herzens,

innige gläubige Hingabe und eindringliches Flehen findet sich darin ausgesprochen.

3. Handauflegung. — Die Handauflegung, welche zu den ältesten, bis ins Judentum zurückgehenden Riten gehört, wurzelt in der symbolischen Auffassung der Hand als Sinnbild aller menschlichen Tätigkeit, insbesondere der in ihr sich äussernden Macht und Kraft, weshalb auch in der Schrift (Ps. 88, 22 26; 94, 4) die Allmacht Gottes damit ausgedrückt wird. Zugleich ist die Hand, mit der man empfängt, aber auch gibt, der natürliche Ausdruck der Mitteilung. Deshalb wird so im Alten Bunde der Segen (1 Mos. 48, 14—15; 3 Mos. 9, 22), die Amtsgewalt (4 Mos. 8, 6 f.; 27, 33) mitgeteilt und die Sünde auf das Opfertier (3 Mos. 24, 14) übertragen. In der Liturgie herrscht die Auffassung der Handauflegung als Segensgeste (Mark. 10, 16) vor bei der heiligen Firmung, wo die Fülle des Heiligen Geistes unter Handauflegung herabgerufen wird, ebenso im Sakrament des Ordo, bei welchem auch der Gedanke an die Übertragung der priesterlichen Gewalt mit der Handauflegung verbunden ist. Häufig wird im Neuen Testament (Mark. 7, 32; Luk. 4, 40; Apg. 9, 17) der Handauflegung bei Heilungen gedacht. Darum ging sie auch in die Riten der Krankenseelsorge, bei der Letzten Ölung und beim Besuch und bei der Segnung der Kranken, ein. Da man die Besessenheit als Krankheit der Seele auffaßte, so kam man dazu, sich der Handauflegung auch beim Exorzismus zu bedienen, so vor allem beim großen Exorzismus oder bei den Taufexorzismen, bei welchen auch der Gedanke der Besitzergreifung durch Christus zur Geltung kommt.

4. Pochen an die Brust. — Bei einzelnen Worten schlägt man vorschriftsmäßig mit der Hand an die Brust, so bei „Mea culpa“ im Confiteor, bei „Nobis quoque peccatoribus“ im Meßkanon. Da das Herz als die Quelle und der Sitz der Sünde gilt, muß nach biblischem Vorgang (Luk. 18, 13; 23, 48) das Schlagen an die Brust als sinnenfälliger Ausdruck aufrichtigen Sündenbewußtseins, reumütiger Zerknirschung und offenen Sündenbekenntnisses verstanden werden (Augustinus, Sermo 351, n. 6).

5. Kreuzzeichen. — Nach den Schriften des Neuen Testaments mahnt das Kreuz, an dem der Gottmensch uns erlöste (Kol. 1, 20), an den Mittelpunkt des christlichen Glaubens (1 Kor. 1, 17), an die Quelle der Gnaden (Eph. 2, 16) und fordert den

Christen auf, sich selbst zu kreuzigen (Matth. 10, 38; Gal. 2, 19) und Christus auf dem Leidenswege nachzufolgen (Matth. 16, 24). Um das Gedächtnis dieser Hauptwahrheiten der christlichen Religion stets festzuhalten, pflegten die ersten Christen nicht bloß Abbildungen des Kreuzes herzustellen, sondern auch sich selbst häufig mit dem Zeichen des Kreuzes zu bezeichnen. Bereits im 2. Jahrhundert versichert Tertullian (*De cor. mil. c. 4*), das Kreuzzeichen beruhe auf apostolischer Überlieferung, und sagt: „Bei jedem Schritt und Tritt, beim Aus- und Eingehen, beim Anlegen der Kleider und der Schuhe, beim Waschen, beim Lichtanzünden, beim Schlafengehen, Niedersitzen und bei jeder Tätigkeit drücken wir auf unsere Stirne das Zeichen des Kreuzes.“ Im 4. Jahrhundert wurde vom Kreuzzeichen auch in der Liturgie, besonders bei der Opferfeier, der Taufe und der Ordination (Chrysost., *Hom. 54 in Matth.*; Aug., *Tract. 118 in Ioan. n. 5*), ausgiebiger Gebrauch gemacht. In liturgischer Verwendung dient das Kreuzzeichen nicht bloß symbolischen Zwecken (wie z. B. die Kreuze nach der Wandlung, bei den evangelischen *Cantica des Breviers*), sondern zugleich als äußeres Zeichen der Gnadenvermittlung, als Segensgeste, was meist im begleitenden Wort ausgedrückt oder der Intention des Segnenden, wie beim gewöhnlichen bischöflichen Segen, zu entnehmen ist. Schon bei Augustinus (*Tract. 11 in Ioan.*) galt die Selbstbezeichnung mit dem Kreuze als äußeres Bekenntnis des Christentums, wie auch noch gegenwärtig der katholische Christ daran erkannt wird. Beleth (*Expl. div. off. c. 39*) gibt der Signation der Stirne, des Mundes und der Brust die bündige Erklärung: „Ich schäme mich nicht des Evangeliums (Stirne = Sitz der Scham), sondern bekenne es mit Mund und Herz.“

In den ersten christlichen Jahrhunderten beschrieb man das Kreuz gewöhnlich nur auf die Stirne mit einem Finger der rechten Hand. Schon seit dem 8. Jahrhundert (Alkuin, *De Psalmorum usu*, in *PL 101, 468*) ist die Bezeichnung der Lippen erwähnt. Nach *OR II n. 8* (10. Jahrh.) pflegte man beim Evangelium Stirne und Brust mit dem Kreuze zu bezeichnen, und wohl seit dem 12. Jahrhundert ist die Bezeichnung von Stirne, Lippen und Brust allgemeine Übung (sog. kleines Kreuz). Das große oder lateinische Kreuz, bei welchem die Kreuzesbalken von der Stirne gegen den untern Teil der Brust und von der linken zur rechten Schulter geführt werden, kam erst verhältnismäßig spät in den allgemeinen liturgischen Gebrauch, ist aber gelegentlich schon früher im 6. Jahrhundert (Eugippius, *Vita Severini: Mon. Germ., Auct. antiquissimi I 28*) und im 11. Jahrhundert (Endres u. Ebner, *Ein Königsgebetbuch des 11. Jahrhunderts*, in der Fest-

schrift des Campo Santo, Freiburg 1897, 302) erwähnt. — Bei Salbungen und im Taufritual zeichnet man das Kreuz mit dem Daumen, bei Segnungen pflegte man während des Mittelalters im lateinischen Ritus zur Erinnerung an die göttliche Trinität mit drei ausgestreckten Fingern der rechten Hand zu segnen. Erst seit dem 13. Jahrhundert ward es üblich, die Kreuzeszeichnung bei dieser Gelegenheit mit den ausgestreckten und zusammengelegten Fingern zu vollziehen, wobei der kleine Finger gegen das zu segnende Objekt gerichtet sein muß.

§ 13. Natursymbole.

Literatur: E. G. C. Atchley, A History of the use of Incense. London 1909. — Hdb. I 282—317.

1. Licht. — Wenn der Gottesdienst, wie es in den ältesten Zeiten der Kirche häufig vorkam, zur Nachtzeit oder in den frühesten Morgenstunden vor Tagesanbruch gefeiert wurde, war der Gebrauch des Lichtes von selbst geboten. Eine symbolische Verwendung des Lichtes jedoch, wengleich durch die Erinnerung an das Alte Testament (2 Mos. 25, 31 ff.) und durch einzelne Stellen der Apokalypse (I, 12; 4, 5; II, 4) nahegelegt, ist vor dem 4. Jahrhundert nicht nachzuweisen, wurde aber noch vor dem 6. Jahrhundert allgemein bei der Feier der Liturgie üblich. Viel trug hierzu die Verwendung der Lichter bei den heidnischen Funeralriten und im römischen Beamtenzeremoniell bei.

Das erste Zeugnis, welches für die Verwendung der Lichter zu symbolischen Zwecken spricht, bringt Hieronymus (Contra Vigilant. c. 7): „In allen Kirchen des Orients zündet man 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.“ — Schon frühzeitig brannten vor den Reliquien, d. h. vor den Gräbern der Martyrer, Lichter, wogegen sich das Konzil von Elvira 305 (c. 34) wendet. Auch Hieronymus kennt diesen Brauch, ohne ihn ausdrücklich zu mißbilligen. Jedenfalls geht diese Sitte zurück auf den Brauch der antiken Völker, vor den Toten Lichter anzuzünden. Man schrieb den Lichtern eine apotropäische Kraft zu, die Dämonen, die man sich gern als an den Stätten des Todes und der Verwesung hausend vorstellte, abzuwehren. Wenn die Soldaten Konstantins d. Gr. um die Leiche des Kaisers Lichter aufstellten, waren sie wahrscheinlich mehr von dieser allgemeinen Gewohnheit als von christlichen Erwägungen geleitet (Euseb., Vita Const. 4, c. 66). Die Christen, welche in Nichtbeachtung oder Unkenntnis des Ursprungs diesen Brauch beibehielten, wußten ihm bald durch ansprechende Deutung einen christlichen Charakter zu verleihen. — Dem Papste pflegten nach OR I n. 8 bei seinem feierlichen Einzug in die Kirche sieben Akoluthen brennende Kerzen auf Leuchtern voranzutragen. Diese Leuchter wurden anfänglich neben den Altar, seit dem 2. Jahrtausend auf

Eisenhofer, Grundriß der Liturgik.

den Altar gestellt. Neuere (Atchley, *Ordo Romanus primus*, London 1905, 12; Thurston, Art. „Lights“ in *CE IX* 244 ff.) erblicken den Ursprung dieses päpstlichen Zeremoniells, das in der lateinischen Kirche zur entfernteren Veranlassung wurde, Lichter auf dem Altare zu brennen, in einer Ehre auszeichnung höherer römischer Beamten, die auch auf den Papst übergang. — Da schon nach den „*Statuta ecclesiae antiqua*“, die dem beginnenden 6. Jahrhundert angehören, der Akoluth bei seiner Weihe unter einer entsprechenden Formel zum Anzünden der Lichter der Kirche bestellt und ihm hierbei ein Leuchter übergeben wird, muß daraus entnommen werden, daß die symbolische Verwendung des Lichtes damals bereits allgemein bekannt war.

2. Symbolik des Lichtes. — Das Licht, das in der Kirche angezündet wird, sagt Durandus (l. I, c. I, n. 40), „bedeutet Christus“. Christus wurde als Licht vorausverkündet (Is. 49, 6; 60, 1; Luk. 1, 79) und hat sich selbst „Licht der Welt“ genannt (Joh. 8, 12). Das Licht erscheint als das passendste Symbol seiner göttlichen Natur, denn Gott wird in der Schrift (1 Joh. 1, 5) als Licht bezeichnet, als Quelle des Lichtes (Ps. 35, 10), als wohnend in unzugänglichem Licht (1 Tim. 6, 16). Die Eigenschaften des physischen Lichtes weisen ferner auf die erlösende Tätigkeit Christi hin. Das Licht läßt die Dinge in ihrer wahren Gestalt erkennen: Christus hat durch seine Predigt und die Predigt seiner Apostel, welche von ihm gleichfalls „Licht der Welt“ (Matth. 5, 14) genannt werden, der Welt die Erkenntnis der Wahrheit ermöglicht. Wie das physische Licht belebend auf die Organismen einwirkt, so heißt es auch von Christus: „In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen“ (Joh. 1, 4). Das Symbol erstreckt sich aber auch auf das Material, das der Lichtflamme zur Nahrung dient. Im reinen Bienenwachs, welches vorschriftsmäßig zu den Kerzen verwendet wird, erblickte man im Mittelalter (Amalarius, *De eccl. off. l. I, c. 17 18*) ein Sinnbild der menschlichen Natur Christi. Wie das Wachs von der „jungfräulichen“ (Verg., *Georg. 4*) Biene stammt, so ging der Leib Christi aus dem jungfräulichen Schoße der allerseligsten Jungfrau hervor. Diese bei den mittelalterlichen Liturgikern ganz allgemeine symbolische Deutung des Lichtes eignet sich auch die Liturgie der Kirche an, wenn sie am Lichtmeßtage die Verteilung der Kerzen unter dem Gesange „Licht zur Erleuchtung der Heiden“ vornehmen läßt.

Aus dieser symbolischen Auffassung des Lichtes erklärt sich seine ausgedehnte Verwendung vor allem bei jenen liturgischen Akten, in welchen

Christus in der Eucharistie zugegen ist. Darum brennen Lichter bei der Messe, in größerer Anzahl bei der Aussetzung des heiligsten Sakramentes, sechs bis acht Kleriker müssen Fackeln herbeibringen (Caer. Ep. 2, c. 8, n. 68), wenn beim bischöflichen Hochamt der Augenblick der Wandlung naht. Wenn bei Spendung der heiligen Sakramente und Sakramentalien Lichter brennen, so erinnern sie gleichfalls an Christus, den unsichtbaren Gnadenspender, wie die beim Evangelium getragenen Kerzen ihn als „Licht der Welt“ verkünden. — Die Lichter beim kirchlichen Stundengebet besagen, daß Christus mit seiner Gnade unter uns weilt und Erhöhung des gemeinsamen Gebetes verheißen hat (Matth. 18, 20). — Das ganze christliche Leben beruht im Streben, Christus gleichförmig zu werden: der Christ, der durch die Taufe (Taufkerze) Licht im Herrn (Eph. 5, 8) geworden, muß als Sohn des Lichtes wandeln. Diesem Ziele täglich zuzustreben, nicht zuletzt durch lebendige Teilnahme am Gottesdienst, mahnen ihn die brennenden Kerzen am Altare. Mit Lichtern wird der Christ zu Grabe getragen und für seine Seele gebetet, die Ruhe im ewigen Lichte, Christus, zu finden. — Das physische Licht hat von Natur aus etwas Freudiges, Herzerhebendes an sich und ist somit Sinnbild der Freude im Herrn (Phil. 4, 4). Deswegen zündet man an höheren Festen mehr Lichter an als an gewöhnlichen Tagen, zuweilen geschieht es auch zur Hervorhebung besonders freudiger Momente des Gottesdienstes (z. B. beim Evangelium, beim Benedictus der Laudes, beim Magnificat der Vesper). — Weil der Bischof im höheren Sinne Stellvertreter Christi ist als der einfache Priester, so brennen auch bei seiner Messe mehr Kerzen (vier bei seiner Privatmesse, sieben beim Pontifikalamt) als bei der priesterlichen Messe. Auch wird ihm, wenn er die Gebete liest, ein ursprünglich dem rein praktischen Zweck besserer Beleuchtung dienender Handleuchter (Palmatoria) hingehalten, „auch wenn es hell ist, so daß man ein Licht zum Lesen nicht benötigt“ (Caer. Ep. 1, c. 20, n. 1).

3. Weihrauch. — Die reichliche Verwendung des Weihrauchs im heidnischen Kult, nicht minder die Forderung, durch Weihrauchstreuen vor den Götterbildern den Abfall vom Glauben zu betätigen (thurificati), bewirkte bei den Christen der ersten Jahrhunderte gegen seinen Gebrauch in der Liturgie eine gewisse Abneigung, welche auch durch die Erinnerung an die Räucherung im jüdischen Tempeldienst vorerst nicht überwunden wurde. Wenn sie gleichwohl Weihrauch bei den Begräbnissen verwendeten (Tertull., Apologeticum c. 42), so haben sie auch hier, wie bei den Lichtern im Totenkult, einen ursprünglich apotropäisch gedachten Brauch als gewohnte bürgerliche Zeremonie beibehalten. Erst als das Heidentum unterlegen war und zunächst im Orient das Bestreben auftrat, den christlichen Gottesdienst nach dem Beispiel des alttestamentlichen reicher zu gestalten, konnte eine liturgische Räucherung Eingang finden. Das älteste Zeugnis für

eine solche bringt Pseudo-Dionysius (De hier. eccl. c. 3, 2). Im Abendlande kennt der OR I n. 8 eine Räucherung beim Einzug des Papstes in die Kirche und beim Evangelium. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die profane Sitte, vor höherstehenden Personen Weihrauch zu tragen, wenigstens für die Inzensation zu Beginn der Messe die Veranlassung wurde.

4. Bedeutung der Inzensation. — Nach biblischer Anschauung (Ps. 140, 2; Offb. 5, 8) gilt der Weihrauch als Symbol des Gebetes. Wie der Weihrauch aus dem Rauchfaß in gerader Rauchsäule emporsteigt, so dringen auch die Gebete der Gläubigen aus liebeglühendem Herzen empor zum Himmel, Gott zum lieblichen Wohlgeruche. Zugleich ist der Weihrauch, weil Opfer, nach allgemein menschlicher Anschauung Sinnbild der Gott geschuldeten Anbetung. Da wenigstens allgemeine Gebetsstimmung — bei der Opferung ist auch ein besonderes mündliches Gebet zur Räucherung vorgeschrieben — den Liturgen bei der Vornahme der Inzensation beherrschen muß, soll sein gottesdienstliches Tun wirklich „im Geiste und in der Wahrheit“ (Joh. 4, 23) geschehen, wird die Räucherung aus einem bloßen Symbol zum wirklichen Gebet und zur wirklichen Anbetung. Werden Personen oder Sachen nach kirchlicher Vorschrift inzensiert, so ist darin ein äußeres Zeichen der Verehrung zu erblicken, welches durch die Beziehung auf Gott, die unschwer dieser Zeremonie unterlegt werden kann, eine religiöse Bedeutung erhält. — Durch die dem Weihrauch vor der Räucherung erteilte Segnung wird derselbe zum Sakramentale, das reinigend und heiligend wirkt und den Einflüssen des bösen Feindes begegnet (lustrative Bedeutung). Darum wird auch, wenn nur das Allerheiligste inzensiert wird, diese Segnung unterlassen.

Symbol und unmittelbarer Akt der Anbetung (*cultus patriae directus*) ist die Inzensation des heiligsten Sakramentes, Symbol und mittelbarer Akt der Anbetung (*cultus patriae indirectus*) die Beräucherung der Kreuzpartikel, des Kruzifixes, ferner die Beräucherung des Altares und des Evangelienbuches als Symbole Christi. Wenn liturgische Personen inzensiert werden und diese Inzensation je nach dem Range verschiedentlich gestaltet ist, so ist gleichfalls hierin eine äußere Ehrung zu erblicken, welche in letzter Linie auf Gott zurückgeht, den das *Pontificale Romanum* (In ordinatione presbyteri) „Urheber und Spender der Ehrenstellen“ nennt. Vertreter der weltlichen Obrigkeit (Könige usw.) erhalten, da sie nach dem Worte des Apostels (Röm. 13, 4) „Gottes Dienerin“ ist, gleichfalls die Ehre des Inzenses. Die Beräucherung der gewöhnlichen Laien soll für sie

eine Mahnung sein, ihrer Würde als Christen eingedenk zu bleiben, daß sie „ein auserwähltes Geschlecht, ein königliches Priestertum, ein heiliges Volk“ (1 Petri 2, 9) sind. Ein Ehrerweis ist auch die Inzensation des Leichnams. Der Leib war Sitz der durch die übernatürliche Gnade geheiligten Seele und das Medium, durch welches dieser in den heiligen Sakramenten und Sakramentalien die Gnade vermittelt wurde. Bei der Leichenfeier (Dur. l. 7, c. 35, n. 29; vgl. auch Pontificale Romanum: De benedictione coemeterii) wie anderwärts (vgl. Innocent. III., De sacr. altar. myst. 2, c. 17) kommt auch die lustrative Wirkung des Weihrauchs als Sakramentale zur Geltung. Von dieser heißt es im Gebet zur Segnung des Weihrauchs bei der Einweihung eines neuen Kreuzes (Pontif. Rom.): „Alle Krankheiten, alle Schwächen und die Nachstellungen des Feindes mögen weichen, wenn sie seinen (des Weihrauchs) Wohlgeruch wahrnehmen.“ Diese reinigende Wirkung des Weihrauchs beruht, wie die Wirkung aller Sakramentalien, auf dem Gebet der Kirche und dem Vertrauen, welches die Gläubigen diesem Gebet entgegenbringen.

5. Wasser. a) Händewaschung. — Es liegt durchaus nahe, in dem zur physischen Reinigung bestimmten Element des Wassers auch die innere sittliche Reinigung symbolisiert zu sehen. Religiöse Waschungen finden darum, wie im Kult der Griechen und Römer, so auch in jenem der Juden (2 Mos. 30, 20 f.) eine Stelle. Die Christen schlossen sich dieser Auffassung an, wenn sie vor dem Gebete die Hände zu waschen pflegten (Tertullian, De oratione c. 13; Klemens von Alexandrien, Strom. 4, c. 22). So allgemein war diese Sitte der symbolischen Händewaschung, daß man hierfür in nachkonstantinischer Zeit eigene Brunnen im Atrium der Basiliken anlegte (Eus., Hist. eccl. 10, 4). Cyrill von Jerusalem (Cat. myst. 5, 2) erwähnt zuerst die Händewaschung in der Messe und erklärt sie als ein Sinnbild, daß man von Sünde und Ungerechtigkeit im Handeln rein sein müsse. Diese Auffassung herrscht noch gegenwärtig in der Liturgie vor (Gebete bei der Händewaschung vor und in der Messe). Nur zuweilen ist die Rücksicht auf die äußere Reinlichkeit maßgebend (z. B. nach den Salbungen im Pontifikalritus).

b) Weihwasser. — Über die Bedeutung eines Symbols hinaus wurde das Element des Wassers in der Kirche zum Sakramentale des Weihwassers, durch dessen andächtigen Gebrauch der Christ jene Gnadewirkungen erhofft, um welche die Kirche in den Weihebeten fleht. Ein Weihwasser ist schon im Anfang des 3. Jahrhunderts in den apokryphen Petrus- und Thomasakten (Bonnet, Acta Apost. apocrypha I 58 66) erwähnt. Das erste Weiheformular findet sich im Euchologium des Serapion von

Thmuis († 362; Funk II 180) und in den AK (c. 29). Im Abendland stammen die frühesten Nachrichten über das Weihwasser aus dem 6. Jahrhundert (LP I 127). Schon damals wurde hier dem Weihwasser Salz beigemischt, das den alten Römern als Träger einer Krankheiten und Dämonen vertreibenden Kraft erschien. Im Christentum glaubte man eine Parallele in dem biblischen Bericht (4 Kön. 2, 20) zu finden, nach welchem Elisäus Salz in die Wasserquellen Jerichos werfen ließ, um deren Unfruchtbarkeit zu heilen. Formulare für die Wasserweihe bringt das Gel. (285), unser jetziges Weiheformular findet sich vollständig im alkuinischen Nachtrag des Greg. (219). Das Weihwasser, zunächst nur zur Sprengung in den Häusern, seit dem 8. Jahrhundert auch zur Aspergierung bei andern liturgischen Funktionen bestimmt, wurde anfänglich in den Wohnungen der Gläubigen, seit dem 7. Jahrhundert in der Kirche geweiht. Die Wirkungen, welche die Kirche durch das Sakramentale des Weihwassers erzielen will, ist vor allem die Abwehr dämonischen Einflusses und Erflehung der Gnadengegenwart des Heiligen Geistes.

6. Öl. — Obwohl das Christentum das Öl im kultischen Leben der Griechen und Römer vorfand und auch das Alte Testament seine Verwendung im Gottesdienste kannte, so knüpfte es zunächst nicht an den religiösen, sondern an den profanen Gebrauch des Öles an. Hier war das Öl vor allem wegen seiner heilenden Wirkungen hochgeschätzt. Das Öl war darum die geeignetste Materie für das Sakrament der Letzten Ölung. Außerdem wurde es zu charismatischen Heilungen verwendet. Als die Charismen aufhörten, wurden sie ersetzt durch das Gebet der Kirche. Die Gläubigen brachten das Öl an den Altar und empfangen es als geweihtes Öl wiederum zurück. Dieses Krankenöl (*Oleum infirmorum*) diente nicht bloß für die Letzte Ölung, sondern auch zur Selbstsalbung in Krankheiten. Seit dem 12./13. Jahrhundert wurde das Krankenöl nicht mehr an die Gläubigen verabfolgt. Da nach biblischer Auffassung vielfach der Satan die Krankheiten verursacht, so sind die ältesten Gebete zur Weihe des Öles gegen die Nachstellungen des bösen Feindes gerichtet (Euchologium des Serapion von Thmuis: Funk II 181). Wie die physische Krankheit, so konnte um so mehr die Krankheit der Seele, die Sünde, als Werk Satans aufgefaßt werden. Auf dieser Erwägung beruht die Anwendung des Öles beim Taufexorzismus

(*Oleum catechumenorum*), das unter dem Namen „Öl der Beschwörung“ schon zu Beginn des 3. Jahrhunderts in der *Traditio apostolica* Hippolyts (Funk II 109) erscheint. Um die gleiche Zeit und an der gleichen Stelle wird das „Öl der Danksagung“ (weil bei seiner Weihe eine Eucharistia [Präfation] oder Danksagung gesprochen wurde) erwähnt, das im Abendlande *Chrisam* (*chrisma*), bei den Griechen Myron genannt wird. Seit dem 5. Jahrhundert mischte man diesem Öl bei den Griechen wohlriechende Substanzen, im Abendlande nicht viel später Balsam bei. Bei der Weihe des Chrisams tritt der apotropäische Gedanke in den Hintergrund; als Wirkung dieses Öles wird die positive Heiligung und die Einwohnung des Heiligen Geistes hervorgehoben. Die heiligen Öle wurden im christlichen Altertum nur zur Krankensalbung, zu den Salbungen vor und nach der Taufe und bei der Firmung gebraucht. Mit dem Beginn des Mittelalters führte man nach dem Vorbild des Alten Testaments zur glänzenderen Ausgestaltung des Gottesdienstes die Salbungen bei den Ordinationen, bei der Königskrönung, der Konsekration der Kirchen und Altäre, des Kelches und der Patene, ebenso jene bei der Glockenweihe ein. — Das Öl ist Symbol der Gnadenmitteilung (Cat. Rom. p. II, c. 3 6), auch bei Weihe von Sachen Symbol der Gnadenmitteilung an die Gläubigen, für welche diese Gegenstände bestimmt sind. Da die Spendung der Gnade dem Heiligen Geist appropriiert wird, ist das Öl aber auch Symbol des Spenders der Gnade, des Heiligen Geistes (Cyrill von Jerusalem, Cat. myst. 3; Amalar., De eccl. off. I, 12). Darum ertönt das „*Veni Creator*“, wenn bei der Priesterweihe die Hände des Priesters mit Katechumenenöl, bei der Konsekration des Bischofs dessen Haupt mit Chrisam gesalbt wird.

II. Teil. Der gottesdienstliche Raum und seine Ausstattung.

1. Hauptstück. Kirche und Begräbnisstätte.

Literatur: J. P. Kirsch, Die christlichen Kultusgebäude im Altertum. Köln 1893. — Ders., Die römischen Titelkirchen im Altertum. Paderborn 1918. — Jos. Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes. Freiburg 1902. — S. Many, Praelectiones de locis sacris. Paris 1904. — Beda

Kleinschmidt, Lehrbuch der christlichen Kunstgeschichte. Paderborn 1910. — K. M. Kaufmann, Handbuch der christlichen Archäologie. 2. Aufl. Paderborn 1913. — A. Kuhn, Die Kirche. Ihr Bau, ihre Ausstattung, ihre Restauration. Einsiedeln 1916. — Hdb. I 318—342.

§ 14. Namen und Gattungen des Kirchengebäudes.

1. Namen. a) Basilika. — Das Wort *basilica*, welches im christlichen Altertum und frühen Mittelalter sehr häufig zur Bezeichnung des Gotteshauses gebraucht wurde, bedeutete bei den alten Römern ganz allgemein „Halle“, „Prachtbau“. Da das dem Worte Basilika zu Grunde liegende βασιλεύς (König) die Beziehung auf den höchsten König, Christus, nahelegte, wählte man schon im 4. Jahrhundert (Euseb., Vita Const. 3, c. 31) diesen Namen zur Bezeichnung jener Stätte, die dem König der Könige zur irdischen Wohnung dient. Basilika erscheint nurmehr ganz vereinzelt (z. B. bei der Reliquienprozession der Kirchweihe) als Name für das Gotteshaus schlechthin, gewöhnlich versteht man darunter eine bestimmte stilistische Gestaltung desselben.

Basilika nennt man auch durch gewisse Ehrenprivilegien ausgezeichnete Kirchen der Stadt Rom. Man unterscheidet *Basilicae maiores* (Laterankirche, St. Peter, St. Paul, Santa Maria Maggiore), auch Patriarchalbasiliken genannt, und *Basilicae minores*, welche nur in beschränktem Umfang an den Privilegien der *Basilicae maiores* Anteil haben. Die Ehrenrechte der *Basilicae minores* werden auch berühmten Kirchen außerhalb Roms verliehen.

b) Kirche (*ecclesia*). — Die verbreitetste Bezeichnung der christlichen Kultstätte ist *ecclesia* (= Versammlung), wovon sich auch die bei den romanischen Völkern üblichen Bezeichnungen des gottesdienstlichen Raumes (Église, Chiesa) ableiten. Vielleicht schon bei Tertullian (*De idol.* c. 7), sicherlich aber bei Laktanz (*De mort. pers.* c. 12; 4. Jahrh.) ist dieses Wort von der Gemeinschaft der Gläubigen (*Matth.* 16, 18) auf den Ort ihrer Zusammenkunft übertragen. — Bei den Völkern germanischer und slawischer Abkunft nennt man das Gotteshaus „Kirche“ (*Church, Kerk, Cerkov*). Das Wort „Kirche“ ist aus dem griechischen κυριακόν = „Haus des Herrn“ (*Synoden von Ancyra* c. 15 und *Laodicea* c. 28; 4. Jahrh.) entstanden und kam, wie schon Walafried Strabo (*De exord. et increm.* c. 7) erkannt hat, durch Vermittlung der dem oströmischen Reiche benachbarten

Goten in den germanischen Sprachschatz. Dem griechischen *κυριακόν* entspricht das bei den lateinischen Vätern mehrfach gebrauchte *dominicum*.

2. Verschiedene Gattungen der Kirchengebäude. — Die Kultgebäude sind nach gegenwärtigem Recht in Kirchen (*ecclesiae*) und Oratorien unterschieden.

a) *Ecclesia* (Kirche). — Unter Kirche (*ecclesia*) versteht man jenen geweihten Raum, der für die Allgemeinheit der Gläubigen zur öffentlichen Ausübung des Gottesdienstes dient (can. 1161). Die Kirchen werden jetzt in Kathedralkirchen (= Bischofskirchen), Kollegiatkirchen (= Kirchen eines Kollegiatkapitels), Konventualkirchen (= Klosterkirchen), Pfarr-, Filialkirchen und einfache Kirchen unterschieden. Liturgisch ausgezeichnet ist vor allem die Kathedralkirche, jene Kirche, in der die Kathedra, der Bischofsstuhl, der Lehr- und Richterstuhl für die ganze Diözese, sich befindet. Darum muß das Kirchweihfest der Kathedrale in allen Kirchen der Diözese gefeiert werden. Auch ist für die Kathedrale oder Domkirche die Konsekration vorgeschrieben, während für die Kirchen im allgemeinen die Benediktion seitens eines vom Bischof delegierten Priesters genügt, wenn auch Kollegiat-, Kloster- und Pfarrkirchen womöglich konsekriert werden sollen (can. 1165, § 3). Über Errichtung und Unterhaltung der Kirchen gibt der C.I.C. I. II, tit. IX: *De ecclesiis*, eingehende Vorschriften.

b) *Oratorien*. — Oratorien, welche im Gegensatz zu den Kirchen niemals in erster Linie für die Allgemeinheit errichtet werden, kennt schon das christliche Altertum (Aug., Ep. 211). Wenn wiederholt von einer Meßfeier in Privathäusern (z. B. Paulinus, *Vita Ambrosii* c. 15) berichtet wird, so wird sie wahrscheinlich in solchen Privatoratorien stattgefunden haben. Die kirchliche Gesetzgebung, welche sich nie der Opferfeier in Privathäusern günstig erwiesen hatte (Synode von Laodicea c. 58; 4. Jahrh.), mußte doch bei den Oratorien in Gallien, welche auf den großen Landgütern der fränkischen Adligen entstanden und für die religiöse Versorgung des Landvolkes sich zweckdienlich erwiesen, eine Ausnahme machen und sie unter gewissen Voraussetzungen gestatten (Synode von Agde, 506, c. 21). Oratorien befanden sich ferner in christlichen Wohltätigkeitsanstalten (*Xenodochien*; s. Kraus, *Realenzyklopädie* II 546); in den Häu-

sern der Bischöfe erwähnt sie schon Gregor d. Gr. (Hom. 37 in Evang.) und Gregor von Tours († 593; De gloria mart. c. 20). Die Unterscheidung in „Oratoria privata“, „publica“ und „semi-publica“, welche das neuere kirchliche Recht geschaffen, war demnach sachlich schon seit alter Zeit gegeben.

Oratorium publicum ist jenes, welches zunächst nicht dem öffentlichen gottesdienstlichen Gebrauch der Gläubigen, sondern lediglich dem einer Familie, Bruderschaft oder sonstigen Kommunität dient. Erforderlich ist aber, daß alle Gläubigen das Recht besitzen, dem Gottesdienst in demselben ungehindert beizuwohnen. — Das *Oratorium semipublicum* dient gleichfalls nur dem Gebrauch einer bestimmten Kommunität (Seminar-, Krankenhauskapellen usw.). Im Gegensatz zum *Oratorium publicum* ist jedoch der freie Zutritt für das Volk nicht erforderlich. — *Oratorium privatum* ist ein gottesdienstlicher Raum, der lediglich für eine Familie oder einzelne Person in einem Privathaus errichtet ist. — Den *Oratoria semipublica* sind vom kirchlichen Recht (can. 1189) die Kapellen der Kardinäle und Bischöfe gleichgestellt. Für *Oratoria publica* ist eine Konsekration oder Benediktion vorgeschrieben; *Oratoria privata* und *semipublica* dürfen weder konsekriert noch benediziert werden (can. 1196), nur eine einfache Segnung nach dem Formular der *Benedictio oratorii privati seu domestici* (Rituale Rom., Appendix n. 16) ist gestattet. — Über Errichtung usw. der Oratorien handelt der C.I.C. I. III, tit. X: De oratoriis.

§ 15. Entstehung und Bedeutung der christlichen Kultgebäude.

1. Die ältesten Kulträume. — Die ersten gottesdienstlichen Räume der Christen sind in den Häusern vornehmer oder bessersituierter Gemeindeglieder zu suchen, welche auch vor dem Gesetz als Eigentümer galten, solange die Kirche nicht korporativen Besitz erwerben konnte. Die wachsende Zahl der Christen machte aber bald eigene Gotteshäuser notwendig, als deren Besitzer wenigstens seit der Mitte des 3. Jahrhunderts nicht mehr einzelne Christen, sondern die Gemeinden als solche galten. Welche Gestalt diese ältesten Gotteshäuser hatten und in welcher Weise das antike Wohnhaus den Zwecken des christlichen Kultes angepaßt wurde, kann nicht mehr mit Sicherheit gesagt werden. — Zu Totenfeiern oder an den Gedächtnistagen der Martyrer versammelte man sich außerdem in oberirdischen Grabkapellen oder in den unterirdisch angelegten Cubicula der Zömeterien. Die regelmäßige gottesdienstliche Versammlung jedoch konnte auch in den Zeiten der Verfolgung wegen des beschränkten Raumes

und der ungenügenden Sicherheit, welche die Zömeterien boten, in ihnen nicht abgehalten werden.

Gottesdienstlicher Zusammenkünfte der Christen in Privathäusern gedenkt zu wiederholten Malen die Apostelgeschichte (z. B. 2, 46; 20, 7—8). Ähnliche Verhältnisse, wie zu Jerusalem und Troas, werden auch in andern Städten bestanden haben. Für Rom bezeugen sie zudem die Namen der ältesten Titelkirchen, z. B. die Kirchen des hl. Klemens, der hl. Cäcilia und Pudentiana, welche bis zur Gegenwart den Namen des Besitzers des ursprünglichen Hauses festgehalten haben. — Kirchen im Gemeindebesitz setzen der bekannte Erlaß des Kaisers Gallienus (260—268) an Dionysius von Alexandrien (Euseb., Hist. eccl. 7, c. 13) und die Entscheidung des Kaisers Aurelian (270—275) in dem Streite der Christengemeinde von Antiochien mit ihrem abgesetzten Bischof Paul von Samosata (ebd. c. 30) voraus. Rechtliche Sicherung gewährte dem kirchlichen Besitz an den Gotteshäusern erst das Mailänder Edikt (313), welches die Kirche als Korporation anerkannte. — Das antike Wohnhaus hatte zwei Höfe, Atrium und Peristyl, um welche herum die Wohnräume lagen. Daß einer dieser Höfe zu einem Versammlungsort umgestaltet wurde und die angrenzenden Wohnräume zur Aufbewahrung der kirchlichen Geräte und Bücher und zur Wohnung des Bischofs dienten, ist möglich, aber nicht erwiesen. Die spätere Form und Einteilung der Basilika wurde geradezu aus den Eigentümlichkeiten des antiken Wohnhauses erklärt. Übrigens legt die in vorkonstantinischer Zeit für die Kirche gebrauchte Bezeichnung „domus ecclesiae“ nahe, daß sich die damaligen Kirchen nicht in ihrem Äußern, vielleicht auch nicht in ihrem Innern, wesentlich von der Gestalt und Einteilung des antiken Hauses unterschieden. Auch konnten die in vornehmen Häusern vorhandenen größeren Hallen (Hausbasiliken) für den Gottesdienst Verwendung finden.

2. Entstehung eines eigentlichen Kirchenbaues.

— Waren auch in vorkonstantinischer Zeit bereits zahlreiche als eigentliche Kulträume erbaute Kirchen vorhanden, so wuchs doch deren Zahl um ein beträchtliches mit der unter Konstantin anhebenden Periode gesicherten Friedens. Äußere Umstände wirkten hierbei fördernd ein. Die vorhandenen Räume genügten nicht mehr für die sich mehrende Zahl der Gläubigen. Da ferner in der vorausgegangenen Verfolgung zahlreiche Kirchen zerstört worden waren, so mußte hierfür Ersatz geschaffen werden, was zu einer hohen Blüte der Bautätigkeit führte. Konstantin selbst mahnte nicht bloß zum Kirchenbau (Euseb., Vit. Const. 2, c. 46), sondern erbaute selbst prächtige Kirchen an den heiligen Stätten in Jerusalem (ebd. 3, c. 31), in Rom über dem Grabe der Apostelfürsten (LP I 176) und im Lateran (ebd. 172). — Daneben entstanden in einer Zeit, da man mit Begeisterung der Helden der

vorausgegangenen Verfolgung gedachte, zahlreiche Kirchen über den Gräbern der Martyrer oder an Orten, welche Reliquien von ihnen bargen (Memorien).

3. Baustile. — In nachkonstantinischer Zeit beginnt bereits ein eigentlicher Kirchenbaustil, der Basilikenstil, sich auszubilden, dessen Grundformen für das Kirchengebäude durch das ganze Mittelalter hindurch maßgebend blieben. Die Entwicklung der kirchlichen Baustile darzustellen, ist Sache der Kunstgeschichte. Die Kirche selbst hat sich nie für bestimmte Stile ausgesprochen, sondern alle zugelassen, welche der künstlerische Trieb des Menschen in stets neuer schöpferischer Kraft hervorbrachte, wenn sie sich nur den Zwecken des Kultes, vor allem dem ersten Zwecke desselben, die Ehre Gottes zu mehren, unterordneten. Das neue kirchliche Gesetzbuch (can. 1164) bestimmt einfach, es möge der Bischof Sorge tragen, wenn nötig auch unter Anhörung des Rates von Sachverständigen, daß bei der Erbauung und Restaurierung von Kirchen die in der christlichen Tradition überkommenen Formen und die Gesetze der heiligen Kunst beobachtet würden. Gelegenheit für den Ordinarius, diese Sorge wahrzunehmen, bietet das kirchliche Gesetz, daß keine Kirche ohne ausdrückliche, schriftlich gegebene Erlaubnis des Bischofs erbaut werden darf (can. 1162, § 1).

4. Sakristei. Kirchturm. — Das hauptsächlichste Nebengebäude des Gotteshauses ist die Sakristei. Das Bedürfnis nach einem in nächster Nähe des Kirchenraumes befindlichen abgesonderten Orte, in welchem die zum Kult benötigten Gegenstände aufbewahrt werden konnten, wo sich auch nach Aufkommen einer besondern liturgischen Kleidung der Klerus mit den heiligen Gewändern bekleidete, mußte sich bald fühlbar machen. Bereits die AK (VIII, 13) schreiben vor, daß an der Kirche gegen Osten zu an beiden Seiten Pastophorien angebracht seien (παστοφόριον in der LXX die Schatzkammern rings um den Tempel, 1 Chron. 28, 12), und bemerken, daß nach der Opferfeier die Überbleibsel des Konsekrierten von den Diakonen dorthin gebracht werden sollen. Bei Paulinus von Nola († 431; Ep. 32) führt dieser Nebenraum den Namen *Secretarium*. Die gleiche Bezeichnung erscheint neben *Sacrarium*, *Salutatorium*, in den ältesten römischen Ordines. Später kam dafür der Name *Sacristia*, Sakristei, auf.

Kirchtürme waren der ältesten christlichen Zeit fremd und entstanden nicht vor dem 6. Jahrhundert. Die ältesten Kirchtürme sind in Syrien, im Abendlande in Ravenna bezeugt. Welches die Veranlassung zur Errichtung von Kirchtürmen war, ist nicht mehr mit Sicherheit festzustellen. Wahrscheinlich war sie je nach den einzelnen Orten verschieden. Manche Kirchtürme gingen aus Treppentürmen hervor, manche lassen

ihre Entstehung in einer Wehranlage erklären. Seit dem 7. Jahrhundert hat die allgemeine Einführung der Kirchenglocken, denen man zur Vergrößerung der Schallweite einen möglichst hohen Platz anweisen mußte, viel zur Förderung des Turmbaues beigetragen. Doch erst in romanischer Zeit wurde der Turm organisch mit dem Kirchengebäude verbunden.

5. Bedeutung des Kirchengebäudes. — Das katholische Kirchengebäude dient nicht in erster Linie der Erbauung der Gemeindeglieder, die hier zusammenkommen, um Gottes Wort zu vernehmen und Anregung zum Guten zu empfangen. Es ist vielmehr zunächst die Wohnstätte Gottes, der im Opfer der heiligen Messe und im Tabernakel unter den eucharistischen Gestalten gegenwärtig ist, dessen gnadenvolle Einwohnung wiederholt bei der Weihe der Kirche erfleht wird, um den im Gotteshaus verrichteten Gebeten der Gläubigen in erhöhtem Maße Erhörung zu sichern. Weil „Gotteshaus“, muß es sich auch äußerlich von den Wohnungen der Menschen unterscheiden und in würdiger, den jeweiligen Verhältnissen entsprechender Weise ausgestattet sein. — Die symbolische Auffassung, die im Offizium der Kirchweihe und im Ritus der Konsekration zum Ausdruck kommt, erblickt im Kirchengebäude ein Abbild der Kirche, die aufgebaut ist auf dem Fundament der Apostel und zum Eckstein hat Christus den Herrn (Eph. 2, 20).

§ 16. Die christliche Begräbnisstätte.

1. Namen der kirchlichen Begräbnisstätte. — Die amtliche und zugleich älteste Bezeichnung des Begräbnisplatzes ist *coemeterium* (= κοιμητήριον Ruhestätte, von κοιμάσθαι = ruhen, schlafen). Das Wort, welches sich zuerst bei Tertullian findet (De anima c. 51), war schon im 3. Jahrhundert auch den heidnischen Behörden als christliche Bezeichnung für den Ort des Begräbnisses bekannt (Euseb., Hist. eccl. 7, c. 13). — Im Deutschen gebraucht man das Wort Friedhof, von der „Einfriedung“ oder besser vom kirchlichen Asylrecht (daher „Freithof“ noch jetzt vom Volke genannt) hergeleitet. Die Beziehung auf den Frieden Christi, in welchem die Toten schlummern, ist erst später, wenn auch passend, in die ursprüngliche Wortbedeutung hineingetragen. Das paulinische Wort (1 Kor. 15, 42): „Gesät wird der Leib in Verweslichkeit, auferstehen wird er in Unverweslich-

keit“, klingt wider in dem deutschen „Gottesacker“. Nur im Ritus der Friedhofsweihe kommt vor *polyandrum* und *mausoleum*.

2 Entstehung der kirchlichen Begräbnisplätze. — Wenn auch anfänglich die Christen ihre letzte Ruhestätte in dem Erbbegräbnis ihrer Familien oder auf öffentlichen Begräbnisstätten gefunden haben mochten, so duldeten es doch gar bald ihr stark entwickeltes Gemeinschaftsbewußtsein nicht mehr, daß die Leiber jener, die im Leben einander im Glauben nahe waren, an getrennten Orten die Auferstehung erwarteten. Vermögliche Gemeindeglieder gründeten darum für sich und ihre Glaubensgenossen besondere Begräbnisplätze oder stellten die eigenen Familienbegräbnisse zur Verfügung (z. B. Zömeterium der hl. Domitilla, Ende des 1. oder Anfang des 2. Jahrh.). Die Zömeterien waren entweder, besonders in Rom, unterirdisch (Katakomben) oder unter freiem Himmel angelegt, doch kommen auch schon im christlichen Altertum Begräbnisse in der Kirche vor, die namentlich im Mittelalter sehr häufig wurden. — Die Zömeterien der ältesten Zeit galten als Einzelbesitz, wie noch jetzt die Namen der ältesten Zömeterien Roms (*coemeterium Priscillae*, c. *Domitillae*) erkennen lassen. Aber bereits im 3. Jahrhundert erscheinen sie als Eigentum der Kirche, deren Besitz man, wiewohl sie noch als *collegium illicitum* galt, in Zeiten des Friedens wenigstens tolerierte. Auch kam den Zömeterien der Schutz des römischen Gesetzes zugute, das jedes Grab als *locus sacer* betrachtete. Während des ganzen Mittelalters galten die Zömeterien als Eigentum der Kirche, die sich auch stets das Recht gewahrt hat, solche zu besitzen (*can. 1206*). Die Anlegung von Gemeindefriedhöfen kommt erst in der Neuzeit auf.

a) *Katakomben*. — Bei der stets wachsenden Zahl der Christen in Rom reichten die von einzelnen Familien oder Privaten zur Verfügung gestellten Begräbnisplätze gar bald nicht mehr aus. Da an eine Erweiterung an der Oberfläche bei dem gebundenen Grundbesitz in der Nähe der Großstadt nicht zu denken war, grub man in die Tiefe und höhle in dem leicht zu bearbeitenden Tuffstein allmählich ein ganzes System unterirdischer Gänge (Galerien) aus, für welche in neuerer Zeit die Bezeichnung „Katakomben“ üblich wurde. Genommen wurde dieser Name von dem lange Zeit allein bekannten Zömeterium bei San Sebastiano, welches an einer Einsenkung der Appischen Straße, *ad catacumbas* (κατὰ κόμβας = bei der Vertiefung, Einsenkung, Tal), gelegen war. Nach der Plünderung Roms durch die Goten 410 hörte allmählich die Bestattung in den Katakomben auf. Paul I. (757—767) übertrug die Martyrreileiber, um sie vor den Lango-

barden zu sichern, in die Basiliken der Stadt. — Wenn die Bodenbeschaffenheit es ermöglichte, wurden auch anderwärts, z. B. in Syrakus, solche unterirdische Zömeterien angelegt.

b) Zömeterien unter freiem Himmel. — Das Regelmäßige war auch im christlichen Altertum die Bestattung in Zömeterien unter freiem Himmel. Zahlreiche Begräbnisplätze dieser Art waren selbst in Rom lange vor dem Aufhören der Verfolgung vorhanden, in Afrika waren sie die Regel (Tertull., Ad Scapulam c. 3: *Areae non sint*). Altchristliche Begräbnisstätten unter freiem Himmel wurden entdeckt zu Salona in Dalmatien (2.—6. Jahrh.), in Phrygien (2. Jahrh.).

c) Begräbnis in den Kirchen. — Schon im 4. Jahrhundert kommen Begräbnisse in der Kirche oder an Orten vor, die mit dem Gotteshaus in unmittelbarem Zusammenhang standen. Konstantin d. Gr. wurde im Atrium der Apostelkirche zu Konstantinopel begraben (Chrysost., Hom. 26 in 2 Cor.). In Rom war es im 6. Jahrhundert Sitte, die Päpste und hervorragende Laien im Portikus von St. Peter zu bestatten. Handelte es sich hier um ein Begräbnis an einem mit der Kirche unmittelbar verbundenen Orte, so war man schon im 4. Jahrhundert einen Schritt weiter gegangen und bestattete die Toten in der Kirche selbst. Das Verlangen, in der Nähe eines berühmten Martyrergrabes, über welchem sich eine Kirche erhob, zu ruhen, hatte die Veranlassung hierzu gegeben. Augustinus würdigt dieses Bestreben in seiner Schrift „De cura pro mortuis gerenda“, erblickt aber den Wert eines solchen Grabes lediglich darin, daß dadurch die Überlebenden aufgefordert werden, die Seelen den Gebeten der Martyrer zu empfehlen. Die kirchliche Gesetzgebung, welche noch im 7. Jahrhundert (Synode von Nantes can. 6) das Begräbnis in den Kirchen verbot, gestattete es bald bei Bischöfen und seit dem 9. Jahrhundert (Synode von Mainz 813, can. 52) auch bei Äbten, würdigen Priestern und frommen Laien, wiewohl letztere im allgemeinen noch durch spätere Synoden (z. B. von Tribur 892, can. 17) hiervon ausgeschlossen waren. Erst seit dem 12. Jahrhundert bestand auch für Laien kein Hindernis mehr. Nach jetzigem Recht gebührt das Begräbnis in einer Kirche überhaupt dem Papste, den Kardinälen und Personen königlichen Geblütes, das Begräbnis in der eigenen Kirche den Diözesanbischöfen und den Prälaten nullius (can. 1205, § 2).

3. Bedeutung der christlichen Begräbnisstätte. — Die Begräbnisstätte, die schon den heidnischen Römern als „locus religiosus“, als heiliger Ort, galt, ist dies um so mehr im Christentum. Sie ist dies nicht bloß durch die feierliche Segnung, womit sie dem Gebrauch übergeben wird, sondern noch mehr durch ihre Bestimmung, dem zur Auferstehung bestimmten Leibe zur einstweiligen Ruhstätte zu dienen. Geheiligt ist der Friedhof aber auch durch die Erinnerung an Christus, dessen Leib bis zu seiner glorreichen Auferstehung im Grabe ruhte, worauf die Kirche in den Gebeten bei der Friedhofsweihe anspielt.

2. Hauptstück. Die Ausstattung des gottesdienstlichen Raumes.

§ 17. Der christliche Altar.

Literatur: Andreas Schmid, Der christliche Altar und sein Schmuck. Regensburg 1871. — Frz. Wieland, Mensa und Confessio I, München 1906; II, Leipzig 1912. — H. Leclercq, Art. „Autel“ in DAL 3155 f. — Jos. Braun, Der christliche Altar. 2 Bde. München 1924. — Hdb. I 342—353.

1. Entstehung und wesentliche Bestandteile des Altars. — Der Altar (*altare*, τράπεζα ἁγία) war in ältester Zeit ein einfacher, hölzerner Tisch, welcher nicht ständig in der Kirche aufgestellt zu sein brauchte. Altäre aus Stein erscheinen seit dem 4. Jahrhundert bereits im Orient, seit dem 6. auch im Abendland. Gegen Ende des christlichen Altertums war es hier schon allgemein üblich geworden, Reliquien im Altare beizusetzen. Nach gegenwärtigem liturgischem Recht sind an dem feststehenden Altar (*altare fixum*) zu unterscheiden der Altarkörper (*stipes*), entweder ganz oder nur an den Seiten (*latera* oder *columnellae*), auf welchen die Altarplatte aufliegt, aus natürlichem Stein hergestellt, ferner die aus einem einzigen Steine bestehende und die ganze Oberfläche des Altars bedeckende, mit ihr festverbundene Altarplatte (*mensa*) und das Reliquien von Heiligen enthaltende und mit einem Steine verschlossene Reliquiengrab (*sepulchrum*), welches jetzt gewöhnlich in der Mitte der Altarplatte sich befindet (can. 1198). Entfernung der Reliquien oder unbefugtes Öffnen des Reliquiengrabes, Loslösung der Altarplatte vom Altarkörper, größerer Bruch des das Reliquiengrab bedeckenden Steines oder der Altarplatte, wozu auch das Abbrechen einer bei der Konsekration gesalbten Stelle gerechnet wird, haben die Entweihung (*Exekration*) des Altars zur Folge (can. 1200). — Sind in einer konsekrierten Kirche mehrere Altäre vorhanden, was im Abendland vereinzelt schon im 6. Jahrhundert der Fall war, so muß wenigstens einer von ihnen als „*altare fixum*“ konsekriert sein (can. 1197, § 2). Außer solchen fixen Altären gibt es auch seit dem 7. Jahrhundert Tragaltäre (*altaria portatilia*), die jetzt aus einer einzigen Steinplatte mit darin befindlichem kleinen Reliquiengrab bestehen.

a) Einen beweglichen Altar setzt voraus Cyprian (Ep. 45, 2); daß die Diakonen denselben zu Beginn des Gottesdienstes herbeitrugen, erzählt der Verfasser der *Quaest. ex. Vet. et Nov. Test.* (PL 35, 2301). Um 370 berichtet Optatus von Mileve, daß die Donatisten mit dem Holze des Altars ein Feuer angezündet hätten (*De schism. Donat.* 6, c. 1). Stein als Material des Altars, schon erwähnt bei Chrysostomus (*Hom. 20 in 2 Cor. n. 3*), ist vorgeschrieben durch can. 26 der Synode von Epaon (517), welcher ins Gratianische Dekret (c. 31, D. I, *De consecr.*) Aufnahme gefunden hat und dadurch für die allgemeine kirchliche Praxis bestimmend wurde.

b) Reliquien im Altar zu bergen, geht nicht auf die angebliche Sitte zurück, daß man zur Zeit der Verfolgung unmittelbar über den Sarkophagen der Martyrer in den Katakomben das heilige Opfer feierte. Maßgebend hierfür war vielmehr das in nachkonstantinischer Zeit auftretende Bestreben, in den damals in großer Zahl erstehenden Martyrerkirchen den Altar in möglichst nahe Verbindung mit dem verehrten Martyrergrabe zu bringen, sei es, daß man den Altar unmittelbar über dem unter dem Kirchenboden befindlichen Grabe errichtete oder, wenn es sich bewerkstelligen ließ, den Sarkophag im Altar selbst einschloß. Die so entstandenen Kirchen waren wirkliche Grabkirchen, an die anfänglich der Kult der Martyrer gebunden erscheint. Die gesteigerte Martyrerverehrung aber verlangte danach, sich auch an andern Stätten betätigen zu können. Weil jedoch die Macht der Gewohnheit die Verehrung der Martyrer sich nicht von ihrem Grabe getrennt denken konnte, so schuf man, um diesem Verlangen genügen zu können, anderwärts ideelle Grabkirchen, indem man Reliquien (anfänglich meist nur mit dem Grabe in Berührung gekommene Leinwandstückchen, seit dem 9. Jahrhundert im Abendlande auch wirkliche) unter oder im Altar beisetzte. Da es schon im 7. Jahrhundert Regel war (Gel. 133), jede Kirche zu Ehren eines Heiligen zu weihen, so war damit auch die Beisetzung der Reliquien als Bestandteil der Altarkonsekration gegeben.

c) Ursprünglich kannte man, wie noch jetzt gewöhnlich bei den Griechen, in jeder Kirche nur einen einzigen Altar (Euseb., *Hist. eccl.* 10, c. 4). Aus einem Briefe Gregors d. Gr. (Ep. 6, n. 49) erfährt man bereits, daß ein gallischer Bischof in einer neu erbauten Kirche dreizehn Altäre aufstellen ließ. Die wachsende Zahl der Priester in den Klöstern, denen man die Möglichkeit einer häufigen Meßfeier gewähren wollte, die zahlreichen Stiftungen usw. führten im Laufe des Mittelalters nicht selten zu einer großen Vermehrung der Altäre, wogegen sich schon im 13. Jahrhundert die Synode von Mainz (1261) aussprach. Übrigens hat die Kirche in der Bulle Pius' VI. „*Auctorem fidei*“ (1794) den uralten Brauch, mehrere Altäre in einer Kirche zu errichten, ausdrücklich in Schutz genommen.

d) Tragaltäre erscheinen zuerst im 7. Jahrhundert (Beda *Venerabilis*, † 735, *Hist. Angl.* 5, c. 11). Es waren einfache Tafeln, die anfänglich aus Holz, aber schon im 9. Jahrhundert (Hinkmar von Reims, † 882, PL 125, 794) auch aus Stein hergestellt wurden. Seit dem 11. Jahrhundert erhielt der aus Stein bestehende Tragaltar eine hölzerne Tafel, später, seit dem 13. Jahrhundert, ein Kästchen mit Reliquien als Unterlage. Erst seit neuerer Zeit werden die Reliquien unmittelbar in die Steinplatte des „Al-

tare portatile“ gelegt. Vielfach werden Tragaltäre in einen Unterbau von Holz oder Stein eingefügt. Altäre dieser Art, welche sich äußerlich von fixen nicht unterscheiden, können das Altarprivilegium erhalten.

2. Entwicklung der Altarformen und des Altarhochbaues. — Zur Zeit der Karolinger verschwindet, wenn auch niemals vollständig, die Tischform des Altars, die von da ab, wahrscheinlich um die Beisetzung der Reliquien zu erleichtern, der Blockform Platz machte. Letztere bildete sich in der Renaissanceperiode zur Sarkophaggestalt um, welche unter entsprechender Veränderung durch die herrschenden Kunstformen im wesentlichen auch in der Zeit des Barock und Rokoko beibehalten wurde. — Ein Altarüber- oder -hochbau ist nicht vorgeschrieben. Das Caer. Ep. (I, c. 12, n. 13) bestimmt lediglich, daß über dem Hochaltar der Kathedrale ein aus Tuch hergestellter Baldachin angebracht werde; doch ist diese Vorschrift nicht allseits durchgeführt worden.

Über dem Altar der christlichen Basilika erhob sich häufig ein auf vier Säulen ruhender, baldachinartiger Überbau, das *Ziborium* (wahrscheinlich von κιβώριον, der becherartigen Fruchthülse der Colocasia, genannt), welches vereinzelt in allen Stilgattungen auftritt. Einen Altarhochbau schuf erst die romanische Zeit im Retabelaltar, so genannt von dem *Retotabulum* (Rückwand), dem in einer aus Holz, Stein oder Metall, zuweilen mit Seitenflügeln versehenen und gewöhnlich mit Bildwerk geschmückten Wand bestehenden Altaraufsatz. Die Gotik knüpft an den Retabelaltar an. Der Altaraufsatz wird zum Mittelschrein (Bilderschrein), der sich auf einer Stufe (*Piedrella*, *Predella*) erhebt und später in der architektonisch gestalteten Bekrönung einen würdigen Abschluß erhält. An den Seiten des Mittelschreins, welcher gewöhnlich Heiligenfiguren, aber auch Gemälde enthält, befinden sich zwei, oft mehrere buchartig aufgeschlagene Flügel, die gleichfalls mit Bildwerk oder Reliefs geziert sind. Die Gliederung des gotischen Altars behielt man noch lange bei, als die Detailformen schon längst die der Renaissance waren. Eine Schöpfung der Renaissance ist der häufig in mehrere Stockwerke gegliederte, mit Säulen flankierte Hochbau, dessen Mittelpunkt ein großes Ölgemälde (Altarblatt) bildet. Zu einer einheitlichen, die Vertikale betonenden Auffassung dieses Hochbaues gelangte erst das Barock. Die Stilperiode des Rokoko hielt unter üppigster Entfaltung des ihr innewohnenden Dekorationstriebes an dieser Grundform fest, verflüchtete aber nicht selten den Hochbau zu einem das Altarblatt umsäumenden Rahmen. In der Zeit des Klassizismus trat eine gewisse Ernüchterung ein in der Bevorzugung der geraden Linie, der glatten Säule und der einfacheren Bekrönung.

3. Altarstufen. Altarschranken. — Altarstufen, im Orient noch heute unbekannt, treten erst im 10. Jahrhundert auf.

Sie erleichtern dem Volke den Blick auf die Vorgänge am Altar, weisen auf die erhöhte Bedeutung des Priestertums auch äußerlich hin, sind aber gleichwohl nicht ausdrücklich vorgeschrieben, sondern durch anderweitige liturgische Bestimmungen (Rit. celebr. III, 1) nur vorausgesetzt. Den Altar und Altarraum vom Laienraum durch Schranken (*cancelli*) zu trennen, entspricht gleichfalls der katholischen Auffassung vom besondern Priestertum und war im Orient schon zur Zeit Konstantins d. Gr. (Euseb., Hist. eccl. 10, c. 4), im Abendland etwas später üblich geworden. Hier waren sie so niedrig gehalten, daß man an ihnen die Kommunion ausgeben konnte (Kommuniongitter). In Stiften und Klöstern entwickelten sie sich seit dem 13. Jahrhundert vielfach zu einer den Laien die Aussicht auf den Altar versperrenden, durch eine Tür unterbrochenen Wand (Lettner), ähnlich der Laien- und Priesterraum scheidenden Ikonostase im griechischen Ritus.

4. Bedeutung und Symbolik des Altars. — Wie das heilige Meßopfer der Mittelpunkt der katholischen Liturgie, so ist der Altar, auf welchem dieses Opfer dargebracht wird, der ideelle Mittelpunkt des katholischen Gotteshauses. Es äußert sich diese Auffassung in der bevorzugten Stellung, welche der Altar hier einnimmt, in einer feierlichen, vom Bischof vollzogenen Weihe, in den ins einzelne gehenden Bestimmungen über die Gültigkeit der Weihe oder den Verlust derselben. Nach der von der Kirche übernommenen symbolischen Auffassung (Ansprache bei der Subdiakonatsweihe) ist im Altar das Symbol Christi zu erblicken.

§ 18. Ausstattung des Altars.

Literatur: Frz. X. Raible, Der Tabernakel einst und jetzt. Freiburg 1908. — Jos. Braun, Die liturgischen Paramente in Gegenwart und Vergangenheit. 2. Aufl. Freiburg 1924. — Ders., der christliche Altar. 2 Bde. München 1924. — Hdb. I 353—375.

1. Altarlinnen. Korporale und Palla. — Nach altkirchlicher Gewohnheit ist der Altar mit weißen Linnentüchern bedeckt, deren Zahl das Römische Missale (Rubr. gen. tit. XX) auf drei festsetzt. Diese Vorschrift, aus Gründen der Ehrerbietung gegen die heiligen Geheimnisse und aus Erwägungen der Zweckmäßigkeit (beim Verschütten des Kelches) gegeben, erhielt eine Stütze durch die ansprechende Symbolik, welche ihr

eignet. Unter der Voraussetzung, daß der Altar Christus den Herrn darstellt, werden die Altartücher auf die Glieder des mystischen Leibes Christi bezogen (Ansprache bei der Subdiakonatsweihe). Wie das Linnen seine blendende Weiße erst nach langer Bearbeitung erhält, nachdem es von der Erde gewonnen, so müssen auch die Glieder Christi durch die mannigfachen Leiden und Prüfungen dieses Erdenlebens hindurchgehen, bis sie zur himmlischen Verklärung gelangen (Dur. I. 4, c. 29, n. 3). — Zu den Altartüchern gehört seinem Ursprung und seiner jetzigen Verwendung nach auch das Korporale (von *corpus* = Leib, weil mit dem Leib des Herrn in Berührung kommend) mit der aus ihm hervorgegangenen Palla. Es hatte ehemals die ganze Mensa des Altars und den Kelch zu bedecken. Der den Kelch bedeckende Teil des Korporale wurde vereinzelt schon im 12. Jahrhundert der Bequemlichkeit halber durch ein eigenes, zusammengefaltetes Korporale ersetzt, an dessen Stelle unsere heutige Palla, ein quadratisches Stück Linnen, häufig aus zwei zusammengenähten, in der Mitte durch Pappe gestärkten Linnenstücken bestehend, getreten ist. Korporale und Palla, die aus weißem Linnen hergestellt sein müssen, bedürfen der kirchlichen Segnung, die der Bischof oder unter gewissen Voraussetzungen (can. 1304) auch der einfache Priester vornimmt.

Schon die der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts angehörenden gnostischen Thomasakten (ed. Bonnet 35), welche hierin nur den katholischen Gebrauch bezeugen, erwähnen die Bedeckung des Altars mit Linnen. — Die Zahl der Tücher war verschieden (zwei bis vier), erst im 15. Jahrhundert erwähnt der Ordo Burchards von Straßburg deren drei als römischen Brauch. — Ein gewachstes Linnen unmittelbar auf den Altar zu legen, ist nur für den Tag der Altarweihe vorgeschrieben. — Jedenfalls schon seit dem späteren Mittelalter ist es Brauch, den Altar außerhalb der liturgischen Funktionen mit einem besondern Tucho, dem sog. Vespertuch, zu bedecken, das in einzelnen Diözesen ausdrücklich vorgeschrieben, vom Caer. Ep. (2, c. 1, n. 13) aber vorausgesetzt ist. — Der Beziehung der Altartücher und des Korporale auf die Leinentücher des Herrn begegnet man schon in einer angeblichen Konstitution des Papstes Silvester (LP I 171): „Er bestimmte, daß das Opfer des Altars nicht auf Seide oder farbigem Tucho, sondern auf Linnen, das aus der Erde gewonnen wird, gefeiert werde, wie auch der Leib des Herrn in einem reinen Linnentuch begraben wurde.“ — Eine Segnung der Altartücher und des Korporale enthält zuerst das Gel. (134).

2. Antependium. — Das Missale (Rubr. gen. tit. XX) schreibt vor, daß der Altar an der Vorderseite mit einem wo-

möglich der Tagesfarbe entsprechenden Tuche, dem seit dem ausgehenden Mittelalter so genannten Antependium, versehen sei. Diese Bestimmung gilt sicherlich nur in dem Falle, daß die Außenflächen des Altarkörpers (stipes) keinerlei künstlerischen Schmuck aufweisen. Letzteren Fall hat ohne Zweifel auch die weitere Bestimmung des Missale, daß das oberste Altartuch seitlich bis zur Erde herabreiche, im Auge. Antependien erscheinen bereits auf den ravennatischen Mosaiken des 6. Jahrhunderts.

3. Altarkreuz und Altarleuchter. — Um den Altar als die Stätte des sich unblutig erneuernden Kreuzesopfers zu charakterisieren und Priester und Volk zum liebevollen Gedächtnis des leidenden Erlösers zu entflammen, ist verordnet (Rubr. gen. tit. XX), daß auf dem Altar ein Kreuz mit dem Bilde des Gekreuzigten von solcher Größe und Höhe sich befinde, daß es sowohl vom Priester als auch vom Volke gesehen werden kann (Decr. auth. n. 2621). Kreuz und Leuchter auf dem Altar erscheinen erst mit dem beginnenden 2. Jahrtausend. Vielleicht kann das Altarkreuz seinen Vorläufer in dem einst neben den Altar, später von seinem Schafte herabgenommenen und auf den Altar gestellten Kreuz der Stationsprozession erblicken, wie die sieben Leuchter beim Pontifikalamt zuerst als die neben dem Altar aufgestellten Leuchter der sieben Akoluthen erscheinen (vgl. S. 49).

4. Kanontafeln und Meßpult. — Seit dem 16. Jahrhundert ist bei der Messe eine Tafel mit einzelnen Meßgebeten in der Mitte des Altars zur Unterstützung des Gedächtnisses des Priesters aufgestellt, die beiden seitlichen Tafeln kommen erst seit dem 17. Jahrhundert in Aufnahme. Da die mittlere, welche als „Tabella secretarum“ allein vorgeschrieben ist, Gebete aus dem Kanon und den Offertoriumsgewebeten (Canon minor) enthält, wurde dafür die Bezeichnung „Kanontafel“ üblich. — Zur Schonung der oft kostbaren Einbanddecken des Meßbuches, aber auch zur Erleichterung des Lesens pflegte man, allgemein seit dem 13. Jahrhundert, dasselbe auf ein Kissen zu legen, das seit dem Ausgang des Mittelalters meist durch das bequemere Meßpult ersetzt ist.

5. Tabernakel. — Ein fest mit dem Altar verbundener Tabernakel ist erst in neuerer Zeit allgemein in der Kirche eingeführt worden. Im christlichen Altertum pflegte man die heilige Eucharistie im Sekretarium, im Mittelalter in einem seitlich oder

rückwärts des Altars angebrachten Wandschrank aufzubewahren. Die Gotik hat bei uns in Deutschland zu diesem Zwecke die herrlichen Sakramentshäuschen geschaffen. Schon im 10. Jahrhundert ergehen indes kirchliche Bestimmungen, das Gefäß mit dem heiligsten Sakrament, das in Frankreich und England häufig über dem Altar, nicht selten in einer sog. eucharistischen Taube schwebend angebracht wurde, auf den Altar selbst zu stellen. Befördernd auf die Entwicklung eines festen Tabernakels wirkte die Bestimmung des 4. Laterankonzils (1215), das heiligste Sakrament unter sicherem Verschuß zu halten. Doch erst das *Rituale Romanum* konnte mit der Forderung eines fest mit dem Altar verbundenen Tabernakels durchdringen. Der Kunstperiode des späteren Barock, insbesondere des Rokoko, gelang es, in herrlichen Schöpfungen den Tabernakel mit dem Altar zu einer den Aufbewahrungsort der Eucharistie als Zentrum des Altarhochbaus betonenden künstlerischen Einheit zu verschmelzen. Der Tabernakel muß jetzt regelmäßig sich auf dem Hauptaltar der Kirche befinden, nur in Dom-, Kollegiat- und Klosterkirchen erscheint es wegen des Chordienstes angebracht, einen andern Altar dafür zu wählen (can. 1268—1269). Wenigstens eine Lampe muß vor dem Tabernakel Tag und Nacht brennen (can. 1271), wie schon seit dem 13. Jahrhundert vielfach die Synoden bestimmen, um die Gläubigen an die Gegenwart des Lichtes der Welt zu erinnern.

a) Die Aufbewahrung der Eucharistie in einem Nebenraum der Kirche ist bezeugt durch AK (VIII, 13); die dem Ende des ersten Jahrtausends angehörende, Leo IV. (847—855) zugeschriebene *Admonitio synodalis* und Regino von Prüm († 915, *De synodalibus causis*: PL 132, 87) ordnen sie auf dem Altar an.

b) In Italien ist es seit dem 15. Jahrhundert Brauch, den Tabernakel mit einem zeltartig darüber gebreiteten Vorhang (*conopœum*, *κωνωπέιον*, ursprünglich = Mückennetz) zu verzieren. Obwohl vom *Rituale Romanum* und nach dessen Vorgang von vielen Diözesanritualien vorgeschrieben, hat das *Konopeum* außerhalb Italiens nur wenig Verbreitung gefunden.

c) Da nach kirchlicher Vorschrift die Monstranz bei der feierlichen Aussetzung auf einen Thron und unter einen Baldachin zu stellen ist, konstruierte man, um bei häufiger Exposition nicht jedes Mal den Baldachin von neuem aufstellen zu müssen, einen aus zwei übereinander liegenden Stockwerken bestehenden Doppeltabernakel, welcher oben durch den fixen Baldachin gebildet ist. Eine neuere Entscheidung der S. R. C. (27. Mai 1911, *Decr. auth.* 4268) gibt indes einem beweglichen Thron und Baldachin den Vorzug.

§ 19. Der bischöfliche Thron. — Chorgestühl. — Der Beichtstuhl.

Literatur: Hdb. I 376—381.

1. Bischofsstuhl. — Der wichtigste Einrichtungsgegenstand bischöflicher Kirchen ist nach dem Altar der Sitz (*cathedra, thronus*) des Bischofs. Der Bischofsstuhl hatte bis ins 11. Jahrhundert seine Stelle hinter dem eines Hochbaues damals entbehrenden Altar in der Mitte der Apsiswand, später, als sich der Altarhochbau entwickelte, an der Evangelienseite, nahe beim Hochaltar. Seiner Bedeutung als oberstem Lehr- und Richterstuhl der Diözese entsprechend, ist der bischöfliche Thron von jeher reich ausgestaltet, mit Rücklehne versehen und mit Seide bedeckt. Drei Stufen führen zum Bischofsstuhl hinan, über den sich ein Baldachin wölbt.

Wenn sich der Bischof seines Thrones nicht bedienen darf, z. B. bei Anwesenheit eines Kardinals, gebraucht er das Faldistorium (= Faltstuhl, weil ehemals zum Zusammenklappen eingerichtet), einen Stuhl mit vier kreuzweise übereinander gelegten Füßen. Das Faldistorium findet auch als Betstuhl (*genuflexorium*) Verwendung.

2. Chorgestühl. — Die Sitze des Klerus befanden sich in alter Zeit (AK II, 57) in der Apsis, im Halbkreis zu beiden Seiten um die bischöfliche Kathedra gruppiert. Das Mittelalter rückte sie ins Presbyterium vor und schuf aus den ehemals einfachen Sitzen das oft prachtvollen künstlerischen Schmuck aufweisende Chorgestühl. — Ähnlichen Ursprungs sind die Sitze (Sedilien) für den amtierenden Priester und seine Assistenz, die sich auf der Epistelseite befinden. Auch sie erhielten im Mittelalter künstlerische Ausstattung, waren mit Lehnen und zuweilen auch mit Baldachinen versehen. Jetzt bestehen vorschriftsgemäß (Caer. Ep. I, c. 12, n. 22) diese Sitze nur aus einer länglichen, mit einem Teppich oder Tuch bedeckten Bank.

3. Beichtstuhl. — Der mit Wänden und Gittern versehene, an einem bestimmten Platze der Kirche aufgestellte Beichtstuhl ist erst ein Erzeugnis der neueren Zeit. Das Mittelalter kannte nur bewegliche Stühle, die an verschiedenen Stellen der Kirche (in Deutschland sehr häufig vor oder hinter dem Altare) ihren Platz finden konnten. Seitenwände mit Gitter anzubringen, wurde erst in nachtridentinischer Zeit unter dem Einfluß des Römischen Rituale üblich. Nach der Vorschrift des letzteren muß sich der

Beichtstuhl an einem zugänglichen, sichtbaren und passenden Ort der Kirche befinden. Zwischen dem Beichtvater und dem Pönitenten muß ein Gitter angebracht sein.

§ 20. Kanzel. — Taufstein. — Weihwasserbecken.

Literatur: Hdb. I 382—387.

1. Kanzel. — Die Bischöfe des Altertums, welchen für gewöhnlich die regelmäßige Verkündigung des göttlichen Wortes oblag, pflegten von ihrem in der Apsis befindlichen Sitze aus zu predigen. Schon vom 4. Jahrhundert ab predigte man (z. B. Chrysostomus; vgl. Sokrates, Hist. eccl. 6, c. 5) auch vom Ambo (von ἀναβαίειν = hinaufsteigen) aus, einer kleinen, meist an den Chorschranken angebrachten Bühne, auf welcher auch während des Gottesdienstes die Lesungen vorgenommen wurden. So blieb es noch in der ersten Hälfte des Mittelalters. Erst im späteren Mittelalter errichtete man für die Predigt eine besondere Stätte im Kirchenschiff, welche die Erinnerung, daß einst von den Altarschranken (cancelli) oder vom Lettner aus, der zuweilen an ihre Stelle trat, gepredigt wurde, in ihrem Namen Kanzel (suggestus, pulpitum) festgehalten hat. Die Kanzel, gegen Ende des Mittelalters zur Verstärkung der Tonwirkung auch mit einem Schalldeckel versehen, erhob sich anfänglich, an einen Pfeiler des Schiffes gelehnt, auf einer Säule oder einem festgebauten Sockel. Zuweilen schon in der Zeit der Renaissance, regelmäßig aber im Barock wurde es üblich, die Kanzel ohne stützendes architektonisches Glied an einem Pfeiler oder an der Kirchenwand anzubringen.

2. Taufstein. — Zum Vollzug der Taufe besaß die alte Kirche besondere Taufkirchen (baptisteria) von zentraler Anlage, in deren Mitte sich der Taufbrunnen (fons baptismalis), ein in den Boden eingelassenes Bassin aus Stein, zu welchem man auf Stufen hinabstieg, befand. Für die seit dem 6. Jahrhundert allmählich Regel werdende Kindertaufe waren Taufbrunnen mit Stufen nicht mehr benötigt. An ihre Stelle traten steinerne oder metallene Taufbecken, auf welche der Name Baptisterium (fons baptismalis) überging. Dieselben waren, solange man durch Untertauchen taufte, ziemlich groß, kufen- oder tonnenförmig, erhielten aber, als die Taufe durch Übergießen Regel wurde,

kleineren Umfang und besonders in der Gotik meist die Pokalform. Da seit der Mitte des 13. Jahrhunderts die Synoden wiederholt einschärfen, das Taufwasser unter Verschluss zu halten, wurde der Taufstein mit einem künstlerisch gearbeiteten Deckel versehen. Im Gegensatz zur älteren Übung dient jetzt der Taufstein nur mehr zur Aufbewahrung des Taufwassers; zur Vornahme der Taufe ist darum eine besondere Schüssel mit Taufschale benötigt. Nach kirchlicher Vorschrift (Rit. Rom. tit. II, c. 1, n. 30) soll der wohlverschlossene Taufbrunnen an einem passenden Orte der Kirche, am besten in der Nähe des Eingangs, sich befinden und aus einem für Wasser nicht durchlässigen Material bestehen. Schranken sollen ihn umgeben und das Bild Johannes' des Täufers, dem die alten Taufkirchen geweiht waren, an ihm angebracht sein.

3. Weihwasserbecken. — Die Aufstellung von Weihwasserbecken in den Kirchen hängt mit der seit dem 9. Jahrhundert immer häufiger werdenden sonntäglichen Besprengung des Volkes mit Weihwasser zusammen. Die Besprengung durch den Priester, die man am Sonntag als Gnadenmittel empfing, ersetzte man an andern Tagen durch die Selbstbesprengung. Vielleicht hielt man es auch für angemessen, daß das Weihwasser, welches schon längst den Gläubigen in den Häusern zu Gebote stand, auch in der Kirche nicht fehlte. Die ältesten Weihwasserbecken sind aus der romanischen Zeit erhalten. Oft waren es nur Vertiefungen in der Kirchenwand oder dort angebrachte Schalen. Daneben gab es Kufen, die sich in ihrer weiteren Entwicklung an jene des Taufsteins anschlossen.

§ 21. Orgel und Glocken.

Literatur: H. Otte, Glockenkunde. 2. Aufl. Leipzig 1884. — H. Schmidt, Die Orgel unserer Zeit in Wort und Bild. München 1904. — H. Degering, Die Orgel, ihre Erfindung und ihre Geschichte bis zur Karolingerzeit. Münster 1905. — J. Baudot, Les cloches. Paris 1913. — K. Walter, Glockenkunde. Regensburg 1913. — W. Widmann, Die Orgel. Kempten 1923. — Hdb. I 237—239; 387—396.

1. Orgel. — Die Orgel (organum = ὄργανον, bei den LXX ein Instrument zur Begleitung des Gesanges) fehlt in beinahe keiner Kirche; nur in die Pöpstliche Kapelle hat sie ebensowenig wie in die Kirchen der Orientalen Eingang gefunden. In kirch-

lichem Gebrauch erscheint die Orgel zuerst zur Zeit der Karolinger; ihre technische Unvollkommenheit ließ sie aber bis gegen Ende des Mittelalters nur langsam Verbreitung finden. Mit ihrer seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts stetig zunehmenden Vervollkommnung erlangte die Orgel allmählich jene Bedeutung, die sie jetzt im Gottesdienste behauptet. Ihr Platz war anfänglich im Presbyterium oder auf dem Lettner, der größere Umfang aber, den sie namentlich seit dem 16. Jahrhundert erhielt, nötigte zur Erbauung einer besondern Orgeltribüne, des heutigen Musikchors.

Schon im christlichen Altertum wird ein unserer Orgel gleichkommendes Instrument erwähnt von Augustin (Enarr. in Ps. 150, n. 7). In kirchlicher Verwendung trifft man die Orgel zuerst bei den Angelsachsen, wie aus den Gedichten Aldhelms, des Abtes von Malmesbury († 709; PL 89, 240), hervorgeht. Kaiser Konstantin Kopronymus schenkte 757 dem König Pippin eine Orgel, nach deren Muster man im Frankenreiche andere erbaute (vgl. Ambros, Geschichte der Musik II, 2. Aufl., 65 ff.).

2. Glocken. — Des Erzes zur Erzeugung eines Klanges sich zu bedienen, ist eine uralte, bei allen Völkern sich findende Gepflogenheit (vgl. 2 Mos. 28, 33). Die frühesten Nachrichten von einer kirchlichen Verwendung der Glocken (*signum, campana*) stammen aus dem 6. Jahrhundert, zunächst aus Gallien und Irland; den Liturgikern der Karolingerzeit ist die Glocke als kirchlicher Einrichtungsgegenstand bereits wohlbekannt. Die ältesten Glocken waren verhältnismäßig sehr klein, entweder gegossen oder aus Metallblech zusammengenietet. Seit dem 11., besonders aber seit dem 14. und 15. Jahrhundert, goß man die Glocken in immer größeren Formen. Auch mehrte sich seit dem 12. Jahrhundert die Zahl der Glocken an den einzelnen Kirchen in beträchtlichem Maße. In der Symbolik des Mittelalters (Dur. I. 1, c. 4, n. 3) gelten die Glocken als Sinnbilder der Prediger des Evangeliums, welche Auffassung auch in der kirchlichen Glockenweihe zum Ausdruck kommt.

Glocken im gottesdienstlichen Gebrauch sind erstmals zu Beginn des 6. Jahrhunderts in einem Brief des Diakons Ferrandus an den Abt Eugippius (Walter, Glockenkunde 25), ferner bei Gregor von Tours († 594, Hist. Franc. I. 3, c. 15) erwähnt. Die älteste erhaltene Glocke (7. Jahrh.) ist vielleicht die im Edinburger Museum aufbewahrte St. Fillans Bell (Kraus, Realenzyklopädie I 622). Diese Glocke war noch genietet. Doch schon Walafried Strabo (De exord. et incr. c. 5) unterscheidet zwischen *Vasa fusilia* (= gegossenen) und *Vasa productilia* (= geschmiedeten Glocken). —

Im Orient ist an Stelle der Glocken sehr häufig das Semantron in Gebrauch, eine Platte aus Holz oder Metall, die, mittels eines hölzernen oder eisernen Hammers angeschlagen, einen weithin vernehmbaren Ton gibt. Vor Einführung der Glocken auch im Abendland (Amalar., *De off. eccl.* I. 4, c. 21) verwendet, lebt es noch fort in den hölzernen Klapperinstrumenten (*crepitacula*), die an Stelle der Glocken an den drei letzten Tagen der Karwoche die Gläubigen zum Gottesdienste rufen. Die bei uns innerhalb der Kirche verwendeten kleinen Klappern sind dem römischen Ritus fremd. Dr. Eck erwähnt in seinem Pfarrbuch aus dem Jahre 1525 (herausg. von Greving, Münster 1908) für die Kartage eine *Lignea campanula*, ein hölzernes Glöckchen, an Stelle der gewöhnlichen Altarschellen.

3. Hauptstück. Die liturgischen Gefäße, Gewänder und Insignien.

Literatur: Jos. Braun, *Das christliche Altargerät*. München 1932. — Hdb. I 396—408.

§ 22. Der Kelch mit Zubehör.

1. Kelch und Patene. — Unter den liturgischen Gefäßen sind die heiligsten jene, die bei der Feier des heiligen Opfers mit dem Leibe und Blute des Herrn in unmittelbare Berührung kommen: der Kelch und die Patene. Die wesentlichen Formen des Kelches, Schale (*cuppa*), Schaft mit Knauf (*nodus*) und Fuß (*pes*), sind seit dem frühen Mittelalter die gleichen wie noch gegenwärtig, nur je nach dem Einfluß der Stilperiode im einzelnen verschieden gestaltet. Als Ergänzung des Kelches dient ein zur Aufnahme der Hostie bestimmtes Tellerchen, die Patene (von *πατάνη* = flache Schüssel). Ehedem von großem Umfang, ragt sie jetzt nur wenig über den Rand des Kelches hinaus. Das Material des Kelches ist Gold, Silber (*Rit. cel. tit. I, n. 1*) oder Zinn (*De defect. tit. X, n. 1*). Der Becher des Kelches und die Innenseite der Patene müssen jedoch stets vergoldet sein. In älterer Zeit werden sogar Kelche aus Glas oder Holz erwähnt. Kelch und Patene bedürfen der bischöflichen Konsekration. Nur Klerikern oder solchen, welche diese Gefäße in Verwahrung haben, also Küstern (*can. 1306, § 1*), ist es gestattet, sie zu berühren. Die wahre Bedeutung des Kelches und der Patene beruht auf ihrer Verwendung beim heiligen Opfer; symbolisch gelten sie dem Römischen Pontifikale (*De patenae et calicis consecr.*) als neues Grab des Herrn (vgl. Rabanus Maurus, *De instit. cleric. c. 33*).

In seiner ältesten bekannten Gestalt erscheint der eucharistische Kelch mit Henkeln an beiden Seiten versehen, wie auf den Mosaiken von S. Vitale in Ravenna (6. Jahrh.). Als Repräsentant des frühmittelalterlichen Kelches gilt der Tassilokelch in Kremsmünster (8. Jahrh.): der Fuß dieses Kelches reicht trichterförmig bis zum Knauf, der unmittelbar unter dem Becher ansetzt. Die Henkel sind beim Tassilokelch in Wegfall gekommen, finden sich aber zuweilen noch bei Kelchen des 13. Jahrhunderts. In der romanischen Zeit bildet sich allmählich der Schaft mit Knauf (nodus) in der Mitte selbständig aus, die Schale ist halbkugelförmig, der Fuß verliert die Trichterform. Die Gotik konstruiert Schaft und Fuß nach ihren geometrischen Stilgesetzen, der Vertikalschnitt des Bechers bildet einen Spitzbogen. Die Renaissance verändert nichts an der hergebrachten Gestalt des Kelches und verrät sich nur im Ornament. Eine freiere Behandlung beginnt erst in der Zeit des Barock und Rokoko: der Becher schweift mit seinen Rändern nach außen aus, erhält häufig Tulpenform, Schaft und Fuß gestalten sich, namentlich im Rokoko, nicht selten zu unsymmetrisch getriebenem Buckelwerk.

2. Meßkännchen. — Schon in alter Zeit (Statuta eccl. antiqua, 6. Jahrh.) führten die Kännchen den Namen Urceoli, der noch jetzt im Römischen Pontifikale gebraucht wird. In den römischen Ordines heißen sie Amae oder Amulae, bei den mittelalterlichen Liturgikern tragen sie den im heutigen Missale üblichen Namen Ampullae. Vorschriftsgemäß (Rubr. gen. tit. XX) sind sie aus Glas, zulässig sind auch Kännchen aus Gold oder Silber und wohl auch aus Zinn. Zu den Kännchen gehört ein Teller oder kleines Becken (pelvicula) zur Händewaschung. Die Bischöfe und höheren Prälaten bedienen sich zur Händewaschung einer größeren Kanne und entsprechender Schüssel.

3. Kelchvelum. Bursa. Purifikatorium. — Den Kelch mit einem seidenen Tuche (velum) beim Gang zum Altare und während eines Teiles der Messe zu bedecken, ist erst seit dem 16. Jahrhundert durch das pianische Missale allgemein üblich geworden. Nach dem Ordo Burchards von Straßburg zu Beginn des gleichen Jahrhunderts trug man den Kelch in einem Säckchen an den Altar. Doch war es schon früher (13. Jahrh.) beim Hochamt Gebrauch, den Kelch am Kredentzisch mit einem Tuche zu verhüllen. Es empfahl sich hierzu das sog. „Offertorium“ (OR I, n. 15), dessen sich der Diakon bediente, wenn er den Kelch an den Altar trug oder in die Höhe hielt. Zweck dieser Verhüllung ist, aus Ehrerbietung gegen die heiligen Gefäße dieselben den Blicken möglichst zu entziehen. — Noch mehr tritt dies hervor bei der Bursa, einer viereckigen Tasche, in welcher das Korpo-

rale an den Altar getragen wird. Obwohl die Bursa im Mittelalter nicht unbekannt war, gab man doch damals den sorgsam ausgestatteten flachen Korporalienkästchen (*capsae corporalium*) bis ins 16. Jahrhundert hinein den Vorzug. — Ein Tüchlein zum Trocknen des Kelches und Abwischen des Mundes (*purificatorium*), schon naturgemäß gefordert, erscheint vereinzelt im Mittelalter; eine allgemeine Vorschrift, sich seiner zu bedienen, gibt es erst seit dem 16. Jahrhundert.

§ 23. Ziborium und Monstranz. — Rauchfaß.

Literatur: Hdb. I 402—407.

1. **Ziborium.** — Zur Aufbewahrung des heiligsten Sakramentes dienten im Mittelalter runde oder viereckige Büchsen (daher der offizielle Name *pyxis*). Die gegenwärtig übliche Kelchform des Ziboriums (jetzt = Speisekelch) tritt erst allmählich seit dem 13. Jahrhundert auf. Über das Material, aus welchem das Ziborium hergestellt werden muß, bestimmt das Römische Rituale (tit. IV, c. I, n. 5), es solle aus würdigem und haltbarem Stoff (Glas ausgeschlossen) gefertigt werden, das Ziborium in Bischofskirchen soll aus Gold und Silber ein (Caer. Ep. 2, c. 29. n. 2). Eine Vergoldung ist nicht notwendig. Die *Pyxis* zu benedizieren ist angemessen und entspricht der allgemeinen Übung. Die Segnung selbst kann vom Pfarrer oder *Rector ecclesiae* vorgenommen werden (can. 1304, § 3). Mit einem Mäntelchen das Ziborium zu bedecken, war im Mittelalter nur üblich, wenn das heiligste Sakrament hängend aufbewahrt wurde. Jetzt ist es durch das Römische Rituale allgemein vorgeschrieben.

2. **Monstranz.** — Monstranzen, d. h. Gefäße, in welchen die heilige Hostie den Gläubigen zur Anbetung gezeigt (daher *monstrantia* von *monstrare* = zeigen, *ostensorium* von *ostendere*, ebenfalls = zeigen) oder unverhüllt vor aller Augen in Prozession umhergetragen wird, gibt es, jedoch nur in der abendländischen Kirche, häufiger erst seit dem 14. Jahrhundert, wohl als eine Folge der durch das Fronleichnamfest und der damit verbundenen Prozession gesteigerten Verehrung der heiligen Eucharistie. Die ältesten Monstranzen, für welche die Reliquienmonstranzen zum Vorbild dienten, hatten die Form eines Turmes oder einer Kirchenfassade und waren mit einem Behälter aus Glas oder Kristall zur

Aufnahme der Hostie versehen. Eine neue Form bietet erst die Barockzeit in der Sonnenmonstranz, bei welcher stilisierte, von der Mitte ausgehende Strahlen die Hostie umgeben. Nach dem Caer. Ep. (2, c. 33, n. 14) soll die Monstranz in Domkirchen aus Gold oder Silber hergestellt sein, im übrigen besteht keinerlei allgemeine Vorschrift. Eine Segnung der Monstranz oder Lunula (d. h. des halbmondförmigen Trägers der Hostie, *lunula* = Mönchchen) ist durch das Römische Rituale (tit. VIII, c. 23) vorgeschrieben.

3. Rauchfaß. — Zur Vornahme der Räucherung waren schon bei den antiken Völkern eigene Räuchergefäße (*thuribulum*, *incensorium*) notwendig, die teils zum Stellen, teils zum Schwingen eingerichtet und in letzterem Falle mit Kettchen versehen waren. Beide Formen von Rauchfässern kamen auch in den Gebrauch der christlichen Kirche. Im Abendland stattete man das Rauchfaß bald mit einem aufziehbaren Deckel aus und erzielte damit jene Form desselben, die im wesentlichen durch alle Stilperioden sich erhalten hat. Auch der zum Räuchergefäß gehörende Weihrauchbehälter (*acerra*, später *navicula* = Schiffchen genannt) hat seine Vorgänger bereits in antiker Zeit. Die mittelalterlichen Liturgiker erklären durchgängig das Rauchfaß als Symbol des Fleisches Christi, aus welchem während seines Erdenlebens der Wohlgeruch versöhnender Gebete und guter Werke zu Gott emporstieg und das zuletzt, Gott zum lieblichen Wohlgeruch, am Kreuze geopfert wurde. Ebenso kehrt in der mittelalterlichen Symbolik die Auffassung des Rauchfasses als Sinnbildes des menschlichen Herzens wieder, das in Liebe glühend den Wohlgeruch des Gebetes Gott dem Herrn darbringt.

Schon Konstantin d. Gr. soll der Laterankirche zwei Räuchergefäße geschenkt haben (LP I 174). Das älteste Beispiel eines zum Stellen eingerichteten Räuchergefäßes aus christlicher Zeit ist im Museum zu Mannheim aufbewahrt, das älteste zum Schwingen erscheint auf einer orientalischen Trierer Elfenbeinsulptur (4. Jahrh.).

§ 24. Die liturgischen Gewänder im allgemeinen.

Literatur: J. Wilpert, Die Gewandung der Christen in den ersten Jahrhunderten. Köln 1898. — J. Braun, Die liturgische Gewandung im Okzident und Orient. Freiburg 1907. — Der s., Die liturgischen Paramente in Gegenwart und Vergangenheit. 2. Aufl. Freiburg 1924. — Hdb. I 408 bis 472.

1. Entstehung der liturgischen Gewänder. — Die liturgische Kleidung entstand aus der profanen antiken Gewandung, wie sie im 4. Jahrhundert das Gemeingut der griechisch-römischen Kulturwelt geworden war. Erst als unter dem Einfluß der Germanen (6.—7. Jahrh.) die weltliche Kleidung andere Formen annahm und die Kirche konservativ an der überlieferten Gestalt festhielt, begann man profane und liturgische Kleidung zu unterscheiden. Damit trat der Unterschied zwischen Klerus und Laien auch äußerlich mehr in die Erscheinung und wurde noch nachdrücklicher in der Karolingerzeit durch die sich hier mehrenden Bestimmungen über den Gebrauch der einzelnen liturgischen Gewänder betont. Auch waren die Beziehungen, die man damals zwischen der alttestamentlichen und neutestamentlichen Sakralkleidung entdecken zu können glaubte, für die höhere Wertschätzung und reichere Ausstattung der letzteren von größtem Belang. Ausdrückliche, allgemein verpflichtende Vorschriften über Form und Schnitt der Kultgewandung sind nicht vorhanden, vielmehr spielt hier das kirchliche Herkommen eine entscheidende Rolle.

2. Liturgische Farben. — Eine liturgische Farbenregel kann man erst in schwachen Spuren im 9. Jahrhundert entdecken, im 12. Jahrhundert indes war in Rom bereits ein liturgischer Farbenkanon, zu gewissen Zeiten Paramente (von *parare* = bereiten oder schmücken, vgl. *parura*) von bestimmter Farbe zu gebrauchen, ausgebildet, welchen Innozenz III. (*De sacr. alt. myst.* I, 1, c. 65) bezeugt und erklärt. Die fünf liturgischen Farben, welche Innozenz III. kennt, sind: Weiß, Rot, Grün, Schwarz und Violett. Allgemein und in gleicher Verwendung sind sie erst durch das *Missale Pius' V.* in der Kirche gebräuchlich geworden.

Für den Brauch, an verschiedenen Tagen bestimmte Farben zu verwenden, waren ausschließlich symbolische Erwägungen maßgebend. Weiß an den Festen der Bekenner und Jungfrauen symbolisiert nach Innozenz III. Reinheit und Unschuld, an Ostern und Himmelfahrt erinnere es an die weißen Gewänder der Engelserscheinungen. Rot an Apostel- und Martyrerfesten gemahnt an das Blut, das sie für Christus vergossen, an Pfingsten an die rotglühenden Feuerzungen, in deren Gestalt der Heilige Geist erschien. Schwarz erinnere an die Trauer bei Totenmessen, an die Bußtrauer im Advent und in der Quadragesima, zu welchen Zeiten man damals die schwarze Farbe trug. Grün gilt dem Papst als mittlere Farbe zwischen Weiß und Rot und eigne sich darum für solche Tage, welche weder eigentlichen Festcharakter noch das Gepräge von Trauer und Buße

haben, darum besonders für die gewöhnlichen Sonntage. Violett bezeichnet er als Nebensfarbe für Schwarz. — Für den dritten Adventsonntag und vierten Fastensonntag, an welchem Tage der Papst die Goldene Rose weiht, sind in Domkirchen Paramente von Rosenfarbe durch das Caer. Ep. (2, c. 13, n. 13, c. 20, n. 11) bestimmt. Die blaue und gelbe Farbe, die im Mittelalter häufig Verwendung fanden, sind jetzt verboten.

3. Bedeutung und Symbolik der liturgischen Gewänder. — Durch die von der profanen abweichende Form stellt das Kultkleid seine Träger als durch die Ordination vom Volke verschieden, als geheiligte Amtspersonen und Mittler zwischen Gott und der Gemeinde dar. Die von den Mittelalterlichen angewendete Symbolik der Gewänder ist entweder eine typisch-dogmatische, welche in ihnen Beziehungen zur Person Jesu Christi sucht, oder dogmatisch-repräsentativ, welche in ihnen Hinweise auf das in der Messe unblutig sich erneuernde Kreuzesopfer Christi erblickt. Von aktueller Bedeutung, weil sie in den seit dem 11. Jahrhundert gebrauchten Gebeten bei Anlegung der Gewänder zum Ausdruck kommt, ist die moralisch-symbolische Erklärung, welche in den Gewändern jene Tugenden angedeutet sieht, die den Liturgen in seinem Leben schmücken sollen.

Von einer Segnung der liturgischen Gewänder konnte erst die Rede sein, als der Unterschied zwischen Kult- und Profankleidung vollkommen ausgebildet war. Im 9. Jahrhundert muß diese Segnung schon längst Eingang gefunden gehabt haben, da Pseudo-Isidor (Hinschius, *Decretales Pseudo-Isid.*, Leipzig 1863, 183) sie bereits von Papst Stephan I. (254—257) eingeführt sein läßt. Aus dem 9. Jahrhundert stammen auch die ältesten bekannten Benediktionsformulare. Die Segnung der Gewänder, die man als zur Weihe der Kirche gehörend betrachtete, galt lange Zeit als Vorrecht des Bischofs. Jetzt (can. 1304, § 3) können sie auch Pfarrer und Rectores ecclesiae vornehmen. Vorgeschrieben ist sie nur für Schultertuch, Albe, Manipel, Stola und Meßgewand.

§ 25. Die liturgischen Untergewänder.

1. Schultertuch. — Im Schultertuch (*humerales, amictus*) lebt das antike Halstuch (*focale, palliolum*) fort, welches von allen Klassen der Bevölkerung getragen wurde. Als auszeichnendes liturgisches Kleidungsstück tritt es seit dem 9. Jahrhundert im Frankenreich bei den höheren hierarchischen Graden auf, seit dem 11. stand es allenthalben selbst den niedern Klerikern zu. Das Humerales ist gegenwärtig ein viereckiges, mit Bändern versehenes, vorschriftsgemäß (*Decr. auth. n. 2600*) aus weißem

Linnen hergestelltes und mit einem Kreuzchen in der Mitte (Rit. cel. I, 3) geschmücktes Tuch. Getragen wird das Schultertuch unter der Albe, indem es zuerst auf das Haupt und dann um den Hals gelegt wird. Ehedem blieb es auf dem Haupte, bis alle Gewänder angelegt waren, und wurde dann auf das Meßgewand herabgelassen. Bei dieser Anlegungsweise konnte auch der obere Rand des Humerale mit einem im Mittelalter oft sehr kostbar ausgestatteten Besatzstreifen (*parura*, *aurifrisium*) versehen werden. Da nach dieser Anlegungsweise das Schultertuch zunächst wie ein Helm das Haupt umgibt, faßt es auch seine im jetzigen Ankleidegebet zum Ausdruck kommende Symbolik als Helm des Heiles (1 Thess. 5, 8) gegen die Anfechtungen des bösen Feindes auf. — Weil die Stimme ihren Sitz im Halse hat und dieser vom Humerale umgeben ist, so erscheint es auch als Symbol der Bezähmung der Stimme (*Amalar.*, *De eccl. off.* 2, c. 13), eine Auffassung, welche in die Formel bei Übergabe des Humerale gelegentlich der Subdiakonatsweihe übergegangen ist.

2. Albe. — Die Albe (*alba sc. tunica*) entstand aus der bis an die Füße reichenden, mit langen Ärmeln versehenen Tunika, deren sich seit dem 3. Jahrhundert auch die Männer bedienten. Die lange Tunika blieb liturgisches (und außerliturgisches) Kleid des Klerus auch dann, als man im gewöhnlichen Leben schon längst der kurzen Tunika den Vorzug eingeräumt hatte. Die Albe (*albus* = weiß) muß aus weißem Linnen hergestellt sein (*Decr. auth. n.* 2600). — Als Schmuck dienten ihr im Mittelalter Zierbesätze, die an den Ärmeln, am Kopfdurchlaß und am untern Saume, häufig nur als viereckige Besatzstücke, angebracht waren. Seit dem 17. Jahrhundert traten an Stelle dieser oft reich und kunstvoll gestickten Paruren die Erzeugnisse der Spitzenindustrie. Die Albe symbolisiert die in der heiligmachenden Gnade durch das Blut des Lammes (*Offb.* 7, 14) erworbene Reinheit der Seele, als deren Lohn die himmlische Verklärung winkt (Ankleidegebet).

3. Zingulum. — Zum Gürteln und Schürzen der weiten Tunika war ein Gürtel (*cingulum*) benötigt, der in Rom stets, wie noch gegenwärtig, aus einem einfachen Bande oder einer gedrehten Schnur bestand, in außerrömischen Riten aber gerne zum Prunkgürtel gestaltet wurde. Das Zingulum kann aus Linnen

oder Hanf, aber auch aus Seide angefertigt werden. Seine Farbe ist regelmäßig weiß, doch dürfen andersfarbige, mit der Farbe der Paramente übereinstimmende Gürtel getragen werden. Das Gebet, welches bei Anlegung des Gürtels gesprochen werden muß, faßt das Zingulum, weil es die Lenden, den Sitz der Begierlichkeit, einschnürt, als Symbol der Keuschheit auf.

4. Superpellizeum und Rochett. — Aus der Albe gingen das Superpellizeum und das Rochett hervor, welche im Deutschen mit dem gemeinsamen Namen Chorrock (weil beim Chorgebet getragen) bezeichnet werden. Das Superpellizeum ist eine ungegürtete Albe, die ehemals bis an die Füße reichte. Charakteristisch für dasselbe sind die weiten Ärmel. Da man es über die im Norden während des Chorgebets gern getragenen Pelzgewänder (*vestes pelliceae*, daher der Name) anzog, erwiesen sich weite Ärmel als notwendig und eine Gürtung als untunlich. Anfänglich nur beim Chordienst gebraucht, wurde es schon seit dem 14. Jahrhundert das liturgische Gewand, dessen sich die Kleriker bei allen Funktionen bedienten, für welche nicht ausdrücklich die Albe vorgeschrieben war. Nach der bei der Übergabe des Superpellizeums gesprochenen Formel stimmt seine Symbolik mit jener der Albe im wesentlichen überein. — Das Rochett (*rochetum* = Rock) ist ein Chorrock mit engen Ärmeln. Im Mittelalter galt es außerhalb Roms als das eigentliche klerikale, aus der Alltagsalbe hervorgegangene Gewand, in Rom aber war es, wohl schon im 9. Jahrhundert, ein Gewand der Auszeichnung, das nur von bestimmten Geistlichen (jetzt nur von Bischöfen und höheren Prälaten) getragen zu werden pflegte. In Deutschland unterscheidet sich der gewöhnliche Chorrock der Geistlichen meist nicht vom Rochett.

§ 26. Die liturgische Oberkleidung.

1. Meßgewand. — Im Meßgewand (*casula*, *planeta*) lebt die Pänula (*φελώνης*) der Griechen und Römer noch heutzutage, wenn auch in veränderter Gestalt, fort. Die Pänula, anfänglich gern auf Reisen (2 Tim. 4, 13) zum Schutze gegen die Unbill der Witterung gebraucht, kam schon im 3. Jahrhundert als Obergewand auch im gewöhnlichen Verkehr zur Verwendung. Seine Gestalt war die eines ringsum geschlossenen, den Körper wie ein

Hüttchen (= casula) umgebenden, nur mit einer Öffnung zum Durchstecken des Kopfes versehenen Mantels. Als Tracht der Kleriker erscheint die Pänula bereits auf Darstellungen des beginnenden 6. Jahrhunderts. Allmählich aber wurde sie zum auszeichnenden Priestergewand, dessen man sich bis ins 12. Jahrhundert nicht bloß bei der Messe, sondern auch bei andern liturgischen Akten bediente. Zur heutigen, seit dem 17. Jahrhundert aus zwei Stoffblättern bestehenden Form entwickelte sich die Casula dadurch, daß man vom 13. Jahrhundert an begann, sie, um die Hände und Arme frei zu bekommen, seitlich zuzustutzen. Die Planeta muß aus Seide hergestellt sein (Decr. auth. n. 2769). Die Verzierung des Meßgewandes beschränkte sich im Mittelalter meist nur auf einen Besatz des Kopfdurchlasses und einen die Hauptnaht verdeckenden Vertikalstreifen, von welchem, namentlich außerhalb Italiens, zwei Streifen gegen die Schulter zu schräg anstiegen (sog. Gabelkreuz). Jetzt sind die Kaseln meist mit einem lateinischen Kreuze auf der Rückenseite geschmückt. — Weil die Casula über alle übrigen liturgischen Gewänder angezogen wird, erscheint sie im Ritus der Priesterweihe als Symbol der die Sünden bedeckenden Liebe (1 Petri 4, 8); weil wie ein Joch den Schultern aufliegend, gilt sie in den Ankleidegebeten vor der Messe als Sinnbild des sanften Joches des Herrn.

An bestimmten Tagen (Advents- und Fastenzeit usw.) bedienen sich die Leviten der Planeta, in Festhaltung des alten Brauches, wonach sie von allen Klerikern, auch den niedern, getragen zu werden pflegte. Im Unterschied vom priesterlichen Meßgewand ist jedoch die Planeta der Leviten gefaltet (Planeta plicata). Diese Faltung hatte bei der früheren Form der Planeta den Zweck, den Leviten die freiere Bewegung der Hände bei ihren mannigfachen Dienstverrichtungen zu sichern. Aber schon frühe (OR I) sollte dadurch der Levit und niedere Kleriker vom Priester unterschieden werden. Die Planeta wird auf zweifache Art gefaltet: entweder wird sie vorne aufgeschürzt oder als Ganzes zu einem Streifen zusammengelegt und schärpenartig getragen. An Stelle der auf letztere Art gefalteten Planeta ist fast allgemein eine breitere Stola, die sog. Stola latior, getreten.

2. Pluviale. — Das Pluviale (cappa = Rauchmantel, wörtlich Regenmantel) stammt nicht unmittelbar von der antiken Kleidung ab, sondern von einem Mantel, dessen man sich beim Chorgebet und bei Prozessionen (cappa choralis) bediente (10. Jahrh.). Von der Planeta, die ihm zum Vorbild diente, unterschied sich das Pluviale dadurch, daß es vorne aufgeschlitzt und

mit einer Kapuze am Rücken versehen war. Aus dieser Kapuze entwickelte sich, als sie keinem praktischen Zwecke mehr zu dienen hatte, der anfänglich dreieckige, dann bogenförmige, meist mit einer Quaste versehene Schild. An der Brust wird der Rauchmantel zusammengehalten durch eine im Mittelalter häufig in herrlicher Goldschmiedearbeit hergestellte Schließe (Pectorale). Ein bestimmter Stoff ist für das Pluviale nicht vorgeschrieben, auch hat sich keine allgemein geltende Symbolik durchzusetzen gewußt.

3. Dalmatik und Tunicella. — Die Dalmatik, ursprünglich identisch mit dem gleichnamigen profanen Gewand, welches im 2. Jahrhundert in Rom auftaucht und in Dalmatien (daher der Name) seine Heimat haben soll (Isid., Etymol. I. 19, c. 22), wurde schon im 4. Jahrhundert vom Papst und den römischen Diakonen als privilegiertes Gewand getragen und als Auszeichnung an außerrömische Bischöfe und Diakone verliehen. Seit dem 9. Jahrhundert gilt die Dalmatik ganz allgemein als Amtskleid der Diakone. Als Gewand der Auszeichnung wurde sie aber auch noch später an Priester und Äbte gegeben, die sich ihrer unter dem Meßgewand bedienten. Ursprünglich war die Dalmatik ein langes, weites, ungegürtetes, ringsum geschlossenes und mit weiten, kurzen Ärmeln versehenes Gewand. Später wurde sie verkürzt und zur Erleichterung des Anziehens seitlich aufgeschnitten (in Deutschland sogar die Ärmel). In alter Zeit regelmäßig von weißer Farbe, war sie mit roten Vertikalstreifen (den sog. *clavi*), die in den „Stäben“ fortleben, geschmückt. — Das Amtskleid des Subdiakons war im römischen Ritus seit dem 9. Jahrhundert die Tunicella. Sie unterscheidet sich gegenwärtig als „Levitengewand“ nicht mehr von der Dalmatik. Ehedem aber, wie noch jetzt die bischöfliche Tunicella (Caer. Ep. I, c. 10, n. 1), hatte sie längere und engere Ärmel. Die subdiakonale Tunicella ging aus der gewöhnlichen Tunika (Albe) hervor, die man mit Rücksicht auf die höhere Bedeutung des Subdiakons immer mehr der Dalmatik des Diakons, vor allem durch Unterlassung des Gürtens und durch die Verwendung feinerer Stoffe, gleichgestaltete. Weil ehedem von weißer Farbe, gelten die Levitengewänder, für welche kein bestimmter Stoff vorgeschrieben ist, in den kirchlichen Gebeten als Gewänder der Freude und als Symbol der mit der heiligmachenden Gnade verliehenen übernatürlichen Gerechtigkeit.

Die feierlich pontifizierenden Bischöfe tragen unter dem Meßgewand auch noch Dalmatik und Tunicella. Mit der Dalmatik unter der Pänula ist schon ein Bischof auf einem Fresko der Priszillakatakombe (3. Jahrh.; vgl. Wilpert, Die gottgeweihten Jungfrauen, Tafel 1) bekleidet, nach OR I trägt der Papst auch die Dalmatica minor = Tunicella. Seit dem 12. Jahrhundert bedienen sich die Bischöfe ganz allgemein beider Gewänder unter der Planeta, um damit zu bekunden, wie Durandus sagt (l. 3, c. 11, n. 4), daß sie alle Weihestufen in sich vereinen.

§ 27. Die liturgische Kopfbedeckung. — Liturgische Handschuhe und Fußbekleidung.

1. Mitra. — Die Mitra, welche zuerst im 8. Jahrhundert als „camelaucum“ erwähnt wird, wurde nachweisbar seit dem 11. Jahrhundert einzelnen Bischöfen und Äbten als päpstliche Auszeichnung verliehen, galt aber schon im folgenden Jahrhundert als eine den Bischöfen als solchen zustehende liturgische Kopfbedeckung. Die Mitra gebrauchten nach uralter Gepflogenheit außer den Bischöfen auch die Kardinäle, ferner die Äbte und höhere Geistliche auf Grund päpstlichen Privilegs. Anfänglich war sie eine kegelförmige Mütze (camelaucum), wahrscheinlich aus weißem Filz, welche später, in der Mitte eingebuchtet, die beiden Spitzen (cornua) entstehen ließ. Die beiden Bänder, die jetzt vom Rande der Mitra gegen den Rücken zu verlaufen, kommen im 12. Jahrhundert in Nachahmung profaner Verzierungen auf. Das Gebet bei der Anlegung faßt die Mitra als Helm des Heiles auf; die spielende Symbolik des Mittelalters, welche in den beiden Spitzen die beiden Testamente erblickt, klingt noch nach im Gebet bei ihrer Übergabe.

Des Camelaucum ist zuerst gedacht in dem Bericht über den Einzug des Papstes Konstantin (708—715; LP I 390) in Konstantinopel. Unter Papst Leo IX. (1049—1054) erhielt zum ersten Mal (1049) ein auswärtiger Prälat, Erzbischof Eberhard von Trier, die Mitra als Auszeichnung (Honthelm, Hist. Trev. dipl. I 386); der erste Abt, welcher von Rom aus (1069) die Mitra empfing, war Egelsinus von Canterbury (Jaffé, Reg. 4249). — Die Mitra wurde im Laufe der Zeit kostbar ausgeschmückt und geradezu zum Prunkstück der Pontifikalkleidung gestaltet. Je nach dem Grade ihrer Kostbarkeit unterscheidet man jetzt eine Mitra pretiosa, Mitra auriphrygiata, Mitra simplex, deren Verwendung für die verschiedenen Funktionen und die einzelnen Teile der Messe und Vesper das Römische Pontificale und Caer. Ep. regelt. — Aus der Mitra entstand im Laufe des Mittelalters durch Hinzufügung einer, später dreier Kronen die päpstliche Tiara, deren sich aber der Papst nur auf dem Weg zum und vom Gottesdienst bedient.

2. *Birett*. — Gleich der *Mitra* der Bischöfe ist auch die liturgische Kopfbedeckung der Priester, das seit dem 14. Jahrhundert so genannte *Birett*, anfänglich eine einfache Mütze (*pileus*) gewesen. Schon im 10. Jahrhundert nachweisbar, erhielt der *Pileus* durch die behufs leichteren Anfassens zu Wülsten, später brettchenartigen Erhöhungen (*cornua*, *apices*) ausgebildeten Nähte seine jetzige Gestalt. Der Name „*pileus*“ hat sich erhalten für das Scheitelkappchen der Bischöfe und höheren Prälaten, das dieselben nachweisbar seit dem 14. Jahrhundert als *pileolus* unter der *Mitra* tragen.

3. *Bedeutung der Bedeckung und Entblößung des Hauptes*. — Die liturgischen Vorschriften bestimmen die Entblößung des Hauptes gemäß den Worten des Apostels (1 Kor. 11, 4) beim eigentlichen Gebet, ferner zum Zeichen der ehrfurchtsvollen Verehrung oder zur Bezeugung der Ehrerbietung gegen Höhere. Dagegen wird in der Regel das Haupt bedeckt, wenn es sich um Amtshandlungen vorwiegend autoritativer Natur handelt. Wenn der Bischof häufiger als der einfache Priester in der Liturgie bedeckten Hauptes erscheint, so kann dies damit erklärt werden, daß der Bischof hierdurch als Träger höherer, übernatürlicher Machtvollkommenheit dargestellt werden soll.

4. *Liturgische Handschuhe*. — Der Gebrauch liturgischer Handschuhe (*chirothecae*) ist seit dem Beginn des 10. Jahrhunderts außerhalb Roms bei den abendländischen Bischöfen nachweisbar. Ihr Gebrauch geht auf das Bestreben zurück, die Gewandung des Bischofs immer glänzender und prunkvoller zu gestalten. Nachdem die liturgischen Handschuhe auch in Rom in Verwendung gekommen waren, wurden sie von den Päpsten wiederholt als Ehreuszeichnung an Äbte und höhere Geistliche verliehen. Verzierungen finden sich an den Pontifikalhandschuhen am Einschlupf, der später zur kostbar gestickten Stulpe ausgestaltet wurde, und auf dem Handrücken, in Gestalt von Zierplättchen aus Metall oder Zeug (*circulus aureus*, *tasellus*). Die Farbe der Handschuhe war bis ins 13. Jahrhundert hinein weiß, später der Tagesfarbe entsprechend. Nur schwarze liturgische Handschuhe sind jetzt außer Gebrauch gekommen. Wegen ihrer ehemals weißen Farbe erinnern die Handschuhe, die nur bei der Opferfeier vom Bischof getragen werden, an die Reinheit des

neuen Menschen, die ihren Träger schmücken soll, damit sein Opfer Gott dem Herrn angenehm werde (Ankleidegebet).

5. Liturgische Fußbekleidung. — Den Bischöfen kommt, im Gegensatz zu den Priestern, bei der Meßfeier eine besondere Fußbekleidung zu, bestehend aus den Pontifikalstrümpfen (*caligae*, *udones*) und den Pontifikalschuhen (*sandalia*, *campagi*). Ursprünglich die Fußbekleidung höherer Stände, erscheint der *Campagus* (und damit die *Udones*) bereits im 6. Jahrhundert als Standesauszeichnung der römischen Kleriker, welche später, wohl infolge des Vordringens des römischen Ritus, auch von den übrigen Bischöfen angenommen wurde. Seit dem 10. Jahrhundert beginnen die Päpste diese Fußbekleidung ehrenhalber an Äbte und Priester zu verleihen. Die *Sandalia*, welche anfänglich eine den wirklichen Sandalen ähnliche Form aufwiesen, unterscheiden sich jetzt nur mehr durch Farbe und äußere Verzierung von gewöhnlichen Schuhen. Die *Caligae* (Pontifikalstrümpfe) sind in Deutschland meist außer Gebrauch gekommen. Die Fußbekleidung richtet sich nach der Tagesfarbe, bei Gelegenheiten, für welche die schwarze Farbe vorgeschrieben ist, bedient man sich des gewöhnlichen Schuhwerks. Im Anschluß an Is. 52, 7 (vgl. Röm. 10, 15): „Wie schön sind auf den Bergen die Füße dessen, der den Frieden verkündet“, worauf das Gebet bei der Anlegung anspielt, wird der Bischof durch die auszeichnende Fußbekleidung als erster Verkündiger des göttlichen Wortes, als Träger der Lehrgewalt in seiner Diözese dargestellt.

§ 28. Die liturgischen Insignien.

1. Manipel. — Der Manipel (*manipulus*, *mappula*, *fano*) diente ursprünglich in profaner Verwendung als Schweiß Tuch praktischen Zwecken, woran sich die Erinnerung am längsten in außerrömischen Kreisen erhalten hat, erscheint aber schon im 6. Jahrhundert (LP I 171) als Ehrenornat, welcher nicht mehr, wie anfänglich, aus Linnen, sondern aus besseren Stoffen hergestellt ist. Wahrscheinlich ist letztere Art von Manipel hervorgegangen aus der *Mappa*, einem Etikettetüchlein, das höheren römischen Beamten als Auszeichnung zustand und dessen sie sich bei offiziellen Gelegenheiten, z. B. um den Beginn der Spiele anzuzeigen, bedienten. Noch im 9. Jahrhundert war der Manipel ein

wirkliches Tuch, doch schon bald darauf erscheint er als bloßer, der Stola nachgebildeter Zierstreifen, dessen vorgeschriebener Schmuck gegenwärtig in einem einfachen Kreuzchen besteht. Zuerst Insignie der Diakonen, gebührt er schon im 9. Jahrhundert auch den Subdiakonen. Man trug ihn anfänglich in der Hand, seit dem 12. Jahrhundert wird er am linken Vorderarm befestigt. Nach der symbolischen Deutung ist der Manipel Sinnbild der Mühsale des Erdenlebens (Erinnerung an das Schweiß Tuch) und der Verdienste (*manipulus* = Garbe), die man sich durch Geduld in der himmlischen Freude sichert (Ankleidegebet).

2. Stola. — Die Stola (*stola*, *orarium*) ist eine dem Diakon, Priester und Bischof gemeinsame und insofern charakteristische Insignie, als jeder dieser Weihegrade die Stola in anderer Weise trägt: der Diakon schärpenartig, auf der linken Schulter aufliegend, der Priester (wenn er die Albe trägt) vor der Brust gekreuzt, der Bischof vom Nacken herab in zwei Parallelstreifen herabwallend. Über den Ursprung der Stola sind verschiedene Theorien aufgestellt worden. Sicher ist, daß dieselbe bei ihrem ersten nachweisbaren Auftreten im abendländischen Gottesdienst (Beginn des 7. Jahrh.) als liturgische Insignie galt, welche damals schon die Gestalt eines Streifens besaß. Die Farbe der Stola, ehemals bei den Diakonen weiß, stimmt jetzt mit jener der übrigen Paramente überein. Bei der Priesterweihe erscheint die auf dem Nacken aufliegende Stola als Symbol des Joches des Herrn. Das Ankleidegebet knüpft an den Namen Stola an (= Prachtgewand; vgl. Luk. 15, 22) und deutet sie als Symbol des durch den Sündenfall verlorenen, in Christus aber wieder erlangten Gewandes der heiligmachenden Gnade und der Unsterblichkeit.

a) Der Name Stola ist erst seit dem 13. Jahrhundert, zuerst im Norden aufkommend, allgemein geworden. Die ältere Bezeichnung, die noch jetzt bei der Priesterweihe erscheint, ist *Orarium* (= Mundtuch, von *os* der Mund, aber auch Halstuch).

b) Die Sitte, die Stola vor der Brust zu kreuzen, ist im 7. Jahrhundert in Spanien nachweisbar. Ihre jetzt bei Priestern und Bischöfen verschiedene Anlegungsweise, wenn auch im Mittelalter erwähnt, ist erst durch das *Missale Pius' V.* und das *Caer. Ep.* überall angenommen worden. — Im griechischen Ritus muß der Diakon die Stola auf der linken Schulter aufliegen und von da vorne und rückwärts herabfallen lassen. Das gleiche war anfänglich in außerrömischen Kirchen des Abendlandes Übung. In der römischen Kirche jedoch trug der Diakon die Stola stets unter der Dalmatik, nicht schärpenartig, sondern auf dem Nacken aufliegend. Seit dem

13. Jahrhundert ist auch hier die für den Diakon jetzt vorgeschriebene Anlegungsweise eingeführt worden.

c) Die früheste Erwähnung des Orariums (Stola) als liturgische Insignie geschieht im Orient in den Beschlüssen der Synode von Laodicea (Mitte des 4. Jahrh.), im Abendland in can. 23 und 40 des vierten Konzils von Toledo (633). Nach Wilpert (*Die Gewandung der Christen* 51 ff.), der zwischen dem Ursprung der priesterlichen und der diakonalen Stola unterscheidet, war die Stola nicht von Anfang an Insignie. Die priesterliche Stola geht nach ihm zurück auf ein Tuch zur Verhütung der Blöße des Halses, die Stola des Diakons auf eine Art liturgischer Serviette, deren sich die Diakone bei ihrem in der ersten Zeit viel materieller gestalteten Dienst bedienen mußten.

3. Pallium. — Das Pallium in gegenwärtiger Gestalt ist eine etwa drei Finger breite, mit sechs eingewobenen schwarzen Kreuzen versehene weißwollene Binde, welche ringförmig auf den Schultern aufliegt und in der Mitte je einen kurzen, mit schwarzem, bleibeschwertem Endstück versehenen Streifen auf Brust und Rücken herabfallen läßt. Das Pallium kommt in Rom schon im 6. Jahrhundert vor und galt damals bereits als Insignie des Papstes, welche dieser auch andern Bischöfen, die durch den Apostolischen Stuhl eine ausgedehntere Jurisdiktionsbefugnis erhalten hatten, als Auszeichnung verleiht. Seit der Mitte des 9. Jahrhunderts ist es Pflicht der Erzbischöfe, sich das Pallium vom Papste zu erbitten, vor dessen Empfang sie ihre Metropolitangewalt nicht ausüben können. — In seiner ältesten bekannten Gestalt (San Vitale in Ravenna, 6. Jahrh.) erscheint das Pallium als ein weißer Streifen, der Brust und Rücken umgibt und auf der linken Schulter doppelt aufliegt, von wo aus nach vor- und rückwärts je ein längerer Streifen herabfällt. Zusammengehalten wurde dieser Streifen zuerst durch Nadeln (welche noch jetzt als kostbare Zierstücke am Pallium angebracht sind), später wurde er an der linken Schulter zusammengenäht. Schließlich wurden die beiden Endstreifen in die Mitte des Palliumringes versetzt. — Im Pallium ist ein Zeichen der früher sehr ausgedehnten geistlichen Gewalt, welche der Papst dem Erzbischof als seinem Stellvertreter für die betreffende Kirchenprovinz überträgt, zu erblicken. Weil aus Lämmerwolle gefertigt und auf den Schultern liegend, soll es seinen Träger symbolisch mahnen, sich im Gebrauch der verliehenen Gewalten nach Jesu Vorbild als einen guten Hirten zu erweisen.

a) Im 6. Jahrhundert ist das Pallium bezeugt durch LP I 202, nach dessen Angabe es der Bischof von Ostia als Konsekrator des Papstes erhält. 513 verlieh es Papst Symmachus an Cäsarius von Arles (PL 67, 1016). Der Pflicht des Erzbischofs, sich das Pallium zu erbitten, gedenken die *Responsa ad cons. Bulg. n. 73* Nikolaus' I. (PL 119, 1007).

b) Nach Duchesne ist das Pallium das antike *lorum* gewesen, Wilpert läßt es aus dem antiken Mantelpallium durch Zusammenfalten (*contabulatio*) entstehen. Höchst wahrscheinlich geht das römische Pallium zurück auf das orientalische, Omophorion genannte Pallium, das die Bischöfe im Orient zu Beginn des 5. Jahrhunderts nachweisbar (Isidor von Pelusium, † um 440, Ep. 1, n. 136; PG 78, 272) zu tragen pflegten. Dieses griechische Pallium war auch im Bereich des gallikanischen Ritus (Konzil von Mâcon 583, can. 6) bei den einfachen Bischöfen im Gebrauch, verschwand aber hier bald unter dem Einfluß des vordringenden römischen Ritus und der überragenden Bedeutung des römischen Palliums. Das Omophorion, dessen sich die griechischen Bischöfe bedienen, hat noch jetzt die Gestalt eines weißen, um die Schultern geschlungenen breiten Seidenbandes. In seinem Ursprung war es ein profanes Umhängetuch der besseren Kreise, das durch Zusammenfaltung allmählich zum Bande wurde (Braun).

4. *Rationale*. — Aus dem Pallium ging das Rationale hervor, ein Schulterschmuck, der noch gegenwärtig von den Bischöfen von Eichstätt, Paderborn, Toul und Krakau getragen wird. Veranlassung zu seiner Einführung im 11. Jahrhundert war wohl das Bestreben, die bischöfliche Kleidung immer prächtiger zu gestalten. Dieses wurde gefördert durch den in den Rechtssammlungen überlieferten, mißverstandenen Kanon 6 des 1. Konzils von Mâcon (583), der den Bischöfen bei der Messe das Tragen des Palliums vorschrieb. Der Kanon hatte aber nur den gallikanischen Ritus im Auge, dessen Kenntnis dem Mittelalter verloren gegangen war. In seiner ältesten Gestalt (11. Jahrh.) ist das Rationale dem Pallium ähnlich (wie noch jetzt in Krakau); seit dem späteren Mittelalter jedoch besteht es aus zwei Stoffblättern, von welchen auf Brust und Rücken seitlich je zwei kurze Streifen ausgehen. Im Gegensatz zum einfach gehaltenen römischen Pallium war es stets kostbar ausgestattet.

§ 29. Die liturgischen Insignien. — Fortsetzung.

1. *Ring*. — Zu Beginn des 12. Jahrhunderts gilt ganz allgemein als Bestandteil des Pontifikalornats der Ring, der schon im 7. Jahrhundert in Spanien (4. Konzil von Toledo 633, can. 27), im 9. Jahrhundert im Frankenreich und bald auch in Deutschland

von den Bischöfen getragen wird. Den Ring, der aus Gold verfertigt und mit einem Edelstein geschmückt ist, tragen bei der Feier der heiligen Messe auch die Kardinäle, die Äbte und Prototypare. Nach den Worten bei seiner Übergabe sinnbildet er das Siegel des rechten Glaubens und die Verlobung, welche der Bischof mit seiner Diözese eingegangen ist.

2. Stab. — Um die gleiche Zeit wie der Ring tritt der Bischofsstab (*pedum*) zuerst in Spanien und Gallien, etwas früher auch in Irland, auf. Im 11. Jahrhundert wird der Stab schon allenthalben in der Liturgie verwendet, in die römische jedoch hatte er keinen Eingang gefunden, und der Papst bedient sich bei der Messe seiner bis zur Stunde nicht. Nur bei Kirchenkonsekrationen und bei der Eröffnung der Heiligen Pforte gebraucht er einen, oben mit einem gleicharmigen Kreuze versehenen Stab. Seit dem 11. Jahrhundert ist auch die Form des Krummstabes im Abendlande die alleinherrschende geworden, während vorher der Kugel- oder T-Stab, den noch heute die griechischen Bischöfe tragen, vertreten war. Die bei jedem Bischofsstabe vorhandenen drei Bestandteile boten der symbolischen Erklärung, die teilweise auch in den Gebeten bei der Übergabe wiederkehrt, reichlichen Anlaß, sich zu betätigen. Die Krümmung (*curvatura*) deutete man auf die Hirtensorgfalt, welche vom Bösen ab- und zum Guten hinzieht, den mittleren Teil als Stütze, als Symbol der Leitung der Untergebenen, den untersten, in einen Stachel (*stimulus*) auslaufenden Teil als Symbol der sich im Anspornen und Bestrafen betätigenden Hirtensorgfalt.

Auch der Stab geht möglicherweise in seiner liturgischen Verwendung auf den Orient zurück, wodurch sich sein erstes Auftreten im gallikanischen Ritus erklären ließe. Schon Gregor von Nazianz († 389, *Orat.* 42) sagt: „Ich kenne den Stab als Stütze und in der Hand der Hirten und Lehrer.“ Da auch die Äbte im Orient oft sehr zahlreiche Kloostergemeinden zu regieren hatten, ist wahrscheinlich der Stab von Anfang an ein Insignie der Äbte gewesen. Der Abtsstab ist jetzt (*Decr. auth.* 1131, n. 8) mit einem weißen Tüchlein (*pannisellus*) geschmückt, das im Mittelalter auch den Bischofsstab zierte.

3. Pektorale. — Das Pektorale (*crux pectoralis*), dessen Anfänge in den schon bei den alten Christen bekannten Enkolpien (auf der Brust getragenen, Zettel mit Schriftstellen, später Reliquien enthaltenden Kapseln) zu suchen sind, wird seit dem 13. Jahrhundert immer häufiger von den Bischöfen getragen und

gilt jetzt als Auszeichnung auch der Kardinäle und Äbte, die stets, der Protonotare, die nur bei der Messe sich seiner bedienen. Weil Reliquien bergend, erinnert das Brustkreuz den Bischof an das Leiden und den Sieg der Heiligen und an den mächtigen Schutz, der ihm vom Kreuze Christi gegen alle Nachstellungen seiner Feinde zuströmt (Gebet beim Anlegen des Brustkreuzes).

4. Erzbischöfliches Kreuz. — Wie vor dem Papst in- und außerhalb der Kirche ein Kreuz getragen wird, so haben auch seit dem 13. Jahrhundert die Erzbischöfe, sobald sie das Pallium empfangen haben, das Recht, in ihrer Provinz sich ein Kreuz, dessen Kreuzbild ihnen zugewendet ist, vorantragen zu lassen. Auch einzelnen Bischöfen wurde diese Auszeichnung zuteil. Es soll dieses Kreuz den Erzbischof erinnern, daß sein Ruhm einzig bestehe im Kreuze des Herrn, und daß er die Abtötung des Kreuzes beständig aus Liebe zu Gott an seinem Körper tragen solle (Gregor IX.).

III. Teil. Das Kirchenjahr.

1. Hauptstück. Das Kirchenjahr im allgemeinen. — Wochen- und Quatemberfeier.

Literatur: Prosper Guéranger, *Année liturgique*. 1841 (in deutscher Übersetzung Mainz 1904f.). — Nic. Nilles, *Kalendarium utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis*. Innsbruck 1896/97. — A. H. Kellner, *Heortologie*. 3. Aufl. Freiburg 1911. — K. Müller, *Das Kirchenjahr*. Freiburg 1911. — M. Gatterer, *Annus liturgicus*. 4. Aufl. Innsbruck 1925. — Christ. Kunz, *Das katholische Kirchenjahr*. Regensburg 1913. — Jos. Kramp, *Meßliturgie und Gottesreich*. 3.—5. Aufl. 2 Bde. Freiburg 1922/23. — F. G. Holweck, *Calendarium liturgicum festorum Dei et Dei Matris Mariae*. Philadelphia 1925. — Hdb. I 473—607.

§ 30. Entstehung und Bedeutung des katholischen Kirchenjahres.

1. Entstehung des Kirchenjahres. — Ein besonderes Kirchenjahr war bereits gegeben, als mit bestimmten Tagen des bürgerlichen Sonnenjahres die Erinnerung an einzelne Heilstaten oder das Gedächtnis von Heiligen verknüpft wurde. Da nun das Osterfest und seine Nachfeier, ferner die Begehung des

Sonntags bis in die apostolische Zeit hinaufreichen, so sind auch schon hier die Anfänge des Kirchenjahres zu suchen. Die Einführung eines Gedächtnistages der Geburt des Herrn im 4. Jahrhundert, die Ausbildung einer besondern Vorfeier für Ostern und Weihnachten in den unmittelbar folgenden Zeiten, nach Aufhören der Verfolgungen auch das Aufblühen des Martyrerkultes und daran sich anschließend der Heiligenverehrung überhaupt, gaben dem Kirchenjahr schon in den alten Sakramentarien im wesentlichen die jetzige Gestalt. Seit dem 13. Jahrhundert (Sicard von Cremona, *Mitrale* l. 5 prol.) pflegte man die Gesamtheit dieser kirchlichen Erinnerungstage symbolisch zu deuten und darin ein Abbild des großen von Adam bis an das Ende der Zeiten dauernden Weltjahres zu erblicken. Es währte aber bis in die neuere Zeit, daß man anfang, das Kirchenjahr als ein von der Erinnerung an die großen neutestamentlichen Erlösungstatsachen durchwaltetes Ganzes zu betrachten und es in einen Weihnachts-, Oster- und Pfingstfestkreis einzuteilen. Doch ist nur die Einteilung in Weihnachts- und Osterfestkreis historisch berechtigt und im Inhalt der Liturgie begründet.

2. Bedeutung des Kirchenjahres. — Die Einrichtung eines besondern Kirchenjahres verfolgt als ersten Zweck, die öffentliche Gottesverehrung wie an eine bestimmte Örtlichkeit so auch an gewisse zeitliche Termine zu binden und ihr damit eine der menschlichen Natur entsprechende Regelung zu gewähren. Durch das Kirchenjahr, welches die wichtigsten Geheimnisse und in den Heiligen die herrlichsten Früchte der Erlösung den Gläubigen vor Augen führt, sollen dieselben Anregung zu dankbarer Erwägung der Großtaten Gottes und zu stets erneutem Tugendstreben empfangen. Eine besondere Weihe wird dem katholischen Kirchenjahr zuteil durch das den Mittel- und Höhepunkt eines jeden kirchlichen Festes bildende eucharistische Opfer, welches, weil unblutige Erneuerung des Kreuzesopfers, worin das ganze Opferleben Christi Ziel und Vollendung gefunden, die in den einzelnen Momenten dieses gottmenschlichen Lebens erworbenen und im Laufe des Kirchenjahres gefeierten Gnadenfrüchte den Gläubigen in reicher Fülle zuströmen läßt.

§ 31. Die Feier der christlichen Woche.

Literatur: Theodor Zahn, Geschichte des Sonntags (Skizzen aus dem Leben der alten Kirche). Erlangen u. Leipzig 1894.

1. Sonntag. — In den ersten Anfängen des Christentums wurde von den im Bereiche der jüdischen Theokratie lebenden Gläubigen in alter Anhänglichkeit an das Gesetz der siebte Tag der Woche, der Sabbat, als Tag der Ruhe und religiösen Erbauung beobachtet, zugleich aber beginnt die Feier des ersten Tages (Apg. 20, 7; 1 Kor. 16, 2), des „Tages des Herrn“ (Offb. 1, 10), an welchem die Auferstehung erfolgte, die Schöpfung mit der Erschaffung des Lichtes begann und der Heilige Geist über die Kirche ausgegossen wurde. Da somit der Sonntag der hervorragendsten Werke gedenkt, welche den einzelnen göttlichen Personen zugeschrieben (appropriiert) werden, erscheint er auch schon im Mittelalter der Verehrung des Geheimnisses der göttlichen Trinität geweiht. Wegen der mannigfachen freudigen Erinnerungen, die sich an den ersten Wochentag knüpfen, eignete ihm von Anfang an der Charakter der Freude, weshalb man an ihm alle an die Sünde erinnernden Zeichen der Buße, wie Knieen und Fasten, unterließ (Tertull., De corona c. 3) und die Dankbarkeit für die Gnade der Erlösung in der Teilnahme am Gottesdienst bekundete (Just., Apol. I c. 67). Erst im 12. Jahrhundert (Rupert von Deutz, † 1135, De div. off. l. 7, c. 20) beging man am Sonntag auch das Gedächtnis der Taufe, das schon beim Apostel (Röm. 6, 4) mit der Auferstehung des Herrn innerlich verbunden erscheint. Die äußere Veranlassung bot die seit dem 9. und 10. Jahrhundert sich immer mehr verbreitende Übung, das Volk zu Beginn des sonntäglichen Gottesdienstes mit Weihwasser zu besprengen.

Der Gedanke an die Auferstehung des Herrn kommt in der Liturgie zum Ausdruck durch den schon vom Herrn (Matth. 21, 42) und Petrus (1 Petri 2, 7) auf die Auferstehung bezogenen Ps. 117, der in der Sonntagsprim gesprochen wird. — Zum Lobpreis Gottes wegen der Schöpfung leiten die Psalmen der Sonntagslaudes, insbesondere Ps. 92, und das Canticum der drei Jünglinge im Feuerofen (Dan. 3, 52—88) an. Die Verehrung der heiligsten Dreifaltigkeit tritt hervor in dem Dreimalheilig (Is. 6, 3) des achten Responsoriums der Sonntagsmatutin und in dem bei der Prim gebeteten Athanasianischen Symbolum, welches den Glauben an die göttliche Trinität in kurzen, scharf umrissenen Sätzen bekennt. Bereits seit dem 10. Jahrhundert (Liber sacramentorum: PL 10, 445) war es üblich, an den Sonntagen neben der gewöhnlichen Sonntagsmesse eine eigene Votivmesse

zu Ehren der heiligsten Dreifaltigkeit zu singen. Jetzt wird nach einer Ver-
ordnung Klemens' XIII. (1758) die Präfation zu Ehren der heiligsten
Dreifaltigkeit genommen.

2. **Wochentage.** — Schon im 1. Jahrhundert (Didache c. 8) wurde von den Christen neben dem Sonntag der Mittwoch und Freitag ausgezeichnet, welche man als Wendepunkte im Leben des Herrn betrachtete, der am Mittwoch verraten und am Freitag ans Kreuz geheftet wurde (AK V, c. 8, n. 1). Man feierte diese Tage durch eine gottesdienstliche Versammlung (Statio, daher Stationstag). In Afrika bestand diese im 2. Jahrhundert (Tertullian, De oratione c. 14) in einer eucharistischen Opferfeier, anderwärts hielt man aber nur einen aus Lesungen und Gebeten bestehenden Gottesdienst, wie es in Rom noch zu Beginn des 5. Jahrhunderts am Freitag üblich war. Außerdem beging man diese Tage auch durch Fasten, im Gegensatz zur jüdischen Fastenübung am Montag und Donnerstag (Didache c. 8; vgl. Luk. 18, 12), weshalb Statio auch gleichbedeutend mit Fasttag genommen wurde (Pastor Hermae, Sim. 5, 1). Gegenwärtig sind die Stationstage nur noch durch besondere Meßformulare in den Quatemberwochen liturgisch hervorgehoben. — Der Samstag galt im Abendlande als aliturgischer Fasttag, hervorgegangen aus der Verlängerung des Freitagsfastens; im Orient hingegen feierte man seit dem 4. Jahrhundert an ihm die Liturgie.

Als kirchliche Bezeichnung der Tage der Woche erscheint außer dem in christlichen Kreisen entstandenen Namen des Sonntags = *Dominica* und dem aus dem Judentum überkommenen des Samstags = *Sabbatum* schon bei Tertullian (De ieiunio c. 14) die Bezeichnung *Feria*, und zwar *Feria quarta* für Mittwoch und *Feria sexta* für Freitag. Diese einfache Numerierung der Wochentage haben die Christen aus dem Judentum beibehalten (Matth. 28, 1). Das Wort *Feria* (= Ruhetag) ist eine Übersetzung des hebräischen *Sabbatum* (= Ruhe).

§ 32. Die Quatember.

Literatur: Quadt, Liturgie der Quatembertage. Aachen 1869. — Ludwig Fischer, Die kirchlichen Quatember. München 1914. — Hdb. I 482—485.

1. **Entstehung der Quatember.** — Schon im 5. Jahrhundert galt es in Rom als eine seit alter Zeit bestehende kirchliche Gewohnheit, den Beginn der vier Jahreszeiten (= quatuor

tempora; jetzt in der dritten Advents-, ersten Fasten-, Pfingst-woche und in der Woche nach Kreuzerhöhung gehalten) durch Fasten, verbunden mit gottesdienstlicher Zusammenkunft, zu begehen. Dieser ursprünglich rein römische Brauch fand mit der Verbreitung der römischen Liturgie seit dem 7. Jahrhundert auch in andern Kirchen Aufnahme. Dazu trug sehr viel bei, daß Papst Gelasius I. (492—496) die Quatember als Termine für die Erteilung der höheren Weihen bestimmte, die nach apostolischer Überlieferung (Apg. 13, 2) nach vorausgegangenem Fasten erteilt werden mußten. Die Frühlingsquatember, deren Datum lange Zeit schwankend war, hat erst Gregor VII. (1078) dauernd in die erste Fastenwoche verlegt.

Die Quatember müssen in der Zeit von der Mitte des 3. bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts in den Kalender der römischen Kirche aufgenommen worden sein. Tertullian kennt in der nach 213 verfaßten Schrift *De ieiunio* c. 2 keine der einzelnen Quatemberzeiten; Leo d. Gr. (440—461) hingegen gelten sie bereits als althergebrachte, ja apostolische Überlieferung. Die nähere Veranlassung, ein solches viermaliges Jahresfasten einzuführen, war für die römische Kirche höchstwahrscheinlich das Bestreben, der heidnischen Jahreszeitenfeier ein christliches Gegenstück zu bieten. G. Morin (*Revue bénédict.* XIII. [1897] 336 f.) sucht die entsprechende heidnische Feier in den *Feriae sementinae* (vom Untergang der Plejaden bis zum Wintersolstitium), den *Feriae messis* (zwischen Juni und August), den *Feriae vindemiales* (um die Zeit des Herbstäquinoktiums).

2. Quatemberliturgie. — Die Tage, welche in den Quatemberwochen liturgisch ausgezeichnet wurden, waren die alten Stationstage Mittwoch und Freitag. Am Mittwoch und Freitag der Quatemberwoche wurden ehemals (OR IX) die Weihekandidaten dem Volke öffentlich vorgestellt; die Weihe selbst erfolgte in der Nacht des Quatembersamstags zum Sonntag, wurde aber allmählich auf den Morgen des Samstags verlegt, so daß nunmehr auch dieser ursprünglich aliturgische Tag seine besondere Feier erhielt. Die Messe des Quatembersamstags weist — ausschließlich des Evangeliums — sechs Lesungen auf, von denen die fünf ersten aus der Vigilienfeier herübergenommen sind. An letztere erinnert noch jetzt die stets gleichbleibende 5. Lektion aus Daniel (3, 47—51) von den drei Jünglingen im Feuerofen. Auch die zwölf Prophetien der Ostervigil am Karsamstag schließen mit der gleichen Erzählung. Nach der 5. Lektion wurden noch im Mittelalter sämtliche Weihen gespendet, jetzt sind sie nach den

einzelnen Lektionen eingereiht. Der mittelalterliche Name „Sabbatum duodecim lectionum“ besagt nach der älteren Erklärung, daß ehemals die sechs Lektionen griechisch und lateinisch gelesen wurden, deutet aber wahrscheinlich auf die Zwölfzahl der Lektionen in der alten Vigilie hin. — Da noch gegenwärtig die Quatember die gesetzmäßigen Weihetermine sind, so liegt ihre Bedeutung weniger in der allgemeinen Idee des Fastens als vielmehr in jenem mit Gebet verbundenen Fasten, durch welches die göttliche Gnade über die Weihekandidaten herabgeleitet werden soll (Apg. 13, 3). In den Lektionen und Gebeten der Quatemberliturgie kommt diese Zweckbestimmung kaum zum Ausdruck. Vielfach sind dieselben von dem Charakter der kirchlichen Zeit, in welche sie fallen, z. B. Advent-, Fasten- und Pfingstquatember, beeinflußt. Die Lektionen der Herbstquatember nehmen Rücksicht auf die im Monat Tischri, der teilweise mit dem September zusammenfällt, gefeierten jüdischen Feste des Versöhnungstages, des Laubhüttenfestes und des jüdischen Neujahrsfestes. Ihre Auswahl erfolgte zu einer Zeit, als man auch für in ihrem Ursprung rein christliche Gebräuche nach Parallelen in den Schriften des Alten Testaments suchte.

2. Hauptstück. Der Osterfestkreis.

§ 33. Die Feststellung des Ostertermins. — Die Entstehung der Vorfeier des Osterfestes.

Literatur: Ant. Linsenmayer, Die Entwicklung der kirchlichen Fastendisziplin bis zum Konzil von Nizäa. München 1877. — Frz. X. Funk, Die Entwicklung des Osterfastens (Kirchengeschichtl. Abhandl. u. Unt. I 241f.). Paderborn 1897. — H. Thurston, Lent and Holy Week. London 1904. — Jos. Bach, Die Osterfestberechnung in alter und neuer Zeit. Freiburg 1907. — C. Callewaert, La durée et le caractère du carême (Collationes brugens. XVIII [1913] 90 ff.). — Joh. Schümmer, Die altchristliche Fastenpraxis. Münster 1933. — Hdb. I 486—550.

1. Feststellung des Ostertermins. — Ostern (nach Beda Venerabilis, De ratione temp. I, c. 5, von Eostre [?], einer Göttin, deren Fest man im Ostermonat beging, genannt), das höchste unter den christlichen Festen, das mit seiner Vor- und Nachfeier für die Ausgestaltung des Kirchenjahres bestimmend wurde, kam aus dem Judentum in die älteste Kirche, wo der alttestamentliche Inhalt der Feier alsbald durch die christliche Fest-

Eisenhofer, Grundriß der Liturgik.

idee, die Erinnerung an das Leiden und die Auferstehung des Herrn, verdrängt wurde. In konservativem Festhalten am alten Brauche feierte es ein Teil der Christen mit den Juden am 14. Nisan, dem jüdischen Ostertermin (Quartodezimaner), während ein anderer Teil den darauffolgenden Sonntag hierfür bestimmte. Dazu kam noch die weitere Frage, ob die Christen den Juden hierin auch dann folgen sollten, wenn diese, wie es zuweilen vorkam, entgegen ihrer alten Übung, Ostern vor dem Frühlingsäquinoktium begingen. Nachdem schon der Ausgang des im 2. Jahrhundert mit Heftigkeit geführten Osterfeststreites sich gegen die Praxis der Quartodezimaner für den Sonntag entschieden hatte, bestimmte das Konzil von Nizäa (325) näherhin, daß dies der erste auf den Frühlingsvollmond folgende Sonntag sein sollte. Die Differenzen über die Berechnung des Frühlingsäquinoktiums dauerten indes fort, bis im 6. Jahrhundert, in manchen Gegenden erst im 9., durch die Annahme der römischen, auf alexandrinischer Berechnung beruhenden Ostertafel Einheit für den Ostertermin erzielt wurde.

2. Entstehung der österlichen Vorfeier. — Dem Osterfeste geht die Fastenzeit (Quadragesima) voraus. In der ältesten Zeit (Tertull., *De ieiunio* c. 2) begnügte man sich mit zwei Fasttagen, Karfreitag und Karsamstag, im 3. Jahrhundert (Dionysius von Alexandrien, † 265; PG 10, 1273) war es schon allgemein in der Kirche gebräuchlich, das Fasten über die ganze Karwoche auszudehnen. Seit der Mitte des 3., besonders aber seit dem 4. Jahrhundert bürgerte sich allmählich eine vierzig-tägige Vorbereitungszeit (Quadragesima) auf Ostern ein, welche ganz allgemein als eine Zeit der Buße und religiösen Vertiefung angesehen wurde. Zum ersten Mal ist die Quadragesima bezeugt im fünften Kanon des Konzils von Nizäa (325). In den religiösen Übungen dieser Vorbereitungszeit kam dem Fasten die erste Rolle zu; es dauerte jedoch zunächst vierzig Tage nur mit Unterbrechungen. In Rom fastete man nur in der ersten Fastenwoche, in der Woche nach Laetare (*hebdomada mediana*) und in der Karwoche. Das Beispiel des Herrn (Matth. 4, 2), des Moses (2 Mos. 34, 28) und des Eliás (3 Kön. 19, 8) führte aber bei der gesteigerten aszetischen Strömung des 4. Jahrhunderts allmählich zu einem ununterbrochenen Fasten von 40 Tagen. Die 40 Tage der Vorbereitungszeit wurden nun anfänglich berechnet vom

ersten Fastensonntag bis zum Abend des Gründonnerstags, da Karfreitag, Karsamstag und Ostersonntag, an welchen die Kirche des Kreuzestodes, der Grabesruhe und der Auferstehung des Herrn gedachte, als das Osterfest schlechthin angesehen wurden. Als aber mit dem beginnenden 5. Jahrhundert der Schwerpunkt der Osterfeier in die Feier der Auferstehung gelegt und der Karfreitag mit dem Karsamstag in die Quadragesima gezogen, anderseits das ununterbrochene Fasten von 40 Tagen mehr betont wurde, ergab sich, da man an den Sonntagen nicht zu fasten pflegte, lediglich eine Zahl von 36 wirklichen Fasttagen. Um den Widerspruch mit der biblisch festgelegten Zahl von 40 Fasttagen zu beheben, setzte man ihnen, wahrscheinlich gegen Ende des Pontifikates Gregors d. Gr. († 604), noch weitere vier Tage voraus, so daß von da ab die Quadragesima mit dem Aschermittwoch (*caput ieiunii*) ihren Anfang nahm. Seit der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts dient der Quadragesima in Rom noch eine eigene Vorbereitungszeit, die Septuagesimalzeit, vom Sonntag Septuagesima genannt, als Einleitung.

Der Name Quadragesima bedeutet wörtlich den vierzigsten Tag, wurde aber synekdochisch auf die ganze, vierzig Tage dauernde Vorbereitungszeit übertragen. Die Bezeichnung: *Dominica I in Quadragesima* heißt darum: erster Sonntag innerhalb der vierzigstägigen Vorbereitungszeit auf Ostern. Ähnlich *Dominica in Septuagesima*: Sonntag innerhalb der siebenstägigen Vorbereitungszeit usw.

§ 34. Die Liturgie der Vorfasten- und Fastenzeit.

1. Inhalt der Fastenliturgie im allgemeinen. — Die Fastenzeit erscheint in der Liturgie der Kirche vor allem als eine Zeit der büßenden Vorbereitung auf das Osterfest, was noch mehr zum Ausdruck kam, als, wie es bis ins Mittelalter hinein der Fall war, die öffentliche Buße in dieser Zeit abgeleistet werden mußte. Als Zeit der Bußtrauer wird die Fastenzeit äußerlich charakterisiert durch den Gebrauch der violetten Gewänder, das Verstummen der Freudengesänge Alleluja, Gloria und Te Deum von Septuagesima ab; mit dem Aschermittwoch schweigt auch die Orgel. — Ehedem war ferner die Quadragesima die Zeit der unmittelbaren Vorbereitung auf die Taufe, zu der sich die Katechumenen zu Beginn der Fastenzeit zu melden hatten. Erinnerungen an diese im Leben der alten Kirche höchst bedeut-

same Bestimmung der Quadragesima kehren zuweilen in der Liturgie dieser Zeit, in den Lesungen und Gesängen der Messe wieder. — Der Gedanke an das Leiden des Herrn, der vom christlichen Volke während der Fastenzeit eifrig gepflegt wird, tritt in der Liturgie erst in den zwei letzten Wochen dieser Vorbereitungszeit nachdrücklicher hervor, in der schon seit dem 9. Jahrhundert (Amalar., De ordine antiph. c. 43) so genannten, mit dem fünften Fastensonntag (Passionssonntag) beginnenden Passionszeit.

Werktag
Das Römische Missale enthält auch für die Werktage in der Fastenzeit besondere Meßformulare, in welchen die erwähnten Ideen häufig wiederkehren. Diese Meßformulare gehen schon in die Zeit vor Gregor d. Gr. zurück, mit Ausnahme der Donnerstagsmessen, welche erst unter Gregor II. (715—731; LP I 402) eingereiht wurden. Eine Eigentümlichkeit dieser Werktagsmessen ist die „Oratio super populum“ (Gebet über das Volk), welche nach der Postcommunio vom Diakon mit den Worten: „Humiliate capita vestra Deo“ (Neiget euer Haupt vor Gott), eingeleitet wird. Dieses Gebet ist nicht das altrömische Gebet über die Büsser, sondern das alte Segensgebet am Schlusse der Messe, welches die römische Liturgie auch an andern Tagen ehemals (L passim) mit der orientalischen Liturgie (AK VIII, c. 15) gemeinsam hatte. Die Messen am Montag, Mittwoch und Freitag der Fastenzeit haben den stets gleichbleibenden, mit Kniebeugung verbundenen Traktus: Domine, non secundum peccata nostra. Dieser Traktus ist der Überrest einer alten, schon im 5. Jahrhundert aus dem Orient nach Gallien gekommenen Übung (Thomas Michels JLW III 102), zu bestimmten Zeiten dreimal in der Woche zu fasten, in der Fastenzeit aber diese Tage mit besonderem Bußeifer zu begehen (feriae legitimae).

2. Der Bußgedanke in der Fastenliturgie. a) Septuagesimalzeit. — Amalarius und nach ihm sämtliche mittelalterliche Liturgiker erblicken in der Septuagesimalzeit ein Nachbild der 70 Jahre dauernden babylonischen Gefangenschaft, die zur Strafe wegen seiner Sünden über das Volk Israel verhängt wurde. Wie damals die Bußtrauer die Harfe und die Lieder der frommen Exulanten (Ps. 136) zum Schweigen brachte, so unterläßt auch die Kirche in diesen Tagen der Buße den Freudenruf: Gloria, Te Deum und Alleluja. Der Abschied vom Alleluja wurde im Mittelalter nicht selten durch eigene Allelujaoffizien, deren Spuren sich schon im 9. Jahrhundert finden, begangen. Jetzt erinnern daran nur mehr die zwei Alleluja, welche an das Benedicamus der Vesper am Samstag vor Septuagesima gefügt werden.

b) Aschermittwoch und Fastenzeit. — Noch mächtiger, als dies gegenwärtig der Fall ist, wurde den Gläubigen

einst zu Beginn der Fastenzeit der Ernst der Buße durch die an Aschermittwoch vom Bischof vollzogene Austreibung der öffentlichen Büsser zum Bewußtsein gebracht. Von dieser so eindrucksvollen Zeremonie ist lediglich das zuerst nur an den Büssern vorgenommene Bestreuen mit Asche geblieben. Die Asche, ein Symbol der Hinfälligkeit aller Kreatur, zu der sich der Sünder von Gott abgewendet, mahnt, durch die Buße wieder zum Herrn zurückzukehren. Die Weihe der Asche, die im 10. Jahrhundert schon längst üblich war, machte die Asche zum Sakramentale, durch dessen vertrauensvollen Gebrauch die Gläubigen den Geist wahrer Buße erlangen sollen. Die Gebete bei der Aschenweihe gehen bis ins 10. Jahrhundert (ORV) zurück, Die Gesänge wurden einst bei der Bußprozession gesungen, die an diesem und an andern Tagen der Fastenzeit gehalten wurde.

Die Liturgie des ersten Fastensonntags kehrt in ihrer Grundidee während der ganzen Fastenzeit wieder. Die Kirche stellt hier im Evangelium den fastenden Erlöser vor Augen und mahnt durch den Hinweis auf die Engelsdienste, die der Herr empfing (Matth. 4, 6 11), zum treuen Aushalten in den Bußübungen der Fastenzeit, in welcher der Kampf gegen den Satan nach alter Anschauung nachhaltiger geführt werden soll. An den Engelschutz, der den Gläubigen dabei zu Gebote steht, erinnert der in der Fastenzeit häufig wiederkehrende Versikel: „Seinen Engeln hat der Herr geboten, daß sie dich behüten auf allen deinen Wegen“ (Ps. 90, 11). Den Geist der Buße rege zu erhalten, dienen auch die meist dem Alten Testament entnommenen Lesungen der Fastenmessen, welche auffordern, die Bußgesinnung mit zerknirschem Herzen durch Gebet und vorzüglich durch Almosenspende zu betätigen.

3. Die Taufvorbereitung in der Fastenliturgie. — Am Mittwoch nach dem vierten Fastensonntag pflegten die Taufkandidaten sich in die Kirche zu begeben, wo ihnen das Symbolum übergeben wurde. Man nannte diese Feier das Skrutinium (s. u.) „in apertione aurium“. Die jetzige Messe an diesem Tage ist die alte Skrutinienmesse; sie enthält im Introitus und in den beiden Lektionen Hinweise auf die Wirkungen der heiligen Taufe (Ez. 36, 25—26; Is. 1, 18), im Evangelium spielt sie auf die Übergabe des Glaubensbekenntnisses an mit den Worten des geheilten Blindgeborenen: „Credo, Domine“ (Joh. 9, 38). Schon zu Beginn

dieser Woche, am Sonntag Lätare, bricht die Freude der Kirche über die ihr am nahen Osterfest winkende Vermehrung ihrer Kinder durch: die Orgel ertönt, die Altäre sind mit Blumen geschmückt, die Freudengewänder Dalmatik und Tunicella werden statt des gefalteten Meßgewandes von den Leviten getragen. Der Gottesdienst am vierten Fastensonntag fand ehemals zu Rom in der Kirche Santa Croce in Gerusalemme, in alter Zeit einfach „Hierusalem“ genannt, statt. Darum kehrt in den Gesängen und in der Epistel stets die Erinnerung an Jerusalem, das Vorbild des neutestamentlichen Jerusalem, der Kirche, wieder, unserer Mutter (Gal. 4, 26), die uns in der Taufe geboren. — Die Weihe der Goldenen Rose, die der Papst am Sonntag Lätare vornimmt, hängt nicht mit der Taufvorbereitung zusammen, sondern vermutlich mit einem Volksbrauch, durch welchen in Rom schon im 10. Jahrhundert der Sieg des Frühlings über den Winter festlich begangen wurde, bei welcher Gelegenheit man wahrscheinlich Blüten zu tragen pflegte. Seit dem 11. Jahrhundert bediente sich der Papst an Stelle der natürlichen Blüte einer künstlichen, kostbaren Rose, die er anfänglich an seine Beamten, später an hervorragende Persönlichkeiten außerhalb Roms verschenkte.

4. Das Leiden des Herrn in der Fastenliturgie. — Vom Passionssonntag an tritt das Gedächtnis des Leidens des Herrn auch in der kirchlichen Liturgie in den Vordergrund. Im Stundengebet ertönen die Kreuzeshymnen (*Vexilla regis; Pange, lingua, gloriosi lauream*); die Lesungen sind häufig aus dem Propheten Jeremias genommen, der schon in seinen Lebensschicksalen ein Typus des leidenden Erlösers ist, dessen Prophezeiungen die Kirche die ergreifendsten Klagen entnimmt, um sie dem leidenden Heiland in den Mund zu legen. Die Evangelien der Messe bevorzugen den hl. Johannes, da gerade dieser Evangelist den Haß und die andern unedlen Motive, welche die Juden schließlich zum Gottesmord trieben, am anschaulichsten zu schildern versteht. — Auch manche Äußerlichkeiten der Passionszeit pflegte das Mittelalter, in Unkenntnis ihres wahren Ursprungs, auf das Leiden des Herrn symbolisch zu deuten, so das Verstummen der Doxologie *Gloria Patri* in den responsorialen Gesängen, die Verhüllung der Kruzifixe und der Bilder der Kirche. *Gloria Patri* werde nicht gesungen, sagt Durandus (I. 6, c. 60, n. 4), weil die Trinität im Leiden Christi verunehrt wurde, die Bilder verdeckte

man, weil Christus seine Gottheit im Leiden verhüllt (l. 1, c. 3, n. 34). Wahrscheinlich hat hier die uralte Sitte, den responsorialen Gesang nicht mit der Doxologie zu schließen, eine Spur hinterlassen. Im Verhüllen der Bilder aber lebt das mittelalterliche, schon im 11. Jahrhundert bezeugte Fastentuch („Hungertuch“) fort, das zu Beginn der Fastenzeit vor dem Altar aufgehängt wurde. Thurston (*Lent and Holy Week* 100) verbindet die Entstehung des Fastentuches mit der alten Bußdisziplin: Wie die öffentlichen Büsser aus der Kirche ausgewiesen wurden, so sollte den übrigen Gläubigen, die sich durch Empfang der Asche zu Beginn der Fastenzeit als freiwillige Büsser bekannt, wenigstens der Blick auf das Heiligtum der Kirche, den Altar, entzogen werden. — Der Psalm 42 beim Stufengebet wird vom Passionssonntag an nicht gebetet, weil er an diesem Tage schon beim Gange des Priesters zum Altar gesungen wurde. Es widersprach dem liturgischen Empfinden des Mittelalters, einen Text, den der Chor vortrug, zu gleicher Zeit auch vom Priester beten zu lassen.

§ 35. Die Karwoche. — Palmsonntag und die drei ersten Tage der Karwoche.

1. **Palmsonntag.** — Die Karwoche (vom altd. *kara* = Klage, Trauer), welche schon im christlichen Altertum (*Peregrinatio Silvae* c. 30) wegen der Geheimnisse, deren Gedächtnis in ihr gefeiert werden, die „größere Woche“, „*septimana maior*“ (jetzt „*hebdomada maior*“) hieß, wird eröffnet durch den seit dem 6. Jahrhundert (Isidor von Sevilla, † 636, *De eccl. off.* 1, c. 27) so genannten Palmsonntag (*Dominica in Palmis*). Der Name rührt von der Palmprozession her, welche für die Kirche von Jerusalem (*Peregr. Silv.* c. 30) bereits im 4. Jahrhundert bezeugt ist. Die Palmen und andere Zweige, die bei der Prozession getragen und hernach im Hause aufbewahrt werden, zu weihen, war schon im 7. Jahrhundert üblich. Symbolik und Bedeutung der geweihten Palmen erhellt aus den jetzigen Weihegebeten, welche sich zuerst im ORV finden. — Gebete, Gesänge und Lesungen der Palmsonntagsmesse beziehen sich durchweg auf das Leiden Christi, das in der von drei Sängern vorgetragenen Passion nach Matthäus den Gläubigen lebendig vor Augen gestellt wird.

a) **Palmprozession.** — Schon die aquitanische Pilgerin (4. Jahrh.) schildert die Prozession, welche sich am Nachmittag

des Palmsonntags vom Ölberg nach Jerusalem bewegte. Das Volk trug hierbei Palmen und Olivenzweige in den Händen und beantwortete die Gesänge mit dem Refrain: „Gepriesen sei, der da kommt, im Namen des Herrn“ (Ps. 117, 26; Matth. 21, 9). In Nachahmung jerusalemischer Bräuche hat diese Prozession auch im Abendland, zunächst in Gallien, Eingang gefunden. Schon im früheren Mittelalter wurde die Palmprozession dramatisch ausgestaltet. Zuerst zog man von der Hauptkirche zu einer andern, häufig außerhalb der Stadtmauern gelegenen Kirche, in welcher die Weihe der Palmen erfolgte. Von dort ging der Zug in Nachahmung des Einzugs Jesu in Jerusalem nach der Stadt. Am Stadt- oder Kirchentor huldigte man vor dem Kreuze oder einem andern Symbole des Herrn dem Erlöser, was an die Huldigung des aus der heiligen Stadt dem Herrn entgegeneilenden Volkes erinnern sollte. Bei dieser Gelegenheit wurde auch der von Theodulf von Orléans († 821) gedichtete Hymnus „Gloria laus“ an den „König“ Christus gesungen. Dann zog die Prozession in die Kirche zurück. Der Heiland wurde bei der Prozession symbolisch dargestellt durch ein Kreuz oder auch durch das auf einer Bahre getragene Evangelienbuch. Sehr häufig führte man in Deutschland einen hölzernen, auf Rädern sich bewegenden Esel, den sog. Palmesel, mit, auf welchem sich eine Figur des Heilandes befand. Im jetzigen römischen Ritus ist die Prozession nach einer andern Kirche weggefallen, doch soll sie auch jetzt noch wenigstens die Kirche verlassen (Caer. Ep. 2, c. 31, n. 8). Die alte Huldigung vor dem Erlöser lebt fort in der Absingung des Hymnus Theodulfs vor der verschlossenen Kirchentüre, wobei der Chor die von einigen Sängern innerhalb der Kirche gesungenen Strophen mit dem Verse „Gloria laus“ beantwortete.

b) Symbolik und Weihe der Palmen. — Palme und Olivenzweig haben in den Weihegebeten vorerst symbolische Bedeutung. Die Palme erinnert an den Triumph, den Christus der Herr über Tod und Hölle durch sein bitteres Leiden davongetragen (Aug., Tract. 51 in Joan. n. 2), die Olive hingegen ist ein Symbol der göttlichen Barmherzigkeit und des Friedens mit Gott. Die Palme gilt auch als Sinnbild des Tugendlebens: „Der Gerechte wird blühen wie eine Palme“ (Ps. 91, 13). Im Anschluß an diese Symbolik fleht ein Teil der Weihegebete um den Sieg

über die Feinde des Heiles, um Liebe zu den Werken der Barmherzigkeit, um das Aufblühen des Tugendlebens. Die übrigen Gebete erfliehen für den Gebrauch der Zweige besondere Gnaden von Gott, begründen also ein Sakramentale. Zum ersten Mal tritt ein Weihegebet dieser Art auf im *Sacramentarium Gallicanum* (7. Jahrh.; Muratori, *Liturgia Rom. vet.* II 958). Vielleicht wollte die Kirche durch die Schaffung dieses Sakramentale volkstümlichen, schon in der Antike nachweisbaren Anschauungen entgegenzutreten, welche gewissen Zweigen an sich die Kraft zuschrieben, die Unbill der Dämonen abzuwehren. In der Liturgie hingegen wird diese Wirkung vom Gebet der Kirche erhofft. Das erste Weihegebet fleht um Schutz für Leib und Seele, das zweite, welches für die katholische Sitte, Palmzweige in den Häusern aufzubewahren, maßgebend geworden ist, bittet, daß, wohin immer diese Zweige gebracht würden, die Bewohner nach Verschleuchung jeder Widerwärtigkeit (seitens des bösen Feindes) Gottes Segen erfahren sollten. — In Ermangelung von Palm- und Olivenzweigen werden bei uns, nachweisbar schon seit dem 8. Jahrhundert, Weidenzweige geweiht. Höchstwahrscheinlich knüpfte man auch hier an den Volksbrauch an, die Kätzchen der Weiden und die Knospen anderer frühsprossender Bäume als Heilmittel gegen Krankheit, insbesondere gegen Fieber, zu genießen. Das *Sacramentarium Gallicanum* enthält hierauf einen deutlichen Hinweis. — Die äußere Form der Palmweihe ist die einer Messe ohne Opferung, Kanon und Kommunion, wie bei der „*Missa sicca*“ (trockene Messe), welche im Mittelalter vielfach als Ersatz galt, wenn eine wirkliche Meßfeier nicht stattfinden konnte.

c) *Passionsgesang*. — Die Leidensgeschichte des Herrn in der Karwoche zu lesen, ist schon von alters her üblich (*Aug., Sermo 232, n. 1*). Anfänglich, wie noch jetzt im mailändischen Ritus, wurde dieselbe von dem gewöhnlichen Verkündiger des Evangeliums, dem Diakon, allein vorgetragen. Die größeren Anforderungen, welche die Länge der Lesung an die physischen Kräfte eines einzelnen stellte, und die dem Mittelalter eigentümliche Freude am Dramatisieren führten in einigen Ländern schon im 10. Jahrhundert (*Thurston, Lent and Holy Week 230*) dazu, die Passion unter drei Sänger zu verteilen, von denen der eine die Erzählung des Evangelisten, der zweite die von einzelnen oder mehreren gesprochenen Reden (*turba*), der dritte die Worte

unseres Herrn vorzutragen hatte. In Rom fand diese Weise, die Passion zu singen, erst im 15. Jahrhundert Eingang.

Im Missale ist den Worten Christi ein † vorgesetzt, das aus einem *t* = tene, trahe entstand und den langsamen, getragenen Vortrag dieser Textstellen andeuten sollte. Das *c* vor den Partien des Evangelisten schreibt eine Beschleunigung des Gesangs vor (*c* = celeriter); das *s* (= sursum = hoch), welches die Gesänge der turba einleitet, erhöhte die Tonlage um eine Quart. Vgl. *Musica sacra* L (1913) 57.

2. Die Liturgie der ersten Kartage. — Der Gedanke an das Leiden des Herrn beherrscht auch die Liturgie der ersten drei Tage in der Karwoche: die Passion nach Markus wird am Dienstag, jene nach Lukas am Mittwoch gesungen. In den Lektionen wird mit den Prophezeiungen der Propheten die Leidensgestalt des Erlösers immer deutlicher und ergreifender vor Augen geführt. Am Montag hören wir: „Meinen Leib gab ich den Schlagenden hin ... mein Angesicht verbarg ich nicht vor denen, die mich lästerten und anspieen“ (Is. 50, 6), am Mittwoch: „Gestalt und Schönheit hat er nicht; wir sehen ihn, aber da ist keine Gestalt, und wir verlangen seiner nicht“ (Is. 53, 2). Zugleich weist die Kirche mit Nachdruck in diesen Prophezeiungen darauf hin, daß das Leiden des Erlösers ein Sühneleiden, sein Tod ein Opfertod gewesen ist, und sucht zur Gegenliebe zu entflammen, wenn wir am Mittwoch hören: „Wahrlich, er trägt unsere Krankheiten und ladet auf sich unsere Schmerzen“ (Is. 53, 4). „Um der Sünden seines Volkes schlug ich ihn“ (Vers 8). „Durch seine Wunden werden wir geheilt“ (Vers 5). Ebenso tritt in den für die Gesangsteile der Messe in diesen Tagen verwendeten Psalmen 34 und 68 der Erlöser mit bewegter Klage über den Haß und Undank seines Volkes und Mitleid erheischend vor seine Gläubigen hin.

§ 36. Die drei letzten Tage der Karwoche (Triduum sacrum).

1. Entstehung der liturgischen Feier im allgemeinen. — Wenn die ersten Christen den Tag der Auferstehung des Herrn begingen, so mußte sich ihnen von selbst an den drei vorausgehenden Tagen die Erinnerung an jene Ereignisse aufdrängen, deren Gedächtnis gegenwärtig im Triduum sacrum begangen wird. Anfänglich wurden diese Tage im kirchlichen Leben

vielleicht nur durch Fasten, wie es für Karfreitag und Karsamstag im 2. Jahrhundert (Tertull., *De ieiunio* c. 2) bezeugt ist, bald aber auch durch eine besondere liturgische Feier hervorgehoben. Eine solche fand schon im 4. Jahrhundert am Gründonnerstag und Karfreitag statt, während der Karsamstag ihrer noch entbehrte. Als sich aber seit dem 5. Jahrhundert die tägliche Feier der Vigilien und der übrigen kanonischen Gebetsstunden auch beim Weltklerus immer mehr einbürgerte, fing man an, den Karsamstag wenigstens im öffentlichen Stundengebete zu begehen. Zur Zeit der Entstehung der ältesten Ordines (8.—9. Jahrh.) war dies schon längst üblich.

2. Trauermette. — Den drei letzten Tagen der Karwoche gemeinsam ist die äußere Form des Stundengebetes, vor allem der Mette, welche manche archaische Züge enthält, die man später als Zeichen der Trauer symbolisch zu deuten suchte. Es fehlen die Hymnen, die sich in die römische Liturgie erst seit dem 12. Jahrhundert den Weg bahnten. Die Mette hat die alte Lektionsordnung beibehalten, die schon der hl. Benedikt (*Reg.* c. 9) kennt: Lesungen aus dem Alten und dem Neuen Testament, dazu Erklärungen aus den Väterschriften, kein Evangelium, weil dieses ehemals nicht in die Nokturnen einbezogen war. Als Lesungen aus dem Alten Testament sind die Klagelieder des Propheten Jeremias gewählt, in denen unter dem Bilde der von den Feinden verwüsteten heiligen Stadt die in der Sünde dahinlebende Seele oder die von den Sünden verunstaltete Kirche, aber auch der leidende Heiland erscheint, welcher die Sünden der Welt auf sich genommen. — Der Name *Matutina tenebrarum* (= dunkle Mette) rührt davon her, daß man sie in Rom im frühen Mittelalter gänzlich im Dunkeln hielt. Das allmähliche Auslöschen der Kerzen auf dem Triängelleuchter stellt nach allgemeiner Auffassung der mittelalterlichen Symbolik den Abfall der Jünger des Herrn dar, das Verbergen der letzten Kerze hinter dem Altar und ihr Hervorholen den Tod und die Auferstehung des Erlösers. Welches immer der wirkliche Ursprung dieses Brauches gewesen sein mag, so steht fest, daß schon seine erste Erwähnung im 8. Jahrhundert eine symbolische Deutung verrät. Der am Schluß der Mette mit einem Klapperinstrument verursachte Lärm (*fragor*), symbolisch auf den Schrecken oder auf das Erdbeben beim Tode Christi gedeutet (*Dur.* l. 6, c. 72, n. 28), ging hervor aus dem

Zeichen (Klopfen), mit welchem der Schluß der Gebetsstunde angezeigt wurde. Dieses Pochen wiederholten die im Chor Anwesenden und selbst die Gläubigen im Schiffe der Kirche. — Inhaltlich ist die Mette der drei Tage von dem Gedanken an Leiden und Tod des Heilandes durchzogen. Am Gründonnerstag spricht sich wiederholt der Abscheu über den Verrat des Judas aus, am Karfreitag führt die Kirche in die Seelenstimmung des am Kreuze hängenden Erlösers ein, am Karsamstag erscheint die düstere Trauer und die laute Klage bereits gemildert durch die kommende Auferstehung, auf welche die in der Vorhölle weilende Seele Christi harrete.

3. Gründonnerstag. — Im Vordergrund der Feier dieses Tages steht, wie schon sein kirchlicher Name *Coena Domini* (= Abendmahl des Herrn) besagt, die Erinnerung an die Einsetzung des heiligsten Sakramentes und an die Vorgänge beim letzten Abendmahl. Schon seit alter Zeit werden an diesem Tage aber auch die heiligen Öle geweiht, die man zu den Salbungen bei der feierlichen Spendung der Taufe und der Firmung in der Osternacht, später auch für die andern Salbungen während des Jahres benötigte. Der Gedanke an die Gnaden, welche durch diese Öle der ganzen Kirche vermittelt werden, prägt der Liturgie der Messe einen mit dem sonstigen Ernst der Karwoche kontrastierenden freudigen Charakter auf (weiße Paramente, Gloria, Läuten der Glocken). Tiefen Eindruck im Volke rief endlich die in alter und mittlerer Zeit an diesem Tage vorgenommene Wiederaufnahme (Rekonziliation) der öffentlichen Büsser hervor. Dieser Eindruck klingt noch nach in der schon seit dem Jahre 1200 bekannten deutschen Bezeichnung *Gründonnerstag* für *Coena Domini*, das soviel wie „Tag der Grunenden“ (= Greinenden Weinenden = Büsser) bedeutet.

a) Messe. — Das Gloria am Gründonnerstag anzustimmen, war ehemals nur dem Bischof erlaubt in jener Messe, in welcher er die heiligen Öle weihte. Während des Gloria werden die Glocken geläutet, die dann bis zum Karsamstag verstummen. Dieses Läuten darf jetzt wohl am besten als Zeichen der Freude aufgefaßt werden, die sich ob der Einsetzung des heiligsten Sakramentes und in dem Gedanken an die Bedeutung der Ölweihe kundgibt. Dem Mittelalter war eine solche Auffassung fremd, um so mehr, als sich bis gegen Ausgang desselben kein allgemein angenommener

Zeitpunkt für das letztmalige Läuten der Glocken feststellen läßt. Man legte mehr den Nachdruck auf die Erklärung, warum die Glocken schweigen, und deutete dies auf die Flucht der Apostel, der berufenen Verkünder des Evangeliums (Dur. I. 6, c. 7, n. 5). Geschichtlich aufgefaßt, ist das Verstummen der Glocken und der Gebrauch hölzerner Klapperinstrumente an ihrer Stelle eine konservativ festgehaltene Erinnerung an jene Zeiten, in denen die Glocken im kirchlichen Gebrauche noch unbekannt waren. — Der Friedenskuß vor der Kommunion wird unterlassen zum Zeichen des Abscheus, daß Judas mit einem Kusse den Menschensohn verraten hat. Möglicherweise lebt in dieser Bestimmung die dunkle Erinnerung fort, daß in einer vielleicht nur bei Justin (Apol. I c. 67) greifbaren Entwicklungsform der römischen Liturgie ehemals an dieser Stelle kein Friedenskuß gegeben wurde. — In der Messe werden (nach römischem Ritus) zwei große Hostien konsekriert, von denen die eine für den Gottesdienst am Karfreitag bestimmte in feierlicher Prozession in eine Kapelle oder wenigstens an einen Altar zur Aufbewahrung übertragen wird. Dieser Ort der Aufbewahrung führt in römischen Entscheidungen (Decr. auth. n. 2873 ad 2, n. 4049 ad 1) die Bezeichnung *Sepulchrum* (= Grab), weil das Mittelalter die drei letzten Tage der Karwoche als Zeit der Grabesruhe des Herrn auffaßte (Dur. I. 6, c. 72, n. 1). In der feierlichen Übertragung erscheint noch die altchristliche Sitte, die bei der Kommunion übrig gebliebenen heiligsten Gestalten nach jeder Messe in einen Nebenraum der Kirche zu verbringen. — Die im Altertum nach jedem Gottesdienst erfolgende Abrüstung des Altars hat sich erhalten in der feierlichen Entblößung der Altäre (*denudatio altarium*) im Anschluß an die Gründonnerstagsmesse. Da die Deutung des Altars auf Christus Gemeingut der mittelalterlichen Symbolik war, so erblickte man in dessen Entblößung die Entkleidung des Herrn und seine Verlassenheit am Kreuze dargestellt, welche auch der bei der *Denudatio* gesprochene Psalm 21 schildert.

b) Fußwaschung. — Die Fußwaschung (*mandatum*, weil zu Beginn derselben die Antiphon gesungen wird: „Ein neues Gebot [*mandatum*] gebe ich euch, daß ihr einander liebet“; Joh. 13, 34) ist als liturgische Zeremonie des Gründonnerstags bereits durch die 17. Synode von Toledo (694) bezeugt, in der römischen

Kirche erst seit dem 12. Jahrhundert. Ihr jetziger Ritus enthält manche Spuren klösterlichen Ursprungs. Symbolisch weist dieser Akt der Verdemütigung auf die anzustrebende Reinheit auch von kleineren Fehlern hin (vgl. Dionys Stiefenhofer, Die liturgische Fußwaschung am Gründonnerstag in der abendländischen Kirche, in: Festgabe Knöpfler, Freiburg 1917, 325 f.).

c) Ölweihe. — Die Ölweihe, die der Bischof an diesem Tage in der Kathedrale vorzunehmen hat, findet während der Messe statt, und zwar die Weihe des Krankenöls innerhalb des Kanons (vor dem „Per quem haec omnia“), die Weihe des Chrisams und des Katechumenenöls nach der Kommunion. Die Weihe wird nicht am Altar vorgenommen, sondern an einem im Presbyterium aufgestellten Tisch. Den Bischof umgeben bei dieser Gelegenheit sieben Diakone, sieben Subdiakone und zwölf Priester. Die Siebenzahl der Diakone und ihr entsprechend jene der Subdiakone war in der alten Kirche traditionell (Apg. 6, 3), die erst später genauer bestimmte Zahl der Priester ist durch die Zwölfzahl der Apostel veranlaßt. Die Aufgabe dieser assistierenden Priester besteht gegenwärtig nur mehr darin, über Katechumenenöl und Chrisam vor der Weihe zur symbolischen Darstellung der Gnade des Heiligen Geistes zu hauchen, das geweihte Öl zu begrüßen (Ave, sanctum chrisma [oleum]) und in dankbarer Erwägung der durch das Öl gewirkten Gnaden die Ölgefäße zu küssen. Ehedem aber mußten sie die Weihegebete mit dem Bischof sprechen. — Die Weihe der Öle ist uralte, so daß Basilius († 379, De Spiritu Sancto c. 27) sie sogar auf apostolische Tradition zurückführen zu müssen glaubt (vgl. § 13, 5). Die Weihe des Krankenöls kennt zu Beginn des 3. Jahrhunderts schon die Traditio apostolica Hippolyts (Funk II 101) und bietet eine eigene Weiheformel; die gleiche Quelle (ebd. II 109) erwähnt die Weihe des Katechumenenöls und des Chrisams. Im 4. Jahrhundert sind im Euchologium des Serapion von Thmuis († 362) enthalten Weiheformeln für das Krankenöl (Funk II 179), für das Katechumenenöl (ebd. II 185) und für den Chrisam (ebd. II 187). Den Text der jetzigen römischen Weihegebete bringt das Gelasianum (70 72).

4. Karfreitag. — Durch seinen am Kreuze erlittenen Tod, dessen der Karfreitag gedenkt, hat Christus uns mit Gott versöhnt und uns den Himmel erschlossen. So dankbar wir uns dessen erinnern, so muß doch der Blick auf den in Marter und

Pein am Kreuze hängenden Erlöser und der Gedanke an die Sünde, durch die dieses Leiden verursacht wurde, im mitfühlenden Herzen jenen Ernst und jene Trauer erwecken, welche die Eigentümlichkeit der katholischen Karfreitagsliturgie von jeher (AK V, c. 28) gewesen sind. Das Gedächtnis der großen Erlösungstatsache erzeugte auch jene heilige Scheu, die es nicht duldete, daß die einfacheren, der Trauerstimmung mehr entsprechenden Formen einer älteren liturgischen Entwicklungsstufe verlassen wurden. Weil im frühen christlichen Altertum an den Wochentagen das eucharistische Opfer nicht dargebracht wurde, so unterbleibt darum auch am Karfreitag die Meßfeier. Ihre Stelle nimmt ein Gebetsgottesdienst ein, welcher die aus der Synagoge überkommenen Formen der ältesten gottesdienstlichen Versammlungen (Lesungen, unterbrochen von responsorialen Gesängen und Gebet) treu bewahrt hat. Erst später verband man mit diesem die Verehrung des Kreuzes und eine Kommunionfeier (Missa praesanctificatorum).

a) Gebetsgottesdienst. — Die Lesungen des Karfreitags finden ihren Abschluß in den auf die Passion folgenden Gebeten („Orationes solemnes“ in den römischen Ordines genannt), welche, wie das „Gebet der Gläubigen“, für alle Stände und Anliegen der Christenheit gesprochen werden. Die jetzigen Gebete enthält das Gel. (75), wörtliche Anklänge an dieselben jedoch schon ein Brief (Ep. 21) des Papstes Cölestin I. (422—432) an die Bischöfe Galliens, so daß sie also sicher bis ins 4. Jahrhundert zurückgehen. Ihr Inhalt läßt eine besondere Beziehung zum Tagesgeheimnis vermissen, was daraus erklärt werden muß, daß in ihnen jenes Gebet sich erhalten hat, welches einst bei jeder gottesdienstlichen Versammlung nach Entlassung der Katechumenen von den Gläubigen (Oratio fidelium) verrichtet wurde (Just., Apol. I c. 67). Durchaus passend sind diese Gebete am Karfreitag beibehalten worden: wie jetzt die Kirche in ihnen nicht bloß für die Glieder der Kirche, sondern auch für Häretiker und Schismatiker, für Juden und Heiden betet, so betete auch Christus am Kreuze für alle, für Freunde und Feinde (Dur. I. 6, c. 77, n. 12). Bei dem Gebete für die Juden, die den Herrn durch Kniebeugung verhöhnten, die Kniebeugung zu unterlassen, war schon im 8. Jahrhundert üblich.

b) Verehrung des Kreuzes. — Die nach dem Bericht

der *Peregrinatio Silviae* zu Jerusalem an dem wahren Kreuze vorgenommene Verehrung gab auch im Abendland Veranlassung, die gleiche Verehrung an größeren oder kleineren Partikeln des wahren Kreuzes, schließlich an einem gewöhnlichen Kreuze zu betätigen. Die gegenwärtig bei der „*Adoratio crucis*“ gesungenen Improperien (= Vorwürfe, welche der Erlöser vom Kreuze herab seinem Volke macht, „*Popule meus*“ usw.), deren Spuren schon im 7. Jahrhundert auftreten (*Sacr. Gallic. Muratori* II 842—843), das in griechischer und lateinischer Sprache gesungene Trisagion „*Agios o Theos*“ und die übrigen Gesänge bei dieser Gelegenheit erscheinen zuerst im 10. Jahrhundert im Frankenreiche (ORV), etwas später in der römischen Liturgie. Das Trisagion, das in der griechischen Kirche schon seit dem 5. Jahrhundert sich hoher Wertschätzung erfreut, darf am Karfreitag als Huldigung der ganzen Welt (Griechisch und Lateinisch einst die beiden Welt-sprachen) vor dem Gekreuzigten, als ein feierliches Bekenntnis seiner Gottheit im Augenblick der tiefsten Erniedrigung seiner Menschheit aufgefaßt werden. In der seit dem 13. Jahrhundert üblichen allmählichen Enthüllung des Kreuzbildes spielt sich gewissermaßen der Akt der Kreuzigung dramatisch vor unsern Augen ab. Das „*Ecce lignum Crucis*“, welches wahrscheinlich unter dem Einfluß des vielgelesenen Berichtes über die Kreuz-auffindung bei Rufin († 410, *Hist. eccl.* 10, 8) in die Liturgie drang, bei der *Adoratio crucis* zu singen, war vereinzelt schon im 10. Jahrhundert üblich. Im übrigen herrschte im Mittelalter keine einheitliche Praxis in der Verwendung der genannten Gesänge. Sich bei der Kreuzerhöhung der Schuhe zu entledigen, ist der alte, schon in antiken Bußübungen bezeugte Brauch, an gewissen Tagen der *Quadragesima* dem Gottesdienst oder der Bußprozession mit bloßen Füßen anzuwohnen.

c) *Missa praesantificatorum*. — Die *Missa praesantificatorum* (Messe, besser Liturgie der „vorhergeheiligten Opfergaben“) entsprang dem Verlangen, auch am Karfreitag die heilige Kommunion zu empfangen. Da diese aber nur in der heiligen Messe gespendet wurde, eine solche aber am Karfreitag nicht stattfand, so führte man, zunächst in den römischen Titelnkirchen, die bei den Griechen übliche Präsanctifikatenmesse, die lediglich eine Kommunionfeier war, ein. Erst nach dem 9. Jahrhundert fand sie auch in der päpstlichen Liturgie eine Stelle.

Zur Präsanctifikatenmesse wurde anfänglich (Gel. 77) das heiligste Sakrament unter beiden Gestalten vom Diakon aus dem Sekretarium zum Altar gebracht. Aber schon im 8. Jahrhundert wurde nur mehr unkonsekrierter Wein verwendet, in welchen man eine Partikel der konsekrierten Hostie einsenkte, der man die Kraft zuschrieb (Amalar., *De eccl. off.* I, 15), den Wein zu konsekrieren. Die Theorie von der Konsekration durch Berührung (*consecratio per contactum*) wurde nur langsam während des Mittelalters überwunden. Weil Kommunionfeier, so bildet das älteste Kommuniongebet, das *Pater noster*, mit dem *Embolismus Libera* (Gel.) auch den ältesten Bestandteil der Präsanctifikatenmesse. Die übrigen Gebete und Riten (*Inzensation*, *Elevation*) sind zur Erhöhung der Feier erst später aus dem eigentlichen *Meßritus* (wozu der Name „*Missa*“ *praes.* einlud) hinzugefügt worden. Im OR XIV n. 15 ist die Präsanctifikatenmesse nahezu zur gegenwärtigen Gestalt ausgebaut.

d) Heiliges Grab. — Im Mittelalter war es außerhalb Italiens weit verbreitete Sitte, nach der Präsanctifikatenmesse das heiligste Sakrament oder ein Kreuz, zuweilen beide zusammen, in ein eigens errichtetes Heiliges Grab (gewöhnlich ein verschließbarer Schrein) zu legen. Die frühesten Nachrichten darüber bringt das 10. Jahrhundert in der Biographie Ulrichs von Augsburg († 973) und in der dem Erzbischof Dunstan von Canterbury († 988) zugeschriebenen „*Concordia regularis*“. Nach ersterer ging dieser Brauch offenkundig aus der Notwendigkeit hervor, die von der allgemeinen Kommunion übrig gebliebenen Hostien aufzubewahren. Was auch an andern Tagen geboten war, erhielt am Karfreitag unschwer eine symbolische Deutung auf die Bestattung und das Grab des Herrn. Ein Kreuz in das Grab zu legen, wie es die „*Concordia regularis*“ berichtet, zeigt das Bestreben, das am *Symbol Christi* zu tun, was mit seinem Leichnam an diesem Tage einst wirklich geschah. Diese mittelalterlichen „*Heiligen Gräber*“ unterscheiden sich aber von den modernen wesentlich dadurch, daß in ihnen das heiligste Sakrament (oder das Kreuz) stets verschlossen aufbewahrt wurde. Erst seit dem Ende des 16. Jahrhunderts datiert der Brauch, die verhüllte Monstranz im Heiligen Grab auszusetzen, was zum ersten Mal 1577 die Jesuiten in München taten (vgl. *Milchsack*,

Die Oster- und Passionsspiele, Wolfenbüttel 1897; Lange, Die lateinischen Osterfeiern, München 1887).

§ 37. Die Ostervigil.

Die heutigen Zeremonien am Morgen des Karsamstags begannen ehemals, da die Taufe in der Osternacht gespendet wurde, am Abend dieses Tages. Als mit dem Aufhören der Erwachsenentaufe auch die Osternacht allmählich ihre Bedeutung verlor, rückte man die liturgische Feier der Ostervigil immer mehr in den Nachmittag des Karsamstags. Der ORV setzt bereits diese Entwicklung voraus. Seit dem 12. Jahrhundert begann man schon um die Mittagszeit, seit Ausgang des Mittelalters in den Morgenstunden. Die Zeremonien werden eröffnet mit der Weihe des neuen Feuers und der Osterkerze, daran reihen sich die zwölf Prophetien und die Taufwasserweihe. In den Schluß der darauffolgenden Messe ist die kurze Vesper verwoben.

a) Feuerweihe. — Nach der Vorschrift des Missale wird aus einem Steine außerhalb der Kirche Feuer geschlagen, damit ein Kohlenfeuer angezündet und dieses hierauf gesegnet. Die Feuerweihe am Karsamstag erscheint in der lateinischen Kirche zuerst in fränkischen Landen im 8. Jahrhundert und war wahrscheinlich bestimmt, heidnische Frühlingsfeuer zu Ehren des Wotan durch ein kirchliches Sakramentale zu verdrängen. In Rom war bis ins 11. Jahrhundert eine Feuerweihe am Karsamstag unbekannt. In Anlehnung an die schon im ORV enthaltenen Weihegebete hat das Mittelalter das aus einem Steine geschlagene Feuer einstimmig auf Christus und den Heiligen Geist gedeutet: Christus, der Eckstein, geschlagen mit der Rute des Kreuzes, hat über uns das Feuer des Heiligen Geistes ausgegossen (Dur. 1. 6, c. 80, n. 1). — Nachdem mit dem Gebet „Veniat“ (im Gel. 81 zur Weihe der Osterkerze bestimmt) die Weihrauchkörner für die Osterkerze gesegnet sind, begibt sich die Prozession zur Kirche. Hier werden mit dem neuen Feuer nacheinander die drei aus einem Kerzenschaft hervorstehenden und an der Spitze eines Rohres (*arundo*) befindlichen Kerzen angezündet; dabei wird jedes Mal gesungen: „Lumen Christi — Licht Christi“, wodurch die Symbolik der Kerzen hinlänglich angedeutet ist. Die dreifache Kerze, erst spät (OR XIV) erwähnt, entstand aus mehreren

Kerzen, die man zusammenband, um das Auslöschten der Flamme durch den Luftzug zu verhindern (s. Ludwig Fischer, *Ordo officiorum ecclesiae Lateranensis*, München 1916, 66). Ein Rohr mag deswegen Verwendung finden, um anzudeuten, daß, gleichwie das Rohr vor dem Sturm sich beugt und sich wieder erhebt, auch Christus, im Sturme der Leiden gedemütigt, glorreich aus dem Grabe wiedererstand. Dem Mittelalter war diese Symbolik unbekannt.

b) Weihe der Osterkerze. — Ein „Lob der Osterkerze“ kennt schon das 4. Jahrhundert (Aug., *De civ. Dei* 15, c. 22); Weiheformeln hat Ennodius von Pavia († 521) und das Gel. (80) überliefert. Das jetzt zu diesem Zwecke gebrauchte „Exsultet“, das der Diakon am Ambo oder am Orte, an dem für gewöhnlich das Evangelium gesungen wird, vorzutragen hat, bringt zuerst das *Sacramentarium Gallicanum* (7. Jahrhundert). Das Exsultet, das feierliche *Lucernarium* (= Gebet beim Anzünden der Lichte, vgl. § 73, 1) der Osternacht, ist seinem Inhalt nach die feierliche Darbringung der Osterkerze, verbunden mit einem Lobpreis der Geheimnisse der Osternacht. Symbolisch stellt die Osterkerze Christus den Auferstandenen dar, der die heiligen fünf Wunden an seinem verklärten Leibe trägt, woran die an fünf Stellen eingefügten Weihrauchkörner erinnern. Zugleich erscheint die Osterkerze, die gewöhnlich von großen Dimensionen ist, als ein Abbild der Feuer- und Wolkensäule, die den Kindern Israels beim Durchzug durch das Rote Meer, dem bekannten Typus der Taufe, voranging. Schon bei Ennodius von Pavia ist die geweihte Osterkerze auch Sakramentale, welches gegen Ungewitter und Schädigung der Feldfrüchte gebraucht wird. Daraus erklärt sich die mancherorts übliche Gewohnheit, die Osterkerze auch beim feierlichen Wettersegen anzuzünden. Noch im 12. Jahrhundert war es Sitte, die Osterkerze zu zerstückeln und den Gläubigen mit nach Hause zu geben, die sich ihrer als Sakramentale in den mannigfachen Fährnissen des Lebens bedienten. Da man der Nachfrage nicht immer genügen konnte, pflegte man in Rom schon im 9. Jahrhundert Wachstäfelchen, die sog. *Agnus Dei*, zu weihen, und anstatt der Osterkerze zu verteilen.

c) Prophetien. — Die von responsorialen Gesängen und Gebeten unterbrochenen zwölf Lesungen, welche auf die Weihe der Osterkerze folgen, stellen das Urbild des nächtlichen Gottes-

dienstes dar, wie er vor Einführung des antiphonalen Gesanges gehalten wurde. Die Zwölfzahl der Lesungen wurde im Mittelalter nicht immer eingehalten, häufig wurden nur vier oder sechs Lektionen gelesen, bis Pius V. die altherkömmliche Zahl aufs neue festigte. In den Lesungen sollte den Taufkandidaten noch einmal ein kurzer Überblick über die Veranstaltungen gegeben werden, die Gott zu ihrem Heile getroffen. Darum tritt auch fast in jeder Lesung die Beziehung auf die Taufe offensichtlich hervor. Die zwölfte Prophetie, die von den drei Jünglingen im Feuerofen handelt, ist der gewöhnliche Abschluß der Vigil (vgl. oben S. 96). Eine Auswahl der Lektionen war in der alten Kirche für den Katechumenenunterricht traditionell; bereits dem hl. Augustin (*De catech. rud.*) muß eine solche vorgelegen haben.

d) **Taufwasserweihe.** — Mit der Weihe des Taufwassers begann einstens die Spendung der Taufe. Die Taufwasserweihe, die im christlichen Altertum jedes Mal vor der feierlichen Taufe vorgenommen wurde, gehört zu den ältesten, schon im 2. Jahrhundert (Tertull., *De bapt. c. 4*) erwähnten Gebräuchen, die Basilius († 379, *De Spir. Sancto c. 27*) sogar auf apostolische Tradition zurückführen will. Das älteste bekannte Weiheformular steht unter den Gebeten des Bischofs Serapion von Thmuis († 362), unser jetziges ist im Gelasianum (84) enthalten. Es setzt sich aus zwei Teilen zusammen, von welchen der erste hauptsächlich um die Gnade der Wiedergeburt unter Anrufung der drei göttlichen Personen bittet, der zweite, mit einem Exorzismus (*Procul ergo*) beginnende, der Beziehungen der drei göttlichen Personen zum Elemente des Wassers gedenkt und über das Taufwasser ihren Segen herabrufft. Die begleitenden Zeremonien, welche im 9. Jahrhundert im römischen Ritus auftreten, sind teils bloße Segensgesten, wenn z. B. der Priester das Wasser in Kreuzesform teilt, es mit der Hand berührt oder mit dreimaliger Kreuzeszeichnung segnet, teils tragen sie ausgesprochen symbolische Bedeutung zur Schau. Wenn bei Erwähnung der vier Paradieseströme das Wasser über den Rand des Gefäßes nach den vier Himmelsrichtungen geschüttet wird, so ist damit die die ganze Erde zum übernatürlichen Leben befruchtende Gnade der heiligen Taufe dargestellt (*Dur. l. 6, c. 80, n. 9*). Das dreimalige Hauchen über dem Wasser symbolisiert die Herabkunft des Heiligen Geistes. Letztere wird besonders eindrucksvoll versinnbildet

durch das dreimalige Einsenken der Osterkerze: wie Christus in die Fluten des Jordans hinabstieg und über ihm alsdann der Heilige Geist erschien, so wird, wenn das Symbol Christi, die Osterkerze, in das Taufwasser eingesenkt wird, dreimal feierlich die Herabkunft des Heiligen Geistes erfleht. Auch das dreimalige Blasen über dem Wasser in Form eines Gabelkreuzes ist den Mittelalterlichen (Dur. l. 6, c. 80, n. 11), entsprechend der allgemein apotropäischen Bedeutung des Blasens, ein Symbol der reinigenden Wirkung des Heiligen Geistes. Die Beimengung des Chrisams und des Katechumenenöles jedoch wird von Durandus (a. a. O.) nicht, wie man nach der allgemeinen Symbolik des Öles erwarten sollte, auf den Heiligen Geist, sondern auf die Verbindung Christi (= Chrisam) mit der Kirche (= Wasser) gedeutet. Mit dem geweihten Taufwasser das Volk zu besprengen, war schon nach OR VII üblich. — Nach der Taufwasserweihe fand im christlichen Altertum die Taufe statt. Die kirchlichen Bestimmungen (Caer. Ep. 2, c. 27, n. 18) wünschen, daß auch jetzt noch bei dieser Gelegenheit einigen Täuflingen dieses heilige Sakrament gespendet wird.

e) Messe. — Als Einleitung der Messe an der Ostervigil dient die Allerheiligen-Litanei, welche bei der Rückkehr der Prozession in die Kirche oder an den Altar gesungen wird. Es ist die gewöhnliche Litanía der alten Messe, deren Rest das heutige Kyrie darstellt. Sich vor dem Altare aufs Angesicht niederzuwerfen, wie es jetzt der Priester, am Altar angelangt, tut, war einst auch an andern Tagen gebräuchlich. Manche Besonderheiten der Ostervigilmesse, für welche die mittelalterlichen Liturgiker gezwungene symbolische Erklärungen erfanden, lassen sich leicht als Überbleibsel einer älteren Entwicklungsphase des Meßritus erklären, so das Fehlen des antiphonalen Gesanges (Introitus, Offertorium, Communio) und des Agnus Dei, das erst Papst Sergius I. (687—701) in die Messe einführte. Bezüglich des Unterlassens des Friedenskusses gilt das beim Gründonnerstag Gesagte (oben S. 109). — Schon im 10. Jahrhundert gliederte man in Deutschland und Frankreich die Vesper der Messe ein, ein Zeichen, daß man damals bereits den Vigiliencharakter gänzlich aus dem Auge verloren hatte.

f) Auferstehungsfeier. — Am Abend des Karsamstags findet in unsern Gegenden die beim Volke überaus beliebte Auf-

erstehungsfeier statt. Im Mittelalter setzte sie sich aus zwei gänzlich getrennten Akten zusammen: um Mitternacht wurde in aller Stille das Kreuz oder das heiligste Sakrament aus dem Heiligen Grabe erhoben, am Morgen wurde der Besuch der drei Marien und der Apostel Petrus und Johannes am Grabe durch Kleriker dramatisch dargestellt. Die dramatischen Darstellungen verschwanden zu Beginn der Neuzeit, so daß gegenwärtig die Auferstehungsfeier meist nur in einer theophorischen Prozession besteht.

§ 38. Die österliche Zeit. — Das Pfingstfest und die von ihm zeitlich bestimmten Feste und Sonntage.

I. Osterfest und Osteroktav. — Das höchste und freudenvollste aller Feste des Kirchenjahres begeht die Kirche am heiligen Ostertag: Ostern ist die Erinnerung an die Auferstehung des Herrn, die Grundlage unseres Glaubens (1 Kor. 15, 17); auf der Auferstehung Christi beruht die Hoffnung und sichere Erwartung der eigenen Auferstehung (1 Kor. 15, 22—23), deren Keim in uns durch die heilige Taufe gesenkt wurde. Zumal in alter Zeit, als man am Ostertag unter dem Eindruck der in der vorausgegangenen Nacht gespendeten Taufe lebte, wirkte sich dieser Gedanke in Freude und Jubel aus. Freude ist auch der Grundcharakter der schon im 4. Jahrhundert für Jerusalem bezeugten Osteroktav, während welcher die Neophyten täglich der eucharistischen Opferfeier beizuwohnen hatten. Der Gedanke an Auferstehung und Taufe schimmert darum durch alle Gebete und Gesänge des Ostertages und der darauffolgenden Woche. Den Abschluß der Osterwoche und der Tauffeierlichkeiten bildet der Weiße Sonntag (*Dominica in Albis*), der seinen Namen davon erhielt, daß an ihm die Neugetaufen ihre weißen Gewänder mit den gewöhnlichen wieder zu vertauschen hatten.

Am Ostertag und in der Osterwoche besteht die Matutin nur aus drei Psalmen, weil die Feierlichkeiten der Ostervigil einen großen Teil der Nacht in Anspruch nahmen. — Mit dem Osterfest geht auch die vierzig-tägige Fastenzeit zu Ende. Speisen, welche während dieser Zeit verboten waren, insbesondere Fleisch und Eier, wollte man nur nach vorhergegangener Segnung genießen. Die älteste Weihe ist die Weihe des Osterlammes (7. Jahrh.; *Sacramentarium Gallicanum*), uralte ist auch die Weihe der Osterbrote, die auf die alten Eulogien, Brote, welche den Gläubigen nach der Messe als Ersatz der heiligen Eucharistie gegeben wurden, zu-

rückgehen. Verhältnismäßig jungen Datums ist die Weihe der Eier (12. Jahrh.), älter die des Schinkens (Vita Udalrici c. 23; 10. Jahrh.).

2. Österliche Zeit (Pentekoste, Quinquagesima). — Die hochfreudige Stimmung der Osteroktav beherrscht, wenn auch abgeschwächt, die Zeit bis zum Pfingstfest (einschließlich dessen Oktav). Diese freudenreichen fünfzig Tage trugen schon im Altertum (Tert., De bapt. c. 19), im Anschluß an die Apostelgeschichte (2, 1), den Namen Quinquagesima = Pentekoste, obwohl diese Bezeichnung wörtlich nur den fünfzigsten Tag bedeutet. Zum Zeichen der Freude unterließ man in dieser Zeit das Fasten und das Gebet in knieender Haltung. Der Jubel ob des erlangten Heiles in Christus äußert sich auch in der Häufung der Alleluja.

Einen gewissen Gegensatz zur Freude der österlichen Zeit stellen die Bitttage dar, sowohl die Litania maior am 25. April als auch die Litanie minores an den drei Tagen vor Himmelfahrt. Die Litania maior, die ihren Namen davon hat, daß sie in Rom das höhere Alter beanspruchen kann, wird zuerst von Gregor d. Gr. erwähnt, geht aber zweifelsohne in eine viel frühere Zeit zurück. Sie trat an die Stelle der ehemals an diesem Tage stattfindenden Bittprozession zu Ehren des Robigus, des Gottes des Reifes. — Das Datum und die Festfeier der schon im 5. Jahrhundert in Gallien (Sidonius Apollinarius, ep. 5, 14) bekannten Litanie minores regelte um 470 Bischof Mamertus von Vienne, durch allgemeine Drangsale seiner Kirche hierzu veranlaßt. Erst unter Leo III. (795—816) gelangten diese Bittprozessionen in die römische Liturgie. Flurumgänge (ambarvalia), die an drei aufeinanderfolgenden Tagen des Monats Mai gehalten wurden, waren auch in den religiösen Bräuchen des alten Rom vorgesehen (De Bruyne, Revue bénédict. XXXV [1922] 18).

3. Himmelfahrtstfest und Pfingstfest. — Der durch die Heilige Schrift hervorgehobene vierzigste Tag nach der Auferstehung, der Tag der Himmelfahrt, wird gewiß von den Gläubigen von Anfang an nicht unbeachtet geblieben sein, wenn auch eine Festfeier größeren Stils erst im 4. Jahrhundert mehrfach bezeugt ist (z. B. von Aug., Ep. 54, 1). Das Mittelalter unterließ es nicht, die Himmelfahrt des Herrn auch szenisch darzustellen. Gegenwärtig wird die Himmelfahrt durch das Auslöchen der Osterkerze nach dem Evangelium des Tages symbolisiert, ein Brauch, der auf kein hohes Alter zurückblicken kann — Wenn die Apostel und die ersten Christen aus dem Judentum nach der von den Vätern ererbten Weise das Pfingstfest feierten, so mußte auch die Erinnerung an die an diesem Tage erfolgte Sendung

des Heiligen Geistes von neuem erweckt werden, und je mehr sich in der Tätigkeit der Apostel das Wirken des Heiligen Geistes offenbarte, um so tiefer mußte sich die Idee des christlichen Pfingstfestes einprägen, vor dem jene des alttestamentlichen immer mehr verblaßte. Ausdrücklich bezeugt ist das Pfingstfest erst im 3. Jahrhundert von Origenes (*Contra Cels.* 1. 8, c. 23). Wie aus Tertullian (*De bapt.* c 19) hervorgeht, wurde in ältester Zeit nicht bloß an der Ostervigil, sondern auch während der ganzen Pentekoste die Taufe gespendet; schon im 4. Jahrhundert (Hieron., *In Zachar.* 14, 8) hielt man jedoch nur mehr neben der Ostervigil den letzten Tag dieser Zeitperiode als Tauftermin, die Pfingstvigil, deren Liturgie jener der Ostervigil ähnlich gestaltet ist. Eine Pfingstoktav kennen bereits die AK (V, c. 20, 14).

4. Zeitlich vom Pfingstfest abhängige Feste und Sonntage. a) Dreifaltigkeitsfest. — Schon im 10. Jahrhundert war es vereinzelt üblich geworden, am Sonntag eine eigene Messe zu Ehren der heiligsten Dreifaltigkeit zu feiern. Das Meßformular hierzu wurde nach der Pfingstoktav in die Sakramentarien eingereiht, was dazu führte, den auf die Pfingstoktav folgenden Sonntag als besonders diesem Geheimnis geweiht anzusehen. Die Feier eines eigenen Dreifaltigkeitsfestes war bereits in weiten Gebieten der Kirche vorhanden, als Johann XXII. dasselbe 1334 für die ganze Kirche vorschrieb.

b) Fronleichnamsfest. — Das Fronleichnamsfest wurde veranlaßt durch die bekannte Vision der Augustinernonne Juliana († 1258) zu Mont-Cornillon bei Lüttich und zum ersten Mal 1247 in Lüttich gefeiert. Papst Urban IV., ehemals Archidiakon von Lüttich, führte es in der ganzen Kirche ein. Die Prozession wurde erst nach und nach auf dem Wege der Gewohnheit mit dem Fronleichnamsfest verbunden. In Deutschland trägt die Prozession mehr den Charakter einer Flurprozession, woraus sich auch die Verlesung der Anfänge der vier Evangelien erklärt, die man — insbesondere den Anfang des Johannesevangeliums — gerne beim Wettersegnen verwendete. Die römische Fronleichnamsprozession, bei welcher der Triumph des eucharistischen Christus dargestellt werden soll, kennt diese Seite nicht.

c) Herz-Jesu-Fest. — Am Freitag nach der Oktav des Fronleichnamsfestes begeht die Kirche das Fest des heiligsten

Herzens Jesu zur dankbaren Erinnerung an die im Leiden und in der Einsetzung des heiligsten Sakramentes sich kundgebende Liebe des Erlösers. Das Fest, von Klemens XIII. 1765 gestattet, wurde erst 1856 von Pius IX. auf die ganze Kirche ausgedehnt, von Pius XI. mit einer Oktav versehen.

d) Sonntage nach Pfingsten. — Die 24 bis 28 Sonntage nach Pfingsten stehen unter sich und mit dem Feste in keinerlei innerem Zusammenhang. Schon der Anhang des Gregorianum zählte die Sonntage zwischen Pfingsten und dem Advent nach dem Pfingstfeste, doch war diese Numerierung keineswegs allgemein angenommen. Denn noch im 9. Jahrhundert trifft man eine Gruppierung dieser Sonntage in Sonntage nach Peter und Paul, nach Laurentius, nach Cyprian und nach Michael. Nach der Einführung des Dreifaltigkeitsfestes liebte man es, bis in die Neuzeit hinein, die Sonntage auch nach Trinitatis zu zählen.

3. Hauptstück. Der Weihnachtsfestkreis und die unbeweglichen Feste des Kirchenjahres.

Literatur: H. Usener, Religionsgeschichtliche Untersuchungen: I. Das Weihnachtsfest. Bonn 1889 (2. Aufl. von H. Lietzmann, 1911). — A. Gastoué, Noël. 3. Aufl. Paris 1908. — Arnold Meyer, Das Weihnachtsfest, seine Entstehung und Entwicklung. Zürich 1913. — Hdb. I 565 bis 586.

§ 39. Das heilige Weihnachtsfest. Seine Vorgeier und Begleitfeste.

1. Entstehung des Weihnachtsfestes und des Advents. — Beim Oster- und Pfingstfest handelte es sich für die Kirche nicht um Einführung eines neuen Festes, sondern lediglich darum, die bereits vorhandene jüdische Feier mit einem neuen Inhalt — Auferstehung und Geistessendung — zu erfüllen. Das Weihnachtsfest ist hingegen sofort bei seinem Aufkommen ein eigentlich christliches Fest, das sich vom Osterfest auch dadurch unterscheidet, daß es stets auf einen bestimmten Monatstag fixiert ist. Es begegnet uns zum ersten Mal urkundlich beim römischen Chronographen des Jahres 354 (335). Von Rom aus verbreitete es sich noch im gleichen Jahrhundert auch im Orient. Die rasche Verbreitung hängt wohl zusammen mit den arianischen

Wirren, die auf orthodoxer Seite naturgemäß eine gesteigerte Verehrung des mit dem Vater gleichwesentlichen Gottessohnes hervorriefen. Zur Wahl des 25. Dezember führte, da das wirkliche Geburtsdatum des Herrn unbekannt ist, wahrscheinlich das Bestreben, dem Geburtstag des unbesiegtten Sonnengottes (Natalis solis invicti) am 25. Dezember, der seit Kaiser Aurelian (270 bis 275) heidnischer Reichsfeiertag war (Frz. Dölger, *Sol salutis*, 2. Aufl., Münster i. W. 1925, S. 5) und bei den zahlreichen Anhängern des Mithraskultes hoch in Ehren stand, ein christliches Gegenstück zu bieten. Auch mochte es die rein natürlich-symbolische Erwägung für angemessen erachten, am Tage des wachsenden Lichtes auch den Geburtstag der „Sonne der Gerechtigkeit“ zu feiern.

Erst nach Einführung des Weihnachtsfestes konnte eine kirchliche Vorbereitungszeit auf dasselbe, die Adventszeit (adventus = Ankunft des Herrn), gefeiert werden. In Gallien und Spanien, wo man an Epiphanie das Gedächtnis der Geburt des Herrn beging, stellte man diesem Feste schon im 4. Jahrhundert eine Vorbereitungszeit von zwei bis drei Wochen voran, in Rom erscheint eine Vorbereitungszeit auf Weihnachten in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts (Petrus Siffrin, *Zur Geschichte des Advents*, im Jahrbuch für Liturgiewissenschaft I [1921] 137 f.). Während man jedoch in Gallien später fünf Adventssonntage kannte, feierte man deren im Gebiet der römischen Liturgie lediglich vier. Seit dem 11. Jahrhundert aber herrscht allgemein die römische Übung.

2. Liturgie der Adventszeit und des Weihnachtsfestes. — a) Wie für die Einführung, so war auch für den liturgischen Charakter des Advents die Fastenzeit maßgebend. Man betrachtete demgemäß den Advent als eine Zeit der Buße und drückte dies äußerlich durch violette Paramente, Unterlassen der Freudengesänge „Gloria in excelsis“ und „Te Deum“ aus. Nach dem Vorbild des Sonntags Laetare der Fastenzeit gestaltete man ebenso die Liturgie des dritten Adventssonntags zur festlichen Feier, die durch die Nähe des freudreichen Weihnachtsfestes (Dominus prope est; Phil. 4, 5) ihre innere Berechtigung erhält. Der Advent hat sich übrigens niemals zum vollen Ernste der Fastenzeit durchgebildet, weshalb auch das freudige Alleluja in ihm nicht verstummt. Inhaltlich ist die Liturgie des Advents beherrscht von dem Gedanken an die zweite Parusie des Herrn

im Gerichte (Evangelium des ersten Adventssonntags), von der Sehnsucht, daß der Herr mit seiner Gnade in unsere Herzen einkehre, wie auch die Altväter sich sehnten nach dem Kommen des Herrn (Versikel der Vesper: *Rorate caeli* etc., Is. 45, 8). Besonders drückt sich diese Sehnsucht in den vom 17. bis 23. Dezember gesungenen O-Antiphonen aus, die schon im 9. Jahrhundert zur Vesper gebraucht wurden. Diesem gnadenreichen Kommen des Herrn muß der Weg in die Herzen durch die Buße bereitet werden. Darum stellt in diesen Tagen die Kirche als Beispiel der Buße den großen Bußprediger und Vorläufer des Herrn vor Augen, an den die Evangelien und der täglich gesprochene Versikel der Laudes (*Vox clamantis in deserto* etc., Mark. 1, 3) erinnern.

b) Der Weihnachtstag ist schon seit dem 6. Jahrhundert (LP I 129; Gregor d. Gr., Hom. 8 in evang.) durch die Feier dreier Messen ausgezeichnet. In der mittelalterlichen Symbolik pflegte man diese zur ewigen und zeitlichen Geburt des Erlösers, in neuerer Zeit auch zur mystischen Geburt des Heilandes in den Seelen der Gerechten in Beziehung zu bringen. Die historische Veranlassung der Mitternachtsmesse darf in den Gebräuchen der Kirche von Jerusalem gesucht werden, welche das Geburtsfest des Heilandes zur Nachtzeit an der Krippe des Herrn in Bethlehem beging. In Rom fand, woran noch jetzt die dem Formular der Mitternachtsmesse vorgedruckte *Statio* erinnert, diese Messe in einer Nachbildung der bethlehemitischen Geburtsgrötte bei der Kirche Santa Maria Maggiore statt. Die zweite Messe zur Zeit der Morgenröte stand anfänglich mit dem Weihnachtsfest in keinerlei innerem Zusammenhang, sondern ward zu Ehren der sirmischen, in Konstantinopel hoch verehrten Martyrin Anastasia gefeiert, deren Fest am 25. Dezember unter der byzantinischen Herrschaft auch in die kaiserliche Palastkirche am Palatin, die heutige Kirche St. Anastasia, gelangte. Mit der Verbreitung der römischen Sakramentarien kam die dreimalige Meßfeier auch in außerrömische Kirchen.

3. Begleitfeste von Weihnachten. — „Comites Christi — Begleiter Christi“ nennt Durandus (l. 7, c. 42, n. 1) den hl. Stephanus, den Apostel Johannes und die Unschuldigen Kinder, deren Feste an den drei auf Weihnachten folgenden Tagen begangen werden. Sie stehen noch nicht verzeichnet im ältesten römischen Kalendarium, wohl aber in den Sakramentarien

(L, Gel., Greg.). Das Fest des hl. Stephanus, ebenso das des Apostels Johannes (in Verbindung mit Jakobus dem Älteren) kennt man im Orient schon im 4. Jahrhundert (Gregor von Nyssa, † um 394; PG 46, 725 789); der 28. Dezember jedoch war dort dem Gedächtnis der Apostel Petrus und Paulus geweiht, im Abendland hingegen schon im 5. Jahrhundert (Kalender von Karthago) der Erinnerung an die Unschuldigen Kinder. Wenn das Fest der Unschuldigen Kinder auf einen Werktag fällt, trägt die Liturgie Bußcharakter (violette Paramente usw.), weil, wie das Mittelalter sagte (Micrologus c. 36), jene Kinder bei ihrem Scheiden von der Welt noch nicht sofort zur Glorie eingingen, der Oktavtag hingegen wird festlich begangen, weil die Oktav an die Vollendung in der seligen Anschauung Gottes erinnert (vgl. Dur. 1. 7, c. 42, n. 12). — In der Segnung und Darreichung des Johannesweines lebt die alte Gewohnheit, zu Ehren gewisser Heiliger „Minne“ zu trinken, fort. — Der 1. Januar führt den Namen „Beschneidung des Herrn“ seit dem 9. Jahrhundert auch in der römischen Liturgie, ehemals nur in Gallien, während er in Rom einfach „Oktav des Herrn“ hieß.

§ 40. Epiphanie und Mariä Lichtmeß.

1. Epiphanie. — Das Fest der Epiphanie (= Erscheinung des Herrn) ist der dankbaren Erinnerung an die Berufung der Heidenwelt, deren Erstlinge in den Magiern aus dem Morgenlande vor dem neugeborenen Heiland erschienen, geweiht. Die Freude über die Berufung der ganzen Welt zum Heile in Christus durchweht darum die gesamte Liturgie an diesem Tage. In untergeordneter Weise ist in der römischen Liturgie mit dem Hauptgeheimnis des Festes auch die Erinnerung an die Taufe Jesu (Evangelium am Oktavtag) und an das Verwandlungswunder zu Kana (Evangelium am 2. Sonntag nach Epiphanie) verbunden.

a) Die Anfänge des Epiphaniefestes weisen auf den Orient, Klemens von Alexandrien († um 215; Strom. 1, c. 21) berichtet, daß am 6. Januar die gnostische Sekte der Basilidianer Geburt und Taufe des Heilandes feierte. Die Kirche von Alexandrien kannte jedoch damals dieses Fest noch nicht; es muß aber schon im Laufe des 3. Jahrhunderts im Osten weite Verbreitung gefunden haben, da es um die Mitte des 4. Jahrhunderts bereits im

Abendland bekannt war. Epiphanie galt zunächst als Geburtsfest des Herrn und wurde als solches neben dem Weihnachtsfest schon 353 in Rom gefeiert, wie die Ansprache beweist, welche Papst Liberius bei der Einkleidung Marzellinas, der Schwester des hl. Ambrosius, hielt (Ambr., De virginitate l. 3, c. 1). Auch noch gegenwärtig soll nach der Vorschrift des Pontificale Romanum die benedictio et consecratio virginum am Epiphaniestage stattfinden. Da aber als Gedächtnistag der Geburt das Weihnachtsfest immer populärer wurde und auch im Orient Eingang fand, veränderte sich der Festinhalt: im Abendlande stellte man die Ankunft der Weisen in den Vordergrund, im Orient beging man Epiphanie nur mehr, wie schon früher, als Tag der Taufe Christi und allgemeinen Tauftag. Die Frage, wie man dazu kam, Geburt und Taufe Christi nebst dem Kanawunder in einem Feste zu vereinen, beantwortete K. Holl (Der Ursprung des Epiphaniestages, Berlin 1917) durch den Hinweis auf eine ähnlichen Inhalt bietende heidnische Feier zu Alexandrien, gegen die man in einem christlichen Feste ein Gegengewicht schuf.

b) An die Taufe Jesu erinnert die Wasserweihe an Epiphanie, welche schon im 4. Jahrhundert in der orientalischen, seit dem 15. Jahrhundert auch in der abendländischen Kirche gehalten wird. Das Formular der Weihe ist erst 1890 von der Ritenkongregation herausgegeben worden. Seit dem Ausgang des Mittelalters wird auch die Besprengung der Wohnräume mit diesem geweihten Wasser und die Segnung des Weihrauchs zur Räucherung in den Häusern üblich.

c) An das Fest schließt sich eine Nachfeier, bestehend in einer schon im 4. Jahrhundert (Peregr. Silviae) erwähnten Oktav und in einer Reihe von ein bis sechs Sonntagen, je nach dem früheren oder späteren Datum des Osterfestes. Der Einfluß der Festtage der Epiphanie zeigt sich in diesen Sonntagen nur im Introitus und im Graduale, welche die Herrschaft des Sohnes Gottes über die ganze Erde besingen.

2. Mariä Lichtmeß. — Weihnachts- und Osterfestkreis greifen nicht selten ineinander, wenn es zutrifft, daß der eigentliche Abschluß der Weihnachtszeit, das Fest Mariä Lichtmeß (Purificatio B. M. V. = Reinigung Mariä), nach dem Sonntag Septuagesima gefeiert werden muß. Die Spuren eines Festes am vier-

zigsten Tage nach dem Geburtsfest des Herrn lassen sich in der Kirche zu Jerusalem, welches wohl die Heimat dieser Feier ist, bereits im 4. Jahrhundert (Peregr. Silviae) aufzeigen. Wahrscheinlich schon im 6. Jahrhundert hat es auch die römische Kirche angenommen. Die Liturgie des Tages ist beherrscht von der Erinnerung an den ersten Eintritt Jesu in den Tempel und an die Begegnung mit dem greisen Simeon, die auch für den Namen des Festes bei den Griechen, Hypapante = Begegnung, maßgebend wurde. Die Lichtmeßprozession, wengleich erst im 7. Jahrhundert bezeugt (LP I 376), geht jedenfalls schon in eine frühere Zeit zurück und kam, wie die frühmittelalterliche Tradition (Beda, De temporum ratione c. 12; Amalar., De eccl. off. l. 3, c. 43) berichtet, im Gegensatz zu den heidnischen Lustrationsfeiern des Februar, näherhin als christliches Gegenstück der altrömischen Sühneprozession, des Amburbale, in Aufnahme. Die Erinnerung an eine ehemalige Sühnefeier halten noch jetzt die violetten Paramente fest, deren man sich bei der Prozession bedient.

Lichter dabei zu tragen, war schon im 8. Jahrhundert (Beda Ven.) gebräuchlich. Die Weihegebete und Gesänge kannte bereits das 10. Jahrhundert (ORV). Anknüpfend an die Symbolik des Lichtes und des Feuers erleben die Gebete, daß wir, vom Feuer der göttlichen Liebe durchglüht, dereinst dem Herrn im Tempel der Glorie dargestellt werden, daß wir, erleuchtet vom Lichte des Heiligen Geistes, erkennen mögen, was zu unserem Heile dienlich ist und nach dem Dunkel dieser Welt zum unvergänglichen Lichte gelangen. Zum hochgeschätzten Sakramentale macht die Lichtmeßkerze vor allem das erste Gebet, in welchem die Kirche sie segnet „zum Gebrauche der Menschen, für die Gesundheit des Leibes und der Seele, zu Wasser und zu Lande“. Die Darreichung der Lichte durch den Priester bedeutet, daß wir alle Anteil haben am Lichte der Gnade in Christus, der, wie die bei der Austeilung der Kerzen gesungene Antiphon sagt, Licht zur Erleuchtung der Heiden und zur Verherrlichung seines Volkes Israel geworden ist. — Der Blasiussegen gegen Halsleiden am 3. Februar kommt als kirchliche Benediktion erst im 16. Jahrhundert auf. Den hl. Blasius bei Halsleiden anzurufen, war im Orient schon im 6. Jahrhundert üblich. Im Abendland wurde der hl. Blasius auch in den übrigen mannigfachen Nöten des Lebens angerufen. Wohl aus der Gewohnheit, diesem Heiligen Kerzen zu opfern, hat sich die Sitte gebildet, den Blasiussegen mittels zwei in Form eines Andreaskreuzes zusammengebundenen Kerzen, mit denen man den Hals berührt, zu erteilen.

§ 41. Die Ausgestaltung des kirchlichen Festkalenders.

Literatur: Holweck, Fasti Mariani. Freiburg 1879. — Steph. Beissel, Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutsch-

land. 2 Bde. Freiburg 1890—1892. — H. Grotefend, Handbuch der historischen Chronologie. 2. Aufl. 1891—1892. — B. M. Lersch, Einleitung in die Chronologie. Freiburg 1899. — Ernst Lucius und G. Anrich, Die Anfänge des Heiligenkultes in der christlichen Kirche. Tübingen 1904. — Jos. Seitz, Die Verehrung des hl. Joseph. Freiburg 1908. — Hipp. Delehaye, Les origines du culte des martyrs. Brüssel 1912. — Hdb. I 586—607.

1. Entwicklung des kirchlichen Festkalenders im allgemeinen. — Am Ende des 4. und zu Beginn des 5. Jahrhunderts war der Ausbau des kirchlichen Festkalenders insoweit vollendet, als bereits der wichtigsten Ereignisse und Personen im Werke der Erlösung in der kirchlichen Festfeier gedacht wurde. Späteren Zeiten blieb nur mehr eine Nachlese übrig. Die Feste der Heiligen jedoch, von welchen bis dahin nur die Martyrer einer kirchlichen Verehrung sich erfreuten, standen noch im Hintergrund: wo Martyrer gefeiert wurden, war ihr Kult ein durchaus örtlicher, auf die Einzelkirche und hier an das Grab oder eine sonstige Erinnerung (*memoria*) geknüpft. Rein örtlich war auch anfangs der Kult der Bekenner (*confessores*), der als Folgeerscheinung der großen aszetischen Bewegung im 4. und 5. Jahrhundert allmählich aufzublühen begann. Das älteste Fest eines Bekenners ist das des hl. Martin von Tours († 397). Vereinzelt fand zwar schon sehr frühe ein Austausch von Heiligenfesten unter den verschiedenen Kirchen statt, in größerem Umfang aber geschah dies erst, als mit dem Vordringen des römischen Ritus und der Verbreitung der römischen Sakramentarien auch der Kult der Heiligen der römischen Kirche in andere Kirchen gelangte. Rom selbst verhielt sich in der Feier der Heiligen anderer Länder sehr zurückhaltend. Erst als die volle Einheit der Liturgie unter Pius V. hergestellt war, begann auch das römische Kalendarium in steigendem Maße die Heiligen anderer Kirchen zu berücksichtigen. Manche der älteren Feste gingen hervor aus dem Jahresgedächtnis einer Kirchweihe, wieder andere entstanden in Zeiten großer Bedrängnis der Kirche, wie denn im kirchlichen Festkalender vielfach die Schicksale der Kirche sich widerspiegeln. Nicht zu unterschätzen ist für den Ausbau des Kalenders auch der Einfluß der Orden, die sich bestrebten, den Heiligen, die aus ihnen hervorgegangen, den Kult der ganzen Kirche zu sichern.

2. Kirchweihfeste. Feste des Herrn. — Den Festen des Herrn ist auch das Jahresgedächtnis der Kirchweihe zuzu-

weisen, weil an ihm die Kirche dem Herrn Dank sagt für die Gnaden, die er im Laufe des Jahres im Gotteshaus gespendet. Schon im Alten Bunde wurde das Jahresgedächtnis der Tempelweihe festlich begangen. Eines der ältesten Feste dieser Art ist im christlichen Kalender das Jahresgedächtnis der Einweihung der von Konstantin d. Gr. an der Stätte des Leidens und der Auferstehung errichteten gottesdienstlichen Bauten (Peregr. Silviae). Es hat sich noch erhalten in dem Feste Kreuzerhöhung (14. September), das wahrscheinlich schon im 6. Jahrhundert in die römische Liturgie kam. Der 14. September, der Tag der Kirchweihe, war auch der Tag der Kreuzauffindung. Als aber das gallikanische Kreuzesfest am 3. Mai zur Zeit der Karolinger von Rom angenommen wurde, nannte man das Fest des 14. September Kreuzerhöhung, jenes des 3. Mai Kreuzauffindung. — In der abendländischen Liturgie feierte man schon nach Angabe des Leonianum (106) das Jahresgedächtnis der Kirchenkonsekration. Gemäß den Bestimmungen Pius' X. ist das Kirchweihfest der Kathedrale gesondert von dem Kirchweihfest der eigenen Kirche zu begehen, um auf solche Weise die höhere Bedeutung der Bischofskirche, die den Lehr- und Richterstuhl des Bischofs birgt, in der die Priester und Seelenhirten der ganzen Diözese die Weihe empfangen (can. 1009), hervorzuheben. Dies ist auch der Grund, weshalb man schon im Mittelalter, vereinzelt selbst außerhalb Roms, die Kirchweihe der Laterankirche (9. November), der Mutterkirche aller Kirchen der Erde, und der Peterskirche (18. November), die das Grab des Apostelfürsten umschließt, begeht. — Am Sonntag zwischen Neujahr und Epiphanie, oder wenn hier verhindert, am 2. Januar, wird das Fest des Namens Jesu gefeiert, welches Klemens VII. 1530 dem um die Ausbreitung der Andacht zum Namen Jesu besonders verdienten Franziskanerorden gewährt hatte. Innozenz XIII. schrieb auf Ansuchen Karls VI. diese Festfeier für die ganze Kirche vor. — Jüngsten Datums (1921) im Kalendarium der allgemeinen Kirche ist das Fest der Heiligen Familie, das am Sonntag in der Oktav von Epiphanie gefeiert wird. — Das Fest der Verklärung Christi (6. August) ist griechisch-orientalischen Ursprungs (5./6. Jahrh.) und war schon im 9. Jahrhundert in Spanien bekannt. Der spanische Papst Kalixtus III. schrieb es zur dankbaren Erinnerung an den Sieg, den Johann

Hunyadi bei Belgrad über die Türken erfocht, in der ganzen Kirche vor. Das Fest des kostbaren Blutes (seit Pius X. am 1. Juli) wurde 1849 von Pius IX., das Christ-Königs-Fest durch Pius XI. 1925 für den letzten Sonntag im Oktober eingeführt.

3. Marienfeste. — Zu den fünf großen Marienfesten zählen: Unbefleckte Empfängnis (8. Dezember), Reinigung (2. Februar), Verkündigung (25. März), Himmelfahrt (15. August) und Mariä Geburt (8. September). Mariä Reinigung oder Lichtmeß (s. S. 125) und Mariä Verkündigung galten in alter Zeit hauptsächlich als Feste des Herrn, letzteres Fest führte sogar die Bezeichnung „Annuntiatio Domini“ (Verkündigung des Herrn). Das Fest Mariä Verkündigung kam nach dem Weihnachtsfest, von dessen Datum es abhängig ist, in der Zeit vom 5. bis 7. Jahrhundert in das Festverzeichnis der Kirche, wie etwa um die gleiche Zeit das aus dem Orient stammende Fest Mariä Geburt (Gel. 197). Aus dem Orient kommt auch das Fest der Unbefleckten Empfängnis, welches im Abendland zuerst in Unteritalien (9. Jahrh.), dann (12. Jahrh.) in der Normandie und England auftritt. Der aus dem Franziskanerorden hervorgegangene Papst Sixtus IV. führte es 1477 in die römische Kirche ein. Unter Pius V. wurde diese Feier auf die ganze Kirche ausgedehnt. — Das Fest Mariä Himmelfahrt (Assumptio B. M. V., Aufnahme, in alter Zeit Dormitio = Hinscheiden der allerseligsten Jungfrau) ist schon im Gel. (193) verzeichnet, geht jedoch in eine viel höhere Zeit hinauf, da es auch im Festverzeichnis der Nestorianer und Monophysiten erwähnt ist. Es ist überhaupt das älteste Marienfest, das keinerlei Beziehung zu einem Feste des Herrn aufweist. An diesem Tage findet die schon im 9. oder 10. Jahrhundert liturgisch ausgestaltete Kräuterweihe statt, durch welche Gottes Segen und Schutz vor allem für die eingeheimsten Früchte vermittelt werden soll. Die Kräuterweihe weist vielleicht hin auf ein älteres Naturfest, wie die armenische Tradition behauptet (Holweck, Calendarium 265). — Von den kleineren Marienfesten haben orientalischen Ursprung das im 13. Jahrhundert in Frankreich auftretende Fest Mariä Heim-suchung (2. Juli) und das Fest Mariä Opferung (21. November), dessen Feier zuerst Gregor XI. (1370—1378) für die päpstliche Kurie in Avignon anordnete. Einzelne Marienfeste

waren ursprünglich nur für Orden bestimmt: das Fest am 16. Juli, Maria vom Berge Karmel, für den Karmelitenorden; jenes des 24. September, Maria von der Loskaufung der Gefangenen (Maria de Mercede), für den Merzedarierorden. Dem verdienstvollen Wirken dieser Orden sollte so durch Aufnahme ihrer Hauptfeste in das allgemeine Kalendarium Anerkennung zuteil werden. Das Fest Maria de Mercede ist auch ein Widerhall der Leiden, von welchen Jahrhunderte hindurch die Völker des Mittelmeeres durch den Islam heimgesucht wurden. Die Freude, die einst ob der Niederlagen des Erbfeindes des christlichen Namens ganz Europa durchzitterte, halten noch gegenwärtig fest das Rosenkranzfest (7. Oktober), nach der Schlacht bei Lepanto als Fest Maria vom Siege von Pius V. eingeführt, und das Fest Mariä Namen (12. September), von Innozenz XI. 1683 zum Danke für die Befreiung Wiens angeordnet. Auch die beiden Sieben-Schmerzen-Feste bergen Erinnerungen an Zeiten großer kirchlicher Bedrängnisse; das Fest am Freitag nach dem Passionssonntag (seit 1727 allgemein) entstand zur Zeit der Hussitenkämpfe, das Fest des 15. September, das anfänglich nur ein Fest des Servitenordens war, wurde von Pius VII. unmittelbar nach seiner Befreiung aus der napoleonischen Gefangenschaft auf die ganze Kirche ausgedehnt. — Das Fest Mariä Schnee (5. August) ist das alte Kirchweihfest der von Papst Liberius (352—366) erbauten Kirche Santa Maria Maggiore in Rom.

4. Engelfeste. — Zwei Feste feiert die Kirche zu Ehren des heiligen Erzengels Michael; beide sind ursprünglich Kirchweihfeiern. Das Fest der Erscheinung des hl. Michael (8. Mai) ist das Jahresgedächtnis der Einweihung des berühmten Heiligtums des hl. Michael auf dem Monte Gargano in Apulien, das Fest des 29. September der Gedächtnistag der Einweihung der römischen Michaelskirche an der Via Salaria (L 106). Benedikt XV. hat 1921 dem Kalendarium der allgemeinen Kirche die Feste der heiligen Erzengel Gabriel (24. März) und Raphael (24. Oktober) eingereiht, die im Mittelalter nur geringe Verbreitung gefunden hatten. Ein Fest der heiligen Schutzengel tritt erst im 16. Jahrhundert in Frankreich und Spanien auf, Klemens X. (1670—1676) führte es für die ganze Kirche mit dem Datum des 2. Oktober ein.

5. Feste Johannes' des Täufers und des hl. Joseph. — Das Fest der Geburt Johannes' des Täufers am 24. Juni (VIII Kal. Iul.) ist in seinem Datum bestimmt durch das Datum des Weihnachtsfestes (VIII Kal. Ian.) und kann darum erst nach Einführung des letzteren entstanden sein. Doch kennt es bereits Augustinus (Sermo 292). Das Johannesfest des 29. August (Enthauptung Johannes' des Täufers) ist das altgallikanische Johannesfest, das schon im 5. Jahrhundert (Kalender des Polemius Silvius) bezeugt ist. — Erst im 9. Jahrhundert entdeckt man die ersten schwachen Spuren einer liturgischen Verehrung des hl. Joseph in zwei aus Reichenau stammenden Exemplaren des Martyrologium Hieronymianum, die unter dem 19. März des hl. Joseph gedenken. Doch dauerte es noch bis zum Ende des Mittelalters, bis die Josephsverehrung, welche besonders in den Orden der Karmeliten und Franziskaner gepflegt wurde, größeren Aufschwung nahm. Sixtus IV. (1471—1484) nahm das Josephsfest zuerst in das Kalendarium auf. Das Schutzfest des hl. Joseph, seit Pius X. am Mittwoch vor dem dritten Sonntag nach Ostern gefeiert, datiert aus dem Jahre 1847.

6. Apostelfeste. — Der 29. Juni erscheint als Fest der heiligen Apostel Petrus und Paulus schon im ältesten römischen Kalendarium (354). Es ist wahrscheinlich der Tag, an welchem in der valerianischen Verfolgung (258) die Leiber der beiden Apostel von ihrer ursprünglichen Ruhestätte zeitweilig in die Katakomben (des hl. Sebastian) an der Appischen Straße übertragen wurden. Als mit dem Eintritt ruhiger Zeiten die Leiber der Apostel wieder in ihre alten Gräber zurückgebracht wurden, behielt man diesen Tag als gemeinsames Fest bei. Zu Ehren des hl. Paulus wurde am 30. Juni (L 49) noch eine besondere Stationsfeier (Pauli Gedächtnis) gehalten, da man bei der weiten Entfernung der Paulskirche sein Gedächtnis am 29. Juni nicht, wie es die alte Sitte forderte, an seinem Grabe halten konnte. — Zu Ehren des hl. Petrus bringt das Kalendarium die beiden Feste Petri Stuhlfeier, am 18. Januar und am 22. Februar. Letzteres, irrtümlicherweise im Martyrologium Hieronymianum „Petri Stuhlfeier zu Antiochien“ genannt, ist das altrömische, schon im Kalender des Philokalus erwähnte Fest, durch welches die Mißbräuche des altheidnischen, die Totenfeier der Parentalia abschließenden Familienfestes der „Cara cognatio“ verdrängt wer-

den sollten. Das Fest des 18. Januar entstand auf gallikanischem Boden (*Sacramentarium Gallicanum*, 7. Jahrh.). Beide Feste feiern die Übertragung des Primats an den hl. Petrus. — Pauli Bekehrung am 25. Januar, gleichfalls altgallikanischer Herkunft, ist schon im 8. Jahrhundert bezeugt. — Zu den ältesten Apostelfesten gehört das Fest des hl. Andreas (30. November, L 156). Das Fest der hl. Philippus und Jakobus am 1. Mai und das Fest des hl. Johannes vor der Lateinischen Pforte (6. Mai) sind ursprünglich Kirchweihfeiern. Die übrigen Apostelfeste finden erst seit dem 9. Jahrhundert Aufnahme.

7. Allerheiligen. Allerseelen. — Der großen Schar, die niemand zählen kann, die aus allen Stämmen und Nationen vor dem Throne des Lammes steht (*Offb.* 7, 9), gedenkt das Allerheiligenfest, welches seinen Vorläufer in dem Kirchweihfest des Pantheon erblickt, das Bonifaz IV. am 13. Mai 609 oder 610 zu Ehren der Mutter Gottes und aller Martyrer einweihete. Unter Gregor IV. wurde auf Betreiben Ludwigs des Frommen dieses Fest, dessen Datum man auf den 1. November verlegte, im ganzen Frankenreich eingeführt. — In den Kreisen der Kluniazenser (*Statutum Odilonis pro defunctis* 998) beging man schon im 10. Jahrhundert einen besondern Gedächtnistag aller Seelen. Der schöne Gedanke fand bald Anklang auch beim Weltklerus. In der römischen Kirche ist der Allerseelentag jedoch erst im 14. Jahrhundert (*OR XIV n. 101*) erwähnt. Nach dem Erlaß Benedikts XV. vom 10. August 1915 darf am Allerseelentag wie am Weihnachtstag jeder Priester dreimal die heilige Messe feiern. Dieser Brauch kam gegen Ende des 15. Jahrhunderts im Dominikanerkonvent zu Valencia auf und verbreitete sich bald über die Pyrenäische Halbinsel und nach Polen, unter Benedikt XIV. auch nach allen spanischen und portugiesischen Kolonien (vgl. C. A. Kneller, *Geschichtliches über die drei Messen am Allerseelentag*, in der *Zeitschrift für kathol. Theologie*, Innsbruck, 42 [1918] 74 f.).

8. Oktaven und Vigilien. — Seit dem 4. Jahrhundert wird bei größeren Festen eine Nachfeier erwähnt, die ihren Abschluß am achten Tage, dem Oktavtag, findet. Da zuerst Oktaven bei der Einweihung der Kirchen zu Jerusalem und Tyrus erscheinen, die unter Konstantin d. Gr. geweiht wurden (*Euseb.*,

Vita Const. 3, c. 30 ff.), und hier offenkundig das alttestamentliche Vorbild (2 Chron. 7, 9; 29, 17) für die Dauer der Nachfeier maßgebend war, geht die Oktavfeier sicherlich auf Überlieferungen des Judentums zurück, wie denn auch das Laubhüttenfest sieben Tage lang gefeiert und am achten Tage beschlossen wurde. Wenn zuerst bei den Tauffesten Ostern, Pfingsten und im Orient bei Epiphanie Oktaven erscheinen, so mag hier auch das Bestreben mitgewirkt haben, den Neugetauften Gelegenheit zur Belehrung und innern Sammlung zu geben. Heiligenfeste durch Oktaven auszuzeichnen, wird erst langsam seit dem 7. Jahrhundert üblich. Die Zahl der Oktaven, die im Mittelalter zu beträchtlicher Höhe angewachsen war, erfuhr im Brevier Pius' V. 1568 eine bedeutende Verminderung. Pius X. brachte in neuester Zeit die alte Weise, die Oktaven nur durch Wiederholung der Festfeier am Oktavtag zu feiern, wieder zu Ehren, indem er einer Reihe von Festen nur eine „octava simplex“ gab, mit welcher sich ehemals auch Weihnachten begnügen mußte.

Unter Vigil versteht man gegenwärtig den einzelnen höheren Festen vorausgehenden und ihnen zur Vorbereitung dienenden Tag. In alter Zeit bezeichnete man mit Vigil den nächtlichen Gottesdienst. Da die Teilnahme an diesem für das Volk zu beschwerlich war, feierte man in Rom an höheren Festen beim Anbruch der Nacht für das Volk eine Art Vorvigil, die eigentliche Vigil des Klerus um Mitternacht. Die Vorvigil wurde schließlich auf den Vormittag übertragen und darum der Tag vor dem Feste überhaupt Vigil genannt.

9. Klassifikation der Feste. — An hohen Festen, welche auf einen Wochentag fallen konnten, feierte man ein doppeltes (duplex) nächtliches Stundengebet, das eine vom betreffenden Wochentag (de feria), das andere vom Feste. Wenn auch diese Einrichtung verschwand, so blieb doch die Bezeichnung „duplex“ (sc. officium) für die höheren Feste üblich und wurde, namentlich als sich die Heiligenfeste mehrten, in steigendem Maße auch zur Rangbezeichnung von Festen gebraucht, an denen niemals ein doppeltes Offizium stattgefunden hatte. Nachdem die ursprüngliche Bedeutung des Wortes „duplex“ in Vergessenheit geraten war, konnte gegen Ende des Mittelalters zur Klassifikation geringerer Feste das Wort „semiduplex“ üblich werden. Schon im 13. Jahrhundert (Theising, Ordinarium iuxta ritum

sacri Ord. Praedic., Rom 1921, 69 f.; Durandus VII, c. 1, n. 31—33) erscheinen die Rangbezeichnungen simplex, semiduplex, duplex, duplex maius, duplex minus, die allerdings nicht immer das gleiche wie die modernen Namen bezeichnen. Seit Pius V., der die jetzige Bedeutung dieser Rangbezeichnungen endgültig festlegte, erscheinen auch die Feste erster und zweiter Klasse.

Spezielle Liturgik.

I. Teil. Das heilige Meßopfer.

Literatur: Kössing, Liturgische Vorlesungen über die heilige Messe. 3. Aufl. Regensburg 1869. — N. Gühr, Das heilige Meßopfer. 17.—19. Aufl. Freiburg 1922. — J. Merk, Die heilige Messe in ihrer Feier. Stuttgart 1921. — Adrian Fortescue, The Mass. 2. Aufl. London 1913. — Pierre Batiffol, Leçons sur la messe. Paris 1923. — Joh. Brinktrine, Die heilige Messe. 2. Aufl. Paderborn 1934. — Hdb. II 1—227.

1. Hauptstück. Der Ritus der heiligen Messe im allgemeinen.

§ 42. Name, Arten, Zahl, Zeit und Ort der Opferfeier.

Literatur: S. Many, Praelectiones de Missa. Paris 1903. — Adolf Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter (Votivmessen S. 115—154). Freiburg 1902.

1. Name. — Zur Bezeichnung des eucharistischen Opfers diente in ältester Zeit „oblatio“, „dominicum“, „sacrificium“ (Tertull., De orat. c. 14), seit dem 4. Jahrhundert (Peregr. Silviae), allgemein seit dem 6., „missa“ (Messe). Wörtlich bedeutet *missa* (spätlateinische Form für *missio*) die Entlassung, sei es die der Katechumenen oder Büsser nach dem Evangelium bzw. der Predigt, sei es die der Gläubigen am Schlusse. Eine das Wesentliche der Sache nicht berührende untergeordnete Äußerlichkeit, die aber gleichwohl auf das Volk Eindruck gemacht haben muß, gab so nach den Namen her für den im Mittelpunkt des katholischen gottesdienstlichen Lebens stehenden Kultakt.

2. Rituelle Verschiedenheit der Messen. — Nach gegenwärtiger Übung unterscheidet man eine „Missa solemnis“ (levitiertes Hochamt), eine „Missa cantata“ (einfaches Amt) und eine „Missa privata“ oder „lecta“ (stille Messe). Für die beiden ersten Arten ist Gesang des Chores und des Priesters vorge-

schrieben, für die „Missa solemnis“ auch die Assistenz der Leviten (Diakon und Subdiakon) und die Verwendung von Weihrauch. In der „Missa privata“ liest der Priester die sonst vom Chore vorgetragenen Gesänge und die Lektionen, welche in der „Missa solemnis“ die Leviten übernehmen. Bei der „Missa solemnis“ des Bischofs (Pontifikalamt) pflegen außer den gewöhnlichen Leviten auch noch zwei aus der Zahl der Kanoniker genommene Ehrendiakone und ein Dignitär (Dekan oder Propst) als Assistent zu dienen.

a) In ältester Zeit pflegte in den Städten der Bischof an den Sonntagen allein, umgeben von seinen Priestern und Diakonen und dem übrigen Klerus, die heilige Messe zu feiern. Seit dem 5. Jahrhundert wurde es in einigen Kirchen üblich, daß die Priester dabei die Gebetsworte mit dem Bischof sprachen (*concelebratio*), was man in Rom noch unter Innozenz III. beobachtete. Die feierliche Bischofsmesse ist demnach die älteste der erwähnten Meßarten, die auch noch gegenwärtig manche archaische Eigentümlichkeiten festgehalten hat. An Alter kommt ihr zunächst die „Missa cantata“, die ihr Urbild in der von den römischen Presbytern in den Titulkirchen unter Assistenz eines Lektors gefeierten Messe erblickt. In der Form der „Missa cantata“ wird auch auf dem Lande zuerst der eucharistische Gottesdienst gehalten worden sein. Jüngerer Datums ist die „Missa solemnis“, das „levitierte Hochamt“. Sie kam im Abendlande erst in allgemeine Übung, als sich in den Klöstern die Zahl der Priester und Kleriker mehrte und eigene Kapitel von Säkularklerikern entstanden, in denen stets die erforderliche Zahl der Geistlichen zur Verfügung stand.

b) Die Privatmesse oder stille Messe tritt als regelmäßige Erscheinung erst im frühen Mittelalter auf, wenn auch vereinzelt Fälle einer solchen wohl schon früher, im 4. und 5. Jahrhundert, anzutreffen sind (*Bona, Rerum liturg. l. I, XIV*). Veranlassung hierzu bot außer der Vermehrung der Priester in den Klöstern die weite Verbreitung der klösterlichen Gebetsverbrüderungen, in denen sich die einzelnen verpflichteten, beim Hinscheiden eines Mitglieds eine bestimmte Anzahl von Messen zu lesen, nicht zuletzt das Auftreten der Meßstipendien, durch deren Spende die einzelnen Gläubigen sich einen besondern Anteil an den Früchten der eigens in ihren Anliegen und ihrem Auftrag gefeierten Messen sichern wollten. Für solche häufige Meßfeier konnten nicht jedes Mal die für gewöhnlich benötigten Leviten und Sänger bereitgestellt werden, weshalb die Lektionen und Gesänge nur vom Priester gelesen werden mußten. Die Lesungen, später auch die Gesangsteile, pflegte man in den Sakramentarien bei den einzelnen Messen einzureihen. Ein bekanntes Beispiel einer solchen Verbindung bringen das *Sacramentarium Gallicanum* und die Palimpsest-Fragmente eines gregorianischen Sakramentars aus Monte Cassino für das 7. Jahrhundert. 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. **Votivmessen.** — Die Auswahl der Gebete und Gesänge bei der Messe richtete sich, nachdem das Kirchenjahr eine gewisse Ausgestaltung erlangt hatte, ganz von selbst nach dem Charakter der Festzeiten. Ebenso natürlich war es, daß, wenn ein außergewöhnlicher Anlaß zur Meßfeier vorlag, mochte er nun in allgemeinen Anliegen der Kirche oder der einzelnen Gläubigen bestanden haben, dieser in der Wahl der Gebete und der Auswahl der Lesungen berücksichtigt werden mußte. So entstanden die Votivmessen (*votum* = Wunsch), für welche sich Formulare schon im Leonianum (135 137 142 usw.) finden. Ganz besonders mußte sich der Wunsch nach der Darbringung des heiligen Opfers kundgeben, wenn ein Glied der Kirche aus dem Leben schied: die Requiemsessen sind tatsächlich als die ältesten Votivmessen anzusprechen. Schon Cyprian (Ep. 1, n. 2) gedenkt ihrer im allgemeinen, Tertullian (De cor. mil. c. 3) erwähnt das Jahresgedächtnis für Verstorbene. Die AK (VIII, 42) bezeugen das Gedenken der Toten am 3. (9. und 40.) Tage, Ambrosius (De obitu Theod. n. 3—4; Oratio de fide resurrect. c. 1) kennt die Meßfeier am 3., 7., 30. (und 40.) Tage nach dem Hinscheiden. Beide geben der Beobachtung dieser aus der antiken und altsemitischen Leichenfeier herübergenommenen Tage eine christliche und biblische Begründung. Das Gedächtnis der Toten am 3. Tage empfahl die an diesem Tage erfolgte Auferstehung des Herrn, am 7. Tage erinnerte man sich der ewigen Sabbatruhe, welche durch das Opfer dem Verstorbenen zuteil werden sollte (vgl. auch 1 Mos. 50, 10; Sir. 22, 13), am 30. der Totenklage der Israeliten um Moses (5 Mos. 34, 8).

4. **Zahl, Zeit und Ort der Opferfeier.** — Im früheren Mittelalter war es nicht selten, daß ein Priester an einem Tage mehrmals die heilige Messe las. Noch zu Beginn des 11. Jahrhunderts gestattete man (Synode von Seligenstadt 1022) dem einzelnen Priester eine dreimalige tägliche Meßfeier, aber bald darauf ist nur mehr die zweimalige Zelebration (Bination) und auch diese nur mehr für den Notfall erlaubt. Gegenwärtig darf ein Priester nur einmal im Tage — mit Ausnahme von Weihnachten und Allerseelen — zur Opferfeier an den Altar treten. Mehrere Messen zu feiern ist nur gestattet auf Grund eines päpstlichen Indultes. Der Diözesanbischof kann die zweimalige Meßfeier für einen gebotenen Festtag gestatten, wenn ohne eine

solche Erlaubnis ein größerer Teil des Volkes keine Gelegenheit hätte, dem Gottesdienst beizuwohnen (can. 806).

Schon im 3. Jahrhundert (Tertull., *De cor. mil.* c. 3; Cypr., *Ep.* 63, n. 13) feierte man das heilige Opfer regelmäßig in den Morgenstunden, näherhin galt die dritte Stunde (Terz = 9 Uhr) bereits im 6. Jahrhundert (LP I 129) als die Zeit der Opferdarbringung. An Fasttagen aber pflegte man bis zur neunten Stunde (Non = 3 Uhr) nüchtern zu bleiben, hierauf die heilige Messe zu halten, um nach der Vesper sich zur Mahlzeit zu begeben. Als man aber im Mittelalter, um die Mahlzeit früher einnehmen zu können, die Gebetsstunde der Non schon in den Vormittag hineintrückte, geschah das gleiche auch mit der Messe. Noch jetzt besteht für die von Kapiteln täglich zu feiernde Konventmesse die Vorschrift, diese an Sonn- und Festtagen nach der Terz, an den Ferialtagen nach der Sext und an Fasttagen nach der Non zu halten, wiewohl diese Horen schon längst nicht mehr zu der ihrem Namen entsprechenden Stunde gebetet werden. Das jetzt geltende Recht gestattet, mit der Messe eine Stunde vor der Morgenröte als frühestem und eine Stunde nach Mittag als spätestem Termin zu beginnen (can. 821, § 1). Als Zeit der Morgenröte gilt jene, zu welcher die Leute nach Landessitte zur Arbeit aufzustehen pflegen (*Decr. auth.* n. 614). — Als Ort der Opferfeier kommt für gewöhnlich nur eine Kirche oder ein Oratorium in Betracht (can. 822, § 1). Über Ausnahmen vgl. can. 822, § 3—4.

§ 43. Geschichte des Meßritus in den ersten vier Jahrhunderten.

Literatur: Ferd. Probst, *Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte.* Tübingen 1870. — Ders., *Liturgie des 4. Jahrhunderts und deren Reform.* Münster i. W. 1893. — Ed. von der Goltz, *Tischgebete und Abendmahlsgebete in der altchristlichen und in der griechischen Kirche.* Leipzig 1905. — H. Leclercq, Art. „Agape“ in *DAL* I 1, 775—848. — *Hdb.* II 27—41.

1. Die Messe im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter. — Den ersten eingehenderen Nachrichten über den Verlauf der altchristlichen Opferliturgie begegnet man in der um 150 geschriebenen ersten Apologie (c. 65 67) Justins des Martyrers. Danach beginnt die Messe mit der Lesung der alt- und neutestamentlichen Schriften, auf welche die Predigt und

auf diese das allgemeine Kirchengebet (Oratio fidelium, Gebet der Gläubigen) folgt. Es geben sich nunmehr die Gläubigen den Friedenskuß, Brot und mit Wasser gemischter Wein werden herbeigebracht, worauf der Bischof ein mit Bitten verbundenes langes Dankgebet („eucharistisches Gebet“, entsprechend unserer Präfation und dem Kanon) spricht, das mit dem Amen des Volkes abgeschlossen wird. Dann wird die Eucharistie unter die Gläubigen ausgeteilt, den Abwesenden bringen sie die Diakone. Der erste Teil (bis zum Friedenskuß) des von Justin beschriebenen Gottesdienstes trägt unverkennbar das Gepräge des alten Synagogalgottesdienstes, der aus der Lesung der Thora (Paraschen) und der Propheten (Haphtaren), aus Psalmengesang zwischen den Lesungen und einem abschließenden längeren Gebete (dem Schemone Esre und dem Sch'ma) bestand. Auch in der Synagoge pflegten die gelesenen Schriften durch eine Predigt (Midrasch) erklärt zu werden. Bei Justin erscheint der synagogale Teil der Liturgie bereits mit dem spezifisch christlichen eucharistischen Teil in fester Verbindung, die erst eintreten konnte, als die Trennung der christlichen Gemeinden von der Synagoge eine vollständige geworden war.

Der Feier der Eucharistie ging in urchristlicher Zeit die Agape voraus, ein gemeinsames Liebesmahl, zu welchem sich die Gläubigen vereinten (vgl. den Bericht 1 Kor. 11, 20—34). Jedenfalls bedienten sich bei diesen Mahlzeiten die aus dem Judentum übergetretenen Christen des herkömmlichen Zeremoniells der jüdischen Sabbatsmahlzeiten. Zu Beginn dieser Mahlzeiten wurde das Brot gebrochen, eine Segensformel über das Brot und den Wein gebetet und ein Stück Brot nebst einem Becher Wein für den Schluß der Mahlzeit reserviert. Hierauf erfolgte die Mahlzeit, die durch ein längeres Dankgebet beschlossen wurde. Solche Mahlzeitsgebete nach jüdischem Vorbild, jedoch mit christlichem Inhalt, bringt die dem Ausgang des 1. Jahrhunderts angehörende Didache (c. 9—10). Das Dank-sagungsgebet am Schlusse konnte leicht zum christlichen eucharistischen Gebet erweitert werden. Der Einsetzungsbericht in demselben hat im jüdischen Mahlzeitsritus eine Parallele in der „Haggada“, d. h. einer Erzählung von den Großtaten Gottes, die an hohen Festen, insbesondere am Paschafeste, zur Mahlzeit vorgetragen wurde. Den Einsetzungsbericht mit den konsekratorischen Worten scheint schon Paulus im Auge gehabt zu haben, wenn er an die Korinther schrieb: „So oft ihr dieses Brot esset und diesen Kelch trinket, sollt ihr den Tod des Herrn verkünden, bis er kommt“ (1 Kor. 11, 26). — Aus ältester Zeit hat sich ein längeres Zitat aus einem liturgischen Gebet (wahrscheinlich dem eucharistischen, weil eine Stelle desselben in gleicher Verwendung in der Markusliturgie sich findet) im Korintherbrief (c. 59—61) des hl. Klemens von Rom erhalten.

2. Ritus der Messe im 4. Jahrhundert. — Die Beschreibung der Liturgie durch Justin den Martyrer ist bis ins 4. Jahrhundert die einzige geblieben, aus der ein verhältnismäßig vollständiges Bild der Meßliturgie gewonnen werden kann. Erst in diesem Jahrhundert ermöglichen die reichlicher fließenden liturgischen Quellen sowie zahlreiche auf den Gottesdienst Bezug nehmende Väterstellen einen genaueren Einblick in die inzwischen erfolgte Entwicklung des Ritus. Aus der Einflußsphäre Antiochiens stammt die Liturgie, welche das achte Buch der Apostolischen Konstitutionen überliefert hat. Die Messe hatte nach dieser Quelle des ausgehenden 4. Jahrhunderts folgenden Verlauf: Zuerst Lesung aus dem Alten und Neuen Testament, zwischen den Lesungen Psalmengesang (AK II, c. 57), nach dem Evangelium Predigt. Hierauf werden die Katechumenen, Energumenen, Photizomenen (= Taufkandidaten) und Büsser entlassen. Die Entlassung geschieht in der Weise, daß über jede dieser Kategorien der Diakon zuerst eine vom Bischof mit einem längeren Gebete beschlossene Ektenie (= Litanei) spricht, auf deren einzelne Bitten das Volk mit „Kyrie eleison“ antwortet. Justin der Martyrer kennt noch nicht diese Entlassung, erwähnt (wohl zufälligerweise) auch nicht den Psalmengesang. Im Gebet der Gläubigen (Oratio fidelium) aber, das sich, bereits litaneiartig gestaltet, an die Entlassung reiht, und dem darauf folgenden Friedenskuß stimmen die AK wieder mit Justin überein. Neu ist in ihnen die der Überbringung der Opfertgaben an den Altar vorangehende Händewaschung, die bereits in symbolischer Weise gedeutet ist. Das eucharistische Gebet (= Präfation und Kanon) der AK ist außerordentlich lang, so daß die Vermutung berechtigt ist, daß es sich um eine freie, schriftstellerische Erweiterung der Gedanken handelt, welche die im praktischen liturgischen Leben üblichen Gebete in größerer Kürze boten. Justin läßt nach dem Amen, welches das Volk zur Beschließung des eucharistischen Gebetes spricht, unmittelbar die Kommunion folgen, die AK hingegen erwähnen noch nach demselben eine Ektenie, ferner den Ruf „das Heilige den Heiligen“, bieten die Ordnung der Kommunion, während welcher Psalm 33 gesungen wird, dann ein längeres Danksagungsgebet und zum Schluß ein Segensgebet zur Entlassung, welches vom Diakon mit den Worten: „Verneiget euch vor Gott“ usw. eingeleitet wird.

Aus dem Patriarchate Alexandrien stammt ein dem 4. Jahr-

hundert angehörendes eucharistisches Gebet (Anaphora) in dem Euchologium des Serapion von Thmuis, des Freundes des hl. Athanasius (Fr. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones apostolorum* II, Paderborn 1905, 157—195). Teile eines eucharistischen Gebetes bieten auch die aus dem gleichen Jahrhundert oder einer früheren Zeit stammenden Papyrusfragmente von Dêr Balyzeh in Oberägypten (Joh. Quasten, *Florilegium patrist.* Fasc. 7, I 37 f.). Für den Aufbau der alexandrinischen Liturgie vor der Anaphora bieten die der Anaphora Serapions vorangehenden Gebete einige Anhaltspunkte. Es fehlt aber eine Beschreibung der römischen Messe. Größere Bruchstücke des Kanons, die beinahe wörtlich mit den jetzt gesprochenen Gebeten „Quam oblationem“, „Unde et memores“ und „Supplices“ übereinstimmen, ebenso der Einsetzungsbericht sind in der pseudo-ambrosianischen Schrift „De sacramentis“ (I. 4, c. 5—6) wiedergegeben. Bis zu welchem Umfang die sog. Ägyptische Kirchenordnung (Funk, *Didascalia et Constitutiones apostolorum* II 96—119), welche in neuerer Zeit als Eigentum Hippolyts von Rom (217—235) erkannt worden ist, die römische Liturgie des 3. Jahrhunderts darstellt, harret noch genauerer Feststellung. — Die Liturgie der afrikanischen Kirche ist durch die Untersuchungen von Wunibald Rötzer (*Des hl. Augustinus Schriften als liturgiegeschichtliche Quelle*, München 1930) in helleres Licht gerückt worden.

§ 44. Die morgenländischen Liturgien seit dem 5. Jahrhundert.

Literatur: F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*. I: *Eastern Liturgies*. Oxford 1896. — Anton Baumstark, *Die Messe im Morgenland*. Kempten 1906 (Abdr. 1921). — Plazidus de Meester, *Die göttliche Liturgie unseres heiligen Vaters Johannes Chrysostomus*. München 1932. — Hdb. II 41—50.

1. Jakobusliturgie. West- und ostsyrische Liturgien. — Die älteste im Umkreis des antiochenischen Patriarchates auftretende Liturgie ist die Liturgie von Jerusalem, deren Abfassung das Trullanum 692 (can. 32) dem hl. Jakobus, dem „Bruder des Herrn“ und ersten Bischof von Jerusalem, zuschrieb. Spuren der späteren Jakobusliturgie treten schon im 4. Jahrhundert in Jerusalem zu Tage (Cyrill von Jerusalem, *Cat. mystag.* 5; Hieronymus, *Adv. Pel.* 2, 23; vgl. Brightman 57). Vollständige

Texte sind handschriftlich erst aus dem 10. Jahrhundert überliefert (s. Brightman XVIII f.; Baumstark 39) und weisen hier bereits byzantinischen Einfluß auf. Letzterem gelang es, die griechische Jakobusliturgie seit dem 13. Jahrhundert fast vollständig zu verdrängen. Gegenwärtig wird sie nur noch bei den Orthodoxen auf Zante am 23. Oktober und seit neuester Zeit auch in einem Kloster zu Jerusalem am Sonntag nach Weihnachten gebraucht. Beide Tage gelten dort als dem Gedächtnis des hl. Jakobus geweiht. In syrischer Sprache jedoch verwenden das eucharistische Gebet (Anaphora) der Jakobusliturgie noch gegenwärtig die westsyrischen Jakobiten, ferner die unierten Syrer und die Maroniten. Diese Anaphora war ihrerseits wieder das Vorbild für den Aufbau der überaus zahlreichen Anaphoraformulare der jakobitischen Kirche (die meisten in lateinischer Übersetzung bei Renaudot (II 126—565).

Von den ostsyrischen Liturgien ist die wichtigste die Liturgie der hll. Addäus und Maris (Renaudot II 584—597), deren sich als Normalliturgie die Nestorianer in Kurdistan und Persien, die schismatischen Thomaschristen der Malabarküste, auch die unierten Chaldäer und Thomaschristen bedienen. Die Nestorianer gebrauchen ferner zu bestimmten Zeiten des Kirchenjahres die Anaphora des Theodor von Mopsueste (Renaudot II 616—621) und des Nestorius (ebd. 626—638). In ihrem Kerne gehen diese Liturgien sämtlich auf das 5. Jahrhundert zurück.

2. Die kappadozisch-byzantinische Liturgie. — Die Liturgie von Konstantinopel, welche in griechischer, altslawischer und arabischer Sprache in der schismatischen Kirche des Orients sowie bei den Unierten und Melchiten im Gebrauche steht und neben der römischen Messe die weiteste Verbreitung gefunden hat, wird nach zwei Normalformularen, der Basilius- und Chrysostomusliturgie, die im Aufbau gleich, nur in den Gebetstexten sich unterscheiden, gefeiert. Beide Formulare weisen in den Namen, die sie tragen, auf die Entstehung der Liturgie von Konstantinopel hin, bei welcher kappadozische und antiochenische Einflüsse wirksam waren. Die Redaktion der Chrysostomusliturgie erfolgte nach Baumstark vielleicht erst rund ein und ein halbes Jahrhundert nach dem Tode des hl. Johannes Chrysostomus. Wahrscheinlicher ist der Anteil des hl. Basilius an der nach ihm genannten Liturgie. Vollständig ausgebildet ist das überaus

reiche Zeremoniell der byzantinischen Messe erst im 15. Jahrhundert. Die ältesten Handschriften, welche sie bieten, gehören dem 8. Jahrhundert an. Neben der Chrysostomus- und Basiliusliturgie existiert noch ein Formular für die Präsanctifikatenliturgie, die eigentümlicherweise den Namen des hl. Gregor d. Gr. trägt.

In der griechischen Liturgie vollzieht sich der Gottesdienst zum größten Teil für die Gläubigen unsichtbar hinter der Ikonostase, der Bilderwand, welche das Presbyterium (ιερατεῖον) von dem Laienraume trennt. Der Gesang und das laute Gebet des Priesters tritt gegenüber den vom Diakon gesungenen Ektenien und den zahlreichen Gesangsstücken des Chores merklich in den Hintergrund. Das aus den AK bekannte Schema des Gottesdienstes hat auch die byzantinische Messe beibehalten und neue Bestandteile hinzugefügt. Zu letzterer gehört die Proskomidie, die feierliche Zurüstung der Opfertgaben, die zu Beginn der Messe unter bestimmten Gebeten und symbolischen Handlungen (Zerteilung des Opferbrotes = Schlachtung des Lammes, Anordnung der Brotstücke auf der Patene) den Opfergedanken zum Ausdruck bringt. In einfacherer Gestalt tritt die Proskomidie schon im frühen Mittelalter auf. — Eine Ergänzung der Proskomidie, wiewohl älter als diese (Pseudo-Dionysius, Hierarch. eccl. I. 3, c. 3), ist in gewissem Sinne der sog. „Große Eingang (μεγάλη εἴσοδος), eine Prozession mit den Opfertgaben vom Rüsttisch (πρόθεσις) durch die Kirche zum Altar. Die große Feierlichkeit dieser Prozession gibt dem Gedanken Ausdruck, daß unter den zum Altar gebrachten Opfertgaben Christus gegenwärtig werden soll, dem darum schon im voraus gehuldigt wird. Dieser Huldigung trägt auch der bei dieser Gelegenheit gesungene, von Kaiser Justin II. (565—578) gedichtete Cherubshymnus Rechnung. „Großer Eingang“ wird diese Prozession auch genannt im Gegensatz zum „Kleinen Eingang“ (μικρὰ εἴσοδος), der Prozession mit dem Evangelienbuche vor der Schriftlesung. — Ein neuer Bestandteil der byzantinischen Messe ist die Enarxis (= Anfang), d. h. jener Teil der Messe, welcher zwischen der Proskomidie und der Schriftlesung liegt. Wahrscheinlich ist die Enarxis aus dem alten kirchlichen Morgenoffizium hervorgegangen. Von älteren Gebräuchen hat sich noch die Entlassung der Katechumenen erhalten, die schon längst reine Zeremonie geworden. Eine spezifische Eigentümlichkeit der Schismatiker ist die Befügung warmen Wassers zum konsekrierten Weine vor der Kommunion.

3. Armenische Messe. — Armenien erhielt seine Liturgie von Cäsarea in Kappadozien, daneben machte sich auch syrischer, in letzter Linie antiochenischer Einfluß geltend. In griechischer und syrischer Sprache wurde darum auch die armenische Messe gehalten, bis Isaak d. Gr. († 440) und Mesrop († 441) die Liturgie ins Armenische übertrugen. Die ältesten Handschriften, welche die armenische Liturgie enthalten, stammen erst aus dem 13. bzw.

14. Jahrhundert. Im 10. Jahrhundert schrieb Chosroes († um 972) eine ausführliche Erklärung der armenischen Messe (in latein. Übersetzung herausg. von Vetter, Freiburg 1880), doch bietet sie für die Geschichte des Ritus nur geringe Ausbeute.

4. Alexandrinische (koptische und abessinische) Liturgie. — Die der Kirche von Alexandria eigentümliche griechische Markusliturgie, die in ihren ältesten Bestandteilen schon ins 5. Jahrhundert zurückgeht, handschriftlich aber erst um die Wende des 12. zum 13. Jahrhundert bezeugt wird (abgedruckt bei Brightman 113—143), ist bereits im 13. Jahrhundert von der byzantinischen Liturgie aus dem gottesdienstlichen Gebrauch verdrängt. Anaphoren der griechischen alexandrinischen Liturgie sind in einer Handschrift des 14. Jahrhunderts erhalten und tragen den Namen des hl. Gregor von Nazianz (Renaudot I 85—110) und des hl. Basilius (ebd. 57—85), letztere nur die abgekürzte Gestalt des gleichnamigen byzantinischen Formulars. Auch diese werden in griechischer Sprache nirgends mehr gebraucht. Die alexandrinischen Formulare leben jedoch fort in koptischer Sprache im Gottesdienst der unierten und schismatischen Kopten, und zwar die Anaphora der Markusliturgie in der koptischen Cyrillusliturgie (latein. Übersetzung bei Renaudot I 38—52); in den gleichnamigen koptischen Anaphoren die des hl. Gregor von Nazianz (latein. ebd. 26—38) und des hl. Basilius (latein. ebd. 1—32). In der abessinischen Liturgie tritt der koptische Einfluß hervor in der Anaphora des Canon universalis Aethiopum (ebd. 499—522), in welchem die koptische Anaphora des hl. Cyrill wiederkehrt.

§ 45. Die gallikanische (mozarabische und ambrosianische) Messe.

Literatur: Hdb. II 50—58.

1. Gallikanische Messe. — Die älteste Darstellung der gallikanischen Messe, in deren Formen vor der Verbreitung der römischen Liturgie im weitaus größten Teile des Abendlandes das heilige Opfer gefeiert wurde, wird aus der dem hl. Germanus von Paris († 576) zugeschriebenen, tatsächlich aber etwa ein Jahrhundert jüngeren „Expositio missae“ (PL 72, 89—98) gewonnen. Ergänzt wird diese Schilderung der Messe durch Isidor von

Sevilla († 636, De eccl. off. I, c. 13—18) und die Bestimmungen einzelner Synoden. Die bei Germanus und Isidor fehlenden Gebetstexte sind aus den alten Sakramentarien gallikanischer und irischer Herkunft (Sacramentarium Gallicanum, Missale Gothicum, Stowe-Missale) zu gewinnen.

Der Verlauf der gallikanischen Messe ist danach folgender: Die Messe beginnt mit einer unserem Introitus entsprechenden Antiphon (mozarabisch: officium; ambrosianisch: ingressa), während welcher der Klerus an den Altar tritt. Nachdem der Priester das Volk begrüßt, stimmt er das Aius (= Ἄγιος ὁ Θεός etc. = Trisagion) an, welches in griechischer und lateinischer Sprache gesungen wird. Daran schließt sich das von drei Knaben vorgetragene Kyrie eleison und der Lobgesang des Zacharias (Luk. I, 68—79). Germanus kennt zwei Lesungen vor dem Evangelium, die eine aus dem Alten Testament, die andere aus den Apostelbriefen und der Apokalypse. Nach diesen beiden Lesungen folgt der Gesang der drei Jünglinge im Feuerofen. Vor dem Evangelium wird das Evangelienbuch in Prozession herbeigebracht und nach Verlesung des Evangeliums in gleicher Weise zurückgetragen, wobei jedes Mal das Aius (Trisagion) gesungen wird. An das Evangelium reihen sich die Predigt und das in Litaneiform gehaltene Gebet der Gläubigen, welches eine vom Priester gesprochene Oration (Collectio post precem, Missale Gothicum, Muratori II 520 595) beschließt. Die Entlassung der Katechumenen, welche Germanus noch erwähnt, erfolgt erst nach dem Gebete der Gläubigen. Nun werden in feierlicher Prozession vom Klerus die Opfertgaben an den Altar gebracht und während derselben ein Gesang vorgetragen, welcher bei Germanus „Sonus“, in der mozarabischen Liturgie „Lauda“, in der ambrosianischen „Antiphona post Evangelium“ heißt. Sind die Opfertgaben am Altar niedergestellt und mit einer kostbaren Hülle bedeckt, so singt der Chor aufs neue einen Gesang, Laudes oder Alleluja (moz.: sacrificium; ambr.: offerenda). Nach Isidor (De eccl. off. I, c. 15) reihen sich daran zwei Gebete, eine „Oratio admonitionis“ und eine „Oratio invocationis“, die jedoch tatsächlich nur ein einziges Gebet (ambr.: oratio super sindonem; moz.: alia sc. oratio) mit vorausgehender feierlicher Aufforderung zum Gebet (Praefatio missae, Missale Gothicum; moz.: missa) darstellt. Hierauf werden die Namen jener, deren beim heiligen Opfer ge-

dacht werden soll, aus den Diptychen (zwei mappenartig zusammenklappbare Täfelchen, welche an ihrer Innenseite oder auf einem zwischen sie gelegten Blatte die Namen enthielten) verlesen. Nach der Verlesung wird ein Gebet (*Collectio post nomina*, *Miss. Goth.*) gesprochen und der Friedenskuß erteilt, den ein Gebet (*Collectio ad pacem*, *Miss. Goth.*) begleitet. Das nunmehr anhebende große eucharistische Gebet erscheint äußerlich nicht mehr als ein einheitliches Ganzes, sondern in mehrere Gebete aufgelöst. Isidor erwähnt deren zwei: das erste unserer Präfation entsprechend, von ihm (und in der mozarabischen Liturgie) *Illatio* = *Anaphora* = *Opferung* genannt, und ein zweites, nach den Einsetzungsworten gesprochenes, das eine Anrufung des Heiligen Geistes enthält und von ihm als „*Confirmatio sacramenti*“ bezeichnet wird. Das *Missale Gothicum* kennt außer der Präfation (*contestatio*, *immolatio*) noch zwischen *Sanctus* und Einsetzungsbericht ein Gebet, „*Collectio post Sanctus*“ (häufig mit „*Vere sanctus*“ beginnend), und, der isidorischen „*Confirmatio sacramenti*“ entsprechend, nach den Einsetzungsworten ein weiteres Gebet, „*Post Secreta*“, „*Post mysterium*“ überschrieben (moz.: *Post pridie*). Unmittelbar nach dem eucharistischen Gebet und dem daran sich reihenden nizänisch-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis (3. Synode von Toledo 589) wird das Brot gebrochen und unterdessen eine Antiphon (ambr.: *confractorium*) gesungen. Das konsekrierte Brot mußte in eine bestimmte Anzahl von Teilchen gebrochen und diese in genau geregelter Anordnung (in Kreuzesform, vgl. can. 3 des Konzils von Tours 567; ebenso im moz. Ritus) auf die Patene gelegt werden. In Irland pflegte man die Hostie je nach den verschiedenen Festen in 5—65 Partikelchen zu teilen. Nach dem *Pater noster*, welches dem Brechungsritus folgt, findet die Vermischung statt sowie der feierliche Segen, der unter einer längeren Formel vom Bischof, unter einer kürzeren vom Priester erteilt wird. Während der Kommunion sang man nach Germanus das „*Trecanum*“ (moz.: *communio*; ambr.: *transitorium*). Zum Schlusse bietet das *Missale Gothicum* noch ein Dankgebet, die „*Collectio post communionem*“.

Die altgallikanische Messe berührt sich mannigfach mit der griechischen Liturgie antiochenisch-byzantinischer Herkunft, so im *Trisagion* (*Aius*), in der Prozession mit dem Evangelienbuch und den Opfern, entsprechend dem großen und kleinen Ein-

gang der griechischen Messe, in dem *Sonus* (*Lauda*), welcher im *Cherubikon* sein Gegenstück hat, in dem Segen nach dem *Pater noster*. Auch der Brauch, die Partikel der Hostie in bestimmter Ordnung auf die Patene zu legen, findet seine Parallele in dem entsprechenden Ritus der griechischen Proskomidie. Selbst wörtliche Anklänge an griechische Gebetsformulare (außer dem auch griechisch gesungenen *Aius*) kehren wieder (z. B. das „*Vere sanctus*“ vor dem Einsetzungsbericht, vgl. AK VIII, c. 12; in der Einleitung zum Segensgebet nach dem *Pater noster* u. a.). Doch unterscheidet sich der gallikanische Ritus wesentlich vom griechischen dadurch, daß er dem Kirchenjahr auch in den Gebeten der Messe Ausdruck gibt, während die Griechen diesem nur in den Gesängen, allerdings in reicher Abwechslung, Einfluß gestatten.

2. *Mozarabische Messe*. — Die mozarabische Messe läßt auch noch jetzt das Gefüge der altgallikanischen, aus welcher sie hervorgegangen ist, trotz der Zusätze, die hauptsächlich aus dem Süden Frankreichs in sie gelangten, klar erkennen. Römischem Einfluß verdankt das an die Stelle des *Canticum des Zacharias* getretene „*Gloria in excelsis*“ seine Aufnahme in den spanischen Ritus (4. Synode von Toledo 633, can. 12). Die Opfergaben werden nach dem Stufengebet hergerichtet. Bereits bei dieser Gelegenheit wird Gott um die gnädige Annahme derselben angerufen, welche Bitte später bei dem der römischen Opferung nachgebildeten Oblationsritus zwischen den Antiphonen „*Lauda*“ und „*Sacrificium*“ wiederholt wird. Die „*Collectio post precem*“ ist verschwunden, das alte Gebet der Gläubigen aber hat sich fragmentarisch erhalten in einer kurzen altertümlichen Formel (zwischen den mit „*missa*“ und „*alia*“ überschriebenen Orationen), welche zum Gebet für die Abgefallenen, Gefangenen, Reisenden und für die ganze Kirche auffordert. Eine dem römischen *Communicantes* ähnliche Aufzählung von Heiligennamen vertritt die alte Lesung der *Diptychen*, das Gedächtnis der Lebendigen hingegen ist nach der Brechung des Brotes, das der Verstorbenen unmittelbar vor der Kommunion eingereicht. Vom Gebet „*Post Sanctus*“ leitet ein kurzes Gebet (*Adesto, o bone Iesu*), in welchem Jesus um seine Gegenwart und um die Heiligung der Opfergaben angefleht wird, zum Einsetzungsbericht über.

3. *Ambrosianische (mailändische) Messe*. — Im Gegensatz zur spanischen Messe ist die mailändische, welche

schon seit dem 9. Jahrhundert (Sakramentar von Biasca) den römischen Kanon hat, ganz und gar der römischen ähnlich und verrät nur an einigen Stellen ihre Abstammung aus der alten gallikanischen Liturgie. So erinnert in ihr das dreimalige Kyrie eleison nach dem Evangelium an das in Litaneiform gehaltene Gebet der Gläubigen der altgallikanischen Messe, die Antiphon post Evangelium an den „Sonus“ in der Meßbeschreibung des Germanus, die Antiphona ad Offertorium an das altgallikanische „Sacrificium“. Ebenso findet die Brechung des Brotes (und die Vermischung der heiligen Gestalten) wie dort vor dem Pater noster statt, wobei das „Confractorium“ gesungen wird. Das dreimalige Kyrie eleison vor dem Schlußsegen ist wahrscheinlich der Überrest einer alten Litanei (Ektenie), wie eine solche noch jetzt die Chrysostomusliturgie an dieser Stelle enthält. Das Credo wird in der ambrosianischen Messe nach der Antiphona ad Offertorium gesungen, der Friedenskuß wird gegenwärtig vor der Kommunion gegeben, ehemals aber wurde er nach der Antiphona post Evangelium erteilt, weshalb auf diese noch jetzt die Formel „Pacem habete“ folgt.

§ 46. Die römische Messe im Mittelalter.

Literatur: Ferd. Probst, Die abendländische Messe vom 5. bis 8. Jahrhundert. Münster i. W. 1896. — Adalb. Ebner, Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum im Mittelalter. Freiburg 1896. — Adolf Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter. Freiburg 1902. — J. Wickham Legg, Tracts on the Mass. London 1904. — F. Atchley, Ordo Romanus primus. London 1905. — Hdb. II 59—65.

1. Die Messe nach den römischen Ordines. — Der Verlauf der römischen Messe ist zum ersten Mal vollständig beschrieben im OR I, demnach in der Entwicklung des 8.—9. Jahrhunderts. Der Meßritus ist hier bereits zu der uns bekannten Gestalt gediehen: es finden sich Kyrie und Gloria und der Gesang des Agnus Dei, ferner die antiphonalen Gesänge (Introitus, Offertorium, Communio), desgleichen der verkürzte, responsoriale Gesang (Graduale) nach der einzigen Lesung vor dem Evangelium. Eingehend wird die Entgegennahme der vom Volke dargebrachten Opfergaben, ebenso der Ritus der Brotbrechung und der Kommunion beschrieben. Die ältesten Ordines bieten keine Gebetstexte; dieser Mangel wird durch die Sakramentarien ergänzt.

2. Einfluß der Privatmesse auf die Ausgestaltung des Meßritus. — Bei der feierlichen Messe sprach einst der Priester nur die Kollekte, Sekret, Präfation und Kanon, Pater noster, Postcommunio, während er bei den Gesängen und Lesungen lediglich zuhörte. Ein nur aus diesen Gebeten bestehender Meßritus wurde aber für die Privatmesse, bei welcher die Assistenz der Leviten und der Sängerchor fehlten, als zu dürftig und der Erhabenheit des Opferaktes zu wenig entsprechend angesehen. Darum pflegten in der Privatmesse die Priester nicht bloß die Lektion und das Evangelium, sondern auch die vom Chore vorgetragenen Gesänge zu lesen. An die Stelle der einst sich lange hinziehenden Entgegennahme der Opfergaben und des ausgedehnten Brechungsritus traten die Gebete bei der Opferung und die Gebete zur Vorbereitung auf die Kommunion. Ebenso entwickelte sich erst vollständig in der Privatmesse das Stufengebet, dessen erste Ansätze sich allerdings schon in den ältesten römischen Ordines wahrnehmen lassen. Nachdem sich so ein fester Ritus für die Privatmesse ausgebildet, wirkte dieser wieder zurück auf die feierliche Messe. Opferungs- und Kommuniongebete wurden jetzt auch hier gesprochen, zumal die Opferung des Volkes allmählich abkam und die Einführung der kleinen Hostien den Brechungsritus wesentlich vereinfachte. Nachdem sich ferner die Priester in der Privatmesse daran gewöhnt hatten, die Lektionen und Gesänge zu lesen, behielten sie diesen Brauch auch in der feierlichen Messe bei, trotzdem hier diese Teile von den Leviten und vom Sängerchor laut vorgetragen wurden. Vorgearbeitet wurde dem auch durch die vereinzelt bestehende Gewohnheit, während der längeren Meßgesänge, wie z. B. während des Gloria, Apologien oder sonstige Gebete still zu rezitieren.

3. Spätmittelalterliche Entwicklung des römischen Meßritus. — Durch die Einführung der römischen Sakramentarien und Ordines war der Meßritus im Abendlande (mit Ausnahme von Mailand und Toledo) schon seit der Karolingerzeit in seinen Grundzügen römisch geworden. Nur in jenen Gebeten, welche die alten Sakramentarien nicht fixiert hatten, wie Stufengebet, Opferungs- und Kommuniongebete, entwickelten sich in den einzelnen Diözesen und Orden mannigfache Verschiedenheiten, so daß trotz der wesentlichen Einheit bunte Mannigfaltigkeit zu bemerken war. In außerrömischen Kirchen fanden

auch neue Meßgesänge, wie die Tropen (s. u.) und die Sequenzen (s. u.), Eingang, namentlich letztere erfreuten sich gegen Ausgang des Mittelalters steigender Beliebtheit. Angebahnt wurde die vollkommene Gleichheit des Ritus durch das „Missale secundum consuetudinem Romanae curiae“, dessen sich vorzüglich der Franziskanerorden bediente, durchgeführt aber erst durch das Missale Pius' V. (1570). Seit dieser Zeit wurde weder am Ritus noch an den Gebeten etwas geändert. Die Änderungen, welche von den späteren Päpsten vorgenommen wurden, bestanden meist nur in Hinzufügung neuer Meßformulare und in einer den Ritus nicht berührenden Änderung der Rubriken.

2. Hauptstück. Erklärung des jetzigen römischen Meßritus.

§ 47. Einteilung der Messe.

1. Ältere Meßeinteilungen. — Die mittelalterlichen Liturgiker (z. B. Sicard von Cremona, *Mitrale* I. 3, c. 1) pflegten die Messe meist in vier Teile einzuteilen: a) Vom Anfang bis zur Sekret (obsecratio), b) von der Sekret bis zum Pater noster einschließlich (oratio), c) vom Pater noster bis zur Kommunion (postulatio), d) von der Kommunion bis zum Schluß (gratiarum actio). Diese Vierteilung geht auf die Erklärung des hl. Augustin (Ep. 149, c. 16 ad Paulin.) zu 1 Tim. 2, 1 zurück: „Darum ermahne ich euch vor allen Dingen, daß Bitten (obsecrationes), Gebete (orationes), Fürbitten (postulationes), Danksagungen (gratiarum actiones) geschehen für alle Menschen.“ Von der richtigen Erkenntnis ausgehend, daß der Apostel an dieser Stelle von dem öffentlichen Gebete der Gläubigen spricht, glaubte Augustin die erwähnten Arten des Gebetes, die meist nur synonyme Bezeichnungen für das Gebet überhaupt sind, in der zu seiner Zeit üblichen Meßliturgie auffinden zu können. — Neben der Vierteilung kennt das Mittelalter (z. B. Honorius von Augustodunum, *Gemma animae* c. 3) noch eine Gliederung der Messe in sieben Teile. Doch beruht diese Einteilung mehr auf der Vorliebe der Symbolik für die Siebenzahl als auf sachlichen Erwägungen.

2. Katechumenenmesse und Messe der Gläubigen. — Historisch und sachlich ist nur die Einteilung der Messe in die Messe der Katechumenen (vom Anfang bis zum Offerto-

rium) und in die Messe der Gläubigen (von da ab bis zum Schluß) berechtigt, in welcher Einteilung sich auch die Entstehung der gegenwärtigen Meßliturgie aus einem synagogalen und einem spezifisch christlichen Teile widerspiegelt. Der Name Katechumenenmesse rührt davon her, daß diesem ersten Teile ehemals auch die Katechumenen anwohnen durften. Zuerst erscheint diese Gliederung angewendet bei Ivo von Chartres († 1117, Ep. 219), welcher zwischen „Missa catechumenorum“ und „Missa sacramentorum“ unterscheidet; bei Durand sind bereits die jetzt üblichen Bezeichnungen „Missa catechumenorum“ und „Missa fidelium“ verwendet (l. 4, c. 1, n. 45).

3. Inhalt und Bedeutung der einzelnen Teile der Messe. — 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. Zugleich hat die Katechumenenmesse die Aufgabe, das eucharistische Opfer in seiner Bedeutung als Sühnopfer (Stufengebet, Confiteor), als Bittopfer (Kyrie, Kollekte), als Lob- und Dankopfer (Gloria) zu kennzeichnen und durch Erweckung entsprechender Gesinnungen für den einzelnen Priester und das Volk möglichst fruchtbar zu gestalten. — Die Messe der Gläubigen erblickt ihren Mittelpunkt im großen eucharistischen Gebet (Präfation und Kanon), innerhalb dessen sich das blutige Golgothaopfer unblutig erneuert. Als Einleitung dient ihm die Opferung, d. h. die Darbringung und Zurüstung von Brot und Wein unter Gebeten, in welchen bereits die im Kanon ausgesprochenen Gedanken zu erkennen sind, als Abschluß das Opfermahl, die Kommunion, deren Ritus mit dem Pater noster beginnt und mit der Danksagung in den letzten Gebeten endet.

§ 48. Vorbereitung auf die heilige Messe. — Stufengebet. — Inzensation.

1. Akzeß. — Auf die Feier des heiligen Opfers hat sich der Priester durch Gebet vorzubereiten (Rit. cel. I, n. 1). Kürzere oder längere Vorbereitungsgebete finden sich in fast sämtlichen orientalischen Liturgien, sind hier jedoch in den Meßritus selbst

hineinverwoben. Auch das Römische Missale bietet eine Anzahl von Psalmen, Versikeln und Gebeten, den sog. Akzeß, doch ist der Gebrauch dieses Formulars in das Belieben des einzelnen Priesters gestellt. Zu den ältesten Bestandteilen dieses Vorbereitungsgebetes gehören die Psalmen 83 84 85 115, die schon im 11. Jahrhundert (z. B. im *Micrologus* c. 1) erwähnt sind.

Die vorangestellte Antiphon (*Ne reminiscaris*, Tob. 3, 3) gibt die Grundstimmung an, in welcher das Vorbereitungsgebet zu sprechen ist: im Gefühl seiner Schwäche und Sündhaftigkeit schaut der Priester aus nach Hilfe von oben, um in gottgefälliger, segensbringender Weise das heilige Opfer feiern zu können (vgl. Hebr. 7, 28). Von den sich anschließenden sieben Orationen wenden sich sechs ausdrücklich an den Heiligen Geist, dessen Gnade zur Reinigung, Erleuchtung und Tröstung der Seele sie erflehen. Die folgende, jetzt nach den sieben Wochentagen in sieben Abschnitte geteilte sog. *Oratio S. Ambrosii*, im 11. Jahrhundert als Gebet erwähnt, welches der Zelebrant während des Gesanges des Gloria für sich betet (vgl. Ebner, *Quellen* 300), leitet den Priester an, sich noch einmal die heiligen Geheimnisse, zu deren Feier er sich anschickt, gläubigen Sinnes zu vergegenwärtigen, die Ehrfurcht vor dem heiligsten Sakrament in sich zu erhöhen und der Anliegen der ganzen Kirche in der kommenden Opferfeier zu gedenken.

2. Stufengebet. — Das Stufengebet besteht aus zwei Teilen, dem Psalm 42 *Iudica* und dem allgemeinen Sündenbekenntnis *Confiteor*. Letzteres, schon in dem OR I n. 8 erwähnten Gebete angedeutet, das OR VI n. 3 als Gebet für die Sünden (*Apologie*, s. o. § 10, 4) charakterisiert, muß als der ältere Bestandteil dieses Einleitungsgebetes gelten. Der Psalm *Iudica* sollte in der Privatmesse einen Ersatz bieten für den vom Chore beim Gange des Priesters zum Altare gesungenen *Introitus* (s. u.), weshalb auch dieser Psalm im Mittelalter bis auf Pius V. häufig auf dem Wege von der Sakristei zum Altare gesprochen wurde.

Maßgebend für die Wahl des Psalmes 42 wurde dessen Vers 4: „Ich will hintreten an den Altar Gottes!“ Der übrige Inhalt des Psalmes, der sich als Gebet eines schwer verfolgten Mannes, den seine Feinde vom Heiligtum fernhalten wollen, darstellt, muß in seiner Verwendung bei der Messe als Flehgebet des Priesters aufgefaßt werden, den die Feinde seines Heiles (Welt usw.) des vollen Genusses des Heiligtums berauben wollen. Die Einführung der Antiphon ist jedenfalls älter als die Verwendung des Psalmes, welcher übrigens hier schon im 11. Jahrhundert bezeugt ist. Darum lassen ihn auch einzelne Orden (z. B. die Dominikaner) in ihrem Meßritus vermissen, desgleichen die Requiemmesse, welche die älteren, einfacheren und darum der Trauer mehr entsprechenden Formen beibehalten hat. Am Passionssonntag unterbleibt der Psalm aus dem oben (§ 34, 4) angegebenen Grunde. — Über das *Confiteor* vgl. § 10, 4.

3. Besteigen des Altars. — Nach dem Sündenbekenntnis schickt sich der Priester an, die Stufen zum Altar hinauzusteigen. Zuvor gibt er noch seiner Zuversicht, der Entsündigung und göttlichen Hilfe teilhaftig zu werden, in den beiden Versikeln „Deus tu conversus“ usw. (Ps. 84, 7: „O Gott, du wirst uns wiederum beleben!“) und „Ostende nobis“ usw. (Ps. 84, 8: „Zeige uns, o Herr, dein Erbarmen!“) Ausdruck. Im Hinansteigen zum Altar spricht er das Gebet „Aufer a nobis“ (in anderer Verwendung schon L 127 und Gel. 505), welches gleichfalls um Entsündigung bittet, damit er würdig in das neutestamentliche Allerheiligste (Sancta sanctorum) eingehen könne. Eine Bitte um Sündenvergebung enthält auch das Gebet „Oramus te“ (11. Jahrh.; vgl. Ebner, Quellen 297), das bereits am Altar gesprochen wird. Der Kuß des Altars an dieser Stelle ist ein Zeichen der Verehrung gegen die Heiligen, deren Reliquien der Altar birgt, zugleich ein Akt der Ehrerbietung gegen jene Stätte, auf der alsbald das neutestamentliche Opfer vollzogen wird. Im Mittelalter pflegte der Priester auch das Kreuzbild zu küssen. Im Pontifikalamt küßt noch jetzt der Bischof, wie in alter Zeit (OR I n. 8), das Evangelienbuch, was vordem zuweilen auch der einfache Priester tat.

4. Inzensation. — Die Beräucherung des Altars zu Beginn der Messe ist wahrscheinlich hervorgegangen aus der Sitte, die dem Bischof bei seinem Einzug vorangetragenen Rauchfässer am Altare aufzuhängen. Sie wird zuerst erwähnt im 10. Jahrhundert (OR VI n. 3). Als der Altar noch frei stand, wurde er, wie auch gegenwärtig bei der Altarkonsekration, ringsum von allen Seiten beräuchert, woran jetzt die gegen die Altarleuchter gerichteten, in Wirklichkeit der Rückseite des Altars geltenden Schwingungen (ductus) des Rauchfassers erinnern. Die Inzensation des Altars ist aufzufassen als eine Ehrung des Altars in seiner Eigenschaft als Opferstätte und als Symbol Christi. Zugleich soll der Altar durch den gesegneten Weihrauch eine nochmalige Heiligung vor Beginn der Opferhandlung empfangen.

§ 49. Introitus. — Kyrie. — Gloria. — Kollekte.

1. Introitus. — Der Introitus (Eingangsgesang) bestand ehemals aus einem ganzen Psalm, dessen einzelne Verse mit da-

zwischen eingelegerter Antiphon im Wechselchor (Antiphonalgesang) von den Sängern während des Einzugs des Zelebranten gesungen wurden. Zum ersten Mal ist der Introitus im Gel. (22) erwähnt; seine Einführung schreibt die Tradition des 6. Jahrhunderts (LP I 230) dem Papste Cölestin I. († 432) zu, so daß sein Vorhandensein in diesem Jahrhundert wohl nicht bezweifelt werden kann. Man begann mit der Antiphon zum Introitus, wenn der Papst das Sekretarium verließ und sich in Prozession durch die Basilika zum Altare begab. Da er auf dem Wege dorthin nach Angabe des OR I (n. 8) dem ihm in der geöffneten Capsa gezeigten Allerheiligsten (sancta) seine Verehrung erwies, ferner am Altare angelangt betete und den Friedenskuß erteilte, war die Möglichkeit gegeben, einen ganzen Psalm oder doch einen größeren Teil desselben zu singen. War nach diesen Zeremonien der Psalm noch nicht beendet, so gab der Papst ein Zeichen, mit dem Gloria Patri den Gesang zu beschließen. In kleineren Kirchen, die sich dem römischen Ritus anschlossen, bestand der Introitus wohl von Anfang an aus der einleitenden Antiphon, einem oder zwei Psalmversen und der Doxologie, nach welcher die Antiphon wiederholt wurde. Im 11. Jahrhundert ist bereits die heutige Entwicklung des Introitus, welche außer der Antiphon nur mehr den ersten Psalmvers mit der Doxologie kennt, erreicht.

Die Antiphon, welche dem darauffolgenden Psalm (Introitus regularis) oder einem andern Psalm oder biblischen Buche, zuweilen auch freier kirchlicher Komposition (Introitus irregularis) entnommen ist, ist entweder ein Wiederhall der kirchlichen Jahresfeier oder gibt, wie bei Motivmessen, den speziellen Opferanlaß an. Als Psalmen sind häufig solche gewählt, welche in der liturgischen Tradition für bestimmte Festzeiten charakteristisch sind (z. B. Ps. 71 für Epiphanie). Die Gründe ihrer Auswahl werden aber nur dann erkannt werden, wenn der ganze Inhalt des einst vollständig oder zum größten Teile gesungenen Psalmes berücksichtigt wird, nicht bloß der gegenwärtige, meist nur einen allgemein religiösen Gedanken wiedergebende Psalmvers. Die dem Introitus vorgedruckte „Statio“, d. h. die Angabe jener Kirche Roms, zu der man sich einst (bis zum avignonesischen Exil) in Prozession zum feierlichen Gottesdienst begab, ist für das liturgische Verständnis des Meßformulars mitunter von größtem Belang (z. B. „Statio ad S. Paulum“ am Sonntag Sexagesima; „Statio ad S. Crucem in Ierusalem“ am vierten Fastensonntag usw.). — Nach der Bestimmung des neuen Graduale Vaticanum soll der Introitus wieder, wie es seinem Charakter als Eingangsgesang entspricht, gesungen werden, wenn der Priester an den Altar geht. Vordem galt die Vorschrift (Decr. auth. 2424 ad 7), mit ihm erst zu beginnen, wenn der Zelebrant am Altare angelangt ist.

2. *Kyrie*. — Der *Kyrie*gesang ist das Überbleibsel einer *Litanei* (*Ektenie*), welche wie im antiochenischen und byzantinischen Ritus auch zu Beginn der römischen Messe ihre Stelle hatte. Noch zur Zeit Gregors d. Gr. (Ep. 9, 12) pflegte man hier, wie noch jetzt in der Messe der Oster- und Pfingstvigil, eine längere *Litanei* zu singen, welche aber schon damals an gewöhnlichen Tagen durch das seit dem 9. Jahrhundert nur mehr neunmal wiederholte *Kyrie* ersetzt war. Dieses griechische „*Kyrie eleison*“ kam erst im Laufe des 5. Jahrhunderts in die römische Liturgie, die *Litanei* jedoch bestand wahrscheinlich schon früher (s. oben § 10, 1) und weist auch im Vergleich mit dem *Introitus* ein höheres Alter auf. Schon unter Gregor d. Gr. war es gebräuchlich, mit „*Christe eleison*“ abzuwechseln, wodurch der trinitarischen Deutung dieses Gesanges der Weg gebahnt wurde. Die Bitte um Erbarmen, gerichtet an den dreieinigen Gott, in all den mannigfachen Anliegen des einzelnen und der ganzen Kirche steht passend zu Beginn der Opferfeier, in der sich Gottes Erbarmen allen erschließt.

Das *Graduale Vaticanum* bringt *Kyrie*gesänge mit verschiedener Überschrift, z. B. „*Kyrie fons bonitatis*“, „*Kyrie Deus sempiternus*“ usw. Diese Überschriften wollen besagen, daß einst das betreffende *Kyrie* mit dem Tropus „*Fons bonitatis*“ etc., „*Deus sempiternus*“ etc. gesungen wurde. Die Tropen, „Einleitungen, Einschüßel oder Zusätze zu den liturgischen Gesängen“, mit welchen man nicht bloß das *Kyrie*, sondern auch sämtliche Meßgesänge mit Ausnahme des *Credo* versah, tauchen zuerst im 10. Jahrhundert auf. Tuotilo von St. Gallen († um 915) gilt, wenn auch nicht als Erfinder, so doch als Förderer dieser Art von liturgischer Dichtung, die im 13. Jahrhundert zu verschwinden begann. Am längsten hat sich die Tropisierung des *Gloria* in den Marienmessen erhalten. Man kann die Tropen in zwei große Klassen scheiden, „solche, die einen liturgischen Gesang durch in Text und Melodie neue Stücke ausdehnen, und solche, die, ohne ihn musikalisch zu erweitern, seine Melismen durch Einfügung von Worten in syllabische Melodik auflösen“ (vgl. Wagner, Einführung 278).

3. *Gloria*. — Auf das *Kyrie* folgt an Tagen mit freudigem Charakter das „*Gloria in excelsis*“, wie auch in der *Jakobusliturgie* auf die erste *Ektenie* der Gesang des *Trisagion*, in der byzantinischen Messe die drei *Antiphonenpsalmen*, an deren zweiten sich der inhaltlich mit dem *Gloria* verwandte Hymnus *Μονογενής* reiht. Jedenfalls war auch für die Einführung des *Gloria* das Vorbild der orientalischen Messe maßgebend. Die ältesten Texte des *Gloria* (*doxologia maior*) erscheinen im Orient im 4. und

5. (Athanasius, † 373, De virginitate: PG 28, 275; AK VII, c. 47; Codex Alexandrinus), im Abendland im 7. Jahrhundert (Antiphonar von Bangor). Der jetzt verwendete Text ist schon im 9. Jahrhundert endgültig ausgebildet. Spuren dieses Gesanges, in welchem sich das Beispiel eines urchristlichen „Psalmus idioticus“, d. h. eines nach dem Vorbild der von den LXX übersetzten kanonischen Psalmen gedichteten Hymnus, erhalten hat, weisen jedoch auf die älteste christliche Zeit zurück (vgl. das Gebet des hl. Polykarp bei Funk, Opp. Patr. ap. I 298). Das Gloria ist in seinem ersten Teil ein Lobpreis der Trinität (bis „Domine Fili Unigenite“, woran sich bis ins 9. Jahrhundert „et Sancte Spiritus“ reihte), im zweiten Lobpreis Christi und Gebet zu ihm. Das trinitarische Bekenntnis und das christologische Kerygma der ältesten Fassung des Apostolischen Symbols (s. o. § 8, 3) klingen in dieser Anordnung nach. In seiner orientalischen Heimat fand das Gloria nur im Stundengebet Verwendung; im Westen bürgerte es sich bei der Meßfeier ein, nach der Tradition des 6. Jahrhundert (LP I 56) zuerst an Weihnachten, dann auch für die Sonntage und Feste der Martyrer (nach LP 263 von Papst Symmachus, † 514, angeordnet). Doch durfte es nur der Bischof anstimmen, der einfache Priester bis ins 12. Jahrhundert hinein lediglich an Ostern und am Tage seiner Weihe. Das Gloria preist in seinem ersten Teile den Vater und den Sohn, sagt ihnen Dank ob der Offenbarung ihrer göttlichen Herrlichkeit. Dann wendet es sich im zweiten Teile ausschließlich an Gott den Sohn, das Lamm Gottes, den Mittler zwischen Gott und den Menschen, bittet ihn um Gnade und Erbarmen, um Erhörung der Gebete. In den Lobpreis des menschgewordenen Heilandes wird gegen Schluß auch der Heilige Geist mit einbezogen. In markanter Weise tritt demnach zu Beginn der Messe deren Charakter als Opfer des Lobes und Dankes, der Sühne und Bitte im einleitenden Hymnus hervor.

4. Kollekte. — Nach dem liturgischen Gruß „Dominus vobiscum“ wird eine kurze Oration, die Kollekte, gesprochen, so genannt, weil sie über die Versammlung (= collectio = collecta, OR II) des Volkes gebetet wird. Noch im 9. Jahrhundert wurde nach Amalarius in Rom, wo man erst im 13. vom alten Brauche abging, nur eine Kollekte gesprochen. Außerhalb Roms aber war es, wie das Gel. zeigt, schon frühzeitig üblich, mehrere Kollekten aneinander zu reihen. In diesem Brauche ist wohl eine

Nachwirkung des alten gallikanischen Ritus, welcher längere Gebete liebte, zu erblicken. Bei der Einführung des römischen Ritus glaubte man wenigstens durch Häufung der Kollekten an der alten Sitte festhalten zu sollen. Der allgemeine Inhalt der Kollekten gestattet es dem einzelnen, neben den gemeinsamen Anliegen der Kirche auch seine persönlichen im Gebet der Kirche ausgedrückt zu finden und von diesem eine höhere Sicherheit der Erhörung zu erhoffen. Deshalb ist die mittelalterliche Worterklärung der Kollekte als Sammelgebet, weil der Priester, der sein Mittleramt vor Gott ausübt, in ihr die Gebete aller „sammelt“ (colligit: Microl. c. 4), wenn auch historisch unzulässig, doch innerlich wohl berechtigt.

§ 50. Die Schriftlesung im allgemeinen. Die Epistel.

Literatur: Ernst Ranke, Das kirchliche Perikopensystem. Berlin 1847. — Stephan Beissel, Entstehung der Perikopen des Römischen Meßbuches. Freiburg 1907. — Theodor Klauser, Das römische Capitulare Evangeliorum I. Münster i. W. 1935.

1. Schriftlesung bei der heiligen Messe. — Mit der Schriftlesung beginnt jener älteste Teil der Katechumenenmesse, welchen die Kirche unmittelbar aus dem Brauche der Synagoge herübergenommen hat. Seit dem 6. Jahrhundert kennt die römische Messe nur mehr zwei Lesungen bei der Messe, Epistel und Evangelium. Vordem aber waren es deren wenigstens drei, wie gegenwärtig an den Quatembermittwochen und an einigen Tagen der Fastenzeit.

In der mozarabischen und ambrosianischen Liturgie werden noch jetzt drei Lesungen, eine Lektion aus dem Alten Testament, eine aus den Apostelbriefen und das Evangelium, genommen. Das gleiche ist der Fall in der armenischen Liturgie (Brightman 425—426). Die AK (VIII, c. 5) erwähnen fünf Lesungen, je eine aus dem Gesetz, den Propheten, den apostolischen Briefen, der Apostelgeschichte und den Evangelien. Die syrische (jakobitische) Messe (Brightman 77—80) enthält außer dem Evangelium je eine Lesung aus dem Gesetz, aus den Weisheitsbüchern, den Propheten, der Apostelgeschichte oder den Katholischen Briefen und den Paulusbriefen; die koptische (Brightman 152—154) je eine Lesung aus den paulinischen und Katholischen Briefen und der Apostelgeschichte, ebenso die abessinische Liturgie. Die Nestorianer (Brightman 256—258) lesen vor dem Evangelium je eine Lektion aus dem Alten Testament, der Apostelgeschichte und den Briefen. Auch die Liturgie von Konstantinopel hatte einst (Chrysost., Hom. 29 in Act.: PG 60, 218) drei Lektionen, jetzt wie die römische deren nur mehr zwei.

Anfänglich waren keine besondern Abschnitte (Perikopen) aus den betreffenden Büchern festgesetzt, man las in fortlaufender Reihenfolge (lectio continua) aus dem Codex der Heiligen Schrift, die längere oder kürzere Dauer der Lesung war in das Belieben des Bischofs gestellt. Doch mußten naturgemäß zunächst für Ostern, das älteste der christlichen Feste, aus dem Evangelium entsprechende Abschnitte ausgewählt werden, später auch für Weihnachten und die übrigen im Laufe des Kirchenjahrs wiederkehrenden Feste. Für die Auswahl der Perikopen vor und nach dem Weihnachts- und Osterfeste war meist die herrschende Festidee maßgebend, für die Lesungen nach Pfingsten jedoch ist in der römischen Liturgie ein einheitliches Prinzip nicht mehr festzustellen. Der wichtigste Grund, warum die Kirche 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; dazu kam, daß in alter Zeit die Katechumenen durch das Anhören der Lesung allmählich in den Inhalt der christlichen Lehre eingeführt werden sollten. Es läßt sich aber auch, besonders seit Ausbildung des Kirchenjahrs, die Absicht nicht verkennen, durch die Schriftlesung das Volk zu belehren, in welcher Meinung es an den einzelnen Festtagen dem heiligen Opfer beizuwohnen, welche Opferfrucht im besondern es zu erleben habe.

2. Epistel. — Schon nach dem OR I (n. 10) war es Aufgabe des Subdiakons, die erste Lektion, welche man nach der überwiegenden Verwendung der Apostelbriefe Brief (= *epistola*) schlechthin, auch „apostolus“ nannte, zu lesen. In früherer Zeit, wie noch jetzt in der „Missa cantata“ (Rit. celebr. VI, n. 8), fiel diese Aufgabe dem Lektor zu. Die Epistel wurde einst auf dem Ambo gelesen, wobei sich der Vorleser gegen das Volk wendete. Nunmehr liest man die Epistel an der rechten Seite des Altars, gegen letzteren gewendet. Diese bei einer für das Volk bestimmten Vorlesung anormale Stellung geht auf mittelalterliche symbolische Erwägungen zurück, welche im Subdiakon Johannes den Täufer erblickten, der durch seine Bußpredigt auf Christus, symbolisiert durch den Altar, hinwies, was die Wendung gegen den Altar andeutet (Dur. I. 4, c. 15, n. 5). Die Lesung der Epistel wird beschlossen durch das schon im 2. Jahrhundert als Dank-

formel gebrauchte „Deo gratias“, womit Gott für die in der Lesung vernommenen Heilswahrheiten Dank gesagt wird.

§ 51. Die Gesänge zwischen den Lesungen.

1. Graduale. — Im Gottesdienst der Synagoge wechselten Lesungen und Psalmengesang, und von hier aus ist diese Sitte auch in den christlichen Gottesdienst übergegangen, wo sie bereits im 2. Jahrhundert (Tertull., *De anima* c. 9) Erwähnung findet. Anfänglich wurde ein ganzer Psalm in responsorialer Weise vorgetragen. Gegenwärtig hat sich nur der Refrain (= Responsum = R) und ein einziger Vers (= V) des Psalmes erhalten. Die Kürzung erfolgte etwa in der Zeit von 450 bis 550 (vgl. Wagner, *Einführung* 84), veranlaßt durch die Ausbildung des melismatischen Gesanges, welcher den Vortrag eines ganzen Psalmes zu ausgedehnt gestaltet hätte. Weil das Graduale responsorialer Gesang, demnach Sologesang war, blieb seine Ausführung in Rom bis ins 12. Jahrhundert einem einzigen Sänger übertragen; auch das neue Graduale Vaticanum gestattet, den historischen Charakter dieses Gesanges berücksichtigend, nicht bloß den Vers im Solo vorzutragen, sondern auch das Anfangsstück, den alten Refrain, nach dem Vers zu wiederholen.

Die älteste Bezeichnung des Graduale war Responsum (OR I n. 10), später Responsorium (OR III n. 9). Schon im 9. Jahrhundert (Rabanus Maurus, *De instit. cler.* I, 1, c. 33) bürgert sich dafür der Name „Graduale“, „Gradale“ ein, weil es auf den Stufen (gradus) des Ambo gesungen wurde. Das Graduale Vaticanum sucht die ältere Bezeichnung wieder zu beleben und nennt den Gesang „Responsorium quod dicitur Graduale“. — Das Graduale hat den praktischen Zweck, die Monotonie der Lesung durch einen Gesang, an dessen Refrain sich einst auch das Volk beteiligen konnte, zu unterbrechen und die durch die Lesung geweckten religiösen Gefühle äußerlich zu bekunden. Der Inhalt des Graduale ist darum bald dringliches Flehgebet, bald zuversichtliches Vertrauen auf Gottes gnädige Hilfe, aber auch Jubel und Dank. Die von den mittelalterlichen Symbolikern vertretene Auffassung des Graduale als Bußklage erklärt sich aus jener Anschauung, die in der Epistel symbolisch die Bußpredigt Johannes'

des Täufers dargestellt fand. Die Texte der Gradualien bieten hierfür keine Berechtigung.

2. Alleluja. — Wie nach der ersten der beiden Lesungen vor dem Evangelium, so wurde auch nach der zweiten ein Psalm in responsorialer Weise gesungen. Dieser zweite Psalm wurde indes in der römischen Messe durch das gleichfalls responsorisch vorgetragene Alleluja ersetzt. Nach Wegfall der zweiten Lesung behielt man das liebgewonnene Alleluja bei, das sich jetzt unmittelbar an das Graduale anschloß. Zunächst fand das Alleluja unter Papst Damasus († 384) in der Messe des Ostertages, im 5. Jahrhundert in der österlichen Zeit überhaupt Aufnahme, durch Papst Gregor d. Gr. kam es in alle Messen, mit Ausnahme jener an Tagen mit Bußcharakter (Ep. 9, 12). Die Allelujaverse, in welchen während des Mittelalters die größte Verschiedenheit herrschte, wurden wahrscheinlich durch den gleichen Papst eingeführt (vgl. Wagner, Einführung 93); ihre Aufgabe war wohl, das musikalische Gedächtnis in der Festhaltung der lang ausgespannenen Alleluja-Melodien zu unterstützen. Der Vortrag des Alleluja ist noch jetzt responsorial gehalten, indem das Alleluja zweimal, das letzte Mal nach dem Vers wiederholt wird. Erst dem Mittelalter entstammt der sog. große Allelujagesang während der österlichen Zeit (mit Ausnahme der Osterwoche). An Stelle des Graduale werden hier zwei Alleluja mit dem Vers gesungen. Dann folgt, fast ausnahmslos in einer andern Tonart, ein weiteres Alleluja mit daran sich reihendem Vers, nach welchem es noch einmal wiederholt wird. — Der Allelujagesang in der Messe dient zum Ausdruck der innern Gottesfreude. Der Grund dieser Freude kann meist dem angefügten Allelujavers entnommen, oder besser (Pseudo-Alkuin, De div. off. 2, c. 35) in dem folgenden Evangelium, der frohen Botschaft des Heiles, zu welchem die frohbewegten Alleluja-Melodien überleiten, gesucht werden.

3. Sequenz. — Aus dem Allelujagesang heraus entwickelte sich auch die Sequenz, als deren Erfinder Notker Balbulus von St. Gallen († 912) gilt. Wie der Allelujavers, so diente auch die Sequenz zur leichteren Festhaltung des langen Allelujajubilus (sequentia). Im Unterschied jedoch von den Allelujaversen, welche die einzelnen Notengruppen des Allelujajubilus meist unangetastet ließen, löste sie die Notkersche Sequenz in ihre einzelnen Noten auf und versah jede derselben mit einer Silbe des unterlegten

Textes (syllabischer Gesang). Die Einheit der Notengruppen wurde dadurch gewahrt, daß jeder derselben ein Vers der Sequenz entsprach. Kamen Wiederholungen solcher Gruppen vor, so entstanden parallele Verse von gleicher Silbenzahl, wie in der noch jetzt gebräuchlichen, von Wipo († nach 1048), dem Hofkaplan Konrads II., gedichteten Ostersequenz „Victimae paschali“. Fehlten Wiederholungen der melodischen Gruppen, so ermangelte auch der unterlegte Text jeglicher Symmetrie, so daß er sich kaum von gewöhnlicher Prosa (daher auch die Bezeichnung *Prosa* für Sequenz) unterschied. Später näherte sich die Sequenz immer mehr der herkömmlichen Form des Hymnus; den Höhepunkt dieser Entwicklung stellen die Sequenzen des Adam von St. Viktor († 1192) dar. Wegen der syllabischen, dem Volksliede 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.

Außer der Ostersequenz „Victimae paschali“, die ursprünglich nur bei der Auferstehungsfeier gesungen wurde, enthält das Römische Missale seit Pius V. nur noch vier Sequenzen: die Sequenz „Veni, Sancte Spiritus“ an Pfingsten, verfaßt von Stephan Langton, Erzbischof von Canterbury († 1228; vgl. *Revue bénédictine* 30 [1913] 121), das „Lauda Sion“ am Fronleichnamstag, von Thomas von Aquin († 1274) nach dem Vorbild der Sequenz des Adam von St. Viktor „Laudis crucis attollamus“ gedichtet, und das in den Kreisen des Franziskanerordens Ende des 13. oder Anfang des 14. Jahrhunderts entstandene „Stabat Mater“ an den beiden Festen der Sieben Schmerzen Mariä. Diese Sequenz, die einst fast allgemein dem Franziskaner Jacopone da Todi († um 1306) zugeschrieben wurde, geht möglicherweise auf den hl. Bonaventura zurück (vgl. Clemens Blume in den Stimmen der Zeit 89 [1915] 592—598). In Requiemsmissen steht die Sequenz (Prosa) „Dies irae“, welche nach der Ansicht des Hymnologen Blume (vgl. *Cäcilienvereinsorgan* 49 [1914] 55—64) als eine Paraphrase des im Totenoffizium verwendeten Responsorium „Libera“ entstand. Auch diese Sequenz entstammt franziskanischen Kreisen; früher nannte man Thomas von Celano († 1255), den Biographen des hl. Franziskus, als mutmaßlichen Verfasser.

4. Traktus. — In der Zeit von Septuagesima bis Ostern, ferner an den Quatembersamstagen sowie in den Requiemsmissen fällt das Alleluja nach dem Graduale aus, und an seine Stelle tritt der Traktus. Vom Graduale unterschied sich der Traktus dadurch, daß der seinen Inhalt bildende Psalm ohne Refrain (respon-

Eisenhofer, Grundriß der Liturgik.

sum) gesungen wurde (Amalar., De eccl. off. 3, c. 12), woher auch der Name des Traktus (= in einem Zuge [tractim] gesungen) nach der älteren Ansicht stammen soll. In neuerer Zeit (Wagner, Einführung 99) hat man richtiger das Wort *tractus* mit dem griechischen εἶμὸς zusammengehalten, einer typischen Melodie, „welcher nach bestimmten und in der Gesangsschule gelehrteten Gesetzen die mannigfachen Teile eines längeren Hymnus angepaßt wurden“. Eine Stütze findet diese Ansicht darin, daß auch die Traktusgesänge mit Vorliebe die gleichen Melodien benützen. Wahrscheinlich ist der Traktus hervorgegangen aus dem vor Einführung des Alleluja nach der zweiten Lesung gesungenen Psalm.

§ 52. Evangelium. — Predigt. — Credo.

1. Evangelium. — Mit der Verlesung des Evangeliums erreicht der didaktische Teil der Katechumenenmesse seinen Höhepunkt. Die Verlesung des Evangeliums, schon bei Justin (Apol. I c. 67) erwähnt, anfänglich Sache des Lektors, erscheint schon im 4. Jahrhundert als Aufgabe des Diakons, der es, auf dem an der Nordseite der Basilika befindlichen Ambo stehend, nach Süden, der Männerseite zugewendet, zu lesen pflegte. Unter dem Einfluß des Ritus der Privatmesse, bei welcher der Priester gleichfalls an der Nordseite und, soweit es das auf dem Altare ruhende Missale gestattet, nach Möglichkeit zum Volke gewendet, das Evangelium liest, wandte sich später auch der Diakon nach Norden. Der Norden ist nach biblischer Anschauung die Region, von wo Erstarrung (Sir. 43, 22), Unglück und Verwüstung (Is. 14, 31; Jer. 4, 6; vgl. Dur. l. 4, c. 23, n. 21) kommen, die der belebenden Verkündigung der Heilsbotschaft weichen sollen. Vor Verkündigung des Evangeliums bittet der Diakon schon nach OR I (n. 11) um den Segen und empfängt ihn unter der auch jetzt noch gebräuchlichen Formel: „Dominus sit in corde tuo“ etc. Vereinzelt schon im 11. Jahrhundert (Ebner, Quellen 300), allgemein erst seit dem 14. (OR XIV n. 53), spricht der Diakon vor dem Segen das jetzt gebräuchliche Gebet „Munda cor“. Wenn er sich zur Verkündigung des Evangeliums begibt, wird Weihrauch vor ihm hergetragen, weil den Verkündiger des Evangeliums, wie die symbolische Erklärung besagt (Dur. l. 4, c. 23, n. 12), der Wohlgeruch der Tugenden (2 Kor. 2, 15—16) auszeichnen soll. Ako-

lythen tragen zwei Lichter zum Zeichen der Freude (Hieron., Adv. Vigil. c. 7) über das Heil, das uns Christus, dem das Doppellicht der Offenbarung, das Gesetz und die Propheten, vorangingen (Dur. l. 4, c. 23, n. 14), bereitet hat. Die Einleitungsworte „Sequentia sancti Evangelii“ etc. (OR II) erinnern an die alte fortlaufende Lesung der Schrift vor Einführung der Perikopen; die Bekreuzung des Evangelienbuches kennzeichnet den Inhalt desselben als die Lehre des Gekreuzigten; die Selbstbekreuzung (OR II) soll dessen Gnade zur fruchtbareren Anhörung des Evangeliums erwirken. Im „Gloria tibi, Domine“ (Amalar., De eccl. off. l. 3, c. 18) sagen die Gläubigen Dank für die Gnade der christlichen Offenbarung, ebenso im „Laus tibi, Christe“ nach der Lesung, wofür im Mittelalter auch „Deo gratias“ oder „Gepriesen sei, der da kommt im Namen des Herrn“ gesprochen wurde. Während man bei den übrigen Lesungen saß, pflegte man schon im christlichen Altertum die Lesung des Evangeliums zum Zeichen der Ehrerbietung stehend anzuhören (AK II c. 57). Zeichen der Verehrung gegen Gottes Wort ist auch die erst im 11. Jahrhundert (Johann. Abrie., † 1079, De eccl. off. PL 147, 35) erwähnte Beräucherung des Evangelienbuches und der Kuß desselben am Schlusse der Lesung. Nach derselben wird der Priester als Repräsentant Christi (Dur. l. 4, c. 23, n. 34) inzensiert.

2. Predigt. — Wie schon bei den Juden im Anschluß an die Sabbatlesungen erläuternde Vorträge gehalten wurden, so auch seit ältester Zeit (Iust., Apol. I c. 67) im christlichen Gottesdienst. Noch jetzt besteht die Vorschrift (Caer. Ep. 1, c. 22, n. 4), die Predigt regelmäßig innerhalb der Messe zu halten. Wohl aus der kirchlichen Bußdisziplin ging seit dem 10. Jahrhundert der zunächst in Frankreich und Deutschland, seit dem 14. Jahrhundert auch in Rom (OR XIV n. 52) nachweisbare Brauch hervor, an die Predigt ein allgemeines Sündenbekenntnis anzuschließen, das noch jetzt in der Pontifikalmesse in dem vom Diakon nach der Predigt gesungenen Confiteor fortlebt (Caer. Ep. 1, c. 22, n. 4), ebenso in der „Offenen Schuld“, die nach Angabe einzelner Diözesanritualien nach der Predigt dem Volke vorgebetet werden muß. Das Sündenbekenntnis hat ohne Zweifel an dieser Stelle den Zweck, Gefühlen der Reue, die sich während der Predigt im Herzen der Gläubigen regen, äußerlichen Ausdruck zu verleihen, um die Seele von Sünden zu reinigen und für die Gnaden der

kommenden Opferhandlung empfänglicher zu machen. Den gleichen Zweck verfolgt mehr nach der positiven Seite hin die von Benedikt XIV. angeordnete Erweckung der drei göttlichen Tugenden nach der Predigt.

3. Credo. — An das Evangelium schließt sich an gewissen Tagen das Glaubensbekenntnis in jener Form, welche nach der seit dem 6. Jahrhundert allgemeinen Auffassung das zweite ökumenische Konzil von Konstantinopel 381 angeblich dem älteren nizänischen Symbolum gegeben hat (Nizäno-konstantinopolitanische Symbol). Tatsächlich findet sich dieses Glaubensbekenntnis schon in dem 373 entstandenen „Anchoratus“ des hl. Epiphanius (PG 43, 232). In die antiochenische Messe fand das Symbolum im 5. Jahrhundert durch den monophysitischen Patriarchen von Antiochien Petrus Fullo (470—478), in die byzantinische durch den Patriarchen Timotheus von Konstantinopel (511—517) Eingang. Im Abendland ist es zuerst in Spanien nachzuweisen, wo es von der Synode von Toledo 589 angeordnet wurde, im gleichen Jahrhundert hatte es seinen Platz in der Liturgie des Frankenreiches gefunden und erhielt sich hier, auch nachdem der gallikanische Ritus dem römischen weichen mußte. In Rom selbst wurde das Credo erst 1014 auf Anregung Kaiser Heinrichs des Heiligen dem Meßritus eingegliedert.

In den östlichen Liturgien ist das Credo fast ausschließlich mit dem zu Beginn der Gläubigenmesse erteilten Friedenskusse verbunden; in der spanischen (mozarabischen) Messe, wie zeitweise unter Justin II. (565—578) auch in der byzantinischen, hat es seine Stelle vor dem Pater noster, in der römischen nach dem Evangelium, dessen Inhalt sich so den Gläubigen durch ein feierliches Bekenntnis des Glaubens aneignen sollen. Während die orientalischen Liturgien das Symbolum in allen Messen haben, wird es nach römischem Ritus nur an jenen Tagen und Festen gesungen, welche eine besondere Beziehung zu einzelnen Geheimnissen oder zur Verkündigung des Glaubens haben, demnach an den Sontagen, an den Festtagen des Herrn und der Gottesmutter, der Engel, Apostel und der Kirchenlehrer, am Feste der hl. Maria Magdalena, weil sie zuerst die Auferstehung verkündete, „apostola apostolorum“ geworden ist. Zuweilen singt man das Symbolum auch zur Erhöhung der Feierlichkeit, wie an Kirchweih- und Patroziniumsfesten und bei feierlichen Votivmessen.

§ 53. Die Opferung.

1. Gebet der Gläubigen. — Nach dem Evangelium (oder Credo) endet die Katechumenenmesse. Als in alter Zeit die Katechumenen entlassen und die Gläubigen unter sich waren, begann das Gebet für alle Anliegen der Kirche, das „Gebet der Gläubigen“ (Oratio fidelium), welches als Ektenie (Litanei) des Diakons noch gegenwärtig im byzantinischen Ritus fortlebt, aus der römischen Liturgie aber seit Beginn des 6. Jahrhunderts beseitigt und nur mehr am Karfreitag vorhanden ist. Jetzt kann lediglich in dem liturgischen Gruße zu Beginn der Opferung und dem sich daran reihenden Oremus, auf welches keinerlei Gebet unmittelbar folgt, ein dürftiger Rest des „Gebetes der Gläubigen“ erblickt werden.

In Gallien war das „Gebet der Gläubigen“ noch in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts in seiner alten, mit den römischen Karfreitagsgebeten übereinstimmenden Form in Gebrauch. Nach seinem Verschwinden trat unter dem Einfluß der byzantinischen Messe eine Litanei ähnlichen Inhalts an verschiedenen Stellen der Vormesse (im Stowe-Missale z. B. zwischen Epistel und Evangelium) auf. Als die gallikanische Liturgie der gregorianischen Reform weichen mußte, erhielt sich diese Litanei vereinzelt noch in den litaneiartigen allgemeinen Fürbitten vor (Regino von Prüm, *De eccl. discipl.* I 290: PL 132, 224) und nach (Honorius von Augustodunum: PL 172, 819) der Predigt. Das sog. „Allgemeine Gebet“, welches nach Angabe verschiedener Diözesanritualien im Anschluß an die Predigt gebetet werden muß, hat durch dieses Mittelglied das Erbe des alten „Gebetes der Gläubigen“ angetreten. Seine textliche Fassung (Allmächtiger, ewiger Gott usw.) verdankt dieses „Allgemeine Gebet“, in welchem sich ein Stück „kräftiger Volksliturgie“ erhalten hat, dem hl. Petrus Canisius.

2. Opfermaterie. — Materie des heiligen Opfers ist Weizenbrot und Wein, letzterer nach altkirchlichem Gebrauche (Iust., *Apol.* I c. 67; Cypr., *Ep.* 63 ad Caecilium) mit etwas Wasser gemischt. 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. Die Opferbrote 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. Jahrhundert, 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 dementsprechend kleineren Umfang. Das Bild des Erlösers auf den Hostien anzubringen, war schon im 12. Jahrhundert üblich. Die Herstellung der Opferbrote geschah, namentlich in Klöstern, während des Mittelalters mit großer Feierlichkeit, unter Psalmen-gesang, von Priestern und Diakonen, die mit dem Humerale und der Albe bekleidet waren. — Brot und Wein, die edelsten Nahrungsmittel, versinnbildeten die vollkommenste Selbsthingabe. Sie sind Symbol Christi, der sich selbst das Brot nennt, das vom Himmel herabgestiegen (Joh. 6, 51), den wahren Weinstock (Joh. 15, 1), der als Haupt seines mystischen Leibes die vielen Glieder der Kirche zur Einheit zusammenfaßt, wie das Brot aus vielen Weizenkörnern, der Wein aus vielen Trauben entsteht. Ungesäuert ist nach lateinischem Ritus das Brot, weil der Gärung, d. h. Zersetzung, verursachende Sauerteig Bild der Sünde ist (Matth. 16, 6; 1 Kor. 5, 7—8) und darum zur Symbolisierung des sündelosen Opferlammes weniger geeignet erscheint. Durch die Vermischung des Wassers, welches nach biblischer Auffassung (Offb. 17, 15) Symbol der Völker ist, mit dem Weine wird die Verbindung des gläubigen Volkes mit Christus, die mit der Inkarnation begonnen, angedeutet. Zugleich erinnert die Beimischung des Wassers an jenes Wasser, welches aus der durchstochenen Seite des Erlösers geflossen (Trid. sess. 22 de sacrific. Missae c. 7).

3. Darbringung der Opfergaben. — Justin der Martyrer erwähnt lediglich, daß Brot und mit Wasser vermischter Wein dem Vorsteher der Brüder zu Beginn der Gläubigenmesse gebracht wurden; die AK weisen näherhin diese Aufgabe den Diakonen zu. Aus dieser Darbringung der schon vorher bereitgestellten Opfergaben hat sich in späterer Zeit die in der byzantinischen („Großer Eingang“) und gallikanischen Liturgie übliche Prozession mit den Opfergaben entwickelt. Im römischen Ritus hingegen hielt man daran fest, daß Brot und Wein für das Opfer vom Volke selbst während des Gottesdienstes übergeben werden. Dieser, von den römischen Ordines im einzelnen geregelte Gebrauch erhielt sich in der abendländischen Messe bis ins 12. Jahrhundert (vgl. Georg Schreiber, Untersuchungen zum Sprachgebrauch des mittelalterlichen Oblationenwesens, Wörishofen 1913). An Stelle der Naturoblation trat seither Geld, das auch gegenwärtig bei den noch in einzelnen Gegenden üblichen sog.

„Opfergängen“ gespendet wird. Durch die Oblationen sollte der Wunsch der Gläubigen, an den Früchten des eucharistischen Opfers Anteil zu bekommen, auch durch die äußere Handlung betont werden.

Nach dem jetzigen, seit dem 13. Jahrhundert bezeugten Ritus bringt der Subdiakon in der feierlichen Messe den Kelch und die Patene mit der Hostie beim Beginn der Opferung an den Altar. Ehedem (OR I n. 17) wurde die Patene, welche zur Brechung des konsekrierten Brotes und zur Austeilung der heiligen Kommunion notwendig war, erst bei Beginn des Kanons von einem Akoluthen herbeigeht, von diesem zunächst verhüllt vor der Brust gehalten und nach dem Kanon dem Subdiakon übergeben, der sie dem Archidiakon darreichte. Der Grund, warum die Patene verhüllt wurde, muß in der Ehrfurcht vor dem Leibe des Herrn gesucht werden. Auf der Patene lag einst die von der früheren Opferfeier stammende Partikel Sancta, und auch gegenwärtig ist die Patene bestimmt, die heilige Hostie aufzunehmen. Ein Zeichen der Ehrfurcht ist auch noch jetzt die Sitte, die Patene unter dem Korporale zu verbergen, die schon dem 11. Jahrhundert bekannt ist (Microl. c. 17). Das Eingießen des Weines war Sache des Diakons, die Beimengung des Wassers besorgte später (OR XIV n. 53) der Subdiakon. Bei der Darbringung des Kelches in der feierlichen Messe hält denselben vorschriftsmäßig der Diakon mit dem Priester in die Höhe, vielleicht eine Erinnerung daran, daß ehedem dem Diakon vorzüglich die Sorge um den Kelch oblag. Kelch und Hostie kommen unter einem Kreuzeszeichen auf den Altar, „weil Christus am Kreuze zum Opfer wurde“ (Dur. l. 4, c. 30, n. 17). Der Kelch wurde im Mittelalter bis ins 15. Jahrhundert nicht hinter die Hostie, wie gegenwärtig, sondern zur rechten Seite derselben gestellt, worin man (Dur. l. 4, c. 30, n. 22) angedeutet fand, daß das Blut aus der rechten Seite des geopfertem Leibes Christi floß.

4. Offertorialgesang. — Während das Volk die Gaben opferte, sang der Sängerkhor das Offertorium. Dieses war einst ein ganzer 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 zerstreuten 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, war man genötigt, den Psalm zu kürzen, so daß schließlich nur mehr die Antiphon übrigblieb. Inhaltlich steht das Offertorium gleich dem Introitus und dem Graduale unter der leitenden Idee des Kirchenjahres oder, bei Votivmessen, des Opferanlasses.

5. Offertorialgebete. — Sämtliche Offertoriumsgebete, welche einst die Aufgabe hatten, in der Privatmesse die durch den Wegfall der Oblation des Volkes entstandene Lücke auszufüllen, sind in der Zeit vom 9. bis 11. Jahrhundert (Ebner, Quellen 296—356), wenn auch in verschiedenartiger Reihenfolge, in außerrömischen Quellen nachzuweisen; in der römischen Kirche waren sie in ihrer jetzigen Anordnung bereits im 14. Jahrhundert (OR XIV n. 53) im Gebrauch. Daneben bestand außerhalb Roms bis auf Pius V. die größte Mannigfaltigkeit. Inhaltlich bringen die Offertorialgebete die gleichen Gedanken zum Ausdruck wie der Kanon, weshalb für sie die spätmittelalterliche Bezeichnung „Kleiner Kanon“ (canon minor) durchaus passend erscheint. Wie die Kanongebete vor der Wandlung beziehen sich auch die Offertorialgebete ihrem Wortlaut nach zunächst auf die materiellen Opfergaben, Brot und Wein. Doch lassen sie bereits erkennen (vgl. *hostia immaculata, calix salutaris*), daß die erfluchten Gnaden nicht so fast auf Grund der Darbringung von Brot und Wein, als vielmehr durch die Kraft des eucharistischen Opfers, für welche diese Elemente bestimmt sind, erhofft werden.

In den Offertorialgebeten werden die Opfergaben ausgeschieden aus ihrer natürlichen Bestimmung und Gott geweiht (*Suscipe, sancte Pater; Suscipe, sancta Trinitas*). Weil für Gott bestimmt, müssen sie eine besondere Heiligung empfangen, weshalb feierlich der Heilige Geist über sie herabgerufen wird (*Veni, sanctificator; in mittelalterlichen Missalien häufig mit dem Beisatz: Sancte Spiritus*). Klar und deutlich tritt ferner in ihnen die Zweckbestimmung der Opferfeier hervor: Aus dem Opfer soll Heil für die ganze Welt erwachsen (*pro totius mundi salute ... pro omnibus christianis*), nicht bloß die streitende Kirche soll Gewinn daraus ziehen, auch der leidenden im Reinigungsorte soll Erquickung zufließen (*visis atque defunctis*). Ganz besonders soll die Opferwirkung jenen zukommen, die der Messe beiwohnen (*pro omnibus circumstantibus*), und dem Opferpriester, der wie der Hohepriester des Alten Testaments (vgl. Hebr. 7, 27) angeleitet wird, zuerst für seine eigenen Sünden zu opfern (*pro innumerabilibus peccatis*). Die Früchte des Opfers werden um so größer sein, je mehr Priester und Volk der Geist der Demut und Zerknirschung (*In spiritu humilitatis et in animo contrito*) besetzt. Solche Gesinnung empfängt Nahrung aus dem Gedanken,

daß das eucharistische Opfer höchstes Lob- und Dankopfer ist für die gnadenvolle Herablassung des Sohnes Gottes in seinem Leiden und in den übrigen Großtaten der Erlösung, für die Wunder der Gnade, die er in seinen Heiligen gewirkt (vgl. das Gebet „*Suscipe, sancta Trinitas*“). Das Gebet „*Deus, qui humanae substantiae*“, das schon im *Leonianum* (159) als Kollekte für Weihnachten vorkommt, im *Missale* mit dem Zusatz „*per huius aquae et vini mysterium*“ versehen, fleht um Vermehrung der heiligmachenden Gnade, durch welche wir teilhaben an der göttlichen Natur (2 Petri 1, 4).

6. Inzensation. — Das letzte der Offertorialgebete „*Suscipe, sancta Trinitas*“ ist von den übrigen getrennt durch die in der feierlichen Messe vollzogene Inzensation und durch die Händewaschung. Die Inzensation der Opfergaben war dem älteren römischen Ritus fremd, jedoch nach der Angabe des *Micrologus* schon zu Beginn des 12. Jahrhunderts außerhalb Roms allgemein in Übung. An die Beräucherung der Opfergaben schloß sich ganz von selbst die Inzensation des Altars, des Klerus und des Volkes an. Nach der Formel (*Incensum istud*), unter welcher der Priester Kelch und Hostie beräuchert, erscheint die Inzensation als ein selbständiges Weihrauchopfer, zugleich aber sollen die dargebrachten Opfergaben, der Altar und die Anwesenden für die bevorstehende Opferfeier neue Heiligung empfangen (*descendat super nos misericordia tua*). Endlich darf die Beräucherung als ein der heiligsten Eucharistie schon im voraus dargebrachter Ehrweis betrachtet werden.

In dem Gebet zur Segnung des Weihrauchs (11. Jahrhundert; Ebner, *Quellen* 298) wird der hl. Michael erwähnt, der Patron der Kirche, welchem, wie dem Engel der Apokalypse (*Offb.* 8, 3), „viel Räucherwerk gegeben wird, damit er von den Gebeten aller Heiligen auf den goldenen Altar legen soll, der vor dem Throne Gottes ist“. Die mittelalterlichen *Missalien* erwähnen jedoch an dieser Stelle regelmäßig den Erzengel Gabriel (*Luk.* 1, 11). Die Verse 2—4 des Psalms 140, welche bei der Inzensation des Altars gesprochen werden, wurden wegen der darin gebotenen symbolischen Deutung des Weihrauchs gewählt: „Mein Gebet steige zu dir empor wie Weihrauch.“ Sie mahnen Priester und Volk, mit dem Opfer Christi ihr Gebet zu vereinen, damit es gleich einem lieblichen Wohlgeruch zu Gott empor dringe. Die Formel: „Es entzünde in uns der Herr das Feuer seiner Liebe“ usw., bei der Rückgabe des Weihrauchfassens besagt nach *Durandus* (*l.* 4, c. 31, n. 3), daß, wie der Weihrauch im Rauchfasse, so die Andacht im Herzen sich entzünden möge am Feuer der von Gott geschenkten Liebe.

7. Händewaschung. — Nach dem OR I (n. 14) wäscht der Papst nach Empfangnahme der Opfertgaben die Hände. Diese aus praktischen Gründen hervorgegangene Händewaschung wird noch jetzt im feierlichen Pontifikalritus (Caer. Ep. 2, n. 57) vor Beginn der Oblationsgebete vorgenommen. Auch in der gewöhnlichen Messe fand an dieser Stelle im Mittelalter regelmäßig die Händewaschung statt, die jedoch, wie der bei dieser Gelegenheit gesprochene Ps. 25, 6—12 (11. Jahrh.; Ebner, Quellen 301) zeigt, nach altchristlicher Anschauung (AK VIII, c. 12) als „Symbol der Reinheit der Seelen“ aufgefaßt wird, die den Priester und die Teilnehmer am Opfer schmücken soll. Seit dem 13. Jahrhundert ist in den gewöhnlichen Messen der Händewaschung ihre jetzige Stelle zugewiesen.

8. Sekret. — Nachdem das Volk seine Gaben geopfert hatte, sprach einst der Bischof oder Priester stille das einzige Oblationsgebet, welches die Sakramentarien kennen, die Sekret. Sie dient zugleich als Abschluß der Opferung und als Einleitung zum folgenden eucharistischen Gebet. Viele Sekreten nehmen Bezug auf die vorausgegangene Oblation, aber auch auf den sich bald vollziehenden Opferakt. Im allgemeinen kehren in ihnen die gleichen Gedanken wie in den Oblationsgebeten und im Kanon wieder.

Als Einleitung zur Sekret dient das „Orate fratres“. Diese Formel sprach ursprünglich der Bischof, nachdem er und der Klerus nach dem Opfergang des Volkes seine Oblation (meum ac vestrum sacrificium) dargebracht hatten. Eine solche Formel lag nahe, wenn, wie es in der fränkischen Kirche der Fall war, außer der Sekret noch andere Gebete über die Opfertgaben gesprochen wurden. Als mit dem Aufhören der Oblationen diese Bedeutung des „Orate fratres“ in Vergessenheit geriet, faßte man es als eine an alle Gläubigen gerichtete Aufforderung auf (daher im späteren Mittelalter auch „et sorores“). Der Aufforderung zum Gebet kam der Klerus (und das Volk) vielfach nach mit dem *Suscipiat* (11. Jahrh.) oder mit einem ähnlich lautenden Gebet. Zuweilen wurden selbst ein oder mehrere Psalmen an dieser Stelle gesprochen (Ebner, Quellen 301 310 313; Hdb. II 150).

§ 55. Das eucharistische Gebet (Präfation und Kanon).

Literatur: L. A. Hoppe, Die Epiklesis. Schaffhausen 1864. — Theod. Franz, Der eucharistische Konsekrationsmoment. Würzburg

1877. — J. Watterich, *Der Konsekrationsmoment im heiligen Abendmahl*. Heidelberg 1896. — P. Drews, *Zur Entstehungsgeschichte des Kanons in der römischen Messe*. Tübingen 1902. — A. Baumstark, *Liturgia romana e liturgia dell' esarcato*. Rom 1904. — R. Buchwald, *Die Epiklese in der römischen Messe* (Weidenauer Studien I 21—56). Weidenau 1906. — Frz. X. Funk, *Über den Kanon der römischen Messe* (Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen III). Paderborn 1907. — G. Rauschen, *Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten*. 2. Aufl. Freiburg 1910. — J. Merk, *Der Konsekrationstext der römischen Messe*. Rottenburg 1915. — O. Casel, *Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie*. 6.—7. Aufl. Freiburg 1922. — F. Cabrol, Art. „Anamnèse“ in DAL I 1880f.; „Anaphore“ ebd. 1898f.; „Canon romain“ ebd. II 1847f. — H. Thurston, Art. „Elevation“ in CE V 380f. — J. Höller, *Die Epiklese der griechisch-orientalischen Liturgien*. Wien 1912. — Hdb. II 151—195.

1. Das eucharistische Gebet im allgemeinen. — Das schon von Justin erwähnte große eucharistische Gebet, innerhalb dessen die Konsekration vollzogen wird, bieten Präfation und Kanon der römischen Liturgie. Die Einheitlichkeit dieses Gebets tritt jedoch hier nicht mehr klar hervor, da seit dem 7.—8. Jahrhundert sein erster Teil (die Präfation) laut gesprochen oder gesungen wird, während man seinen zweiten Teil (den Kanon) still zu beten pflegt. Welche Gründe das stille Beten des Kanons veranlaßt haben — in der griechischen Liturgie wird im Gegensatz hierzu die Präfation still gebetet —, ob das Bestreben, zu eilen und die Beendigung des Sanctusgesangs nicht mehr abzuwarten, oder die Scheu vor einer Profanation des Konsekrationgebets, ist nicht mehr ersichtlich. Letzterer Beweggrund wird von den mittelalterlichen Liturgikern in den Vordergrund gerückt. 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 finden zu sollen. Eine Stütze findet diese Anschauung durch das Konzil von Trient (Trid. sess. 22 de sacrificio Missae can. 9), welches diese kirchliche Sitte gegenüber den Neuerern, die das besondere Priestertum leugneten, ausdrücklich in Schutz nimmt.

2. Präfation und Sanctus. — Schon Justin bemerkt, daß nach Entgegennahme der Gaben der Bischof Lob und Dank zum Vater des Alls emporspendet, 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 Gebets, die schon im Gel. so genannte Präfation (weil Einleitung zum Kanon), fast ausschließlich den Charakter eines feierlichen Lobes- und Dankeshymnus an sich trägt. Im Gegensatz zur orientalischen Präfation hat man im Abendland schon frühzeitig dem Kirchenjahr oder sonstigen Opferanlässen Einfluß auf sie gestattet. Das Leonianum kennt 267, das Gel. 54 Präfationen. Von den jetzt im römischen Missale verzeichneten Präfationen findet man bereits neun im Gregorianum und dessen alkuinischen Nachtrag. Später kam dazu die Praefatio de Cruce (c. 71 D I, De consecratione), die Präfation an Muttergottesfesten durch Urban II. (1095), in neuester Zeit die Präfation für Requiemsmessen und zu Ehren des hl. Joseph (1919), für das Christ-Königs-Fest (1925) und für die Herz-Jesu-Messen (1928). Außerdem erhielten einzelne Diözesen und Ordensgenossenschaften besondere Präfationen vom Apostolischen Stuhle zugestanden. Der Präfation geht eine (in Anlehnung an eine antike, zur Aufmerksamkeit mahnende Formel, der praefatio; vgl. Frz. Dölger, *Sol salutis*, 2. Aufl., 286 ff.) einst ausschließlich so genannte Einleitung voraus, welche sich bis in die ersten Jahrhunderte zurückverfolgen läßt (Hippolyt, Funk, *Didascalia* II 99; Cypr., *De orat. dominica* c. 31) und in allen Liturgien ähnlich lautet. Sie enthält die Aufforderung, sich zur Zeit des Gebets von weltlichen Gedanken loszumachen (*sursum corda*) und dem Herrn den gebührenden Dank abzustatten (*gratias agamus*). Die meisten Präfationen gedenken des himmlischen Mittlers, durch den die Kirche Lob und Dank Gott dem Vater darbringt (*per Christum Dominum nostrum*), in allen bildet die Erwähnung der Engelchöre (vgl. Clemens Rom., *Ad Cor.* c. 34) die Überleitung zu dem einst vom Volke oder den Subdiakonen gesungenen *Sanctus*, mit dem die Seraphim gemäß der prophetischen Vision (Is. 6, 3) der himmlischen Majestät ihre Huldigung darbringen. Wie in der Jakobus- und Chrysostomusliturgie reiht sich auch in der römischen an das *Sanctus* der Gesang *Benedictus* (Ps. 117, 26), mit dem die Volksscharen den in Jerusalem einziehenden Heiland begrüßten. Der Huldigungsruf *Hosanna* (Joh. 12, 13), der bei der gleichen Gelegenheit ertönte, schließt sowohl das *Sanctus* als das *Benedictus* ab. *Hosanna* und *Benedictus* schauen bereits nach vorwärts auf den in der Wandlung gegenwärtig werdenden Erlöser. Ihm gilt auch die im *Hosanna* ausgesprochene Bitte, daß der Allerhöchste (in *excelsis*)

seinem gottmenschlichen Werke, nicht zuletzt durch das Opfer der heiligen Messe, die äußere Vollendung gewähre. Mit dem Benedictus begrüßte schon nach den AK VIII, c. 13 das Volk die ihm vor der Kommunion gezeigten heiligen Gestalten.

Das Sanctus (Trisagion), das in allen Liturgien — mit einziger Ausnahme der in der sog. Ägyptischen Kirchenordnung gebotenen — im eucharistischen Gebete wiederkehrt, geht auf den synagogalen Gottesdienst zurück, wo es noch heutigestags gebraucht wird. Das Benedictus und das Hosanna kamen wahrscheinlich aus der Kirche von Jerusalem (A. Baumstark, *Jahrb. für Liturgiewissenschaft* 3 [1923] 25).

3. Kanon. — Die ältesten vollständig überlieferten Texte des römischen Kanons (= Regel, Gebet, in welchem regelmäßig das Opfer vollzogen wird), stammen aus dem 7. Jahrhundert und sind im *Sacramentarium Gallicanum* (Missale von Bobbio; Muratori II 777), im *Missale Francorum* (ebd. 692) und im *Gel.* (234) enthalten. Beträchtliche Bruchstücke (*Quam oblationem*, Einsetzungsbericht, *Unde et memores*, *Supra quae*, *Supplices*), wenn auch nicht vollkommen wörtlich und zum Teil in etwas anderer Reihenfolge, die dem Ende des 4. oder Anfang des 5. Jahrhunderts angehörende pseudo-ambrosianische Schrift „*De sacramentis*“ (I. 4, c. 5—6). Über die ursprüngliche Stellung der einzelnen Teile des Kanons sind in neuester Zeit verschiedene Theorien aufgestellt worden, von denen jedoch bisher keine sich allgemeiner Zustimmung erfreuen konnte. Doch darf als sicher gelten, daß neben den von Pseudo-Ambrosius erwähnten Teilen jene die ältesten sind, welche um Aufnahme und Segnung der Opfertgaben bitten, demnach: *Te igitur*, *Quam oblationem*, Einsetzungsbericht, *Unde et memores*, *Supra quae*, *Supplices*, *Per quem haec omnia*. Eine Umstellung dieser ältesten Kanontteile anzunehmen, ist nicht notwendig und widerspricht der Art und Weise, wie sich liturgische Formulare zu entwickeln pflegen. Hingegen ist offenkundig ihr Zusammenhang unterbrochen worden durch die *Memento*-gebete und durch die daran nach dem Vorbild der orientalischen Liturgien unter Aufzählung einer größeren Anzahl von Heiligennamen sich reihenden Fürbittgebete. Auch das *Hanc igitur*, ehedem eine veränderliche Formel zum Ausdruck einer besondern Opferintention (L 119 123), erhielt mit der Einreihung der *Memento*gebete seine feste Stellung im Kanon. Die Einschaltung der *Memento*gebete, die einst von den Diptychen abgelesen wur-

den und stets eine gewisse Beweglichkeit verrieten, ist übrigens schon im 4. Jahrhundert vor sich gegangen (vgl. den Brief Innozenz' I. an Decentius von Eugubium), die Einfügung der Fürbittgebete (*Communicantes* und *Nobis quoque peccatoribus*) wahrscheinlich nach dem Ephesinum 431 (vgl. den Ausdruck: *Dei Genitrix*). Wie aus den in den Fürbittgebeten aufgezählten Heiligen (Kosmas und Damian, Agatha usw.) geschlossen werden darf, hat ihr Text erst im 6. Jahrhundert, wohl unter Papst Symmachus (498—514) die endgültige Formulierung gefunden. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß in ältester Zeit, wie in der gallikanischen Liturgie, auch das ganze römische eucharistische Gebet aus veränderlichen Bestandteilen sich zusammensetzte. Gegenwärtig ist nur mehr sein erster Teil, die Präfation, dem Wechsel unterworfen. Die Einführung eines starren Kanons muß in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts erfolgt sein. Die unveränderliche griechische Anaphora bot hierzu das Vorbild, das sich noch in gelegentlichen textlichen Berührungen verrät (z. B. *de tuis donis ac datis*, vgl. Brightman 386; *summus sacerdos tuus Melchisedech*, vgl. Baumstark, JLW X 311).

In den gedruckten Missalen findet sich zu Beginn des Kanons ein Kreuzbild, das sich von der Ornamentierung des Anfangs-T (*Te igitur*) herleitet und in der Gotik bereits selbständig behandelt ist (vgl. Ebner, Quellen 429). — Kreuzzeichen im Kanon werden schon im 8. Jahrhundert erwähnt (Hdb. II 171 f.); sie sind vor der Konsekration als Segen aufzufassen, nach der Wandlung sollen sie das auf dem Altare gegenwärtige Opfer als identisch mit dem Kreuzesopfer darstellen (Thomas, S. theol. 3, q. 83, art. 5).

4. Kanongebete vor der Konsekration. — a) *Te igitur*. Das erste Kanongebet bittet um gnädige Aufnahme und Segnung der Opfergaben. Die Bitte richtet sich an den himmlischen Vater durch den gottmenschlichen Mittler Jesus Christus, daher zum Zeichen der Verehrung dessen Symbol, der Altar, geküßt wird. Der Segen des eucharistischen Opfers, für welches die Opfergaben bestimmt sind, soll überfließen auf die ganze Kirche, für welche um Einheit, Frieden und göttliche Leitung gefleht wird, auf den Papst und den Diözesanbischof, deren Namen hier eingeschaltet werden. Bei Nennung des Namens des Papstes ist aus Ehrerbietung gegen das Oberhaupt der Kirche das Haupt zu verneigen. Neben Papst und Bischof wurde seit dem 10. Jahrhundert auch der Name des Königs oder Kaisers erwähnt. Die

Tilgung der Namen der weltlichen Obrigkeit fällt in die Zeit der niedergehenden Kaisermacht gegen Ende des Mittelalters (Ebner, Quellen 399). — Das Wörtchen „igitur“ verbindet das erste Kanongebet mit dem vorausgehenden Sanctus: weil Gott heilig ist und ihm deshalb nur heilige Gaben gebühren, darum (igitur) möge er die vorliegenden segnen und heiligen. — b) *Memento vivorum*. In diesem Gebet gedachte die Kirche einst jener, deren Namen (N. et N.) von den Diptychen abgelesen wurden, und jener, die ihre Opfergaben (qui tibi offerunt) zum Altare gebracht hatten, wozu alle Anwesenden (circumstantium) verpflichtet waren. Nachdem der Opfergang des Volkes weggefallen war, wurde das die Konstruktion störende „pro quibus tibi offerimus“ eingesetzt. Es wird für die Opfernden und die Ihrigen (suisque omnibus), um Erlösung der Seelen (pro redemptione animarum) von den Ketten der Sünde und der Sündenstrafen, um Heil und Wohlergehen (pro spe salutis et incolumitatis) gebetet. Zu diesem Zwecke brachte man einst die Opfergaben zum Altare und vereinigt noch jetzt die persönlichen Gebete mit jenen des Priesters. — c) *Communicantes*. Diese Bitten, welche die versammelten, in kirchlicher Gemeinschaft stehenden (communicantes) Gläubigen durch den Priester an Gott richten, sollen Unterstützung finden durch die Fürsprache der Heiligen. Außer der allerseligsten Jungfrau werden die zwölf Apostel und zwölf in der römischen Kirche besonders verehrte Martyrer namentlich angeführt. In außerrömischen Kirchen pflegte man im Mittelalter auch noch andere Heiligennamen hinzuzufügen. — Die Überschrift dieses Gebets „Infra actionem“ (= innerhalb des Kanons = actio; actio aus der antiken Kultsprache zur Bezeichnung der Opferhandlung übernommen; vgl. Frz. Dölger, Sol salutis, 2. Aufl., 298) deutet an, daß hier bei besondern Anlässen (z. B. Weihnachten, Ostern usw.) ein eigenes, das Festereignis berücksichtigendes Communicantes eingeschaltet wird. — d) *Hanc igitur*. Ein uraltes, jedoch erst später in den Kanon eingeführtes Gebet ist das Hanc igitur. Es diente als Formel, durch die eine aus besonderem Anlaß dargebrachte Oblation Gott aufgeopfert und empfohlen werden sollte, wie die zahlreichen Hanc-igitur-Formeln in den Sakramentarien (das Gel. bietet 34 Formeln) zeigen. Weil es darum sehr häufig gebetet werden mußte, wurde es, hauptsächlich unter dem Einfluß der Privatmesse, ein bleibender Bestandteil des Kanons in

allgemeiner Fassung, der Gregor d. Gr. (LP I 312) durch die Bitte um Frieden (*diesque nostros in tua pace disponas*) die letzte Vollendung gab. Den Papst bewog hierzu die unglückliche Lage des von den Langobarden okkupierten Italien. Noch jetzt erinnern an die alte Veränderlichkeit des *Hanc igitur* die Einschaltungen an Ostern und Pfingsten, am Gründonnerstag und bei der Bischofsweihe, ferner an den alten Tauftagen (Ostern und Pfingsten). — Die Handausstreckung über die Opfergaben während dieses Gebetes ist im späteren Mittelalter, allgemein erst seit Pius V. eingeführt worden. Sie ist der Handauflegung nachgebildet, die im Alten Testament den blutigen Opfern vorangeht, und hebt den Sühnecharakter des neutestamentlichen Opfers hervor. — e) *Quam oblationem*. Auch dieses Gebet, das zu den Urbestandteilen des Kanons gehört, enthält nochmals eine Bitte um Segnung der Opferelemente, indem es an den Inhalt des *Te igitur* wiederum anknüpft: die Opfergaben sollen Gott geweiht sein (*adscripta*), vollgültig (*rata*), ein sachgemäßes (*rationabilis*), dem Wesen der Liturgie entsprechendes (Odo Casel, JLW II 98 f.) Opfer, das Gott angenehm (*acceptabilis*) ist. Daran schließt sich die Bitte um Verwandlung.

5. Konsekration. — Die Tatsache, daß der Priester beim Opfervollzug als Organ Christi tätig ist, findet auch in der äußern Form der Konsekration entsprechenden Ausdruck. Die Konsekration ist nicht in die Form eines Gebets gekleidet (*deprekativ*), enthält nicht, wie die sakramentale Form anderer Sakramente, in Worten die übernatürliche Wirkung angezeigt (*indikativ*), sondern ist vielmehr in den historischen Bericht der Einsetzung eingeschlossen. Schon Ambrosius (*De myst. c. 9*) sagt darum: „Christus selbst ist es, der (durch den Priester) ruft: „Dies ist mein Leib.“ Die Person des Priesters tritt in seiner erhabensten Funktion gänzlich in den Hintergrund; er hat nur die Intention und das äußere Wort dem himmlischen Hohenpriester zu leihen.

Die Konsekrationsworte stimmen nicht wörtlich mit den in den Einsetzungsberichten der Heiligen Schrift gebotenen überein, sondern sind selbständig dem Fluß der Tradition entnommen und im Laufe der Zeit mit einigen untergeordneten Zusätzen versehen worden. Charakteristisch für die abendländischen Liturgien, auch die gallikanische, ist die Einleitung „*Qui pridie*“, während in den orientalischen zu lesen ist: „In der Nacht, da er überliefert wurde usw.“ Aus Ehrerbietung gegen die heilige Menschheit des Herrn sind die Worte beigefügt: „In seine heiligen und ver-

ehrwürdigen Hände“, die Ehrfurcht vor den heiligen Geheimnissen drückt aus der Zusatz „herrlich“ (praeclarus) zu Kelch (Psalm 22, 5) und die Einschaltung „mysterium fidei“ (Geheimnis des Glaubens) in die über den Wein gesprochenen Konsekrationsworte. Letztere Formel, zuerst in der Meßberklärung des Germanus von Paris bezeugt, ist ursprünglich wohl eine den Glauben bekundende Akklamation (des Diakons oder auch des Volkes), die nachmals mit den Konsekrationsworten verbunden wurde.

6. Elevation. — Nach geschehener Konsekration werden die heiligen Gestalten erhoben und dem Volke zur Anbetung gezeigt (Elevation). Eine zweite Elevation (elevatio minor) findet am Schluß des Kanons bei den Worten: „Omnis honor et gloria“ statt. Diese Elevation ist die ältere und stellte ursprünglich die an die Gläubigen gerichtete Aufforderung dar, sich für den Empfang der heiligen Kommunion bereit zu halten. In dieser Gestalt hat sich die Erhebung des heiligen Sakramentes noch gegenwärtig in den östlichen Liturgien erhalten, in denen unter den Worten: „Das Heilige den Heiligen“ die heiligen Gestalten den Gläubigen gezeigt werden. Die Elevation nach den Konsekrationsworten hingegen ist eine abendländische Gepflogenheit, die, erst im 12. Jahrhundert von Frankreich ausgehend, allmählich auch in andern Ländern üblich wurde. Zu ihrer Einführung trug das Bestreben bei, der von einigen Theologen der Pariser Schule vertretenen Ansicht, daß erst nach den über den Kelch gesprochenen Einsetzungsworten die Konsekration des Brotes wirksam werde, entgegenzutreten. Darum kam zuerst nur die Erhebung der Hostie in Aufnahme (vgl. Thurston in CE V 380—381). Das Verlangen des Volkes, die Hostie anzuschauen, das in der Frömmigkeit des Mittelalters eine große Rolle spielte, hat der raschen Verbreitung der Elevation ebenfalls Vorschub geleistet. Bei der Elevation pflegte man schon im 13. Jahrhundert mit einem Glöckchen ein Zeichen zu geben (Dur. l. 4, c. 41. n. 52), die Inzensation des heiligsten Sakramentes bei dieser Gelegenheit wurde erst im 14. Jahrhundert und später allgemein.

7. Die Kanongebete nach der Wandlung. — a) *Unde et memores* (Anamnese). Dem Auftrag des Herrn: „Tut dies zu meinem Andenken“ (Luk. 22, 19) kommt die Kirche nach, wenn sie im unmittelbaren Anschluß an die Konsekrationsworte, denen dieser Befehl des Herrn angefügt ist, seines Leidens, aber auch seiner Auferstehung und Himmelfahrt gedenkt. Denn in seinem Leiden und im Opfer des Kreuzes, das sich in der heiligen Messe

unblutigerweise erneuert, hat der Herr seiner heiligen Menschheit die Glorie der Auferstehung und Himmelfahrt verdient. Ein Gebet, in welchem diese Erinnerung (Anamnese = Erinnerung genannt) zum Ausdruck kommt, kehrt in allen Liturgien wieder und gehört zu ihren ältesten Bestandteilen. — b) *Supra quae*. Das eucharistische Opfer ist nicht bloß Opfer Christi, sondern auch Opfer der Kirche, das sie der göttlichen Majestät darzubringen hat. Darum bittet sie, nachdem sie schon in der Anamnese Gott das Opfer angeboten hat, in dringlicher Weise um dessen Annahme auch in den beiden folgenden Gebeten. Im Gebete „*Supra quae*“ sucht sie besonders unter Hinweis auf das Opfer Abels, Abrahams und Melchisedechs — Namen, welche alle Liturgien aufweisen — Gott für ihre Bitte günstig zu stimmen. — c) *Supplices te rogamus* (Epiklese). Das Gebet „*Supplices*“ bittet gleichfalls um Annahme des Opfers, jedoch mit der besondern Wendung, daß diese für die Gläubigen sich in reichen Früchten der heiligen Kommunion wirksam erweisen möge. Das Gebet ist in die Form gekleidet: Gottes Engel (kollektivisch) möge das Opfer vom irdischen Altare weg zum himmlischen Altare (Offb. 6, 9) bringen, damit es Gott gewissermaßen stets vor Augen habe und darum die auf Grund des Opfers an ihn gerichtete Bitte um so lieber erhöere. — Das Gebet „*Supplices*“ nimmt jene Stelle ein, an welcher in den orientalischen Liturgien die Epiklese zu stehen pflegt. Die Epiklese (Anrufung) enthält eine Bitte um Verwandlung und um die Früchte der Kommunion. Die orientalische Epiklese ist in den meisten Fällen an den Heiligen Geist gerichtet, jedoch auch an den Sohn (z. B. im Euchologium des Serapion von Thmuis). In der römischen Liturgie ist der gewöhnliche Inhalt der Epiklese auf zwei Gebete verteilt: die Bitte um Konsekration findet sich ausgesprochen in dem Gebete „*Quam oblationem*“, die Bitte um die Früchte der Kommunion im Gebete „*Supplices*“ (auch die Fragmente von *Dér Balyzeh* enthalten die Bitte um Verwandlung vor den Einsetzungsworten). Beide Gebete sind an den Vater gerichtet. Daß auch im römischen Kanon zeitweise eine an den Heiligen Geist gerichtete Epiklese vorhanden war, erscheint nach der Äußerung des Papstes Gelasius I. († 496, Ep. fragm. 7: Thiel, Ep. Rom. Pont. I 486) außer Zweifel. Doch ist eine solche Geist-Epiklese bald wieder aus dem Kanon verschwunden. — d) *Memento defunctorum*.

Auch beim Gedächtnis der Verstorbenen wurden einst die Namen (N. N.) jener, die beim heiligen Opfer Gott besonders empfohlen werden sollten, aus den Diptychen abgelesen. Diese öffentliche Ehrung konnte aber nur jenen zuteil werden, welche im wahren Glauben (cum signo fidei), im Frieden mit der Kirche (in somno pacis), d. h. mit keiner kirchlichen Strafe behaftet, aus diesem Leben geschieden waren. Ferner werden alle, welche im Zustand der heiligmachenden Gnade (in Christo) aus dieser Zeitlichkeit gegangen sind, somit auch jene, deren Andenken auf Erden vergessen ist, der göttlichen Barmherzigkeit empfohlen, damit sie an den Ort der Erquickung, des Lichtes und des himmlischen Friedens geführt werden. — Mit dem Wörtchen „etiam“ zu Beginn des Mementogebetes knüpft dasselbe an das Gebet für die Lebenden an, mit dem es wohl früher unmittelbar verbunden war (Ebner, Quellen 421). — e) *Nobis quoque peccatoribus*. An das Gedächtnis der Verstorbenen schließt sich, wie in der Markusliturgie (Brightman 129), die Bitte an, es möchten auch die Lebenden zur Teilnahme an der Seligkeit der Heiligen geführt werden. Um diese Bitte wirksamer zu gestalten, geht ihr ein reumütiges Bekenntnis der eigenen Sündhaftigkeit voraus, verbunden mit dem äußern Zeichen des Sündenbekenntnisses, dem Pochen an die Brust bei den Worten: „Nobis quoque peccatoribus.“ Die Nennung von fünfzehn Martyrern, die dieses seligen Loses bereits teilhaftig geworden sind, soll die Bitte, deren Erhörung von der göttlichen Barmherzigkeit erwartet wird, möglichst wirkungsvoll gestalten. Auch diese Heiligenreihe erhielt im Mittelalter Zusätze, jedoch nicht in gleichem Umfang wie jene im „Communicantes“. In früherer Zeit liebte man hier die Namen der besonders verehrten weiblichen Heiligen einzusetzen (Ebner Quellen 423). — f) *Per quem haec omnia*. Alles, um was sie im Vorausgegangenen gebetet, will die Kirche von Gott dem Vater erlangen durch Christus, durch den Gott Brot und Wein erschaffen (creas), in der Messe heiligt (sanctificas), zum Brot und Kelch des übernatürlichen Lebens (vivificas) und zum Quell des reichsten Segens (benedicis) macht und uns in der heiligen Kommunion zum Genusse reicht (praestas nobis; vgl. Dur. I. 4, c. 46, n. 8). Durch Christus und sein Opfer wird dem Vater und dem Heiligen Geist Ehre und Verherrlichung in vollkommenster Weise dargebracht (omnis honor et gloria): durch Christus (per ipsum), weil er, der

absolut Reine und Heilige, sich opfert, mit Christus (*cum ipso*), weil die Ehre des Vaters und des Heiligen Geistes auch seine Ehre ist, in Christus (*in ipso*), weil in der Perichorese die drei göttlichen Personen in geheimnisvoller Weise sich durchdringen, weil in seinem mystischen Leibe, der Kirche, das eucharistische Opfer den Höhepunkt der Verehrung des dreieinigen Gottes darstellt. Mit dieser Schlußdoxologie des Kanons sind fünf Kreuzzeichen verbunden. Die drei ersten (12. Jahrh.) werden bei der Erwähnung des Sohnes zwischen den Kelchrändern gezeichnet, um anzudeuten, daß das mit dem verklärten Leibe Christi verbundene Blut sich im Kelche befindet; die zwei letzten (9. Jahrh.) zeichnet der Priester außerhalb des Kelches zwischen sich und dem Kelche bei Nennung des Vaters und des Heiligen Geistes. Auch diese Kreuzzeichen wollen besagen, daß die höchste Ehre der heiligsten Dreifaltigkeit durch das Kreuzesopfer erwiesen wurde. In der Erhebung des Kelches (*elevatio minor*; S. 177) erblickte das Mittelalter (*Dur. l. 4, c. 46, n. 22*) eine Erinnerung an die Erhöhung des Herrn am Kreuze. — Vor dem Gebete „*Per quem haec omnia*“ wurden schon in alter Zeit verschiedene Segnungen eingeschaltet: eine Segnung von Milch, Honig und Wasser an Pfingsten (*L 25*), von Bohnen an Christi Himmelfahrt (*Gel. 107*), im Mittelalter auch die Speisenweihe an Ostern. Noch jetzt findet hier am Gründonnerstag die Weihe des Krankenöls statt. Diese Segnungen von Gaben der äußern Natur vertritt vielleicht in der römischen Messe das in den orientalischen Anaphoren allgemein übliche Gebet um Gedeihen der Feldfrüchte.

§ 55. Die Kommunion.

1. *Pater noster*. *Embolismus*. — Unmittelbar nach dem eucharistischen Gebete beginnen die Vorbereitungen zur Kommunionfeier. Zu diesen gehören die Brechung des Brotes und die Vermischung der beiden Gestalten, aber auch das in der lateinischen Messe einstmals einzige Kommuniongebet, das Vaterunser. Da schon die ältesten Erklärungen des Vaterunsers (*Tertullian, Cyprian*) die vierte Bitte auf die heilige Eucharistie beziehen, darf daraus auf eine mindestens ebenso weit zurückgehende Verwendung des Gebetes des Herrn als Kommuniongebet geschlossen werden. Ausdrücklich wird das Vaterunser in

der Messe bezeugt für den Orient durch den hl. Cyrill von Jerusalem († 386, Cat. myst. 5), für das Abendland durch den hl. Augustinus (Sermo 58, n. 12). Seine jetzige Stellung in der römischen Messe, unmittelbar am Schluß des Kanons, wurde ihm erst durch Gregor d. Gr. (Ep. 9, 12) angewiesen. Vordem wurde es höchst wahrscheinlich, wie noch jetzt im ambrosianischen und mozarabischen Ritus, nach der Brotbrechung gesprochen. Allen Riten ist eine die Ehrwürdigkeit des Vaterunsers betonende Einleitung gemeinsam; an die jetzt gebräuchliche finden sich schon Anklänge bei Cyprian (De orat. Dom. c. 2) und bei Hieronymus (Adv. Pel. 3, n. 15). Ebenso allgemein ist eine den Gedanken der letzten Bitte ausmalende Fortsetzung (Libera nos quaesumus; Embolismus = Einschiesel genannt) des Vaterunsers; nur die byzantinische Messe schließt das Gebet des Herrn mit einer Doxologie. Da das größte Übel der Kirche von der Gefährdung ihres innern und äußern Friedens droht, steht im Embolismus die Bitte um Frieden im Vordergrund. Zugleich wird damit auch in entfernterer Weise die Zeremonie des Friedenskusses eingeleitet. Die Bitte um Frieden im Embolismus wird verstärkt durch die Anrufung der Heiligen, deren Namen zu dieser Stelle im Mittelalter nach Belieben vermehrt wurden. Als Kommuniongebet aufgefaßt, mahnt das Vaterunser mit dem Embolismus die Erhörung der darin ausgesprochenen Bitten um Verherrlichung Gottes, um Erlangung des Friedens und des eigenen Heiles vertrauensvoll vom Genuß der Himmelspeise zu erwarten.

2. Brotbrechung und Vermischung. — Bei der Verwendung größerer Opferbrote ließ sich eine Brotbrechung zur unmittelbaren Vorbereitung auf die Kommunion nicht umgehen, weshalb sie auch alle Liturgien aufweisen. Ebenso begegnet man in allen Riten der Vermischung eines Teiles des konsekrierten Brotes mit dem konsekrierten Weine. Diese Vermischung ergab sich wohl aus der Notwendigkeit, das aus einer früheren Messe für das Viatikum bestimmte oder als fermentum von einer andern Kirche übersandte eucharistische Brot, welches, weil gesäuert, leicht verhärtete, zum Genusse aufzuweichen. Die mittelalterliche Symbolik fand in der Vermischung angedeutet, daß die Trennung von Fleisch und Blut in der Konsekration nur eine mystische ist und Leib und Blut des Herrn nur ein Sakrament darstellen (Dur. l. 4, c. 51, n. 17). Nach der sehr beliebten Deutung des Meßritus

auf das Leiden des Herrn sinnbildete die Brechung der Hostie, daß das Brot, das vom Himmel herabgestiegen (Joh. 6, 50 f.), im Leiden gebrochen wurde (Dur. a. a. O. n. 3), die Vermischung, daß bei der Auferstehung des Herrn das Blut und die Seele des Herrn sich wieder mit dem im Grabe ruhenden Leibe verbanden (Dur. a. a. O. n. 17).

Im römischen Ritus (OR I n. 18 19 22) fand einst eine zweimalige Vermischung statt. Bei der ersten Vermischung wurde die Partikel (Sancta), die von der früheren Messe stammte und dem Papste bei seinem Einzug in die Basilika zur Verehrung gezeigt worden war, unter den Worten „Pax Domini“ in den Kelch gesenkt. Die zweite Vermischung nahm der Papst an seiner Kathedra vor: Nachdem er hier unter der Gestalt des Brotes kommuniziert hatte, legte er eine Partikel, die er vorher von seiner Hostie abgebrochen hatte, unter den Worten „Fiat commixtio et consecratio“ etc. in den Kelch. Die zweimalige Vermischung kam bald nach dem 9. Jahrhundert in Abnahme.

Bis auf Pius V. erteilten in Deutschland und Frankreich (gegenwärtig noch in Lyon) die Bischöfe an Festtagen unmittelbar vor dem Pax Domini einen feierlichen Segen unter Anwendung meist viergliedriger, nach Festen wechselnder Formulare. Zweck dieses Segens, der im gallikanischen Ritus auch von Priestern erteilt wurde und noch jetzt in den orientalischen Liturgien nach dem Pater noster gespendet wird, war wohl der Wunsch, jenen Gläubigen, die nicht kommunizierten und vor der Kommunion die Kirche verließen, einen Ersatz für die Kommunion zu geben.

3. Agnus Dei. — Da die Brechung des Brotes für die Kommunion der Gläubigen einst längere Zeit in Anspruch nahm, so suchte man, ähnlich wie bei der Darbringung der Opfertgaben, auch diese Handlung durch einen entsprechenden Gesang religiös für das Volk auszunützen, zumal das in der byzantinischen Messe bei dieser Gelegenheit gesungene Koinonikon, in der mailändischen Liturgie das Confractorium hierfür das Beispiel gaben. Sergius I. († 701), ein Papst griechischer Nationalität, wählte hierzu das Agnus Dei, wobei er vielleicht beeinflußt war von der Erinnerung, daß in der griechischen Messe jener Teil der Hostie, der unmittelbar vor der Kommunion gebrochen wird, die Bezeichnung „Lamm“ führt. Das Agnus Dei wurde in alter Zeit vom Klerus und Volk gesungen und wahrscheinlich so lange wiederholt, als die Brotbrechung dauerte. Mit der Vereinfachung der Brechungszeremonie wurde die Zahl der Wiederholungen auf drei beschränkt. Das

Agnus Dei schloß stets mit „miserere nobis“, erst später wurde mit Rücksicht auf den folgenden Friedenskuß das dritte Agnus Dei mit „dona nobis pacem“ abgeschlossen. Im Gesang des Agnus Dei erfleht die Kirche vom Lamm Gottes, das unserer Sünden wegen geopfert wurde, für die Gläubigen um Entsündigung durch Gottes Barmherzigkeit und um den wahren Seelenfrieden, damit sie würdig sich dem Opfermahle nahen können.

4. Friedenskuß. — Im Gegensatz zu den orientalischen Liturgien und dem gallikanischen Ritus, welche den Friedenskuß zu Beginn der Gläubigenmesse haben, ist ihm sein Platz in der römischen Messe schon seit dem 4. Jahrhundert (vgl. den Brief Innozenz' I. an Decentius von Eugubium) vor der Kommunion angewiesen. Seit dem 11. Jahrhundert geht dem Friedenskuß ein besonderes an Christus gerichtetes Gebet um die Segnungen des Friedens für seine Kirche voraus, vordem diente zur Vorbereitung lediglich der Friedenswunsch des Pax Domini. Der Friedenskuß hebt namentlich die Bruderliebe als notwendige Vorbereitung auf die heilige Kommunion hervor.

5. Vorbereitungsgebete auf den Kommunionempfang. — Die zwei Vorbereitungsgebete „Domine Iesu Christe, Fili Dei vivi“ und „Perceptio“ stammen aus der Privatmesse und der Privatandacht der Priester, wie die in ihnen gebrauchte Einzahl nahelegt. In verschiedener Ordnung und mit andern Gebeten untermischt, kehren sie vom 9. Jahrhundert ab (Hdb. II 211) häufig wieder, ihre jetzige Anordnung ist schon im OR XIV (c. 53) festgelegt. Im ersten Gebete erfleht der Priester, die Augen zur Stärkung der Andacht auf die heilige Hostie gerichtet, als Frucht der Kommunion Befreiung von Sünden und deren Folgen (universis malis), im zweiten Gebete „Perceptio“, das bis auf Pius V. sehr häufig erst nach dem Empfange der heiligen Kommunion gesprochen werden mußte, Schutz der Seele und des Leibes vor Gefahren und um Heilung der Sündenwunden.

6. Kommunion. Ablution. — Der Erweckung lebendigen Glaubens und dem Ausdruck innigsten Vertrauens dienen die Worte: „Das Himmelsbrot will ich empfangen und den Namen des Herrn anrufen“ (vgl. Ps. 115, 4), welche der Priester spricht, wenn er die heilige Hostie ergreift. Mit den Worten des Hauptmanns von Kapharnaum (Matth. 8, 8) bekennt er noch einmal un-

mittelbar vor Empfang der heiligen Kommunion seine Unwürdigkeit, Hilfsbedürftigkeit und sein Vertrauen auf den Herrn, der mit seiner Gnade in der Seele Einkehr nehmen will. Auch diese Formeln, ursprünglich von privater Andacht gebraucht, treten bei dieser Gelegenheit vereinzelt schon im 11. Jahrhundert auf, ebenso die Formeln „Corpus bzw. Sanguis Domini nostri Iesu Christi“ usw. und „Quid retribuam“ (Ebner, Quellen 302 u. a.). Während die ersteren das Verlangen nach der wichtigsten Frucht der Kommunion, Bewahrung der Seele zum ewigen Leben, aussprechen, bekundet die zweite (Quid retribuam), aus Ps. 115, 3 entnommen, die Dankbarkeit, welche sich in stetem Heilsverlangen durch die Tat äußern soll. Mittelalterliche Missalien enthalten unmittelbar nach dem Genuß der heiligen Gestalten schöne Begrüßungen des heiligsten Sakramentes. Das jetzige Römische Missale ordnet nach dem Genuß der heiligen Hostie eine kurze Betrachtung des heiligsten Sakramentes an, nach dem Empfang des heiligen Blutes bietet es zwei Gebete, „Quod ore sumpsimus“ (L 69 als Postcommunio) und „Corpus tuum“ (Missale Gothicum, 7./8. Jahrh., Muratori II 519, als Dankgebet nach der Kommunion). Beide bewegen sich in dem Gedankenkreis der Kommuniongebete. Da nach dem Genuß des heiligen Blutes keinerlei betrachtende Erwägung vorgeschrieben ist, verfolgen diese Gebete auch den Zweck, den Priester, der unter diesen Gebeten die Reinigung des Kelches und seiner Finger von etwa anhaftenden Partikeln vorzunehmen hat, in der Sammlung zu bewahren. Diese Reinigung des Kelches und der Finger (Ablution), welche von der Ehrfurcht gegen das heiligste Sakrament gefordert ist, hat erst das Missale Pius' V. einheitlich geordnet. Eine ausführliche Beschreibung der Ablution findet sich schon in den *Consuetudines Cluniacenses* des 11. Jahrhunderts und andern Mönchsgewohnheiten (Hdb. II 213).

7. **Kommuniongesang.** — Während die Gläubigen zum Empfang der heiligen Kommunion an den Altar traten, sang man schon im 4. Jahrhundert (Cyrill von Jerusalem, *Cat. myst.* 5; AK VIII, c. 13) den Psalm 33, wegen dessen 9. Vers: „Kommet und sehet, wie gütig der Herr“ (im Römischen Missale am 8. Sonntag nach Pfingsten in gleicher Verwendung gewählt), um das Volk an die in der Spendung des Himmelsbrotes sich äußernde Liebe des Herrn zu erinnern. Der Kommuniongesang, den alle Liturgien aufweisen, ist im Abendlande zuerst vom hl. Augustinus

(Retract. I. 2, c. 11) erwähnt und bestand in alter Zeit aus einem ganzen, antiphonisch vorgetragenen Psalm, von welchem sich nur mehr die Antiphon erhalten hat. In ihr findet die Idee der laufenden Zeit des Kirchenjahres, welche die Gläubigen beim Empfang der heiligen Kommunion beherrschen soll, entsprechenden Ausdruck.

8. *Postcommunio*. — In der vom liturgischen Gruß eingeleiteten, der Kollekte gleich gestalteten und gleich ihr zu den ältesten (L) Bestandteilen der Messe gehörenden *Postcommunio* erhalten der Kommunionritus und die Opferfeier ihren Abschluß (daher auch „*Ad complendum*“, „*Complenda*“ im Mittelalter genannt). Ein feierliches Gebet nach der Kommunion findet sich in allen Riten: während jedoch die orientalischen Liturgien den Dank für den Empfang des Sakramentes in den Vordergrund stellen, tritt dieser in der römischen Messe, wenn auch nicht gänzlich, in den Hintergrund. Die *Postcommunio* erscheint hier meist als eine Bitte um volle Auswirkung der Kommuniongnade. Da in dem Entschluß, mit der empfangenen Gnade mitzuwirken, aus welchem diese Bitte hervorgegangen ist, die beste Dankesgesinnung wurzelt, stimmt im Grunde auch die römische *Postcommunio* mit den Dankgebeten der andern Liturgien überein. — Über die *Oratio super populum* vgl. § 34, 1.

§ 56. Der Schluß der Messe.

1. *Entlassung*. — Die Entlassung des Volkes nach Beendigung des Gottesdienstes kündete der Diakon durch den Ruf: „*Ite, missa est* — Gehet, ihr seid entlassen!“ (OR I n. 21) an. Darauf antwortet das Volk (der Chor) mit „*Deo gratias*“, welches als eine bündige und zugleich herzliche Danksagung erscheint für den Segen, der aus der soeben beendeten Opferfeier den Teilnehmern zuteil ward. Seit dem 11. Jahrhundert (*Micrologus* c. 46) erscheint als Entlassungsformel das „*Benedicamus Domino* — Laßt uns den Herrn preisen!“ Dieses war wohl als solche in der Privatmesse schon früher gebraucht worden. Als ältere Formel bevorzugte man sie an Tagen mit Bußcharakter, an denen sie auch als eine Aufforderung betrachtet werden konnte, solche Tage durch das Gebet besonders zu heiligen. Noch etwas später wurde es üblich, sich als Entlassungsformel bei Requiems-

messen des „Requiescant in pace“ zu bedienen. In ihm ist die Bitte ausgedrückt, daß die Früchte des Meßopfers vor allem den Abgeschiedenen zukommen möchten.

2. *Placeat*. — Im feierlichen Entlassungsrufe hat die gottesdienstliche Versammlung ihren natürlichen Schluß; was noch folgt, erscheint darum sofort als eine spätere Zutat, wie das schon im 11. Jahrhundert erwähnte Gebet „Placeat“, das im Mittelalter häufig erst nach dem letzten Segen gesprochen wurde. Im Bewußtsein seiner Unwürdigkeit bittet hier der Priester noch einmal die heiligste Dreifaltigkeit um gnadenreiche Annahme des von ihm dargebrachten Opfers.

3. *Letzter Segen*. — Die älteste römische Messe kannte als Schlußsegens nur die *Oratio super populum*. Um die Wende des 11. Jahrhunderts (*Micrologus* c. 22) aber war außerhalb Roms ein eigener Schlußsegens schon so sehr eingebürgert, daß er, ohne Anstoß beim Volke zu erregen, nicht mehr unterlassen werden konnte. Seit Beginn des 14. Jahrhunderts gedenkt seiner auch OR XIV. Der letzte Segens verdankt seine Einführung den mißverstandenen Bestimmungen der Konzilien von Agde (506) und von Orléans (511), welche den Schlußsegens erwähnen, darunter aber den in der gallikanischen Liturgie gebräuchlichen Segens nach dem *Pater noster* im Auge haben. — Der letzte Segens soll nochmals den Anwesenden die Wirkungen des Opfers sichern; in den Requiemsmissen unterbleibt er, um anzudeuten, daß hier die Meßfrüchte in erster Linie den Seelen der Verstorbenen zugewendet werden sollen.

4. *Letztes Evangelium*. — Das letzte Evangelium ist der jüngste Bestandteil des Meßritus. Im 13. Jahrhundert vereinzelt auftretend (*Dur.* l. 4, c. 24, n. 9), wird das Beten des Johannes-evangeliums (*Joh.* 1, 1—14) am Schlusse der Messe gegen Ende des Mittelalters immer häufiger. Bis auf Pius V. wurde es vielfach, wie noch jetzt im Pontifikalritus (*Caer. Ep.* 2, c. 23, n. 9); auf dem Wege vom Altar in die Sakristei gebetet. Der nächste Anlaß zur Einführung des Johannesevangeliums in die Messe scheint der Wunsch gewesen zu sein, den Glauben an den Gottessohn noch einmal zu bekennen, zum Dank dafür, daß sich das fleischgewordene Wort des ewigen Vaters herabgelassen hat, unter den Gestalten von Brot und Wein unter uns zu weilen. Darum mußte auch nach Angabe mancher mittelalterlicher Missalien

nach der Kommunion gesprochen werden: „Verbum caro factum est et habitavit in nobis.“

An einzelnen Tagen, z. B. wenn ein Fest und ein Sonntag oder eine Ferie mit eigenem Evangelium und ein Fest zusammentreffen, wird an die Stelle des Johannesevangeliums das Evangelium des Sonntags oder der Ferie genommen. Diese Sitte, die erst sehr spät aufkam, geht in ihrem Ursprung wohl zurück auf eine *Missa sicca* (Messe ohne Offertorium und Kanon), welche nach Angabe des 1502 erschienenen *Ordo missae* Burchards von Straßburg (Wickham Legg, *Tracts on the Mass*, London 1904, 173) einzelne Priester in der Quadragesima oder auch an andern Tagen, wenn zwei Meßformulare vorhanden waren, nach dem Formular der durch das Fest verhinderten Tagesmesse zu lesen pflegten.

5. Rezeß. — Wenn der Priester nach Beendigung der Messe den Altar verläßt, beginnt er sofort die Danksagung mit dem Canticum der drei Jünglinge (Dan. 3, 57—88), das er vorschriftsmäßig (Rit. celebr. XII, 6) auf dem Wege zur Sakristei und beim Ausziehen der Gewänder betet und mit dem Ps. 150 nebst Versikeln und Orationen abschließt. Die Einführung des Canticums geht zurück auf den Can. 14 des 4. Konzils von Toledo (633), der unter strenger Strafe die Absingung des *Benedicite* in allen Messen gebietet, darunter aber das *Benedicite* der gallikanischen Messe nach den Lesungen meint. Im Mittelalter hat man es in Unkenntnis des gallikanischen Ritus an den Schluß der römischen Messe angefügt. Zuerst erwähnt es der *Micrologus* (c. 22), im römischen Ritus bringt es OR XIV, doch war es schon früher in Italien bekannt. Die Erwähnung des hl. Laurentius in der dritten Oration, die erst verhältnismäßig spät den beiden ersten Orationen angefügt wurde, geht vielleicht darauf zurück, daß der hl. Laurentius Patron des päpstlichen Hausoratoriums *Sancta Sanctorum* war, wo die Päpste vor dem avignonesischen Exil die heilige Messe zu feiern pflegten (Hdb. II 226 f.). — Von Dankbarkeit und Liebe zu Gott angetrieben, die in der vorausgegangenen Opferfeier neue Nahrung empfangen haben, durchgeht der Priester die ganze Schöpfung, die freie sowohl als auch die unfreie, und fordert in poetischer Weise alle Kreaturen auf, mit ihm Gott zu loben. In Psalm 150 setzt sich diese Aufforderung zum Lobe Gottes fort.

II. Teil. Die heiligen Sakramente.

Literatur: F. Probst, *Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten*. Tübingen 1872. — P. Schanz, *Die Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche*. Freiburg 1893. — N. Gühr, *Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche*. 3. Aufl. Freiburg 1918. — Jos. Braun, *Sakramente und Sakramentalien*. Regensburg 1922. — Fr. X. Mutz, *Die Verwaltung der heiligen Sakramente*. 5.—6. Aufl. Freiburg 1923. — Hdb. II 228—422. Jetzt ersetzt durch: Schöllig, *Die Verwaltung der heiligen Sakramente*. Freiburg 1936.

§ 57. Das Sakrament der Taufe.

Literatur: O. Mayer, *Geschichte des Katechumenates und der Katechese in den ersten sechs Jahrhunderten*. Kempten 1868. — Frz. X. Funk, *Die Katechumenatsklassen des christlichen Altertums. Die Entstehung der heutigen Taufform* (Kirchengeschichtl. Abhandlungen u. Untersuchungen I). Paderborn 1897. — Friedr. Wiegand, *Die Stellung des apostolischen Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters I*. Leipzig 1899. — C. F. Rogers, *Baptism and christian Archaeology*. Oxford 1903. — Frz. Jos. Dölger, *Der Exorzismus im alten Taufritual*. Paderborn 1909. — Ders., *Sphragis*. Paderborn 1911. — Ders., *Die christliche Taufe und das antike Mysterienwesen*. Köln 1912. — Puniet, Art. „Apertio aurium“ in DAL I 2523 f. — Ders., Art. „Baptême“ in DAL II 251 f. — Ders., Art. „Catéchumenat“ in DAL II 2579 f. — Hdb. II 228—280.

1. **Spender der Taufe.** — Die Taufe spendete im christlichen Altertum, als das Christentum vorzugsweise nur in den Städten verbreitet war, der Bischof, der beim sakramentalen Akte von den Priestern und Diakonen unterstützt wurde. Erst die Entwicklung der Landseelsorge führte dazu, auch die Priester häufiger mit dem Vollzug der Taufe zu betrauen. Nach gegenwärtigem kirchlichem Recht ist ordentlicher Spender der Taufe der Priester, ihre Vornahme aber ein Reservat des Pfarrers (can. 738 § 1); außerordentlicher Spender ist der Diakon, der jedoch nur mit Genehmigung des Bischofs oder des zuständigen Pfarrers von dieser Vollmacht Gebrauch machen darf (can. 741). Noch jetzt wünscht die Kirche (can. 744) in Erinnerung an die alte Sitte, daß die Taufe Erwachsener vom Bischof oder von einem vom Bischof Delegierten gespendet werde.

2. **Taufzeiten.** — Zur Erleichterung der Vorbereitung auf die heilige Taufe sah man sich bei der wachsenden Zahl der Christen im 2. Jahrhundert genötigt, die gemeinsame Vorbereitung der erwachsenen Taufkandidaten auf gewisse Zeiten des Jahres

zu beschränken und die Taufe selbst nur an bestimmten Terminen zu erteilen. Schon Tertullian (*De bapt. c. 19*) nennt als solche Ostern und Pfingsten: der Ostertag wurde von der Kirche hierzu gewählt, um gerade an diesem Tage, an welchem der Herr von den Toten erstand, die geistige Auferstehung ihrer Kinder feiern zu können (vgl. *Röm. 6, 4*); Pfingsten kam nur als Abschluß der österlichen Zeit (Pentekoste) zur Ehre eines Tauftages. Zugleich wird durch die Taufe am Pfingsttag erinnert an die Wirksamkeit des Heiligen Geistes in den heiligen Sakramenten, vorzüglich in der Taufe nach den Worten des Apostels (*Tit. 3, 5*): „Gott hat uns gerettet durch das Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung des Heiligen Geistes.“ Da bei der Kindertaufe die Rücksicht auf die zarte Konstitution der Täuflinge die möglichste baldige Taufe rätlich erscheinen ließ, gerieten allmählich, seit dem 11. Jahrhundert endgültig, die alten Tauftermine in Vergessenheit. Gegenwärtig kann man die feierliche Taufe an allen Tagen spenden, nur bei der Taufe der Erwachsenen sollen nach Möglichkeit die alten Taufzeiten eingehalten werden (*can. 772*).

3. **Taufort.** — Zur Vornahme der Taufe kam schon in ältester Zeit nur die Stätte der gottesdienstlichen Versammlung oder eine in möglichster Nähe derselben gelegene Örtlichkeit in Betracht. In nachkonstantinischer Zeit entstanden in größeren Gemeinden besondere Taufkirchen (Baptisterien), welche sich neben den bischöflichen Kirchen erhoben. Erst allmählich durften auch andere Kirchen einen Taufbrunnen errichten. Wiewohl dies schon im 6. Jahrhundert bei einzelnen Landkirchen der Fall war, dauerte es doch bis ins 11. Jahrhundert, bis alle Pfarrkirchen in den Besitz dieses Rechtes gelangten. Nach dem jetzt geltenden kirchlichen Gesetz gilt als Ort der Taufe eine Kirche oder ein öffentliches Oratorium (*can. 773*), vor allem die Pfarrkirche, in welcher sich ein Taufbrunnen (*fons baptismalis*) befinden muß (*can. 774*).

4. **Taufpaten.** — Die Taufpaten (*patrini, sponsore*), deren bereits im 2. Jahrhundert (Tertull., *De bapt. c. 18*) Erwähnung geschieht, hatten im christlichen Altertum vorzüglich die Aufgabe, bei erwachsenen Täuflingen Bürgschaft zu leisten für die Lauterkeit ihrer Absichten und die Kirche in der religiösen und moralischen Erziehung der Katechumenen zu unterstützen (Pseudo-Dionysius, *De eccl. hierarch. c. 37*). Auch waren ihnen

beim Taufritus, besonders an den Skrutinien (s. u.), bestimmte liturgische Funktionen zugewiesen: sie mußten die Tauffragen beantworten, den Täufling wiederholt mit dem Zeichen des Kreuzes bezeichnen und nach der Taufe aus den Händen des Taufenden in Empfang nehmen. Letzteres begründet noch gegenwärtig (can. 765) die kirchliche Patenschaft (die auch durch das Halten oder das physische Berühren des Täuflings während des Taufaktes entsteht). Die kirchliche Gesetzgebung betonte seit der Karolingerzeit mit besonderem Nachdruck allezeit die Pflicht der Paten, das religiöse Leben ihrer Patenkinder zu fördern (can. 769). Deshalb können nur solche zur Patenschaft zugelassen werden, die in den Glaubenswahrheiten hinlänglich unterrichtet sind (darum nicht Unmündige) und in ihrem persönlichen Verhalten sich nicht in Gegensatz zur Kirche gestellt haben (also nicht Exkommunizierte, Häretiker usw.).

5. Taufnamen. — Die Namengebung erfolgt unabhängig von der Taufe. Da jedoch bei der Kindertaufe Namengebung und Taufe in unmittelbare zeitliche Nähe zueinander gerückt sind, auch im Verlauf des Taufritus, insbesondere beim eigentlichen sakramentalen Taufakt der Täufling mit seinem Namen genannt wird, besteht die Bezeichnung „Taufname“ zu vollem Recht. Nach dem Wunsche der Kirche (Rit. Rom. tit. II, c. 1, n. 54) soll der Taufname der Name eines Heiligen sein, zur beständigen Mahnung, daß der Neugetaufte eingegliedert ist in die Gemeinschaft der Heiligen, deren Vorbilder er nachahmen und deren Schutz er sich empfehlen soll.

6. Entstehung des Taufritus. — Der jetzige römische Taufritus stellt die Zusammenfassung verschiedener, ehemals zeitlich getrennter Zeremonien dar, welche einst a) in der Zeit der entfernteren Taufvorbereitung an den Katechumenen, b) in der Zeit der näheren, mit der Quadragesima beginnenden Vorbereitung an den Taufkandidaten (competentes, electi, φωτιζόμενοι). c) am Taufstage selbst an den Täuflingen und Neophyten vollzogen wurden. Im Mittelpunkt der Taufvorbereitung stand im Altertum, als die Taufe vorwiegend Erwachsenen gespendet wurde, die religiöse Belehrung und Unterweisung: als diese aber infolge der immer mehr zur Regel werdenden Kindertaufe wegfallen mußte, ließ man die Zeremonien, welche bisher den religiösen Unterricht umgeben hatten, selbständig in den Skrutinien

(=Prüfung) weiter bestehen. Solcher Skrutinien, unter welchen man sich eine Reihe von religiösen Zeremonien, vor allem von Exorzismen vorzustellen hat, die an gewissen Tagen an den Täuflingen vorgenommen wurden, kannte man im älteren römischen Ritus drei, im Frankenreiche sieben (das bedeutendste jenes am Mittwoch nach dem vierten Fastensonntag). Ihr Ritus ist eingehend im OR VII und im Gel. geschildert. Die Gebete, die letzteres bietet, kehren fast sämtlich im heutigen Taufritus wieder. Aus diesem Skrutinienritus bildete sich zur Zeit der Karolinger eine abgekürzte, für die Zwecke der Kindertaufe geeignetere Form, für welche das Zusammendrängen der ehemals an verschiedenen Tagen vorgenommenen Skrutinien in einen einzigen Vorbereitungsritus und dessen Verbindung mit dem Taufakt und den darauffolgenden Riten eigentümlich ist. Nur durch untergeordnete Zusätze vermehrt, wird dieser Taufritus, der sich schon im Nachtrag des Greg. (Muratori II 152—158) findet, noch jetzt bei der Taufe von Erwachsenen gebraucht. Von ihm unterscheidet sich der Ritus der Kindertaufe, der erst in neuerer Zeit entstand, durch die geringere Zahl der Exorzismen, Kreuzzeichen usw. und durch den Wegfall der in drei Psalmen (8 28 41) bestehenden Einleitung, die erst später der Taufe der Erwachsenen vorangestellt wurde.

7. Der heutige Ritus der Kindertaufe. a) *Riten der ehemaligen Katechumenenzeit.* — Der erste Teil des Ritus der Kindertaufe (bis zum Gebete „Deus patrum nostrorum“ einschließlich reichend) enthält jene Riten, welche einst an den Katechumenen vollzogen wurden. Dazu gehörte eine über die wichtigsten Pflichten des Christen aufklärende Einführungskatechese (jetzt: Was verlangst du von der Kirche Gottes? usw.), die Aufnahme in den Katechumenat durch die in allen Liturgien bei diesem Anlaß übliche Bezeichnung mit dem Kreuze, dem Hoheitszeichen Christi, und die Handauflegung, durch welche die Segnung und Besitzergreifung seitens der Kirche ausgedrückt ist. Exorzistischen Charakter trägt die Exsufflatio (dreimaliges Blasen in das Angesicht des Täuflings) an sich, ebenso die dem römischen Ritus eigentümliche, schon von Augustin (Conf. I. I, c. 11) erwähnte Darreichung des Salzes, die ihren Ursprung zurückleitet auf die antiken römischen Anschauungen über die reinigenden, apotropäischen Wirkungen des Salzes. Noch jetzt wird beim

Exorzismus des Salzes diese nunmehr von der Segensgewalt der Kirche erhoffte Wirkung erwähnt (*efficiare salutare sacramentum ad effugandum inimicum*). Wie jedoch die Worte, welche bei der Darreichung des Salzes gesprochen werden (Nimm hin das Salz der Weisheit; es sei dir ein Gnadenmittel zum ewigen Leben) und das Gebet „*Deus patrum nostrorum*“ (Gel. 47) andeuten, soll damit auch die vor der Fäulnis der Sünde bewahrende, Geschmack am übernatürlichen Leben verleihende Gnade Christi, der himmlischen Weisheit, symbolisiert werden. Die Gebete, welche in diesem ersten Teile des Taufritus gesprochen werden, das eine nach der Bezeichnung mit dem Kreuze (*Preces*, Gel. 46), das andere nach der Handauflegung (*Omnipotens sempiterna Deus*, Gel. 46), bitten vor allem um sittliche Stärkung des Katechumenen, die einst inmitten der Verführungen und Lockungen der heidnischen Welt doppelt vonnöten war. Eine aktuelle Bedeutung vermag man diesen Gebeten zu geben, wenn man sie mit Rücksicht auf das von ähnlichen Gefahren bedrohte spätere Leben des Täuflings spricht. Wenn ferner wiederholt gefeiert wird, Gott möge den Täufling zum Bade der Wiedergeburt gelangen lassen, so sind hier die alten Verhältnisse vorausgesetzt, bei denen oft viele Jahre vom Eintritt in den Katechumenat bis zur Taufe verfließen konnten, während welcher der Katechumene seinem Entschluß untreu oder vom Tode hinweggerafft werden konnte.

b) *Die Riten der Kompetenzzeit.* — Den einst an den Taufkandidaten (*competentes, electi*) vollzogenen Zeremonien entsprechen im heutigen Ritus der Kindertaufe jene, welche das Römische Rituale bis zur Salbung mit Katechumenenöl einschließlich enthält. Die *Electi* wurden in dieser Zeit häufigen, mit Handauflegung und Kreuzzeichnung verbundenen Exorzismen unterworfen. Der letzte Exorzismus, „*Exorcizo te, omnis spiritus imunde*“, im Ritus der Erwachsenentaufe „*Nec te latet satanas*“ (Gel. 78), fand am Karsamstagmorgen statt und führte den Namen „*catechismus*“, was darauf hindeutet, daß er an die Stelle einer letzten Belehrung der Täuflinge getreten ist. Exorzistischen Charakter trägt auch die Bestreichung der Ohren und der Nase der Täuflinge mit Speichel, die alte „*Apertio aurium*“ (= Öffnung der Ohren; *Ambr., De myst. l. 1, c. 1*). Mit dem Speichel glaubte das römische Altertum eine die Dämonen vertreibende Kraft verbunden (Dölger, *Der Exorzismus im Taufrituale* 130). Im Chri-

stentum erinnerte man sich, daß der Herr bei der Heilung des Taubstummen sich des Speichels bediente, und gestaltete den alten Brauch zum Sakramente, welches die Erschließung des innern Sinnes für das Wort Gottes (vgl. die dabei gesprochenen Worte: „Ephpheta, quod est adaperire“, Mark. 7, 34; Gel. 79) und den Wohlgeruch des Evangeliums (in odorem suavitatis) bewirken soll. Die ursprünglich exorzistische Bedeutung klingt nach in den Worten: „Du aber entfliehe, Teufel, es naht sich das Gericht Gottes.“ Auch die Widersage an den Satan, schon im 2. Jahrhundert erwähnt (Tertull., *De spectac.* c. 4), in welcher der Täufling dem Teufel, der Sünde und der Gelegenheit zur Sünde (*pompa*) entsagt, fügt sich passend in die Gesamtheit dieser Exorzismen ein. Das gleiche gilt von der Salbung mit Katechumenenöl, im Orient schon im 4. Jahrhundert nachweisbar (Cyrill von Jerusalem, *Cat. myst.* 2), in Rom erst später auftretend. Im Ritus der Erwachsenentaufe ist noch jetzt der Salbung eine Exorzismusformel angefügt (Fliehe, unreiner Geist, usw.). Eine besondere Rolle spielte in dieser Zeit der unmittelbaren Taufvorbereitung die Übergabe des apostolischen Symbolums (*traditio symboli*), welche im späteren Skrutinienritus am Mittwoch nach dem vierten Fastensonntag erfolgte. Da es zur Zeit der ausgebildeten Arkandisziplin verboten war, das Symbolum aufzuschreiben, mußten es die Taufkandidaten dem Gedächtnis einprägen und es kurz vor der Taufe, gewöhnlich am Karsamstagmorgen, öffentlich vor der Gemeinde hersagen (*redditio symboli*). In gleicher Weise wurde ihnen auch das „Gebet des Herrn“ übergeben, wodurch ausgedrückt werden sollte, daß nur die Getauften in einem höheren Sinne Gott Vater nennen können. Alle diese Zeremonien kehren im jetzigen Ritus der Kindertaufe wieder. Selbst die alte Übergabe und Rückgabe des Glaubenssymbolums und des Vaterunsers hat sich insofern erhalten, als vorschrittmäßig Priester und Paten diese Gebetsstücke gemeinsam beten müssen. Erst im Laufe des Mittelalters (13. Jahrhundert) wurde es üblich, Täufling und Paten von der Kirchthüre, wo sie bis zum Abbeten des Symbolums standen, unter Auflegung der Stola feierlich in die Kirche zu geleiten. Das Gebet „*Aeternam, ac iustissimam pietatem*“ (Gel. 49) fleht besonders um die Gnade der Erleuchtung (*illuminare lumine intelligentiae*) und erinnert damit an die eingehende Belehrung über die Glaubenswahrheiten,

welche die Competentes empfangen, im Gegensatz zu den Katechumenen, welchen nur die Elemente des Glaubens (rudimenta fidei; vgl. die Katechumenatsgebete) mitgeteilt wurden. Auch hier wird der Priester das künftige Leben des Täuflings im Auge haben und für dasselbe um die Gnade einer tiefgegründeten Glaubenserkenntnis flehen.

b) *Der Taufakt und die demselben unmittelbar vorangehenden und folgenden Zeremonien.* — Durch die am Morgen des Karstags erfolgte Widersage an den Satan geschah der Austritt (ἀποταγή) aus dem Dienste des Bösen; mittels der Glaubensfragen, deren schon das frühe christliche Altertum gedenkt (Tertull., De spectac. c. 4; Cypr., Ep. 70, 2), vollzieht sich der Eintritt in den Dienst Christi (συνταγή). Bei Beantwortung dieser Fragen standen die Täuflinge bereits im Wasser. — Die Taufe wurde gespendet durch dreimaliges Untertauchen (Immersions-taufe) oder durch dreimaliges Ausgießen des Wassers über das Haupt (Infusionstaufe; Didache c. 7). Nach dem Zeugnis altchristlicher Denkmäler gab es noch eine dritte Art der Taufe, bei welcher der Täufling im Wasser stand, während der Taufende das Wasser über sein Haupt goß. Seit dem 13. Jahrhundert verbreitete sich die Infusionstaufe immer mehr und darf gegenwärtig wohl als die regelmäßige Form der Taufe im Abendland angesehen werden. Das dreimalige Untertauchen bzw. Begießen symbolisiert den Glauben an die göttliche Trinität, die Begießung in Kreuzesform den Glauben an den Kreuzestod Christi, die Verdienstursache der Taufgnade. — Nach dem Taufakt fand die Firmung statt, oder, wenn ein Bischof nicht anwesend war, die aus dem Firmungsritus stammende Salbung des Scheitels mit Chrisam, welche sich schon im 4. Jahrhundert (Innozenz I. an Decentius von Eugubium) zum selbständigen Ritus ausgebildet hatte. Das weiße Tüchlein, das nach der Taufe dem Kinde aufgelegt wird, ist eine letzte Erinnerung an das von den Neugetauften in der Osterwoche getragene weiße Kleid. Seit dem 9. Jahrhundert nachweislich (Amalar., De ord. antiph. c. 6), empfangen die Neugetauften auch eine brennende Kerze, ein Ritus, der sich wohl aus dem christlichen Altertum (Pseudo-Ambr., De laps. virg. c. 5) in das Mittelalter herübergerettet hat. — Die Zeremonien nach der Taufe deuten die Wirkungen des Taufsakramentes an: so die Salbung mit Chrisam die Lebensgemein-

schaft mit Christus, dem Gesalbten, die priesterliche und königliche Würde der Kinder Gottes. Die Formel, welche bei der Überreichung des weißen Kleides (Tüchleins) gesprochen wird, mahnt, die dadurch symbolisierte Taufschuld ohne Makel zu bewahren; die brennende Kerze erinnert an das helle Licht des Glaubens, welches alle Lebenswege des Neophyten bis zu seinem Eintritt in die Ewigkeit erleuchten soll.

§ 58. Das Sakrament der Firmung.

Literatur: M. Heimbucher, Die heilige Firmung. Augsburg 1889. — A. Th. Wirgman, The doctrine of Confirmation, 2. Aufl., London 1906. — Frz. Jos. Dölger, Das Sakrament der Firmung. Wien 1906. — J. B. Umberg, Die Schriftlehre vom heiligen Sakrament der Firmung. Freiburg 1920. — Puniet, Art. „Confirmation“ in DAL III 2515 f.

1. Spender und Empfänger. Firmpaten. — Nach der allgemeinen, bis in die frühesten Zeiten der Kirche zurückreichenden Tradition der abendländischen Kirche, mit welcher anfänglich auch der Orient übereinstimmte, ist ordentlicher Spender der heiligen Firmung der Bischof. Schon im christlichen Altertum firmten ausnahmsweise — im Orient seit dem 9. Jahrhundert regelmäßig — auch die Priester. Nach jetziger kirchlicher Übung kann der einfache Priester nur mit besonderer päpstlicher Erlaubnis die Firmung spenden. — Da man ursprünglich die heilige Firmung im unmittelbaren Anschluß an die Taufe zu erteilen pflegte, nahm man keine Rücksicht darauf, ob der Firmling erwachsen war oder die Jahre der Unterscheidung noch nicht erreicht hatte. Wiewohl diese jetzt in der abendländischen Kirche gewöhnlich abgewartet werden, so können gleichwohl beim Vorhandensein wichtiger Gründe auch Kinder vor dem erlangten Vernunftgebrauch die heilige Firmung empfangen (can. 788). — Bei der einstigen Verbindung von Tauf- und Firmungsspendung genügte ein Pate für beide Sakramente. Eigene Firmpaten werden erst nach ihrer Trennung im 9. Jahrhundert erwähnt.

2. Zeit und Ort der Spendung. — Die Tauftermine Ostern und Pfingsten waren ursprünglich auch die Firmungszeiten. Mit Vorliebe wählte man im Mittelalter hierfür Pfingsten, das Fest der Geistessendung (Amalar., De eccl. off. I. 4, c. 29). Damit stimmt auch das neue kirchliche Gesetzbuch (can. 790)

überein, welches die Pfingstwoche als die passendste Zeit für die Spendung der Firmung bezeichnet. — In alter Zeit firmte der Bischof am Orte der Taufe, zuweilen geschah dies im Sakrarium, in größeren Kirchen wohl auch an einem gesonderten, eigens für die Vornahme der Firmung bestimmten Raume (consignatorium). Als regelmäßiger Firmungsort gilt gegenwärtig die Kirche, doch kann aus besondern Gründen auch ein anderer geziemender Ort gewählt werden (can. 791).

3. Entstehung des Firmungsritus. — Bereits im 2. Jahrhundert (Tertull., *De bapt. c. 7—8*) sind als Bestandteile des Firmungsritus die Handauflegung, Salbung und ein Gebet um den Heiligen Geist bezeugt. Während der Handauflegung (= jetzige Handausstreckung) sprach der Bischof schon im 4. Jahrhundert ein die sieben Gaben des Heiligen Geistes im einzelnen aufzählendes Gebet (Ambr., *De myst. c. 7*; Pseudo-Ambr., *De sacramentis l. 3, c. 2*), das in seinem vollen Wortlaut das Gel. (86) und nur in der Anrede (Omnipotens sempiterna Deus) verändert auch das heutige Römische Pontifikale enthält. Die sakramentale Salbung der Stirne erschien einst als der Abschluß der noch jetzt nach der Taufe üblichen Scheitelsalbung; diese ist wahrscheinlich der letzte Überrest einer von Priestern oder Diakonen unmittelbar nach der Taufe vollzogenen Salbung des ganzen Körpers (Tertull., *De bapt. c. 7*) oder doch mehrerer Körperteile (Cyrill von Jerusalem, *Cat. myst. 3*). Die Formeln bei der Stirnsalbung lauteten im Mittelalter sehr verschieden; unsere jetzige Formel (*Signo te etc.*) erscheint seit dem 12. Jahrhundert. Zur Erklärung des Backenstreiches nach der Firmung, der im 13. Jahrhundert in den Firmungsritus gelangt, allgemein aber erst durch das Pontifikale Romanum Aufnahme findet, hat man auf die Bedeutung des Backenstreiches in der germanischen Rechtssymbolik als Sinnbild der Mündigkeitserklärung und Freilassung hingewiesen (Herwegen, *Germanische Rechtssymbolik in der römischen Liturgie*, Heidelberg 1913), vielfach jedoch erblickt man darin einen Ersatz des nach der Firmung üblichen Friedenskusses, der den Kindern nicht in der gewöhnlichen Weise gegeben werden konnte, wofür die den Backenstreich begleitenden Worte „Der Friede sei mit dir“ zu sprechen scheinen. Der feierliche Schlußsegen ist schon in Pontifikalen des 11. Jahrhunderts bezeugt. Er kam in Aufnahme, um der Firmungshandlung,

als sich nicht mehr an sie die Feier der heiligen Messe und die Spendung der Kommunion unmittelbar anschloß, einen würdigen Abschluß zu geben.

4. Der heutige Firmungsritus. — Mit dem Segenswunsche, den der Bischof zu Beginn der feierlichen Handlung den Firmlingen entgegenruft: „Der Heilige Geist komme über euch, und die Kraft des Allerhöchsten bewahre euch vor Sünden“, ist ausgedrückt, was die heilige Firmung in den Gläubigen wirken soll: Stärkung durch den Heiligen Geist zum Kampfe gegen die Sünde. In ergreifender Weise, die Hände gegen die Firmlinge ausgestreckt, ruft der Bischof über sie im Gebet „Omnipotens sempiterna Deus“ die sieben Gaben des Heiligen Geistes herab. Das Gebet wird eindrucksvoll nach der Nennung von je zwei Gaben durch Amen unterbrochen. Es ist ausdrücklicher Wunsch der Kirche, daß die Firmlinge bereits bei dieser „ersten Handauflegung oder Handausstreckung“ zugegen seien (can. 789). Nunmehr salbt der Bischof die einzelnen Firmlinge an der Stirne mit Chrisam, wobei er zugleich seine Hand dem Haupte des einzelnen Firmlings aufzulegen hat (can. 781 § 2). Die während der Salbung gesprochene Formel: „Ich bezeichne dich mit dem Zeichen des Kreuzes und stärke dich mit dem Chrisam des Heiles im Namen usw.“, drückt einerseits die Besitzergreifung des Firmlings seitens des Gekreuzigten, anderseits die übernatürliche Stärkung zum standhaften Bekenntnis des Glaubens an den dreieinigen Gott aus. Wer standhaft seinen Glauben bekennen will, besonders in einem Leben nach dem Glauben, muß auch verstehen, für den Glauben Leiden und Widerwärtigkeiten zu ertragen (Catechismus Rom. pars. II, c. 3, n. 26). Daran erinnert den Firmling der gelinde Backenstreich, den er vom Bischof empfängt. Als Lohn für das Leiden in Christus wird, wie die begleitenden Worte „Der Friede sei mit dir“ besagen, wahrer Himmelsfriede dem Gefirmten zuteil. Vom gläubigen Bewußtsein der großen Gnadengabe erfüllt, deren die Firmlinge teilhaft geworden, bitten Bischof und Volk, Gott möge sein Gnadenwerk erhalten und festigen (Confirma hoc etc.), der Heilige Geist möge die Firmlinge durch seine Einwohnung zu seinem Tempel vervollkommen (vgl. Schlußoration). Am Schlusse erteilt der Bischof den Segen unter den Worten: „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 das ewige Leben habet!“

§ 59. Das heiligste Sakrament des Altars.

Literatur: Jak. Hoffmann, Geschichte der Laienkommunion bis zum Tridentinum. Speyer 1891. — Ders., Die Verehrung und Anbetung des allerheiligsten Sakramentes des Altars. Kempten 1897. — Frz. X. Funk, Der Kommunionritus (Kirchengeschichtl. Abhandl. u. Unters. I 293). Paderborn 1897. — V. Ermoni, L'Eucharistie dans l'Église primitive. 6. Aufl., Paris 1908. — Gerh. Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche. 2. Aufl., Freiburg 1910. — H. Thurston, Art. „Exposition of the Blessed Sacrament“ in CE V 713 f.

1. Spender und Empfänger. — Bischöfe und Priester, welchen der Herr die Darbringung des Opfers übertragen hat, sind naturgemäß auch die ordentlichen Ausspender des Opfermahles, der heiligen Kommunion. Als Gehilfen des Bischofs teilten anfänglich die Diakone die heilige Eucharistie unter beiden Gestalten an die Gläubigen aus (Iust., Apol. I c. 65), doch änderte sich schon früh diese Gepflogenheit dahin, daß der Bischof oder Priester das konsekrierte Brot, der Diakon jedoch den Kelch darreichte (Cypr., De lapsis c. 25). So blieb die kirchliche Sitte, bis mit dem Aufhören der Kelchspendung an die Laien die Dienstleistung des Diakons nicht mehr benötigt wurde. Gegenwärtig ist der Diakon lediglich außerordentlicher Spender der Eucharistie und darf sie nur aus triftigen Gründen mit Erlaubnis des Bischofs oder Pfarrers austeilen (can. 845 § 2). Es ist selbstverständlich, daß die Laien in frühchristlicher Zeit, da die heilige Eucharistie von ihnen in den Privathäusern aufbewahrt wurde (Tertull., Ad uxor. 2, c. 5), auch ohne die Dienstleistung eines Priesters oder Diakons kommunizieren konnten. — Im früheren Mittelalter empfangen nach der Taufe auch die noch nicht zum Vernunftgebrauch gelangten Kinder die heilige Kommunion, meist unter der Gestalt des Weines (OR I n. 46). Dagegen erhob sich seit dem 13. Jahrhundert der Widerspruch immer mehr, bis schließlich das Tridentinum erklärte, daß solche Kinder durch keinerlei Notwendigkeit zum Empfang der heiligen Eucharistie verpflichtet seien (sess. 21, c. 4). Die Anforderungen, welche an den Empfänger der heiligen Kommunion gestellt werden müssen, enthält das kirchliche Gesetzbuch (can. 853—858). Dar-

unter befindet sich auch die Bestimmung, daß der Kommunionisierende von Mitternacht ab weder Speise noch Trank zu sich genommen habe. Wiewohl der Heiland das heiligste Sakrament nach dem Paschamahle seinen Jüngern reichte und in urchristlicher Zeit das Liebesmahl der Meßfeier voranging, so zeigen sich doch schon im 2. und 3. Jahrhundert (vgl. Tertull., *Ad uxor.* 2, c. 5) Spuren dieser Übung, welche für das 4. Jahrhundert außer allem Zweifel steht (Aug., *Ep.* 54 ad Ianuarium).

2. Zeit und Ort der Kommunionsspendung. — Die heilige Kommunion darf an allen Tagen mit Ausnahme des Karfreitags, jedoch nur zu einer Stunde, zu welcher die heilige Messe erlaubt ist, ausgeteilt werden. Diese Bestimmungen gelten jedoch nicht, wenn die heilige Kommunion als Wegzehrung gereicht wird. An jedem Orte, an welchem die heilige Messe gefeiert werden darf, kann auch die heilige Kommunion gespendet werden.

3. Häufigkeit des Kommunionempfangs. — In der alten Kirche galt als Regel, daß alle, welche der heiligen Messe beiwohnten, auch die heilige Kommunion empfangen. Daneben bestand schon in ältester Zeit die Sitte des täglichen Kommunionempfangs (vgl. *Iust.*, *Apol.* I c. 67; Tertull., *Ad uxor.* 2, c. 5). Nach dem 4. Jahrhundert nahm die Beteiligung der Gläubigen am Tische des Herrn zunächst im Orient, dann aber auch im Abendlande allmählich ab. Trotzdem Synoden (Aachen 836) wenigstens die wöchentliche Kommunion einschärften, wurde sie, selbst bei Ordensleuten, immer seltener, so daß sich die vierte Lateransynode 1215 genötigt sah, mit der Forderung der österlichen Kommunion ein Mindestmaß aufzustellen. Eine Besserung trat erst ein, als zur Zeit der katholischen Reformbewegung im 16. und 17. Jahrhundert die Grundsätze, welche das Konzil von Trient bezüglich des Sakramentsempfangs aufstellte (sess. 13, c. 8), von den neueren Ordensgesellschaften, insbesondere vom Jesuitenorden, in die Praxis übergeführt wurden. Der erfreuliche Aufschwung wurde indessen gehemmt durch den Jansenismus, dessen übertriebene Anforderungen an die seelische Vorbereitung der Kommunionisierenden den Kommunionempfang beinahe zur Unmöglichkeit machten. Nachdem bereits die Päpste Innozenz XI. und Alexander VIII. diesen Forderungen entgegengetreten waren, hat neuerdings Pius X. (20. Dezember 1905) durch klare Umschreibung der nötigen Vorbereitung der häufigen Kommunion neuen

Aufschwung gegeben. Diese Entwicklung sucht das kirchliche Gesetz (can. 863) zu fördern durch die Bestimmung, daß die Gläubigen aufgefordert werden sollen, häufig, ja täglich zu kommunizieren.

4. Entstehung des Kommunionritus. — a) *Kommunion unter einer Gestalt*. Wenn auch im christlichen Altertum die Regel galt, unter beiden Gestalten die heilige Kommunion zu empfangen, so wurden doch schon frühzeitig für die Kommunion der Kranken und der Kinder, besonders aber für die häusliche Kommunion, Ausnahmen gemacht. Um eine Verunehrung des heiligen Blutes zu verhindern, wurde später die Kommunion unter der Gestalt des Brotes allein immer häufiger und seit dem 13. Jahrhundert in der abendländischen Kirche zur ausschließlichen Übung. Viel hat zur Aufnahme dieses Brauches die Sitte beigetragen, bei der Kommunion die konsekrierte Hostie in den konsekrierten Wein zu tauchen (wie noch heute bei den Griechen) oder letzteren in kleineren Mengen nicht konsekriertem Weine beizumischen. Die Kommunion unter einer Gestalt, die so auf dem Wege der Gewohnheit Eingang in die Kirche gefunden, wurde später, um den häretischen Auffassungen der Hussiten zu begegnen, durch das Konzil von Konstanz 1415 zum kirchlichen Gesetz erklärt. — b) *Art und Weise des Kommunionempfangs*. Die Gläubigen empfangen im christlichen Altertum stehend außerhalb des Altarraumes die heilige Kommunion. Erst im Mittelalter wurde es Sitte, bei dieser Gelegenheit zu knien. Seit dem 9. Jahrhundert (Synode von Rouen 879?) begann man, den Gläubigen die heilige Hostie in den Mund zu legen; vorher war es allgemeiner Brauch, sie mit der Hand in Empfang zu nehmen. Das heilige Blut genossen die Gläubigen nicht unmittelbar aus dem Kelche, sondern mittels eines Röhrchens (*fistula*). In der feierlichen Papstmesse hat sich diese frühmittelalterliche Gewohnheit bis zur Gegenwart erhalten. — c) *Spendeformel*. Schon in der altchristlichen Zeit (Tertull., *De spectac.* c. 25) reichte man die heilige Kommunion den Gläubigen unter einer bestimmten Spendeformel. Diese diente entweder lediglich zur Erweckung des Glaubens, wenn sie lautete „Leib Christi“, „Blut Christi“, worauf der Empfänger zum Bekenntnis seines Glaubens mit „Amen“ antwortete (AK VIII, c. 13), oder sie enthielt einen die Wirkungen des Sakraments ausdrückenden Segenswunsch. For-

meln letzterer Art sind schon in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts bezeugt (z. B. in den apokryphen Thomas- und Matthäusakten; s. Lipsius, Apokr. Apostelakten I 339, III 122). Unsere jetzt gebräuchliche Spendeformel: „Der Leib unseres Herrn Jesus Christus bewahre deine Seele zum ewigen Leben“, tritt bereits im Mittelalter hervor (Ioan. Diac., Vita Greg. II, c. 41; Ebner, Quellen 311 339 u. a.), wenn auch ihr Wortlaut im einzelnen verschieden ist. — d) *Kommunion außerhalb der heiligen Messe*. Ihre natürliche Stelle hat die Kommunion der Gläubigen innerhalb der Messe (Rit. Rom. tit. IV, c. 2, n. 10), wodurch die Zusammengehörigkeit von Opfer und Opfermahl auch äußerlich in die Erscheinung tritt. Die öffentliche Kommunion außerhalb der heiligen Messe kommt erst seit dem 13. Jahrhundert auf. Das Vorbild für ihren Ritus mochte die schon längst übliche Krankenkommunion gegeben haben.

5. Erklärung des jetzigen Kommunionritus. — Das Confiteor, welches den Kommunionritus einleitet, hat den Zweck, die Kommunikanten noch einmal zur Selbsteinkehr (1 Kor. 11, 28) und zu reuiger Gesinnung zu veranlassen, während ihnen das Gebet der Kirche (Misereatur, Indulgentiam) die Tilgung läßlicher Sünden zu möglichst fruchtbringendem Empfang der Himmels Speise sichert. Die übrigen Formeln und Gebete des Spenderitus sollen im Empfänger die zu würdiger Kommunion nötigen Tugendakte zeitigen, vor allem lebendigen Glauben bei den Worten: „Sehet das Lamm Gottes“ usw., mit welchen Johannes der Täufer (Joh. 1, 29) auf den Heiland gewiesen, vertrauensvolle Hoffnung auf die Macht und Güte des Herrn, demütige Liebe, welche eindringlich die vor Austeilung der Kommunion gesprochenen Worte des frommen Centurio (Matth. 8, 8) nahelegen. In der Spendeformel „Corpus Domini nostri Iesu Christi usw.“ bittet der Priester, es möge das übernatürliche Leben der Seele durch den Genuß des verklärten Leibes Christi genährt und gestärkt werden für das jenseitige Leben in himmlischer Verklärung. Das Kreuzzeichen, welches vor der Darreichung der Hostie über den Kelch gemacht wird, zeigt, daß die heilige Kommunion die köstlichste Frucht des Kreuzesopfers ist, wenn man nicht diese Kreuzzeichnung als eine letzte Segnung zu würdigem Sakramentsempfang deuten will. Den Abschluß der Spendung bildet die Antiphon „O sacrum convivium“, ein Lob-

preis der gnadenvollen Wirkungen des himmlischen Mahles, die in der geistigen Freude und Süßigkeit gipfeln, welche die heilige Kommunion erzielt (vgl. den Versikel „Brot vom Himmel hast du ihnen gegeben usw.“, Weish. 16, 20). Die Schlußoration „Deus, qui nobis“ usw. betet, daß die heilige Eucharistie uns zu einer dauernden, nie versiegenden Gnadenquelle werde (iugiter sentiamus), was dann um so sicherer der Fall ist, wenn dem heiligsten Sakrament stets die gebührende Verehrung entgegengebracht wird, worum gleichfalls in dieser Oration die Kirche fleht. Der Schlußsegen, in Deutschland häufig mit dem Ziborium erteilt, soll noch einmal Gnade bieten, die vollen Früchte der heiligen Kommunion in einem gottgefälligen Leben zu zeitigen. — Der Ritus der Krankenkommunion unterscheidet sich vom gewöhnlichen durch die vorausgehende Segnung des Gemaches (Besprengung mit Weihwasser und Gebet), durch den in diesem Falle auch im römischen Ritus mit dem Ziborium erteilten Schlußsegen, durch eine verschiedene Formulierung des Schlußgebetes und, wenn es sich um die Spendung der Wegzehrung handelt, auch der Spendeformel.

6. Aussetzung des heiligsten Sakramentes. Sakramentaler Segen. — Die Aussetzung (Exposition) des heiligsten Sakramentes beruht auf dem Glaubenssatze, daß Jesus Christus auch außerhalb der heiligen Kommunion, solange die Gestalten von Brot und Wein vorhanden sind, unter ihnen mit Gottheit und Menschheit zugegen ist. Das Konzil von Trient (sess. 13, c. 5 und can. 6) hat deswegen die Zulässigkeit der Exposition ausdrücklich definiert. Der Brauch, das heiligste Sakrament dem Volke zur Anbetung auszusetzen, ist verhältnismäßig spät, im 14. Jahrhundert, entstanden. Zu seiner Aufnahme haben vorzüglich zwei Ursachen beigetragen: der Aufschwung der Verehrung des Altarssakramentes durch das Fronleichnamsfest und das weitverbreitete Verlangen, die unverhüllte Hostie zu sehen, wovon man sich besondere Gnaden erwartete (Ad. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter 101). Etwa in die gleiche Zeit wie die Entstehung der Exposition fällt auch das Aufkommen des sakramentalen Segens, welchem schon vorgebaut war durch jene Kreuzeszeichen, welche der Priester während der Messe mit der konsekrierten Hostie machte. Nach gegenwärtiger kirchlicher Übung unterscheidet man eine öffentliche Exposition

der unverhüllten Hostie in der Monstranz, und eine private, bei welcher das heiligste Sakrament für die Gläubigen unsichtbar im Ziborium verschlossen ist. Exposition und sakramentaler Segen tragen in der gegenwärtigen katholischen Liturgie nicht wenig dazu bei, den Gedanken an Gottes Gegenwart, der alle Akte der Gottesverehrung durchziehen soll, in den Gläubigen lebendig zu erhalten und die zentrale Bedeutung des eucharistischen Geheimnisses immerdar vor Augen zu führen.

Eine besondere Art der Exposition ist das sog. Vierzigstündige Gebet, bei welchem das heiligste Sakrament vierzig Stunden (weil Christus vierzig Stunden im Grabe geruht haben soll: Aug., De Trinitate I. 4, c. 6) ununterbrochen, bei Tag und bei Nacht, in der Monstranz der Verehrung ausgesetzt wird. In Rom hält man das Vierzigstündige Gebet in der Weise, daß, wenn es in einer Kirche beendet wird, es zu gleicher Stunde in einer andern beginnt. Große Popularität erlangte diese Form der Anbetung des Allerheiligsten im 16. Jahrhundert in Italien durch den Kapuziner Joseph von Fermo, durch den Stifter der Barnabiten, den hl. Anton Maria Zaccaria, und den hl. Ignatius. Durch die Jesuiten kam das Vierzigstündige Gebet auch nach Deutschland, wo es meist den Charakter eines Sühnegebets für die in der Karnevalszeit begangenen Sünden erhielt, während es ursprünglich hauptsächlich ein Gebet um Frieden für die Kirche war (darum noch jetzt als Messe am zweiten Aussetzungstage die *Missa de Pace* genommen werden muß). Das Zeremoniell des Vierzigstündigen Gebets ist geregelt durch die sog. Instruktion Clementina, welche Papst Klemens XI. 1705 veröffentlichte.

§ 60. Das Sakrament der Buße.

Literatur: P. A. Kirsch, Zur Geschichte der katholischen Beicht. Würzburg 1902. — G. Gromer, Die Laienbeicht im Mittelalter. München 1909. — G. Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament. 2. Aufl., Freiburg 1910. — J. Hörmann, Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht. Donauwörth 1913. — K. Adam, Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustin. Paderborn 1917. — Bernh. Poschmann, Die abendländische Kirchenbuße am Ausgang des christlichen Altertums. München 1928. — Ders., Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter. Breslau 1930. — Bernh. Jungmann, Die abendländischen Bußriten. Innsbruck 1932.

1. Spender. Empfänger. — Die Spendung des Bußsakramentes oblag in der ältesten Zeit vor allem dem Bischof. Daneben treten auch Priester in der Verwaltung der Buße auf, zunächst wohl nur, wenn die Not drängte oder der Bischof an der Ausübung seines Amtes gehindert war (Cypr., Ep. 18). Diese Beihilfe der Priester war um so notwendiger, je größer seit dem

4. Jahrhundert die Zahl der Gläubigen und je schwieriger für den Bischof darum die Überwachung der Büßenden wurde. Wenn zuweilen im christlichen Altertum und auch noch vereinzelt im Mittelalter den Diakonen die Entgegennahme der Beichte und die Absolution gestattet war, so konnte es sich hier in Wirklichkeit höchstens um eine Vermittlung der Absolution von Zensuren handeln, den Gläubigen aber war dadurch, wie bei der im Mittelalter nicht selten auch vor Laien abgelegten Beichte, Gelegenheit geboten, durch einen äußern Akt ihre Bußgesinnung zu bekunden. Das kirchliche Gesetzbuch (can. 871) nennt als Spender des Bußsakramentes den Priester, der aber vom Bischof mit der nötigen Jurisdiktion ausgestattet sein muß (darüber handeln can. 872 bis 884). — Empfänger des Sakramentes ist jeder Getaufte, welcher nach der Taufe Sünden begangen hat.

2. Beichttermine. Ort der Spendung. — Bestimmte Beichttermine konnten sich erst ausbilden, als die periodischen Beichten der Gläubigen hauptsächlich unter dem Einfluß klösterlicher Gewohnheiten zur Regel geworden waren. Als solche Beichtzeiten empfahlen sich die Hochfeste des Kirchenjahres, vor allem Ostern, auf welches Fest man sich durch die Beichte zu Beginn der Quadragesima vorzubereiten hatte. Die vom vierten Laterankonzil 1215 geforderte jährliche Beichte wird tatsächlich um Ostern abgelegt. Die Natur dieses Sakramentes bringt es übrigens mit sich, daß der Priester zu jeder Zeit Gelegenheit zur heiligen Beichte gewähren muß (vgl. Rit. Rom. tit. III, c. 1, n. 5) — Ort der Beichte ist die Kirche, ein Oratorium publicum oder semipublicum (can 908—910).

3. Entstehung des Ritus der Absolution. — Über die Riten bei Spendung des Bußsakramentes haben sich aus dem christlichen Altertum nur dürftige Nachrichten erhalten. Sicher ist, daß die Absolution unter Handauflegung und Gebet erfolgte (Cypr., Ep. 17). Genauere Nachrichten liegen erst seit dem 10. und 11. Jahrhundert vor (ORV; Pseudo-Alkuin). Danach besprach sich der Priester nach einem einleitenden Gebet mit dem Pönitenten über die acht Hauptlaster unter Berücksichtigung der persönlichen Verhältnisse des Beichtenden, wobei der Beichtvater nicht bloß das Gewissen seines Pönitenten erforschen, sondern auch passende Ermahnungen einfließen lassen mußte. Nach dieser Einleitung legte man dem Beichtkind Fragen über die wichtigsten

Glaubenswahrheiten vor und vergewisserte sich über dessen Geneigtheit, den Feinden zu verzeihen. Dann erst begann das ins einzelne gehende Sündenbekenntnis, nach welchem der Pönitent mit ausgebreiteten Händen um die Lossprechung zu bitten hatte. Im ORV und bei Pseudo-Alkuin reiht sich daran sofort der Ritus der Austreibung der Bűßer, weil als Regel angenommen ist, daß sich der Beichtende, wie es im christlichen Altertum üblich war, der öffentlichen Buße unterzog. Doch erscheint schon damals die sofortige Absolution als das Regelmäßige. Zur Absolution bediente man sich auch der Gebete, welche das Gel. (S. 66) unter dem Titel „Reconciliatio poenitentis ad mortem“ enthält. Neben diesem ausgedehnten Beichtritus, der bei einem größeren Andrang von Beichtenden niemals vollständig ausgeführt werden konnte, muß wohl gleichzeitig ein kürzerer vorhanden gewesen sein, der sich jedoch erst im 13. Jahrhundert nachweisen läßt. Zur gleichen Zeit verschwindet auch die Absolution in der Form des Gebetes (deprekative Formel), und an ihre Stelle tritt eine indikative Fassung.

4. Der jetzige Ritus des Bußsakramentes. — Nach der Vorschrift des Römischen Rituale (tit. III, c. 1, n. 10) soll sich der Pönitent in demütiger Gesinnung und entsprechender Haltung dem Beichtstuhl nahen und, nachdem er niedergekniet, sich mit dem Zeichen des heiligen Kreuzes bezeichnen. Nach der Angabe außerrömischer Ritualien empfängt er vom Priester unter einer Formel („Der Herr sei in deinem Herzen und auf deinen Lippen, damit du würdig und richtig deine Sünden bekennest“) den Segen. Wie in den mittelalterlichen Ritualien soll, wenn nötig, der Beichte eine Erforschung der persönlichen religiösen Zustände des Beichtenden, unter Umständen sogar eine kurze Belehrung über die Grundwahrheiten des christlichen Glaubens vorangehen (n. 11—13). Nun hat der Pönitent mit dem Sündenbekenntnis zu beginnen, welches durch ein allgemeines Bekenntnis in lateinischer Sprache (Confiteor) oder in der Volkssprache eingeleitet wird. Nach Abschluß des Sündenbekenntnisses und der vom Beichtvater erteilten Ermahnung folgt die Lossprechung, beginnend mit „Misereatur“ und „Indulgentiam“. Bei den Worten Indulgentiam erhebt der Priester seine Rechte gegen den Beichtenden, eine letzte Erinnerung an die einst durch Handauflegung erteilte Absolution. Der sakramentalen Lossprechung geht im

Gebete „Dominus noster“, in welchem sich der Übergang von der deprekativen zur indikativen Formel vollzieht, eine Lossprechung von etwaigen Zensuren (Exkommunikation, Suspension, Interdikt) voraus, da das Vorhandensein einer solchen die Absolution unwirksam machen würde. Die sakramentale Lossprechung: „Deinde ego te absolvo usw.“, wird erteilt unter dem Zeichen des Kreuzes und der Anrufung des dreieinigen Gottes. Das Schlußgebet „Passio“ fleht um Nachlassung zeitlicher Sündenstrafen oder auch um die Nachlassung läßlicher Sünden, zu deren Beichte der Pönitent nicht verpflichtet ist, um Vermehrung der übernatürlichen Gnade (*augmentum gratiae*) und um das ewige Leben. Die Motive, welche die Erhörung dieser Bitten erwarten lassen, erwähnt schon der Eingang des Gebetes: das bittere Leiden des Herrn, die Verdienste Mariä und der Heiligen, die eigenen guten Werke und Leiden im Stande der heiligmachenden Gnade.

§ 61. Das Sakrament der Letzten Ölung.

Literatur: M. Heimbucher, *Die heilige Ölung*. Regensburg 1888. — F. W. Puller, *The Anointing of the Sick*. London 1904. — J. Kern, *De sacramento extremae unctionis tractatus dogmaticus*. Regensburg 1907.

1. Spender. Empfänger. — Als die gewöhnlichen Spender dieses Sakramentes galten schon im Altertum die Priester, da der Bischof, durch anderweitige Tätigkeit in Anspruch genommen, nicht zu allen Kranken gehen konnte (Innozenz I. an Decentius von Eugubium). Eine Zeit lang kam es auch im Abendland, wie es noch gegenwärtig im Orient üblich ist, vor, daß mehrere Priester (Jak. 5, 14) zur Spendung der Letzten Ölung beigezogen wurden, entweder nur zur Erhöhung der Feierlichkeit oder auch zur unmittelbaren Mitwirkung beim sakramentalen Akt. — Als Empfänger kamen von Anfang an nur Schwerkranke in Frage, welche die Jahre der Unterscheidung erreicht haben und darum persönlicher Sünden fähig sind.

2. Entstehung des Ritus der Letzten Ölung. — Über den Ritus der Letzten Ölung sind aus dem christlichen Altertum so gut wie keine Nachrichten erhalten. Erwähnt sind lediglich die sakramentale Salbung und das Gebet (Jak. 5, 14; Innozenz I. an Decentius von Eugubium). An welchen Körperteilen die Salbungen vollzogen und welche Gebete dabei ge-

sprochen wurden, ist nicht mehr ersichtlich. In ausgebildeter Gestalt hingegen erscheint der Ritus der Letzten Ölung in der karolingischen und nachkarolingischen Zeit. Trotz mannigfacher Verschiedenheit im einzelnen treten hier überall als regelmäßige Hauptbestandteile hervor: Segnung des Gemaches, in welchem der Kranke liegt, Beichte mit Rekonziliation, Salbung, daran sich reihend Spendung der Wegzehrung und feierlicher Schlußsegen. Die Wegzehrung wird jetzt gewöhnlich vor der Letzten Ölung gespendet, auch die Beichte ist nicht mehr in ihren Ritus verwoben, eine Erinnerung daran liegt nur mehr in dem vorgeschriebenen allgemeinen Sündenbekenntnis. Eine große Verschiedenheit herrschte bezüglich der zu salbenden Körperteile. Doch schon OR X kennt die jetzt übliche Salbung der Augen, des Mundes, der Ohren, der Nase, der Hände, der Füße und der Lenden. Die Salbung an den Lenden ist neuerdings gänzlich abgeschafft worden (can. 947 § 2), die Salbung der Füße kann aus irgend welchem vernünftigen Grunde unterlassen werden (§ 3). Im OR X erscheint auch die jetzt gebräuchliche Formel bei der Salbung „Per istam sanctam unctionem usw.“, die sich vereinzelt schon im 10. Jahrhundert vorfindet, aber erst seit dem 16. Jahrhundert andere (z. B. indikative) Formeln endgültig verdrängt. Auch die Gebete, welche jetzt bei der Letzten Ölung gesprochen werden, sind in dem genannten Ordo zu treffen, einzelne von ihnen (Introeat; Domine Deus, qui per apostolum; Respice) gehen sogar ins 9. oder 10. Jahrhundert zurück. Um die gleiche Zeit ist auch der feierliche Schlußsegen, der noch in einzelnen deutschen Diözesen gebraucht wird, bezeugt. Derselbe beginnt gewöhnlich mit den Worten: „Der Herr Jesus sei bei dir, um dich zu verteidigen, in dir, um dich zu erquickern usw.“; erhöht wird der Eindruck dieser Worte dadurch, daß nach altem Brauche zur Segnung ein Kruzifix verwendet wird.

3. Erklärung des jetzigen Ritus. — Alle Riten und Gebete bei der Letzten Ölung weisen in eindringlicher und ergreifender Sprache auf die schon vom Apostel Jakobus (5, 14) hervorgehobenen Wirkungen dieses heiligen Sakramentes hin: Sündennachlaß, Stärkung und, wenn es im göttlichen Ratschluß gelegen, Wiederherstellung der Gesundheit. Sofort nach dem Eintritt reicht der Priester dem Kranken das Kreuz zum Kusse dar, um ihm Dankbarkeit und Vertrauen gegen jenen einzu-

flößen, der durch seinen Kreuzestod ihm die Gnade dieses heiligen Sakramentes verdient. Dann besprengt er den Kranken und das Gemach und die Anwesenden mit Weihwasser. Zur Segnung des Krankengemachs gehören auch die drei folgenden Gebete: „Introeat“, „Oremus“, „Exaudi“, in welchen die Kirche für den beim Anblick des Todes und bei der Erinnerung an die vergangenen Sünden von Traurigkeit befallenen, von Versuchungen heimgesuchten Kranken um heitere Freude (*serena laetitia*) beim Gedanken an die Liebe des Erlösers (*caritas fructuosa*), um Heilung der Sündenwunden für die Ewigkeit (*sanitas sempiterna*), um Abwendung der Nachstellungen des bösen Feindes und um den Schutz der guten Engel bittet. Das folgende allgemeine Sündenbekenntnis soll noch einmal reuige Gesinnung im Kranken erwecken, um für ihn die Gnade des Sakramentes möglichst fruchtbar zu gestalten. Die Salbung wird eingeleitet durch einen feierlichen Segen (*In nomine* usw.), durch welchen die Macht des Bösen durch die Bitten der über die Welt und ihren Fürsten triumphierenden Kirche gebrochen werden soll. Die Worte, welche während der Salbung gesprochen werden, bringen die Bitte um Sündennachlaß zum Ausdruck: sie verbinden sich passend mit der Salbung der Sinne, die so oft im Leben der Sünde dienten. In den drei von Versikeln eingeleiteten Schlußgebeten (*Domine Deus; Respice; Domine sancte*) ist hauptsächlich die Bitte um Wiederherstellung der Gesundheit ausgesprochen. Das Kreuz, welches der Priester gegebenenfalls im Krankenzimmer zurückläßt, soll durch die Erinnerung an den Heiland, die es erweckt, den Kranken im Vertrauen stärken zum letzten Kampf.

§ 62. Das Sakrament der Priesterweihe.

Literatur: J. N. Seidl, *Der Diakon*. Regensburg 1884. — Harnack, *Über den Ursprung des Lektorates und der andern niedern Weihen*. Gießen 1886. — H. Reuter, *Das Subdiakon*. Augsburg 1890. — Fr. Wieland, *Die genetische Entwicklung der sog. ordines minores*. Rom 1897. — Stan. Dunin Borkowski, *Die neueren Forschungen über die Anfänge des Episkopates*. Freiburg 1900. — H. Bruders, *Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten der apostolischen Wirksamkeit an bis zum Jahre 175 nach Christus*. Paderborn 1905. — S. Many, *Praelectiones de sacra ordinatione*. Paris 1905. — W. van Rossum, *De essentia sacramenti ordinis*. Freiburg 1914. — Hdb. II 355—406.

1. Spender. Empfänger. — Ordentlicher Spender des Weihesakramentes ist von Anfang an der Bischof. Frühzeitig treten auch einfache Priester als außerordentliche Spender der niedern, nicht sakramentalen Weihen auf; namentlich bürgerte sich seit dem 8. Jahrhundert immer mehr das Recht der Äbte aus, ihren Klosteruntergebenen Tonsur und niedere Weihen zu erteilen (vgl. 7. allg. Konzil von Nizäa 787, can. 14). — Das Weihesakrament empfängt gültig jeder männliche Getaufte, erlaubt aber nur, wenn seine Persönlichkeit und sein Lebenswandel den im kanonischen Recht enthaltenen Anforderungen entsprechen. Diese Eigenschaften festzustellen war von Anfang an Sache einer besondern Prüfung, die schon bald in rituelle Formen gebracht wurde. Auch das bereits im 4. Jahrhundert bestehende Gebot, daß der Empfänger einer höheren Weihe sich zuvor auf der niederen Weihestufe bewährt haben müsse, ferner das Gesetz, in jedem Weihegrad eine bestimmte Zeit zu verharren, boten eine gewisse Sicherheit, daß nur würdige Männer in den Klerus aufgenommen wurden.

2. Zeit und Ort der Weihe. — Die Beobachtung bestimmter Weihezeiten läßt sich bis ins christliche Altertum hinauf verfolgen. Papst Gelasius († 496, Ep. 14 ad ep. Lucaniae) kennt schon als Weihetage die noch gegenwärtig als solche für die höheren Weihen dienenden vier Quatembertage (näherhin die Vigil von Samstag auf den Sonntag) und den Samstag vor dem Passionssonntag (Sabbatum Sipientes). Später kam noch der Karsamstag hinzu. Daß gerade die Quatembertage, also Fasttage, zu Ordinationsterminen gewählt wurden, erklärt sich aus der altkirchlichen, auf das Beispiel der Apostel (Apg. 13, 2—3) zurückgehenden Gewohnheit, vor der Weihe zu fasten. Ebenso fallen Sabbatum Sipientes und Karsamstag in jene Wochen, in welchen in einem früheren Entwicklungsstadium der Quadagesima allein gefastet wurde. Die Bischofsweihe wurde jedoch stets am Sonntag oder an den Natalien (Todestagen) der Apostel erteilt. Der Sonntag empfiehlt sich als vornehmster Tag der Woche für die Erteilung des höchsten Weihegrades der Hierarchie schon aus dem Grunde, weil an ihm der Heilige Geist über die Jünger ausgegossen wurde; durch die Weihe an Apostelfesten soll der Bischof auch äußerlich als Nachfolger der Apostel gekennzeichnet werden. — Der Ordo des Episkopats und die

übrigen höheren Weihen müssen während der heiligen Messe erteilt werden, die niedern Weihen wenigstens am Morgen, für die Tonsur ist keine bestimmte Tageszeit festgesetzt. — Bei allgemeinen Ordinationen, welche an den gesetzlichen Weiheterminen gespendet werden, ist Ort der Weihehandlung die Kathedrale; niedere Weihen und Tonsur können selbst in Privatoratorien erteilt werden (can. 1009 § 3).

3. Das geschichtliche Hervortreten der einzelnen Weihegrade. — Die von Christus eingesetzte Hierarchie (Trid. sess. 23, can. 6), bestehend aus Bischöfen, Priestern und Diakonen, wurde im apostolischen Zeitalter vielfach unterstützt durch die mit Charismen Begabten (Lehrer, Propheten, Apostel), durch welche der Heilige Geist für die Bedürfnisse der jungen Kirche in außerordentlicher Weise sorgte. Die Charismen verschwanden gegen Ende des 1. Jahrhunderts. Das Anwachsen der Christengemeinden hatte zur Folge, daß die Diakone nicht mehr allein ihren Obliegenheiten nachkommen konnten und ihnen darin besondere Gehilfen in den Trägern der allmählich sich ausbildenden niedern Weihegrade gegeben werden mußten. Diese niedern Weihen gingen entweder direkt aus dem Diakonat hervor, wie der Ordo des Subdiakons (erst seit Innozenz III. allgemein als höherer Ordo anerkannt), in weiterem Abstand auch der Grad des Akoluthen (Akolythen) und des Ostiarers, oder sie entwickelten sich selbständig, wie der Ordo der Lektoren aus dem Kreise der zum Vorlesen befähigten Persönlichkeiten, oder der Weihegrad der Exorzisten aus jenen Gläubigen, die mit dem Charisma der Teufelaustreibung begabt waren, das in späterer Zeit durch die kirchliche Benediktion ersetzt wurde. Sämtliche niedern Weihen sind schon im 3. Jahrhundert für die römische Kirche bezeugt durch den Brief des Papstes Kornelius an Fabius von Antiochien (Euseb., Hist. eccl. I. 6, c. 43). — Die Tonsur, welche zuerst von den orientalischen Mönchen getragen wurde, erscheint bei den Weltklerikern des Abendlandes seit dem 5. Jahrhundert. Als selbständiger Ritus und als Zeichen des Eintritts in den Klerikerstand gilt sie schon seit Gregor d. Gr. (Hdb. II 371).

Die Befugnisse des Bischofs waren von Anfang an im wesentlichen dieselben wie heutzutage. Den ersten Zeiten ist es eigentümlich, daß der Bischof beinahe ausschließlich die priesterlichen Funktionen (Taufe, Meßopfer) ausübte, während die Priester im Gottesdienst fast gänzlich

zurücktraten und erst zur Zeit der großen Verfolgungen des 3. Jahrhunderts als selbständige Liturgen und vereinzelt als Leiter von Gemeinden erschienen. — Häufiger als die Tätigkeit der Presbyter tritt im christlichen Altertum jene der *Diakone* hervor. Entsprechend ihrer Einsetzung war ihnen die Armenpflege und der „Dienst am Tische“ (Apg. 6, 2) beim Liebesmahl, der Agape, überwiesen. Damit zusammenhängend wurde ihnen auch die Austeilung der heiligsten Eucharistie anvertraut (Just., Apol. I c. 65). Als Vorleser des Evangeliums erwähnen sie schon die AK (II, c. 57). — Die vorzüglichste liturgische Dienstleistung der *Subdiakone* war die Obsorge für die heiligen Gefäße und die Unterstützung des Diakons bei der Empfangnahme der Opfergaben. Nach den pseudoisidorischen Dekretalen (bei Hardouin I 50) mußten sie ferner die Sorge für die Altarbekleidung und Altarwäsche übernehmen. Die Epistel lasen sie bereits nach Angabe des OR I (n. 10). — Die *Akoluthen* (Akoluthen) hatten anfänglich keinen enger umgrenzten Pflichtenkreis; sie waren, wie schon ihr Name (ἀκόλουθος = Diener) besagt, die Diener schlechthin, zu verschiedenen Diensten verwendbar. In den römischen Ordines werden die Akoluthen als Leuchterträger erwähnt, im gallikanischen Ritus war ihnen das Anzünden der Lichter und das Herbeibringen von Wein und Wasser bei der heiligen Messe zugewiesen. — Mit dem Verschwinden der Energumenendisziplin seit dem 7. Jahrhundert wurden die Exorzismen von den Priestern vollzogen, den *Exorzisten* aber untergeordnete Beschäftigungen, wie die Sorge für das Weihwasser (die Händewaschung? ILW V 147f.) und die Aufrechterhaltung der Ordnung beim Gottesdienst, überwiesen. — Die *Lektoren* hatten anfänglich sämtliche Lesungen beim Gottesdienste, selbst jene der Epistel und des Evangeliums, zu besorgen. Daß letztere später von den höheren Weihegraden übernommen wurden, rührt wohl davon her, daß seit dem 5. Jahrhundert auch Knaben, die als Sänger verwendet wurden, in die Zahl der Lektoren Aufnahme fanden. — Der *Ostiarier* geschieht auch im Abendlande nur ganz selten Erwähnung. Wie schon aus ihrem Namen hervorgeht, war die Hauptaufgabe der Ostiarier (= Türhüter) die Bewachung des Kirchengebäudes. Erst seit dem 13. Jahrhundert wird das Läuten der Glocken als ihre Obliegenheit erwähnt.

4. Die Entstehung des Weiheritus. — Der gegenwärtige römische Ordinationsritus stellt sich als eine Verbindung altrömischer und gallikanischer Bräuche dar. Nach dem altrömischen Ritus (bezeugt durch L, Gel. und OR VIII IX) weist die Weiheform für die drei hierarchischen Stufen, Episkopat, Presbyterat, Diakonat, eine einheitliche Gliederung auf: die Weihehandlung wird eröffnet durch eine Aufforderung zum Gebete für die Ordinanden (Invitorium), welcher sofort in der sich anschließenden Allerheiligenlitanei entsprochen wird. Als Kern der Weihespendung erscheint die Handauflegung des Bischofs, mit

welcher ein doppeltes Gebet verbunden ist: eine einleitende kürzere Kollekte und ein eucharistisches Gebet (Präfation). Gemeinsam ist diesen drei Weihestufen auch das vorausgehende Examen, welches ursprünglich einen oder mehrere Tage vor der Weihe gehalten wurde, jetzt aber einen Bestandteil des Weiheritus selbst darstellt. Dieses altrömische Weiheritual wurde in nachkarolingischer Zeit durch verschiedene altgallikanische Gebete und Zeremonien vermehrt, die sich in den *Statuta ecclesiae antiqua* (6. Jahrh.), im *Missale Francorum* und im *Gel.* finden, in letzterem allerdings mit römischen Bestandteilen vermischt. Zu diesen gallikanischen Riten gehört die jetzt gebräuchliche Form des Examins und die Auflegung des Evangelienbuches auf die Schultern bei der Konsekration eines Bischofs, ebenso die Salbung des Hauptes und der Hände bei der Bischofs-, die Salbung der Hände bei der Priesterweihe. Nachträglich kamen hinzu, zum Teil unter Einwirkung germanischer Rechtsanschauungen, die Überreichung der liturgischen Geräte (z. B. des Kelches, des Evangelienbuches usw.) und Gewänder. — Der jetzige Ritus des Subdiakonates und der niedern Weihen ist altgallikanisch und in seinen Grundzügen schon im 6. Jahrhundert (*Statuta ecclesiae antiqua*) feststehend. Die Ansprachen, welche den einzelnen Weihen vorausgehen, haben erst im Laufe des Mittelalters ihre Formulierung gefunden. — Die Zeremonien und Gebete bei der Tonsurierung sind außer-römischen Ursprungs und finden sich zuerst im alkuinischen Nachtrag des *Gregorianum*.

5. Erklärung des jetzigen Weiheritus. — Eine selbständige Bedeutung im kirchlichen Leben haben gegenwärtig unter allen Weihegraden nur der Episkopat und der Presbyterat. Alle übrigen Weihen dienen nur zur Vorbereitung auf das Priestertum, in welchem die von der Kirche in den verschiedenen Weihen nach und nach erteilten Vollmachten und auferlegten Pflichten erst in vollem Umfang an den einzelnen herantreten, aber auch die Amtsgnaden, um welche die Kirche bei Erteilung der Weihegrade bittet, zu voller Wirksamkeit aufleben. — a) Die *Tonsur* ist kein Ordo, sondern nur eine Zeremonie, durch welche Laien in den geistlichen Stand aufgenommen werden. Der Gedanke des Verzichtes auf die Welt und der Hingabe an Gott beherrscht darum Gebete und Zeremonien des Ritus der Tonsur. Im ersten Teile ist die Lossagung von der Welt im Abschneiden der Haare

zum Ausdruck gebracht. Zur Weltentsagung hat sich der Kleriker um so leichter entschlossen, als sie für einen mächtigen König (Ps. 15) geschieht, der von nun an das herrliche Erbe des Klerikers bilden wird, und die Kirche den Heiligen Geist erfleht, der ihn von jeglichem Verlangen nach der Welt (*saeculari desiderio*) und geistiger Blindheit befreit. Im zweiten Teile wird der Lohn, den Gott mit dieser Weltentsagung verbunden hat, symbolisch dargestellt durch die Überreichung des Chorrockes (*Superpellicium*), dessen weiße Farbe an den Glanz der ewigen Glorie erinnert, in welche dereinst der Kleriker im Gefolge des himmlischen Königs einziehen soll (Ps. 23). — b) *Niedere Weihen*. Bei der Weihe zum Ostiarier werden den Ordinanden die Kirchenschlüssel überreicht und ihnen dabei unter einer entsprechenden Formel die Sorge für das Gotteshaus übertragen. Der Archidiakon führt sie hierauf in ihr Amt ein, indem er sie die Kirchentüre öffnen und schließen und die Glocken läuten läßt. Die Berufsgnade, um welche die Weihegebete flehen, soll in ihnen „treueste Sorgfalt“ (*fidelissima cura*) für das Haus des Herrn und die würdige Feier des Gottesdienstes wirken. — Bei der Weihe der Lektoren überreicht der Bischof den Ordinanden das Buch, aus welchem sie vorzulesen haben (gewöhnlich ein *Missale*); im Weihegebet bittet er, es möchten die Lektoren durch anhaltende Lesung (*assiduitate lectionum* = *Studium*) für die Ausübung ihres Berufes sich geeignet erweisen und gemäß dem Worte Gottes ihr Leben zum Segen der Kirche gestalten. — Die Exorzisten empfangen bei ihrer Weihe ein Buch, in welchem Exorzismen enthalten sind (z. B. ein *Pontifikale* oder *Missale*). In dem anschließenden Invitorium und Weihegebet wird gebetet, es möchten die Exorzisten geistige Befehlshaber (*spirituales imperatores*) werden, deren Befehl die bösen Geister weichen, bewährte Ärzte der Kirche, von Gott bestätigt als solche durch die Gabe der Heilung und durch himmlische Kraft. — Den *Akoluthen* wird ein Leuchter mit einer nicht angezündeten Kerze vom Bischof, ein leeres Meßkännchen vom Archidiakon überreicht. Die Weihegebete knüpfen an die Obliegenheiten der Akoluthen, für die Lichter der Kirche zu sorgen, an und erflehen für sie innere Erleuchtung durch Gottes Gnade. — c) *Subdiakonatsweihe*. Die Subdiakonatsweihe gleicht in ihrem Aufbau ganz und gar den niedern Weihen. Die höhere Wertung dieses Ordo, durch dessen

Empfang vor allem die Verpflichtung zu einem vollkommen keuschen Leben übernommen wird, führte dazu, den Weiheritus durch mancherlei Zusätze zu erweitern (Nennung des Ordinationstitels, zweimalige Ansprache, Allerheiligenlitanei, Übergabe des Amiktes, der Tunicella und des Epistelbuches). Einen jeden der zu Weihen den läßt der Bischof Kelch und Patene, der Archidiakon die mit Wein und Wasser gefüllten Meßkännchen und ein Becken mit Handtuch berühren. Im Weihegebete (Gel. 148) werden in besonders feierlicher Weihe die Gaben des Heiligen Geistes auf die Ordinanden herabgerufen. Denn „die Frucht des Geistes ist ... Mäßigkeit, Enthaltbarkeit, Keuschheit“ (Gal. 5, 22—23), zu welchen Tugenden die Übernahme des Subdiakonats in ganz besonderer Weise verpflichtet. — d) *Diakonatsweihe*. Die zu den Weihen des Diakonats und des Presbyterats Berufenen mußten sich in alter Zeit am Mittwoch und am Freitag der Quatemberwoche öffentlich dem Volke in der Kirche zeigen. Dabei erging unter der noch jetzt bei der Weihe des Diakonats gebrauchten Formel „Auxiliante“ (Gel. 22) an die versammelten Gläubigen die Aufforderung, etwaige ihnen bekannte schwere Vergehen der Kandidaten zu offenbaren. Diese Prüfung ist schon seit langem (Gel. 22) mit dem Weiheritus verbunden. Die Weihe selbst geschieht unter Handauflegung und Gebet. Die Handauflegung erfolgte ursprünglich ohne begleitende Worte vor dem eucharistischen Weihegebet, erst seit dem 13. Jahrhundert wird sie innerhalb desselben mit einer besondern Formel vollzogen. Nach uralter Gepflogenheit (Statuta eccl. ant.) wird dem Diakon nur eine Hand vom Bischof aufgelegt, weil er nicht „zum Priestertum, sondern zum Dienste“ geweiht wird. Im eucharistischen Weihegebet (Präfation; L 121) erfleht der Bischof die Weihe der Diakonen von Gott (suppliciter dedicamus), ferner die siebenfältige Gabe des Heiligen Geistes zu treuer Amtserfüllung und zu einem reichen Tugendleben. Da nun das Tugendleben nicht zuletzt ein Kampf gegen den Bösen ist, empfangen die Ordinand, wie die Formel bei der Handauflegung besagt, den Heiligen Geist „zur Stärkung und zum Widerstand gegen den Teufel und seine Anfechtungen“. Die gleichen Gedanken enthält auch das an den altrömischen Kern des Weiheritus und an die erst später eingeführte Bekleidung mit der Stola und Dalmatik, sowie an die Überreichung des Evangelienbuches sich anschließende altgalli-

kanische Weihegebet „Domine sancte“ (Gel. 28). — e) *Priesterweihe*. Die Handauflegung bei der Priesterweihe geschieht, wie in alter Zeit, vor dem großen eucharistischen Weihegebet (L 122). Der Bischof legt dabei beide Hände auf, das gleiche tun nach altgallikanischem Brauche (Statuta eccl. ant.) alle anwesenden Priester, um dadurch die Feierlichkeit des Aktes zu erhöhen und auch ihrerseits durch innern Anschluß an das Weihegebet des Bischofs die Weihegnade für die neuen Mitbrüder zu vermehren. In dem großen Weihegebet und in dem von ihm durch die Bekleidung mit der Stola und dem Meßgewand getrennten Gebet „Deus sanctificationum“ (gallikanisches Ordinationsgebet, Gel. 24) betet der Bischof, Gott möge die Weihekandidaten zu würdigen Vertretern des Priestertums machen und in ihnen den Geist der Heiligkeit bewahren. Nachdem die priesterliche Gewalt als Ganzes übertragen und durch Bekleidung mit dem Meßgewand der Neugeweihte auch dem Volke als Priester vorgestellt ist, wird jetzt diese Gewalt entfaltet und in ihren einzelnen Bestandteilen dem Priester verliehen. Zunächst empfängt er durch die Salbung der Hände (8. Jahrh.) die Segensgewalt. Daß diese Gewalt auf den Heiligen Geist zurückgeht, wird nicht nur durch das Symbol des Öles, sondern auch durch das die Salbung begleitende „Veni, Creator Spiritus“ bekundet. Nach der Segensgewalt erhalten die Priester auch die Vollmacht, das heilige Meßopfer darzubringen, durch die Übergabe der Patene mit der Hostie und des mit Wein gefüllten Kelches. Wie der Diakon sofort nach der Weihe das Evangelium, der Subdiakon die Epistel liest, so üben auch die neugeweihten Priester sogleich das ihnen übertragene Amt aus, indem sie mit dem Bischof vom Offertorium ab die heilige Messe lesen. Diese sog. *Concelebratio*, von der in der griechischen Liturgie sehr häufig Gebrauch gemacht wird, ist an sich uralte, im Ritus der Priesterweihe aber erst im 13. Jahrhundert eingeführt. Nach der Kommunion wird den Priestern die Lehrgewalt übertragen, indem sie, vor dem Bischof stehend, gemeinsam das Apostolische Glaubensbekenntnis (*fidem quam praedicaturi sunt*) beten, schließlich die Gewalt der Sündenvergebung durch eine zweite, seit dem 13. Jahrhundert übliche Handauflegung. Diese erhabenen Gewalten darf aber der Priester nur ausüben in Unterordnung unter den Bischof. Um dies auch äußerlich zu bezeugen, muß jetzt der Priester seinem Bischof das Treugelöbnis ablegen,

indem er dabei seine Hände in die des Bischofs legt, wie einst der Vasall bei seinem Lehensherrn zu tun pflegte. Hierauf empfängt er den Friedenskuß und wird das bis dahin auf dem Rücken gefaltete Meßgewand entfaltet. Letzterer Brauch mag jetzt dahin gedeutet werden, daß erst mit Erlaubnis des Bischofs die vorher gebundenen Vollmachten in der Kirche ausgeübt werden dürfen. —

f) *Bischofsweihe*. Bei der Weihe eines Bischofs sind außer dem eigentlichen Konsekrator noch zwei assistierende Bischöfe nach uralter Gepflogenheit der Kirche (Konzil von Nizäa 325, can. 4) erfordert. Zu Beginn der Weihe muß die päpstliche Bulle verlesen werden, worin der Papst die Erlaubnis zur Vornahme der Weihe erteilt (can. 953); ferner muß der neuerwählte Bischof dem Papste Treue schwören mit einer Eidesformel, die in ihren Grundzügen in die Zeiten des Investiturstreites zurückgeht. Noch älter sind die aus Gallien (6. Jahrh.; Statuta eccl. ant.) stammenden Glaubensfragen (Examen), die zu Beginn der Weihe an den Erwählten gerichtet werden. Die Auswahl der Fragen läßt deutlich die Rücksicht auf die gnostisch-manichäischen Sekten des Mittelalters, die in Südfrankreich und in Oberitalien ihr Unwesen trieben, erkennen. Wie alle höheren Weihen erreicht auch die Bischofsweihe ihren Höhepunkt in dem großen eucharistischen Weihegebet (L 119—120), welchem die von den drei Bischöfen unter der Formel „Empfange den Heiligen Geist“ (13. Jahrh.) vollzogene Handauflegung vorausgeht. Zu Beginn des Weihegebets bittet der Konsekrator im Hinblick auf den hohenpriesterlichen Schmuck Aarons um den Schmuck der Tugend für den neuen Bischof. Dann wird das Gebet durch die aus gallikanischen Gebräuchen stammende Salbung des Hauptes (mit Chrisam), während welcher das „Veni, Creator Spiritus“ gesungen wird, unterbrochen. In seinem zweiten Teile fleht das Gebet, daß die durch die Salbung symbolisierte Gnade des Heiligen Geistes als Gnade der Versöhnung und Wahrheit den Gläubigen durch den Bischof zugute komme. Es schließt mit einer abermaligen Bitte um sittliche Vervollkommnung des neuen Bischofs. Während des ganzen Weihegebets und der Salbung ruht auf seinen Schultern ein von einem Kleriker gehaltenes geöffnetes Evangelienbuch. Diese uralte (AK VIII, c. 5) Zeremonie ist im römischen Ritus zuerst bei der Weihe des Papstes im 10. Jahrhundert (OR IX n. 5) erwähnt. Nach der mittelalterlichen Symbolik (Dur. I, 2, c. 11, n. 8)

soll das Auflegen des Evangelienbuches den angehenden Bischof mahnen, der Last, das Evangelium zu predigen, niemals überdrüssig zu werden, und ihn erinnern, daß jeder, der zu einer hohen Stellung berufen ist, mehr den Kummer spüren müsse, als sich der Ehre erfreuen könne. Nach dem Weihegebete findet die Salbung der Hände statt, zu welcher nicht, wie bei der Priesterweihe, Katechumenenöl, sondern Chrisam gebraucht wird. Nun überreicht der Konsekrator dem neuen Bischof die Insignien seiner Würde, Ring und Stab, ferner das Evangelienbuch (11. Jahrh.), nach der Messe, die der Neugeweihte seit dem 11. Jahrhundert mit dem Konsekrator, und zwar auf dem gleichen Altare, zu feiern hat, auch die Mitra und die Handschuhe. Beim Offertorium übergibt der Bischof seinem Konsekrator in Erinnerung an die alte Naturaloblation zwei Brote, zwei Fäßchen Wein und zwei große Wachskerzen. Zum Schluß wird der Neukonsekrierte an seinen Thron geleitet (Inthronisation) und geht dann, begleitet von den beiden assistierenden Bischöfen, während das „Tedeum“ gesungen wird, segnend durch die Kirche. Die Inthronisation und die Prozession durch die Kirche haben erst im Laufe des Mittelalters allgemein Einführung gefunden. Das gleiche gilt von dem dreimaligen Rufe: „Ad multos annos!“ mit welchem am Ende der Feier der neue Bischof dem Konsekrator Dank und Huldigung ausspricht. In letzterer Akklamation leben noch die alten Polychronia fort, deren man sich einst im Zeremoniell des byzantinischen Hofes bediente, der hierin antikem Brauche folgte.

§ 63. Das Sakrament der Ehe.

Literatur: E. Friedberg, Das Recht der Eheschließung in seiner geschichtlichen Entwicklung. Leipzig 1865. — Sohm, Das Recht der Eheschließung. Weimar 1875. — Dieckhoff, Die kirchliche Trauung. Rostock 1878. — Jos. Freisen, Geschichte des kanonischen Eherechts bis zum Verfall der Glossenliteratur. Tübingen 1892. — F. Falk, Die Ehe am Ausgang des Mittelalters. Freiburg 1908.

1. Zeit und Ort der feierlichen Eheschließung. — Die Ehe kann zu jeder Zeit des Jahres abgeschlossen werden (can. 1108 § 1); die feierliche Eheschließung mit Brautseggen ist jedoch verboten vom ersten Adventsonntag bis zum Weihnachtsfest einschließlich, ferner vom Aschermittwoch bis einschließlich Ostersonntag (can. 1108 § 2). Die Kirche geht bei diesem Verbot

von der Anschauung aus, „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 richten sollen“. Da nach dem Wunsch der Kirche bei der Eheschließung der Brautsegen erteilt werden soll und dieser nur während der Messe gespendet werden darf, muß der Abschluß der Ehe regelmäßig am Vormittag, und zwar in der Kirche, näherhin in der Pfarrkirche, erfolgen (can. 1109).

2. Entstehung der Trauungsriten. — Bei ihrem ersten Auftreten innerhalb des römischen Reiches schloß sich die Kirche, was die rechtliche Form des Ehevertrags anlangt, dem herrschenden römischen Rechte an, wonach die Ehe durch gegenseitige Einwilligung zustande kommt. Nichts deutet darauf hin, daß dieser Konsens vor kirchlichen Personen abgelegt werden mußte, wenn sich auch schon in frühester Zeit (Ignat., Ep. ad Polycarp. c. 6; Tertull., Ad uxor. 2, c. 8) ein besonderes kirchliches Interesse an dem Abschluß der Ehe nachweisen läßt. Denn es war Aufgabe der Kirche, den christlichen Anschauungen über die von Christus zu einem Sakrament erhobene Ehe zum Siege zu verhelfen, was um so leichter geschehen konnte, wenn sie vor Eingehung der Ehe gehört wurde. Die religiösen Feierlichkeiten der Eheschließung bestanden in dem nach Abschluß der Ehe gefeierten Meßopfer und dem damit verbundenen Brautsegen (vgl. Tertull. a. a. O.), der Verhüllung (*velatio nuptialis*) und der Krönung der Brautleute. Die erste zusammenhängende Beschreibung dieser christlichen Gebräuche, welche vereinzelt schon von den Schriftstellern der ersten Jahrhunderte erwähnt werden, findet sich für den römischen Ritus erst im 9. Jahrhundert in den bekannten „*Responsa ad consulta Bulgarorum*“ c. 3 (des Papstes Nikolaus I., † 867). — Im Bereiche des germanischen Rechtes war die wesentliche Form der Eheschließung von Anfang an „zur Ehe geben“, eine Trauung, indem der Vater oder Vormund die Braut dem Bräutigam zur Ehe gab. Diese „Trauung“ blieb als altes Herkommen auch dann bestehen, als unter der Einwirkung der christlichen Kultur die Braut sich selbst in die Ehe begeben konnte. Doch durfte jetzt eine andere Person als der Vater oder Vormund zur Vornahme der Trauung gewählt werden, so daß

auch ein Geistlicher hierfür bestimmt werden konnte. Seit dem 13. Jahrhundert bereits schärfen die Synoden die Trauung durch den Priester unter Ausschluß der Lientrauung dem christlichen Volke nachdrücklichst ein. Endgültig drang die Kirche mit der Forderung der Trauung durch den Priester erst durch, als das Tridentinum im Dekret „Tametsi“ den Abschluß der Ehe vor dem Pfarrer und zwei Zeugen als wesentliche Bedingung der Gültigkeit der Ehe festsetzte.

3. Erklärung des heutigen Eheschließungsritus. — Die Zeremonien bei Abschluß der Ehe zerfallen im heutigen römischen Ritus in zwei Teile: in die eigentliche Trauung vor der Messe und in die Brautmesse mit Segen. Die wesentliche Trauungsform besteht in der an den Bräutigam und an die Braut gerichteten Frage, ob sie einander zur Ehe nehmen wollen. Nach Entgegennahme des Ehekonsenses heißt der Priester die Neuvermählten einander die rechte Hand reichen, indem er dabei spricht: „Ich verbinde euch zur Ehe. Im Namen des Vaters usw.“ Es folgt hierauf die Segnung des Ringes, den der Priester dem Bräutigam darreicht, der ihn sodann an den vierten Finger der linken Hand der Braut steckt, während der Priester spricht: „Im Namen des Vaters usw.“ Ein durch mehrere Versikel eingeleitetes Gebet, in welchem Gottes Schutz über das neue Ehebündnis herabgerufen wird, schließt den Akt der Trauung. In den Trauungszeremonien herrschen je nach den einzelnen Ländern verschiedene löbliche Gewohnheiten, welche das Konzil von Trient (sess. 24, De reform. matrim. c. 1) ausdrücklich beibehalten wissen will. Zu diesen Gebräuchen ist der deutsche Ringwechsel zu rechnen, indem nicht nur der Bräutigam der Braut, sondern auch diese dem Bräutigam den Ring an den Finger steckt. Der Ringwechsel kann jetzt nur symbolisch gedeutet werden und stellt die gegenseitige dauernde Treue und Liebe dar, die sich die Eheleute versprechen müssen, wie der Ring ungeteilt, gleichsam ohne Anfang und ohne Ende ist. Im römischen Ritus ist in der Übergabe des einen Ringes an die Braut noch die Erinnerung an den Verlobungsring der alten Römer (subarrhatio) oder an den alten Realkontrakt der germanischen Verlobung lebendig geblieben. Aus dem Verlobungsring ist „durch eine unter dem Einfluß des germanischen Ehe-rechtes sich vollziehende Verquickung von Sponsalien und Trauung“ ein Trauring geworden. Die Vereinigung der Hände,

deren schon im Altertum gedacht wird, kam in den Trauungsritus allgemein erst im späteren Mittelalter; in deutschen Diözesen pflegt man dabei die vereinigten Hände mit der priesterlichen Stola zu umwinden, wodurch die Bekräftigung des Ehebandes durch die Kirche und die Vermittlung ihres Segens symbolisch ausgedrückt werden soll. Deutsche Sondergewohnheiten sind die dem Examen vor der Ordination nachgebildeten Fragen nach dem Vorhandensein etwaiger Eehindernisse, die Anrede über die Bedeutung des heiligen Sakramentes der Ehe, endlich die dreimalige Fragestellung an Braut und Bräutigam. — In der auf die Trauung folgenden Brautmesse, innerhalb welcher der Brautsegen erteilt wird, hat sich die altrömische Form der feierlichen kirchlichen Bestätigung des Eheabschlusses erhalten. Die Gebete der Brautmesse und den zweiten Teil des Brautsegens (von „*fidelis et casta*“ ab) bietet schon das Leonianum (140—141); der letzte Segen nach der Kommunion ist gallikanischen Ursprungs. Brautmesse und Brautsegen sind durchzogen von dem Gedanken, Gott möge auf die Bitten der Kirche hin seinen Segen in reicher Fülle über die geschlossene Ehe ausgießen, damit sie ihrem Ideal, der Verbindung Christi mit seiner Kirche, möglichst entspreche, fruchtbar sei an Nachkommenschaft und für die Eheleute der Weg zum Himmel werde. — Ein alter deutscher Brauch ist die in einzelnen Diözesen noch bestehende Gewohnheit, nach der Brautmesse gesegneten Johanniswein zu reichen. Es ist darin ein Überbleibsel der altgermanischen Sitte des Ehetrunkes zu erblicken, welcher als Bestätigung des abgeschlossenen Ehevertrags und zugleich als Symbol des ehelichen Zusammenlebens angesehen wurde.

4. Hervorsegnung der Wöchnerinnen. — Das Römische Rituale nennt es eine fromme und löbliche Gewohnheit, daß die Wöchnerinnen nach der Geburt eines Kindes in die Kirche kommen, um Gott für die ihnen erwiesenen Wohltaten, vor allem für den Kindersegen und die Bewahrung vor Gefahren, zu danken und den priesterlichen Segen zu empfangen. Zugleich gilt dieser Segen als eine Ehrung der christlichen Frau, die in Ehrbarkeit und Keuschheit im Stande der christlichen Ehe lebt, weshalb solche, die außer der Ehe geboren oder bei Eingehung der Ehe sich über die kirchlichen Ehevorschriften hinweggesetzt haben, dieser Segnung nicht teilhaftig werden. Die Hervorsegnung, für welche sich schon aus dem 11. Jahrhundert Formulare erhalten haben, trägt vorwiegend den Charakter freudiger Danksagung, womit sich die Bitte um den ferneren Schutz Gottes für Mutter und Kind verbindet. So ver-

schieden im einzelnen die Gebete und Gebräuche bei dieser Zeremonie waren, so herrschte doch im allgemeinen darin Übereinstimmung, daß die eine brennende Kerze tragende Wöchnerin mit dem Kinde (das Römische Rituale erwähnt nur die Wöchnerin) den Priester an der Kirchentüre erwartet, der sie nach einem mit Psalmodie verbundenen Gebete in die Kirche zu einem Altare geleitet, wo nochmals Gebete und der Segen über sie gesprochen werden.

III. Teil. Die heiligen Sakramentalien.

Literatur: Ferd. Probst, Die kirchlichen Benediktionen und ihre Verwaltung. Tübingen 1857. — Franz Schmid, Die Sakramentalien der katholischen Kirche. Brixen 1896. — H. Theiler, Die Sakramentalien der katholischen Kirche. Regensburg 1907. — Adolf Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. 2 Bde. Freiburg 1909. — Hdb. II 423—480.

§ 64. Die Segnung der Äbte, Äbtissinnen und Jungfrauen.

Literatur: J. Baudot, Art. „Bénédiction d'un abbé et d'une abbesse“ in DAL II 723 f. — Jos. Wilpert, Die gottgeweihten Jungfrauen in den ersten Jahrhunderten der Kirche. Freiburg 1892.

1. Segnung der Äbte. — Wenn die Kirche eine besondere Segnung der Äbte und Äbtissinnen eingesetzt hat, so bestimmte sie hierzu die Rücksicht auf das Kloster, dem sie bei der für sein geistliches Leben so wichtigen Aufstellung der Obern mit ihrem Segen entgegenkommen wollte, nicht minder aber auch die Sorge für die in der Welt lebenden Gläubigen. Denn je höher die Ordensleute ihre Ideale suchen, um so mehr fördern sie auch das Streben nach Vollkommenheit in der Welt. Eine Benediktion der Äbte war schon im 6. Jahrhundert bekannt, im 8. Jahrhundert ist bereits der Kern des jetzigen Benediktionsritus, die drei Gebete: „Concede“, „Cunctorum institutor“, „Omnipotens sempiterna Deus, affluentem“ (im jetzigen Pontifikale zum eucharistischen Gebete gestaltet), vorhanden. Im Verlaufe der Zeit wurde das Zeremoniell der Abtsweihe, die nur der Bischof vornehmen kann, immer reicher ausgestaltet, wobei offenkundig der Ritus der Bischofsweihe zum Vorbild diente.

Der gegenwärtige Ritus beginnt wie die Bischofsweihe mit einem Examen, vor welchem die Weihevollmacht des Apostolischen Stuhles vorzulesen und vom neuen Abte ein dem bischöflichen ähnlich gestalteter Treueid zu leisten ist. Vor der Allerheiligenlitanei werden die sieben Buß-

psalmen gebetet. Sie erinnern den Abt noch einmal, durch aufrichtige Reue mit dem vergangenen Leben abzuschließen und die Bußgesinnung und die damit verbundene Demut in seinem Amte stets zu bewahren. Innerhalb des eucharistischen Weihegebets empfängt der Abt die Handauflegung, nach den Weihegebeten werden ihm die Regel, Ring und Stab, nach dem letzten Segen auch Mitra und Handschuhe übergeben. Die Messe liest der Abt mit dem Bischof, steht jedoch nicht am Altare, sondern kniet auf einem Betschemel. Auch spricht er nicht die Konsekrationsworte und kommuniziert nur unter einer Gestalt.

2. **Weihe der Äbtissinnen.** — Die Weihe der Äbtissinnen, welche der Bischof vorzunehmen hat, geht in ihren Anfängen gleichfalls ins 6. Jahrhundert zurück. Der jetzige Ritus ist fast durchweg, auch in den Gebeten, mit der Segnung eines Abtes identisch, selbst die Handauflegung wird an der Äbtissin vollzogen. Es fehlt jedoch die Rezitation der Bußpsalmen; auch wird jetzt im römischen Ritus der neuen Äbtissin nicht, wie es im Mittelalter häufig der Fall war, der Stab überreicht.

3. **Jungfrauenweihe.** — Die Weihe der Jungfrauen (*Benedictio et consecratio virginum*), die zu den feierlichsten und inhaltvollsten liturgischen Akten gehört, reicht bis ins christliche Altertum zurück (Ambrosius, *De virginibus* 3, c. 1) und wurde vom Bischof jenen Jungfrauen erteilt, welche das Gelübde der Jungfräulichkeit ablegten und sich von der Welt zurückzogen. Die *Benedictio virginum*, auf welche manche der in den Frauenklöstern bei Einkleidungen und Profefßfeierlichkeiten üblichen Zeremonien zurückgehen, wird noch jetzt in der vom Römischen Pontifikale vorgeschriebenen Weise in einigen Benediktinerinnenklöstern gehalten.

Den Mittelpunkt der Feier bildet das lange, ehemals mit Handauflegung verbundene eucharistische Gebet, in welchem die Kirche das hohe Lied der Jungfräulichkeit singt. Die Feier beginnt nach einem Examen mit der die Berufung durch Christus darstellenden Einladung des Bischofs: „Kommet, Töchter, die Furcht des Herrn will ich euch lehren“ (Ps. 33, 12). Die Jungfrauen legen hierauf in die Hände des Bischofs das Gelübde der Jungfräulichkeit ab, nach der Allerheiligenlitanei und dem „*Veni, Creator*“ werden die klösterlichen Gewänder, „welche die Demut des Herzens und die Verachtung der Welt“ bedeuten, gesegnet und überreicht. Nach dem großen Weihegebet bekleidet der Bischof die Jungfrauen, die noch einmal ihren Entschluß, in der gottgeweihten Jungfräulichkeit zu verharren, bekannt haben, mit dem klösterlichen Schleier (*velatio*), durch welchen die Jungfrau ihren Verzicht auf die Welt nach außen hin bekundet (*velamen in quo cognoscaris mundum contempsisse*). Nunmehr empfängt sie, die

dem Rufe des Herrn gefolgt ist, zum Zeichen der geschehenen Verlobung mit Christus den Ring und die bräutliche Bekränzung. Die Weihe schließt mit mehreren Segensgebeten und der feierlichen Erklärung des kirchlichen Schutzes (bannus), unter welchem jetzt die Jungfrauen stehen. Nach der Messe bevollmächtigt sie der Bischof durch Überreichung des Breviers zur Verrichtung des Stundengebets im Namen der Kirche und übergibt sie der Obhut der Äbtissin. — Von den Gebeten ist das älteste das schon im Leonianum (139—140) enthaltene große eucharistische Weihegebet; die übrigen gehen fast ausnahmslos in das 8.—10. Jahrhundert (Missale Franc., ORV) zurück. In die letzten Segensgebete hat auch das Weihegebet „Deus plasmator corporum“ Aufnahme gefunden, welches nach der Abdiaslegende der Apostel Matthäus über Iphigenie, die Tochter des Königs Hyrtakus, und deren Freundinnen gesprochen hat.

§ 65. Die Sterbegebete. — Exequien.

Literatur: Franz Falk, Die deutschen Sterbebüchlein. Köln 1890. — Aug. Hardeland, Geschichte der speziellen Seelsorge in der vorreformatorischen Kirche. Berlin 1897. — L. Ruland, Geschichte der kirchlichen Leichenfeier. Regensburg 1903. — Adolf Franz, Das Rituale von St. Florian. Freiburg 1904. — Ant. de Waal, Art. „Totenbestattung“ in Kraus' Real-Enzyklopädie II 874 f. — L. Gougaud, Étude sur les „Ordines commendationis animae“: Ephem. lit. XLIX (1935) 3—27.

1. *Commendatio animae*. — Die Kirche, welche ihren Kindern in jeder Lebenslage gnadenspendend zur Seite steht, verläßt sie auch nicht im letzten, entscheidenden Augenblick des Lebens, sondern empfiehlt sie in einer Reihe von Gebeten, welche unter dem gemeinsamen Namen „*Commendatio animae*“ (= Seelenempfehlung) zusammengefaßt werden, eindringlichst der Liebe und Barmherzigkeit Gottes. Die Gebete der *Commendatio animae*, wenngleich sie noch in neuester Zeit Zusätze erhielten, gehen fast sämtlich ins 8. Jahrhundert zurück. Einzelne Spuren führen sogar ins christliche Altertum zurück. Sie werden eingeleitet durch eine kurze Allerheiligenlitanei, die in der Auswahl der Heiligennamen und der besondern Fürbitten eigens diesem Zwecke angepaßt ist. Wie dann einst der Gläubige bei der Taufe in die Kirche eingeführt wurde, wird er nunmehr mit dem schönen Gebet „*Proficiscere*“ (8. Jahrh.; Gerbert, Mon. vet. lit. Alem. I 312), „Ziehe hin, christliche Seele!“ feierlich aus dem Verbande der streitenden Kirche entlassen. An dieses Gebet reiht sich das Gebet „*Deus misericors, Deus clemens*“, ehemals (Gel. 66) eine in die Form eines Gebets gekleidete Absolutionsformel, in seiner gegenwärtigen Verwendung als eine Bitte um Entsündigung und Zu-

wendung der vollen Erlösungsgnade aufzufassen. Diese Bitte setzt sich fort in dem uralten, in einzelnen Wendungen schon dem christlichen Altertum (Gerontius, Vita Melaniae c. 69) bekannten Gebet „Commendo te“ (11. Jahrh.; mit weit älteren Bestandteilen, vgl. Gerontius, Vita Melaniae c. 69) und in dem Gebet „Suscipe servum“; immer wieder ertönt in letzterem der Ruf: „Befreie, o Herr, die Seele deines Dieners!“ und damit diese Bitte um so vertrauensvoller und lebendiger sich gestalte, ist jeder Anrufung der Hinweis auf die für die einzelnen Heiligen des Alten Bundes gewirkten Wunder und ein abschließendes, die Bitte stets von neuem bekräftigendes Amen beigefügt. Die Auswahl der alttestamentlichen Heiligen in diesem Gebete ist nicht willkürlich, sondern beruht auf altchristlicher Überlieferung, die ihrerseits wieder an die jüdische Tradition anknüpft. Stets erscheinen diese Namen in Verbindung mit Gebeten, welche Befreiung aus großer Not erflehen, wie schon in den sog. Cypriansgebeten (5. Jahrh.? Hartel, Opp. Cypriani III 144) und bei Augustinus (Enarrat. in Ps. 21 n. 7 8). In ergreifender Weise wendet sich die Kirche in dem folgenden Gebet „Commendamus“ (größtenteils schon im Gel. 296 299) an Christus den Herrn, ihn bittend, die Seele, derenthalben er vom Himmel auf die Erde gestiegen, nicht zu verlassen. Noch einmal wird der Schutz der Heiligen, dem sich der Christ so oft in seinem Leben anempfohlen, angerufen im Gebet „Delicta iuventutis“, insbesondere die mächtige Hilfe der allerseligsten Jungfrau, „der liebevollsten Trösterin der Betrübten“, in dem Gebet „Clementissima“, und der Nährvater Jesu Christi, der hl. Joseph, in dem neuerdings beigefügten Gebet „Ad te confugio“ (Act. Apost. Sed. XIV [1922] 506). In den letzten Augenblicken (In exspiratione) mahnt die Kirche nachdrücklichst an den heilbringenden Tod des Erlösers und sucht durch die Worte des sterbenden Heilandes (Luk. 23, 46): „In deine Hände empfehle ich meinen Geist“, und durch das letzte Gebet des hl. Stephanus (Apg. 7, 58): „Herr Jesus, nimm meinen Geist auf!“ den Sterbenden zur opferfreudigen Hinnahme des Todes zu bewegen. Eine erneute Empfehlung an Maria und den hl. Joseph (Act. Apost. Sed. XIV 506) geleitet die Seele vor Gottes Richterstuhl.

2. Die Exequien. — Die dogmatische Grundlage der kirchlichen Leichenfeier ist der lebendige Glaube an die Unsterblich-

keit der Seele und die durch den Glauben geläuterte Auffassung des menschlichen Leibes, der einst ein Tempel des Heiligen Geistes war und jetzt als Samenkorn des künftigen verklärten Leibes für den Tag der Auferstehung in die Erde gesenkt wird. Die Gebete und Gebräuche der kirchlichen Leichenfeier durchzieht ferner der Glaube an einen Reinigungsort, der die Kirche antreibt, der Seele des Verstorbenen auf Grund der Gemeinschaft der Heiligen durch Gebet und Opferdarbringung hilfreichen Beistand zu leisten. Schon im christlichen Altertum bestand der Ritus der Exequien wie noch jetzt aus drei Bestandteilen: a) aus einer Prozession mit dem Leichnam vom Sterbehaus zur Kirche unter Gebet und Psalmengesang; b) aus der Feier des heiligen Meßopfers in der Kirche; c) in der Übertragung des Leichnams aus der Kirche zum Grabe. Innerhalb dieser als unverrückbar betrachteten Grundzüge herrschte in der Auswahl der Psalmen, Gebete und Zeremonien die größte Verschiedenheit. Im allgemeinen war der Begräbnisritus im Mittelalter ziemlich ausgedehnt, namentlich in Klöstern und geistlichen Genossenschaften. Daneben ging auch ein abgekürzter, für gewöhnlich gebrauchter Ritus einher.

Hat die Seele ihre irdische Wohnung verlassen, so findet an der Stätte des Hinscheidens das besondere Gericht statt. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, ist der Zeitpunkt, in welchem das „Subvenite“ (das vielfach auch vor dem Verscheiden gesprochen wurde) unmittelbar nach dem Eintreten des Todes zu sprechen ist, ein überaus ernster. Da auch die innigste Fürbitte an dem für eine ganze Ewigkeit entscheidenden Urteilsspruch Gottes nichts mehr zu ändern vermag, so kann das „Subvenite“ nur den Sinn haben, es möge Gott auf die Fürbitte der Engel und Heiligen hin die Seele von den Peinen des Fegfeuers erlösen und baldigst zu seiner Anschauung führen. Zum ersten Mal spricht jetzt der Priester für die dahingeschiedene Seele: „O Herr, gib ihr die ewige Ruhe usw.“ (4 Esdr. c. 2). Die Ankleidung des Leichnams nach dem Hinscheiden faßten schon die alten Christen als eine religiöse Pflicht auf, und dieser Auffassung entsprach es, wenn in mittelalterlichen Klöstern bei dieser Gelegenheit Psalmen und Gebete gesprochen werden mußten. Vor dem Leichnam brennt wenigstens ein Licht, auch wird in seine Hände ein Kreuz gegeben (oder die Hände werden in Kreuzesform gebracht), um anzudeuten, daß der Verstorbene durch die Gnade ein „Licht im Herrn“ (Eph. 5, 8) gewesen und durch Christi Kreuz erlöst wurde.

Die Verbringung der Leiche in die Kirche gestaltet sich von selbst zur Prozession, bei welcher nach altchristlicher Sitte Psalmen gesungen und brennende Kerzen getragen werden. Das Mittel-

alter kannte mannigfaltige Abwechslung in diesen Psalmen. Jetzt wird vor der Erhebung der Leiche Ps. 129 „De profundis“, während der Prozession zur Kirche der Ps. 50, bei längerem Wege wohl auch die Gradualpsalmen (119—134) gebetet. Diese Psalmen sind gleich ergreifend, mögen sie aufgefaßt werden als ein Gebet für uns, das wir angesichts unserer Hinfälligkeit und Sündhaftigkeit, die uns beim Anblick des Todes zum Bewußtsein kommen, zu Gott emporsenden, oder, wie es schon der OR X (n. 39) nahelegt, als ein Gebet „ex persona defuncti“, indem man sich versetzt in die Seelenstimmung des Verstorbenen im Reinigungsort und ihm gewissermaßen die Stimme leiht, um seine Sache Gott zu empfehlen. Beim Eintritt in die Kirche wird wieder das „Subvenite“ vorgetragen: wie die Leiche jetzt in die Kirche gebracht wird, so mögen die Engel und Heiligen die Seele in den Himmel geleiten, als dessen Abbild das materielle Gotteshaus anzusehen ist. — Der zweite Teil des Exequienritus besteht in der Abbetung des Totenoffiziums (s. u.) und vor allem in der Darbringung des heiligen Meßopfers. An diese reiht sich die Absolution „Libera“ (10. Jahrh.), eingeleitet durch das Gebet „Non intres“ (Greg. 214). Wahrscheinlich entstand der Ritus der Absolution aus einer Erklärung, daß der Verstorbene im Frieden mit der Kirche aus dieser Welt geschieden und darum des christlichen Begräbnisses würdig sei, vielleicht auch aus einer Lossprechung von etwaigen Zensuren (vgl. OR X n. 38). Inhaltlich ist das Libera zunächst eine Betrachtung der Schrecken des letzten Gerichts, an das der Anblick des Toten erinnert. Von dieser Betrachtung kehrt dann der Beter wieder zum frommen Fürbittgebet für den Verstorbenen zurück. Vor der Absolution ist auch die Stelle der liturgischen Leichenrede (Caer. Ep. II, c. 11, n. 18), die ihr Vorbild in der antiken, gleichfalls vor der Bestattung und angesichts der Leiche gehaltenen „laudatio funebris“ besitzt. — Der dritte Teil der Exequien besteht in der Übertragung der Leiche zum Grabe und im Begräbnis. Während des Zuges zum Grabe tragen die Sängern den Gesang „In paradisum“ (OR X n. 38) vor, in dem sich wahrscheinlich ein Erbe des christlichen Altertums erhalten hat. Ist die Leiche eingesenkt, so ertönt die Antiphon: „Ich bin die Auferstehung und das Leben usw.“ (Joh. 11, 25), zum frohen Bekenntnis des Glaubens, daß der Erlöser dereinst die entseelte Hülle zu neuem, verklärtem Leben wieder erwecken wird. Für

das Geschenk dieses Glaubens, dessen sich der Verstorbene erfreute, dankt die Kirche im anschließenden Canticum Zachariae (Benedictus). Dieser Dank der Kirche erstreckt sich auch auf alle Gnaden, die der Heimgegangene vom Taufbrunnen bis zum Grabe gegen alle Feinde seines Heils (salutem ex inimicis nostris) im Schoße der Kirche, die ihm reiche Gnadenquelle geworden (cornu salutis), empfangen hat. Im Canticum geschieht auch des Vorläufers Christi Erwähnung (et tu, puer, propheta etc.): der Verstorbene ist durch sein Hinscheiden ebenfalls ein Prophet geworden, der wie einst der Täufer zur Buße mahnt, um dem zum Gericht kommenden Herrn die Wege zu bereiten. Im Mittelalter wurde außer dem Benedictus nach dem Einsenken der Leiche eine größere Anzahl von Psalmen (nach OR X n. 39 die Ps. 131 138 142 148) gesungen und während der Psalmodie das Grab geschlossen. Die in deutschen Diözesen vielfach übliche Bestreuung des Sarges mit Erde unter den Worten: „Gedenk, o Mensch, daß du Staub bist usw.“ (12. Jahrh.), war einst der vom Priester vollzogene Beginn zur Schließung des Grabes. Ehedem pflegte man vom Grabe unter Abbetung der sieben Bußpsalmen zur Kirche sich zurückzugeben. Jetzt wird nur mehr Ps. 129 „De profundis“ und in der Sakristei die Oration „Fidelium“ mit vorausgehenden Versikeln gesprochen. — Die Gebete und Zeremonien bei Erhebung und Übertragung der Leiche zur Kirche finden jetzt auch am Leichenhaus, wo ein solches besteht, und auf dem Wege zum Grabe statt. Der Leichengottesdienst kann gegenwärtig meistens erst nach der Beerdigung gefeiert werden. — Ein eigener, in neuerer Zeit entstandener Begräbnisritus muß beim Begräbnis von Kindern, die noch nicht zu den Unterscheidungsjahren gelangt waren, eingehalten werden. Es ist ihm freudiger Charakter aufgeprägt, weil die Seelen der Kinder sich bereits der Anschauung Gottes erfreuen. Die Gebete erbitten für die Erwachsenen die Gnade, einst mit diesen unschuldigen Kindern im Himmel vereinigt zu werden.

§ 66. Wettersegnen. — Exorzismus.

Literatur: Adolf Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter (Freiburg 1909) II 19—123; 514—565. — Frz. Jos. Dölger, Der Exorzismus im altchristl. Taufritual. Paderborn 1909. — Hdb. II 447—448; 475—480.

1. Wettersegen. — Da unser Bittgebet schon in den ewigen Weltplan Gottes einbezogen ist, so widerspricht es keineswegs der Unveränderlichkeit Gottes und der Naturgesetze, wenn die Kirche im Wettersegen um Abwehr schädlicher Gewitter fleht und gegen die Einwirkung feindlicher Mächte, welche nach der Auffassung der liturgischen Quellen (vgl. die Oration „A domo“, Gel. 261) im Gewitter tätig sind, ihre Segensgewalt gebraucht. Der römische Wettersegen, der nur bei drohendem Unwetter gesprochen wird, besteht aus der Allerheiligenlitanei, an welche statt der sonst üblichen Gebete Psalm 147, eine Reihe von Versikeln und fünf Orationen angeschlossen werden. Während der vierten Oration wird unter den Worten: „durch das Zeichen des heiligen Kreuzes möge die Wut des Unwetters weichen“, ein Kreuzzeichen (gegen das Gewitter) gemacht. — In süddeutschen Diözesen wird der Wettersegen meist nach einem uralten Formular erteilt, dessen einzelne Gebete sich bereits im 11. Jahrhundert (Quaesumus, omnipotens Deus), teilweise sogar schon im Gel. (A domo 261; Deus qui omnium rerum 260) nachweisen lassen. Diesen deutschen Wettersegen betet man täglich von Kreuzauffindung bis Kreuzerhöhung am Schlusse der Messe nach dem Johannesevangelium. Der Segen selbst wird mit dem heiligsten Sakrament, wie schon im 14. Jahrhundert üblich, oder mit der Kreuzpartikel gegeben. Während des Segens pflegt die Osterkerze angezündet zu werden, die auch in ältester Zeit als „Wetterkerze“ Verwendung fand (s. § 37).

2. Exorzismus. — Christus der Herr hat seiner Kirche (Matth. 10, 1; Mark. 16, 17) die Gewalt und den Auftrag gegeben, die Dämonen auszutreiben, welchem Auftrag sie zu allen Zeiten nachgekommen ist, wie der kirchliche Ordo der Exorzisten und die Regelung der Beschwörung im Römischen Rituale beweist. Die wesentlichen Bestandteile des Exorzismus der Besessenen gehen schon in das christliche Altertum zurück, so der an den Teufel gerichtete Befehl, die Anrufung des Namens Jesus und die gleichzeitige Erwähnung der Heilstatsachen, das Schelten der Dämonen usw. Von den äußern Riten des Exorzismus sind die Kreuzzeichnung und die Handauflegung altchristlichen Ursprungs, während die überaus reichliche Verwendung von Weihwasser und die Auflegung der Stola erst im Mittelalter nachgewiesen werden können. Das jetzige Exorzismusformular ist der Hauptsache nach

im Nachtrag des Greg. (237) enthalten, später vermehrt durch Gebete des 10. Jahrhunderts. Zur Vornahme eines Exorzismus ist ausdrückliche und besondere Erlaubnis des Bischofs erfordert (can. 1151 § 1).

§ 67. Die Weihe der gottesdienstlichen Stätten. — Glockenweihe.

Literatur: S. Many, *Praelectiones de locis sacris*. Paris 1904. — J. Baudot, *La dédicace des églises*. 3. Aufl., Paris 1900. — Dionys Stiefenhofer, *Die Geschichte der Kirchweihe vom 1. bis 7. Jahrhundert*. München 1909. — Hdb. II 448 f.

1. Konsekration der Kirche. — Eine Weihe der Kirche erscheint zum ersten Male nach dem Aufhören der Verfolgung unter Kaiser Konstantin (Euseb., *Hist. eccl.* 10, c. 3), geht aber wahrscheinlich in ihren Anfängen zurück in eine Zeit, als sich die gottesdienstliche Feier der Christen vom Privathaus loslöste und in eigens zu diesem Zwecke erbauten Kulträumen eine Stätte fand. Über den Ritus der Kirchweihe berichtet zuerst in summarischer Weise Papst Vigilius († 555) in einem Briefe an Profuturus von Braga. Danach bestand die Einweihung einer gewöhnlichen Kirche lediglich in der Darbringung des heiligen Opfers; war aber die Kirche einem Heiligen geweiht, dann kam zur Feier der Messe auch noch die Beisetzung der Reliquien des Heiligen hinzu. Auch kennt der Papst bereits eine Besprengung der Kirche mit Weihwasser, die er jedoch nicht für notwendig hält. Da es allmählich Regel wurde, jede Kirche einem Heiligen zu weihen, erhielt die Beisetzung der Reliquien einen dauernden Platz in dem Rituale der Kirchweihe. Zu diesen genuin römischen Bestandteilen des Kirchweihritus kamen später auch gallikanische Gebräuche, zu welchen vorzüglich die verschiedenen Salbungen zu rechnen sind. Vollständig ausgebildet ist der Kirchweihritus im ORV. Die Kirchenkonsekration hat zum Zwecke, die Kirche aus dem profanen Gebrauch abzusondern und zu einem heiligen Orte, zur Wohnstätte Gottes, dessen Gnadengegenwart wiederholt auf die neue Kirche herabgefleht wird, zu machen. Die Gläubigen sollen ferner durch den Besuch der geweihten Kirche besondere Segnungen erfahren, vor allem gnädige Erhörung des in der Kirche verrichteten Gebetes, worum wiederholt die Gebete bei der Weihe flehen. Der hohen Weihe des katholischen Gotteshauses

entspricht es, daß die feierliche Konsekration nur durch einen Bischof (can. 1155) vollzogen werden kann.

Schon am Abend vor der Kirchweihe werden an dem Orte, wo die in den Altar einzuschließenden Reliquien der Martyrer hinterlegt sind, Matutin und Laudes „de Communi plurimorum martyrum“ gebetet. Die Kirchenkonsekration selbst beginnt, nachdem die Rezitation der Bußsalmen, Segnung des Weihwassers usw. vorausgegangen, mit der feierlichen Besitzergreifung des neuen Gotteshauses durch den Bischof: zunächst werden die äußern Kirchenwände mit Weihwasser besprengt, wobei der Bischof dreimal die Kirche von außen umschreitet, am Schlusse jeden Umgangs an die Kirchentür pochend unter den Worten: Attollite etc. (Ps. 23, 7). Erst nach dem dritten Umzug öffnet sich die Kirche, auf deren Schwelle der Bischof mit dem Stabe das Zeichen des Kreuzes zeichnet: Christus der Gekreuzigte nimmt Besitz von der Kirche. Die Besitzergreifung der Kirche findet ihren Abschluß durch die Zeremonie des Aschenkreuzes. In Form eines Andreaskreuzes sind von den vier Ecken der Kirche zwei Aschenstreifen gezogen, in welche jetzt der Bischof das lateinische und griechische Alphabet mit seinem Stabe einschreibt. Dieses Aschenkreuz ist eine Erinnerung an jene, an ihren Endpunkten mit Buchstaben bezeichneten Transversallinien, welche die römischen Feldmesser bei der Abmessung eines Grundstückes zu ziehen pflegten. Symbolisch deutet es an, daß Christus ($\chi = \chi\rho\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$) nunmehr vom neuen Gotteshaus Besitz genommen hat. Ihre Freude darüber drückt die Kirche durch den feierlichen Gesang des „Canticum Zachariae“ aus. — Das Kirchengebäude, das jetzt in das Eigentum Gottes übergegangen, empfängt darum im zweiten Teile der Weihezeremonien eine besondere Heiligung. Mit einem eigens hierzu bereiteten Weihwasser (sog. Gregorianisches Wasser), in welchem Salz, Asche, Wein beigemischt sind (über die Symbolik vgl. Dur. I. 1, c. 7, n. 8—9), wird die Kirche im Innern besprengt. Werden durch diese Besprengung die reinigenden Wirkungen der Weihe ausgedrückt, so erfleht das folgende feierliche eucharistische Weihegebet (ORV) in positiver Weise Gnade und Heiligung. In erhabenen, eindringlichen Worten fleht der Bischof zur göttlichen Majestät, es möge das Gotteshaus eine Quelle des Segens für die Gläubigen werden, ihre Bitten mögen erhört, all ihre Schwächen und Krankheiten geheilt und die Fes-

seln der Sünde gelöst werden. — Die Heiligung der Kirche wird im dritten Teile der Zeremonien vollendet durch die feierliche Beisetzung der Reliquien im Altare. In festlicher Prozession werden diese von ihrem Aufbewahrungsort an den Altar gebracht, das in demselben befindliche Reliquiengrab gesalbt, hierauf die Reliquien eingelegt und das Grab geschlossen. Die damit begonnene Weihe des Altars wird in der sich anschließenden Salbung der Altarplatte fortgesetzt. Die Würde des katholischen Gotteshauses beruht vor allem auf dem Altare, von ihm ergießt sich der Gnadenquell durch die ganze Kirche: um dies symbolisch anzudeuten, reiht sich an die Salbung des Altars die Salbung der Kirchenwände an zwölf Stellen (Eph. 2, 20). Die Würde des Altars aber wurzelt im Opfer, darum wird ein symbolisches Opfer, bestehend aus Weihrauchkörnern und Wachskerzen, auf dem Altare verbrannt. Alle Segnungsgebete, welche der Bischof gesprochen, vereint noch einmal ein eucharistisches Gebet (ORV). Nach diesem salbt der Bischof die Vorderseite des Altars und die Verbindung der Altarplatte und des Altarkörpers an den vier Ecken mit Chrisam. Mit dieser letzten Salbung ist die Weihe des Altars und des Gotteshauses vollendet, und beide können sofort ihrem erhabensten Zwecke, Opferstätte zu sein, dienen. Daher beginnt sogleich nach vorausgegangener Segnung der Altarbekleidung und des Altarschmuckes die Feier der heiligen Messe.

2. Friedhofsweihe. — Eine besondere Friedhofsweihe wird erst gegen Ende des ersten Jahrtausends üblich, ist aber schon im 13. Jahrhundert vollkommen ausgebildet. Nach der Vorschrift des Pontifikale muß der Bischof fünfmal, Weihwasser sprengend, um den Friedhof gehen. Im Friedhof sind fünf manns hohe hölzerne Kreuze angebracht, eines größer als die übrigen, in der Mitte, die andern an den vier Seiten des Friedhofs. Vor jedem Kreuze ist eine Art hölzerner Leuchter mit drei Kerzen angebracht. Nach den einzelnen Umgängen um den Friedhof, auf welche sich die sieben Bußsalmen verteilen, verrichtet der Bischof ein Gebet, wobei er jedes Mal vor einem andern dieser fünf Kreuze Stellung nimmt, zuletzt vor jenem in der Mitte. Das letzte Gebet hat die feierliche Form eines eucharistischen Gebets. Nach den einzelnen Gebeten befestigt der Bischof die drei Kerzen an der Spitze und an den beiden Seitenarmen des Kreuzes. In den Weihegebeten fleht die Kirche für die einst auf dem Friedhof zu

Bestattenden, sie möchten das ewige Heil und damit die Verklärung des Leibes erlangen, für jene aber, die dort bereits ihr Grab gefunden, daß ihre Leiber hier in Frieden ruhen und ihre Seelen noch vor dem Jüngsten Tage der Anschauung Gottes teilhaftig werden. Der Weg, zu dieser Anschauung Gottes zu gelangen, ist der Weg des Kreuzes, woran die aufgerichteten Kreuze mahnen; die brennenden Lichter auf denselben rufen das Wort des Heilandes ins Gedächtnis (Joh. 8, 12): „Wer mir nachfolgt, wandelt nicht in der Finsternis, sondern wird das Licht des Lebens haben.“

3. Glockenweihe. — Bei den antiken Völkern war die Anschauung herrschend, daß die im Gewitter ihre Macht bekundenden Dämonen durch Erregung starker Geräusche, insbesondere durch tönendes Erz, bezwungen werden können. Diese volkstümliche Anschauung fand die Kirche bei Einführung der Glockenweihe vor, sie schrieb aber die Macht, die bösen Geister zu vertreiben, nicht in abergläubischer Weise der Wirkung des klingenden Metalls zu, sondern dem Gebete und der Segnung des Bischofs. In den Gebeten der Glockenweihe, die schon in der Karolingerzeit auftreten und vollständig im ORV vorliegen, wird daher wiederholt der Schutz Gottes gegen die Macht des bösen Feindes angerufen. Daneben findet sich aber auch die Bitte, daß in jenen, welche auf den Klang der Glocke hin zur Kirche eilen, sich glaubensvolle Andacht mehre, der Heilige Geist Wohnung nehme und die Treue im katholischen Glauben bewahrt werde. Zu den äußern Riten der Glockenweihe gehört die vom Bischof und den anwesenden Klerikern vorgenommene Waschung der Glocke, die wohl zur Bezeichnung „Glockentaufe“ Anlaß gegeben hat, die Salbung der Glocke mit Krankenöl und Chrisam und schließlich ihre Beräucherung. Letztere geschieht in der Weise, daß der Bischof Thymian, Weihrauch und Myrrhe in das Rauchfaß oder in ein Kohlenbecken legt und dieses unter die Glocke stellt. Waschung, Salbung und Räucherung erwähnen schon die ältesten Nachrichten (8. Jahrh.) über die Glockenweihe. Ein jüngerer Bestandteil ist das am Schlusse der Weihe gesungene Evangelium (Luk. 10, 38—42), welches vom Besuche Jesu bei Maria und Martha handelt. Es ist gewählt, weil die Glocke von den übermäßigen Martha-sorgen des irdischen Lebens weg zu der von den Predigern des Evangeliums (s. § 21, 2) geförderten Betrachtung der ewigen

Dinge erheben und uns gleich Maria ins Gotteshaus zu den Füßen des Herrn rufen soll.

IV. Teil. Das Breviergebet.

§ 68. Geschichte des Breviergebets.

Literatur: Frz. X. Pleithner, Älteste Geschichte des Breviergebets. Kempten 1887. — Suitbert Bäumer, Geschichte des Breviers. Freiburg 1895. (Ins Französische übersetzt und mit gutem Index versehen von R. Biron. Paris 1905.) — J. Baudot, Le Bréviaire Romain. Paris 1905. — P. Batiffol, Histoire du Bréviaire Romain. 3. Aufl., Paris 1911. — Hdb. II 481—560.

1. Begriff des Breviergebets. — Das Breviergebet (*Officium divinum, Horae canonicae, Stundengebet*) ist ein öffentliches, im Namen der Kirche von besonders dazu verpflichteten Mitgliedern der Kirche verrichtetes Gebet, um der Pflicht der Anbetung und des Dankes Gott gegenüber zu genügen und seine Gnade für die Fortsetzung des Werkes Christi auf Erden zu erleben.

2. Das Breviergebet im christlichen Altertum. — Der älteste Teil des Stundengebets ist das nächtliche Offizium, welches jedoch anfänglich nur an Sonntagen und Festen der Martyrer, und zwar mit Durchwachtung der ganzen Nacht, begangen wurde. Mit Rücksicht auf die menschliche Schwäche begann man aber schon im 2. Jahrhundert (Tertull., *Ad uxor.* l. 2, c. 4), nur mehr einen Teil der Nacht, nämlich den Beginn der Nachtwache (spätere erste Vesper), die Mitternacht (jetzige Matutin) und das Ende der Nacht beim Anbruch der Morgenröte (jetzige Laudes), im Gebete zuzubringen. Neben diesem öffentlichen Gebete hielt man bereits in apostolischer Zeit im Anschluß an die jüdische Sitte, zur Zeit des dreimaligen täglichen Opfers zu beten, die Gebetszeiten der Terz, Sext und Non als private Andachtsübung. Die Blüte des Mönchtums im 4. und 5. Jahrhundert äußerte ihre Wirkung auch auf die Ausgestaltung des kirchlichen Stundengebets. Die einst nur an Sonntagen und Martyreren gehaltenen Vigilien (Nachtwachen) wurden jetzt von den Aszeten und Mönchen, später auch vom Weltklerus täglich gefeiert, Terz, Sext und Non als öffentliche Gebetsstunden begangen. Zwei Gebetsstunden verdanken ihre Entstehung unmittel-

bar mönchischen Einflüssen: die Prim, seit dem 4. Jahrhundert (Cassian., *De instit. coenob.* l. 3, c. 49) zwischen Laudes und Terz eingefügt, und das Completorium, im Morgenland bei Basilus (*Reg. fus. tract.* 37, n. 5; PG 31, 1015), im Abendland zuerst in der Regel des hl. Benedikt († 543) erwähnt. Auch der Inhalt des Offiziums, einst nur aus Lesungen, die mit responsorialem Psalmengesang abwechselten, bestehend, erhielt damals eine Bereicherung durch die infolge der Einführung des antiphonalen Gesanges ermöglichte ausgiebige Verwendung des Psalters. Die erste vollständige Beschreibung des kanonischen Stundengebets im Altertum hat sich in der Regel des hl. Benedikt erhalten. Benedikt, wiewohl eklektisch verfahren, schloß sich doch im allgemeinen an den Brauch der römischen Kirche an. Andererseits hat, besonders unter Gregor d. Gr., die benediktinische Ordnung des Stundengebets auch zurückgewirkt auf die römische, die im Mittelalter von allen Kirchen des Abendlandes angenommen wurde.

3. Das Brevier im Mittelalter. — Das Mittelalter hat zum Brevier keine neuen Gebetsstunden hinzugefügt, sondern auf dem gelegten Fundamente weiter gebaut. Als wichtigste Neuerung darf die Abgrenzung bestimmter Lektionen bezeichnet werden an Stelle der bisherigen Lesungen, deren Länge vom jeweiligen Leiter des Chors abhing. Die abgekürzten Lektionen sind die hervorstechendste Eigentümlichkeit des „*Breviarium secundum consuetudinem Romanae Curiae*“, so genannt, weil sich seiner die im 12. und 13. Jahrhundert ihren Aufenthaltsort häufig wechselnde römische Kurie an Stelle des längeren, in den römischen Basiliken gebrauchten Breviers bediente. Besondere Bedeutung erlangte dieses Kurialbrevier, als es in der vom Franziskanergeneral Haymo († 1244) revidierten Form vom Orden der Mindern Brüder angenommen und durch letzteren überall verbreitet wurde.

4. Das Brevier in der Neuzeit. — Im Laufe des Mittelalters war man immer mehr von den alten Grundsätzen über die Verwendung des Psalteriums und die Lesung der Heiligen Schrift beim Offizium abgekommen, auch war durch die Beigabe sog. akzessorischer Offizien (z. B. *Officium parvum B. M. V.*, Totenoffizium, Gradualpsalmen usw.), die neben dem gewöhnlichen Gebetspensum verrichtet werden mußten, das Brevier allmählich zur wirklichen Last geworden. Darum ertönte gegen Ende

des Mittelalters der Ruf nach einer Reform des Breviers immer lauter. Dem radikalen, den Charakter des Breviers als Chorgebet außeracht lassenden Reformversuch des Kardinals Quiñones (*Breviarium S. Crucis*, 1535) gelang es nicht, diesen Beschwerden dauernd abzuhelfen. Der Erfolg war erst dem auf Anregung des Konzils von Trient von Pius V. 1568 herausgegebenen und allen Kirchen, die nicht schon seit zweihundert Jahren ein eigenes Brevier besaßen, vorgeschriebenen Brevier beschieden, welches wieder an die alten Grundsätze bezüglich des Stundengebets anknüpfte. Die Verbesserungen, welche Klemens VIII. (1602) an diesem Brevier verfügte, waren hauptsächlich bedingt durch die inzwischen erfolgte Revision des Vulgatatextes; die Reform unter Urban VIII. (1632) berührte nur die Hymnen, welche man nach den Gesetzen der strengen Metrik verbessern zu müssen glaubte. Vielfachen, schon im 18. Jahrhundert, namentlich aber gelegentlich des Vatikanischen Konzils geäußerten Wünschen nach einer Verbesserung des Breviers entgegenkommend, schuf Pius X. durch die Bulle „*Divino afflatu*“ vom 1. November 1911 die Grundlage einer neuen, durchgreifenden Brevierreform. Die von Pius X. eingeleitete Reform, die sich hauptsächlich nur auf eine Neuverteilung der Psalmen beschränkte, ist noch nicht zum Abschluß gekommen. Außer der Neuredaktion der Generalrubriken erübrigt noch die Revision der historischen Lektionen, welche nach den meist vergeblichen Bemühungen des Kardinals Baronius unter Klemens VIII. Papst Benedikt XIV. aufs neue aufgriff, aber nicht mehr zu Ende führen konnte.

§ 69. Die einzelnen Bestandteile des Breviergebets.

Literatur: Pimont, *Les hymnes du Bréviaire Romain*. Paris 1874—1884. — J. Kayser, *Beiträge zur Geschichte und Erklärung der Kirchenhymnen*. 2 Bde. Paderborn 1881—1886. — A. Schulte, *Die Hymnen des Breviers*. 5. Aufl., Paderborn 1925. — Guido Dreves, *Die Kirche der Lateiner in ihren Liedern*. Kempten 1908. — Ders., *Ein Jahrtausend lateinischer Hymnendichtung* (hrsg. von Clemens Blume). Leipzig 1909. — Ders., *Unsere liturgischen Lieder*. Regensburg 1932. — Suitbert Bäumer, Art. „Hymnus“ im *Kirchenlexikon*, 2. Aufl. VI 519. — Clemens Blume, Art. „Hymnody“ in *CE VII* 596 f. — Miller, *Die Psalmen*. Mit einem Anhang: *Die Cantica des Römischen Breviers*. Freiburg 1922. — Hdb. I 207—220.

1. Psalmen. — Den Hauptbestandteil des Breviers bilden die Psalmen und die biblischen Cantica. Schon in der Regel des

hl. Benedikt gilt der Grundsatz, daß im Laufe einer Woche sämtliche 150 Psalmen gebetet werden müssen. An diesem Grundsatz hielt die Kirche fest und wußte ihn, wenn er zuweilen in Vergessenheit geriet, stets aufs neue zur Geltung zu bringen. Da die Heiligenfeste eigene Psalmen hatten, so war die Vermehrung der Heiligenfeste stets gleichbedeutend mit der Durchbrechung dieses Prinzips. Jenes Hindernis wurde erst beseitigt, als Pius X. auch für die Heiligenfeste mit wenigen Ausnahmen die gewöhnlichen Tagespsalmen festsetzte. Da dies eine beträchtliche Vermehrung des Gebetspensums zur Folge gehabt hätte, verteilte er einzelne Psalmen, die bisher nur in der Matutin Verwendung finden durften, auf die Tageshoren und machte von der bereits vom hl. Benedikt vorgenommenen Teilung größerer Psalmen ausgiebigen Gebrauch.

2. Hymnen. — Die ältesten kirchlichen Hymnen waren gleich den davidischen Psalmen der LXX, die ihnen zum Vorbild dienten, ametrische und arhythmische Gesänge (vgl. Gloria in excelsis, Te Deum). Eigentliche Hymnen, d. h. in Strophen gegliederte metrische oder auch rhythmische Gesänge, treten in der Kirche erst seit dem 4. Jahrhundert auf. Ihre Heimat ist der Osten, wo die Hymnen des hl. Ephräm des Syrers († 373) auch den griechisch sprechenden Christen Anregung zu ähnlichen Dichtungen boten. Der hl. Hilarius († 366), der bei seiner Verbannung nach Phrygien die mächtige Wirkung des Hymnengesangs erfahren hatte, machte den vergeblichen Versuch, die Hymnen in seiner gallischen Heimat einzubürgern. Keiner der von Hilarius gedichteten Hymnen hat sich in der kirchlichen Liturgie dauernd zu erhalten vermocht. Vater des Hymnengesangs im Abendlande ist vielmehr der hl. Ambrosius († 397) geworden. Im Laufe des 5. Jahrhunderts hat sich der von ihm geschaffene Typus des Hymnus schon weite Gebiete des Abendlandes erobert, so daß der hl. Benedikt die Bezeichnung „Ambrosianus“ bereits für Hymnus überhaupt gebrauchen kann. Ablehnend verhielten sich die römischen Basiliken, in deren Offizium der Hymnus erst im 13. Jahrhundert Eingang findet.

Die Wirkung der Hymnen des hl. Ambrosius darf zum Teil auf ihre populäre äußere Form zurückgeführt werden: vier iambische Dimeter bilden eine Strophe, acht Strophen den Hymnus. Ausschlaggebend aber war in letzter Linie ihr Inhalt, in welchem sich ein frommes, zu Gott ge-

richtetes, von der christlichen Wahrheit tief durchdrungenes Gemüt widerspiegelt. Von den vier unzweifelhaft auf Ambrosius zurückgehenden, weil vom hl. Augustinus als solche bezeugten Hymnen wird in der jetzigen römischen Liturgie nur mehr das „Lied vom Hahnenschrei“: „Aeterne rerum Conditor“, zu bestimmten Zeiten in den Sonntagslaudes gebraucht. Neuere Hymnologen weisen dem Heiligen noch 14—18 Hymnen zu. Mit ziemlicher Sicherheit darf der Hymnus der Montagslaudes „Splendor paternae gloriae“ als sein Werk angesehen werden. — Neben dem hl. Ambrosius ist auch der Spanier Prudentius († nach 405) mit Hymnen im Brevier vertreten. Seine Gedichte waren allerdings nicht, ebensowenig wie jene des um die Mitte des 5. Jahrhunderts blühenden Caelius Sedulius, von Anfang an als liturgische Lieder gedichtet worden. Von Prudentius stammen im heutigen Römischen Brevier die Hymnen der Laudes am Dienstag, Mittwoch und Donnerstag, die Hymnen am Feste der Unschuldigen Kinder und der Hymnus am Feste der Verklärung Christi „Quicumque Christum“. Caelius Sedulius ist der Verfasser des Laudes hymnus an Weihnachten („A solis ortus cardine“) und des Vesperhymnus an Epiphanie („Crudelis Herodes“). Den Hymnendichtern der Väterzeit kann noch Venantius Fortunatus († um 600), der Dichter der Kreuzeshymnen „Vexilla Regis“ und „Pange, lingua, gloriosi lauream“ zugezählt werden. Dem gleichzeitigen Papst Gregor d. Gr. werden die Vesperhymnen des Sonntags und der einzelnen Wochentage zugeschrieben (Cl. Blume in den Stimmen aus Maria-Laach LXXIV [1908] 269 f.). Doch erfuhr diese Ansicht Widerspruch (Guido Dreves in der Theol. Quartalschrift XCI [1901] 436 f.). Von den Dichtern der „karolingischen Renaissance“ sind mit Hymnen im kirchlichen Offizium vertreten Paulus Diaconus († um 800; „Ut queant laxis“ 24. Juni), Paulinus von Aquileja († 802; „Decora lux“ 29. Juni), Rabanus Maurus († 856; „Veni, Creator“; „Christe, sanctorum“ 29. Sept.; „Sanctorum meritis“ im Commune plurimorum martyrum). — Wie mächtig sich die Hymnodie im Mittelalter entfaltet, läßt das von Dreves-Blume mit annähernder Vollständigkeit in den „Analecta hymnica“ gesammelte Material erkennen. Manche dieser mittelalterlichen Erzeugnisse haben auch Aufnahme ins Brevier gefunden, ohne daß der Name eines bestimmten Autors angegeben werden könnte. Nur die Fronleichnamshymnen des hl. Thomas von Aquin († 1274) machen eine Ausnahme. Als Verfasser neuerer Hymnen verdienen genannt zu werden: Kardinal Bellarmin († 1621; Hymnen am Schutzengelfest), Urban VIII. († 1644; Hymnen am 30. Januar, 13. April, 8. Juli), Klemens XI. († 1721; Hymnen am Josephsfest).

3. Lesungen. — Die Lesungen des Breviers werden unterschieden in Lektionen, welche in der Matutin ihre Stelle haben, und in Kapitel, kürzere Lesungen, welche über alle Gebetsstunden zerstreut sind. Die Lektionen, welche in ältester Zeit den größten Teil des Nachtgottesdienstes ausmachten, wurden einigermäßen in den Hintergrund gedrängt, als an Stelle des responsorialen Vortrags der Psalmen der antiphonale Gesang in

das Stundengebet eindrang. Ihre Länge war einstmals in das Be-
 lieben des Leiters des Chorgebets gestellt, doch führte die Rück-
 sicht auf die Ordnung des Gottesdienstes schon im 11. Jahrhun-
 dert zu vereinzelt Versuchen, die Lesungen nach den einzelnen
 Tagen abzugrenzen. Die stark gekürzte Form der jetzigen Lek-
 tionen hat ihr Vorbild in den Lesungen des mittelalterlichen
 Kurialbreviers. — Im Organismus des Stundengebets vertreten
 die Lektionen den soterischen Zweck des Kultes; nachdem man
 in den Psalmen vorwiegend Gott gepriesen hat, hört man in den
 Lesungen auf die Stimme Gottes, der zu uns in der Heiligen
 Schrift, aber auch durch die Schriften der Väter und durch die
 Beispiele, welche die Heiligen gaben, spricht. Dadurch empfängt
 die Verehrung Gottes neue Anregung und Belebung. Letzteres
 wird auch erreicht durch die kurzen Lesungen (Kapitel) der
 übrigen Gebetsstunden, die ehemals, wie die Regel des hl. Benedikt
 (c. 12 13) zeigt, auswendig gesprochen wurden. Daher rührt die
 Erscheinung, daß noch jetzt die Kapitel der Prim und des Com-
 pletoriums während des ganzen Jahres die gleichen sind und auch
 jene der übrigen Horen nur eine verhältnismäßig geringe Ver-
 änderlichkeit aufweisen.

Um dem Vorleser zur würdigen Verlesung, dem Zuhörer zur frucht-
 baren Anhörung der Lektionen Gottes Segen zu vermitteln, geht ihnen
 schon nach der Regel Benedikts (c. 11) ein Segen des Leiters des Chors
 voraus. Formeln für diesen Segen erscheinen vereinzelt schon im 9. Jahr-
 hundert, allgemein erst zu Beginn des 12. Jahrhunderts. Die Absolutionen
 (Bitte um Nachlaß der Sünden) sind in Rom bereits zu Amalars Zeiten
 (9. Jahrhundert; De ord. antiphon., prol.) bekannt. In den andern
 Kirchen bürgerten sie sich im Laufe des Mittelalters ein. — Die
 Lesungen werden jetzt gewöhnlich mit „Tu autem, Domine, miserere
 nobis“ geschlossen. Die Anfangsworte „Tu autem“ sprach der Leiter
 des Chors, worauf der Vorleser die Lesung mit „Domine, miserere nobis“
 schloß. Neben dieser waren auch noch andere, die Zeit des Kirchenjahrs
 berücksichtigende Formeln einstmals im Gebrauch, wie dies noch jetzt
 bei den Lesungen der Trauermesse an den Kartagen der Fall ist.

4. Responsorien. — In innigem Zusammenhang mit den
 Lesungen stehen die Responsorien, der Überrest des einst nach
 den einzelnen Lektionen in responsorischer Weise gesungenen
 Psalmes. Da nach der Einführung des Antiphonalgesangs die
 Psalmen im Offizium schon genügend zur Geltung kamen, wählte
 man für die Responsorien größtenteils Texte aus andern bibli-
 schen Büchern, meistens aus dem gerade gelesenen Buche. Im

Mittelalter nannte man solche Responsorien „Historia“ (z. B. *Historia Regum, de Machabaeis, de Prophetis* usw.). Bei den Responsorien wird gegenwärtig nur das Anfangsstück (R = Responsum), jedoch nicht mehr ganz, sondern nur die Hälfte nach dem Versus (= V) wiederholt, wie es in Gallien Amalarius (*De ord. antiphon., prol.*) schon für das 9. Jahrhundert bezeugt. Nur die kurzen Responsorien, welche sich an die Kapitel der kleinen Horen und des Completoriums anschließen, ehemals aber, wie noch jetzt im monastischen Offizium, auch auf die Kapitel der Laudes und der Vesper folgten, haben diese Wiederholung beibehalten. 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 frommer Erwägung der gefeierten Heilstatsachen zu verweilen (z. B. an den Hochfesten des Kirchenjahres) und sich den Gefühlen der innern Freude, aber auch des Reueschmerzes zu überlassen. Die sog. „*Historiae*“ bewegen sich in dem Gedankenkreis der betreffenden Bücher und suchen einzelne Ideen derselben tiefer dem Gemüte einzuprägen. Die Entstehung der „*Historiae*“ erklärt sich aus dem Umstand, daß zu einer Zeit, als die Lesungen noch nicht abgegrenzt waren, stets Responsorien aus dem allgemeinen Inhalt des betreffenden Buches zur Verfügung stehen mußten.

5. *Versikel*. — Als Mittelglied zur Verbindung einzelner Teile der Gebetsstunden (z. B. zwischen Psalmodie und Lesungen in der Matutin) erscheint der Versus (*Versikel*), welcher häufig in einem Psalmvers (daher der Name) besteht. Die *Versikel* enthalten meist einen auf die betreffende Hore sich beziehenden kurzen Gebetsruf (z. B. „*Dirigatur*“ in der Vesper), zuweilen geben sie einer Bitte oder Wahrheit Ausdruck, welche zur Festfeier oder zur laufenden Zeit des Kirchenjahrs in Beziehung stehen (z. B. „*Rorate caeli*“ zur Adventszeit). Der *Versikel* findet in der Regel des hl. Benedikt wiederholte Erwähnung.

6. *Preces feriales. Oration.* — Die *Preces feriales*, welche an den Vigilien, Quatembern und an den Ferialtagen der Advents- und Fastenzeit gebetet werden müssen, sind der Überrest eines allgemeinen Gebets, welches im Orient schon im 4. Jahrhundert (Joh. Chrysostomus, Hom. 6 in 1 Tim.; Peregrinatio c. 24) am Schluß der Laudes und der Vesper gebetet werden

mußte. Es hatte die Form einer Ektenie (Litanei), deren Invokationen aber seit dem 5. oder Anfang des 6. Jahrhunderts (Konzil von Agde 506) in Gallien durch ausgewählte Psalmverse ersetzt waren. Dergestalt sind auch die ersten, aus der Karolingerzeit stammenden Beispiele der jetzigen *Preces feriales*, die ein Gebet um Nachlaß der Sünden, dann auch für die einzelnen Stände, zuweilen mit Angabe der besondern Meinung, darstellen. Schon im 9. Jahrhundert unterblieben an den Sonntagen die *Preces*, da sie wegen des ihnen anhaftenden Charakters der Buße knieend gebetet werden mußten, was mit der am Sonntag vorherrschenden Freude über die Auferstehung des Herrn unvereinbar ist.

Im Mittelalter erhielten an den obengenannten Tagen auch die kleinen Horen kürzere *Preces feriales*, die jenen der *Laudes* und *Vesper* nachgebildet waren und auch die Gebetsintentionen enthielten. Jetzt bestehen sie nur mehr aus *Kyrie*, *Pater noster* und zwei Psalmversen allgemeinen Inhalts.

Seit dem 10. Jahrhundert werden die einzelnen Horen des *Breviers* mit der Tagesoration abgeschlossen. Dadurch wird das Stundengebet mit dem heiligen Meßopfer, dem Mittelpunkt der öffentlichen Gottesverehrung, innig verbunden. In den alten Sakramentarien aber (z. B. Gel. 291 292) werden *Laudes* und *Vesper* geschlossen durch eigene *orationes matutinales* und *orationes vespertinales*. In der römischen Kirche beendete man bis ins 11. Jahrhundert die beiden Horen mit dem laut gesprochenen *Pater noster*, dessen schon die Regel des hl. Benedikt (c. 18) gedenkt. Daran erinnert noch gegenwärtig das laut vortragene *Pater noster* in den *Preces feriales*.

7. *Suffragien*. — An gewissen Tagen (z. B. an den gewöhnlichen Sonntagen, *Semiduplexfesten* usw.) reiht sich an die Schlußoration noch eine Antiphon, ein Versikel und eine Oration zu allen Heiligen („*A cunctis*“), *Suffragium* genannt. Durch dieses einzige *Suffragium* ersetzte Pius X. die *Suffragien* zu Ehren der allerseligsten Jungfrau, des hl. Joseph, der heiligen Apostel Petrus und Paulus, des Kirchenpatrons sowie das *Suffragium* um Erlangung des Friedens, welche einst an solchen Tagen gebetet werden mußten. Das *Suffragium* vom heiligen Kreuze, welches in der Osterzeit jenes zu allen Heiligen vertritt, entstammt wahrscheinlich der feierlichen Ostervesper „*ad Sanc-*

tam Crucem“ (OR XI n. 49). Nach diesem Vorbild haben sich in monastischen Kreisen des 11./12. Jahrhundert die übrigen Suffragien entwickelt.

8. Marianische Schlußantiphonen. — Zum Schlusse des Stundengebets, bevor man den Chor verläßt, betet man nach der allgemein seit Pius V. geltenden Norm die nach den Festzeiten verschiedenen sog. Marianischen Antiphonen (Alma Redemptoris; Ave Regina caelorum; Regina caeli; Salve Regina), um Maria, der Ursache unseres Heils, zu huldigen und ihrer Fürsprache an Gottes Thron das soeben verrichtete Gebet zu empfehlen. Dieser Abschluß des Breviergebets bürgerte sich seit dem 13. Jahrhundert, anfänglich nur beim Completorium, ein, das zunächst mit dem Salve Regina, dann unter dem Einfluß des jungen Minoritenordens im römischen Kurialbrevier auch mit den übrigen Marianischen Antiphonen abgeschlossen wurde. Erst seit dem 16. Jahrhundert und seit dem Brevier Pius' V. pflegte man, vielleicht als Ersatz für das wegfallende „Officium parvum B. M. V.“ (s. u.), auch die andern Horen mit einer solchen Antiphon abzuschließen.

Die Marianischen Antiphonen waren ursprünglich Antiphonen im engeren Sinne und mit Psalmen verbunden. Aus ihrer Verbindung mit den Psalmen wurden sie erst herausgenommen, als man sie an das Ende der Horen stellte. Als Verfasser des „Salve Regina“ und des „Alma Redemptoris“ kann mit ziemlicher Sicherheit der Reichenauer Mönch Hermann der Lahme († 1054) angegeben werden. Für das „Ave Regina caelorum“ und das „Regina caeli“ ist kein Verfasser festzustellen. Beide Gesänge sind schon in Handschriften des 12. Jahrhunderts verzeichnet, gehen aber ohne Zweifel in eine viel frühere Zeit zurück.

§ 70. Die Vigilien (Mette).

1. Zeit der Vigilien. — Der Beginn des nächtlichen Chorgebets ist schon in der Regel des hl. Benedikt auf die achte Stunde der Nacht verlegt, d. h. zur Zeit der Tag- und Nachtgleiche um 2 Uhr unserer gegenwärtigen Zeiteinteilung, im Sommer früher, im Winter später, da die Stunden der Nacht im Winter länger als im Sommer berechnet wurden. Einzelne religiöse Orden beginnen noch jetzt das nächtliche Gebet zur Mitternachtsstunde. Im allgemeinen aber verlegte man schon seit dem 12. Jahrhundert die Vigilien auf die frühen Morgenstunden, oder man rückte sie in die Zeit vor Mitternacht hinauf. Daraus entstand noch vor

Eisenhofer, Grundriß der Liturgik.

dem 16. Jahrhundert der Brauch, die Vigilien am Vorabend zu halten („antizipieren“). Als man anfang, diese für die Nacht bestimmte Gebetszeit am frühen Morgen zu begehen, verschwand der Name „Vigilien“, und an seine Stelle trat die Bezeichnung „Matutina“ (Mette), worunter anfänglich nur die Laudes verstanden wurden.

2. Aufbau der Vigilien. — Nach der Einleitung („Domine, labia mea aperies“, Ps. 50, 17; „Deus in adiutorium“) wird der Psalm 94 gesprochen, dessen einzelne Verse durch einen Refrain (Invitatorium = Einladung zum Lobe Gottes) unterbrochen werden; ihm schließt sich ein Hymnus an. Sämtliche Bestandteile der Einleitung kennt schon der hl. Benedikt (Reg. c. 9). Darauf folgt die Psalmodie mit den Lesungen. Zur Matutin werden stets neun Psalmen gesprochen. Bis auf Pius X. jedoch mußten an gewöhnlichen Tagen (Ferialtage, Simplexfeste) zwölf, an den Sonntagen achtzehn, an den Festen neun Psalmen genommen werden. Die Zwölfzahl der Psalmen wurde in alter Zeit als eine heilige betrachtet (Cassian., De institut. coenob. l. 2, c. 5), die man auf eine höhere Weisung zurückführte. Auch Benedikt hält mit Nachdruck an ihr fest (Reg. c. 10) und überschreitet sie auch an den Sonntagen nicht. An Ferialtagen findet im Römischen Brevier die Lesung erst nach der Psalmodie statt, an Sonntagen hingegen und an Festen wird diese durch die Lesungen unterbrochen. So entstehen drei Abschnitte, „Nokturnen“ genannt. Die Lesungen der ersten Nokturn sind aus der Heiligen Schrift genommen, die der zweiten aus den Schriften der Väter oder der Heiligenlegende, die Lektionen der dritten Nokturn bilden die Anfangsworte der evangelischen Perikope und eine daran sich reihende Homilie. An den Ferialtagen wird nur die Heilige Schrift gelesen. Diese Ordnung der Lektionen bietet schon die Regel des hl. Benedikt (c. 9 11 14), mit der Ausnahme, daß man nach ihrer Angabe die Briefe des hl. Paulus in der dritten Nokturn, wie noch jetzt im Römischen Brevier an den letzten drei Kartagen, nahm und das Evangelium erst am Schlusse der Matutin nach dem Te Deum las. Seit dem 11. Jahrhundert versetzte man im Römischen Brevier das Evangelium in die dritte Nokturn und fügte die erklärende Homilie hinzu. Besonderes Gewicht legte man von alters her darauf, daß, wie in der Woche der ganze Psalter gebetet wurde, so innerhalb eines Jahres die ganze Heilige Schrift zur Verlesung

kam, was bei nicht abgegrenzten Lektionen wohl zu erreichen war. Da man gegen Ende des Mittelalters an Heiligenfesten die Lesungen aus der Legende über alle drei Nokturnen ausdehnte, hat die Reform Pius' V. die Lesungen der ersten Nokturn neuerdings der Heiligen Schrift vorbehalten. Bei abgekürzten Lektionen konnte nicht mehr die ganze Bibel zur Verlesung kommen; darum hält man an dem alten Grundsatz wenigstens insofern fest, daß man größere Abschnitte aus den einzelnen Büchern, zum mindesten aber die Anfänge derselben im Laufe des Jahres liest. Die Auswahl der Bücher für die einzelnen Tage, für welche vielfach (z. B. Isaias im Advent; Apostelgeschichte, Offenbarung, Katholische Briefe in der Osterzeit) der Charakter der betreffenden Zeit des Kirchenjahres maßgebend war, geht teilweise schon ins christliche Altertum zurück und ist noch jetzt im wesentlichen die gleiche wie im 11. Jahrhundert. — An den meisten Sonntagen, an sämtlichen Ferien der österlichen Zeit und an allen Festen wird die letzte Lektion nicht mit einem Responsorium, sondern mit dem *Te Deum* abgeschlossen. Das „*Te Deum laudamus*“ erwähnt schon die Regel des hl. Benedikt (c. 11) als Bestandteil des nächtlichen Gebets. In seiner vollständig entwickelten Textgestalt enthält es das Antiphonar von Bangor (7. Jahrh.), doch führen seine Spuren schon in die ersten Jahrhunderte der christlichen Zeitrechnung zurück. Dies gilt besonders von seinem ersten, einen Lobpreis der heiligsten Dreifaltigkeit enthaltenden, bis „*Tu Rex gloriae, Christe*“ reichenden Teil, auf dessen Text bereits der hl. Cyprian (*De mortalitate* c. 26) anspielt. Der zweite Teil (bis „*Aeterna fac*“) bringt einen Hymnus auf Christus und mochte vorzüglich in der Zeit der arianischen Streitigkeiten, als die Ehre des Gottmenschen durch die Häresie angegriffen wurde, besondere Bedeutung erlangt haben. Der letzte Teil, eine Reihe von Psalmversen enthaltend, kann wegen des dort verwendeten Psalterium Gallicanum erst nach der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts entstanden sein. Auf ein hohes Alter des *Te Deum* weist, wie beim *Gloria in excelsis*, auch die Zweiteilung in einen trinitarischen und einen christologischen Lobpreis hin.

3. Bedeutung der Vigilien. — Zur Begründung nächtlicher Gebetsstunden führen die Väter und die mittelalterlichen Schriftsteller stets an erster Stelle die Mahnung Christi an, sich auf seine zweite Ankunft, welche in der ersten christlichen Zeit

unter dem Einfluß jüdischer Anschauungen zur Nachtzeit erwartet wurde, durch Gebetswache bereit zu halten. Auch galt von jeher die Unterbrechung des Schlafes als Mittel der Ascese, das mit Wachen verbundene Gebet darum als besonders fruchtbar. Anspielungen auf die nächtliche Zeit, in welcher das Gebet verrichtet werden sollte, treten wiederholt im heutigen Offizium, namentlich an Sonntagen und Ferien, hervor. Wohl wird für gewöhnlich die Matutin nicht mehr in der Nacht gehalten, wie auch die übrigen Gebetsstunden nicht zu der ursprünglich für sie bestimmten Zeit. Dies hindert jedoch nicht, die einzelnen Horen als Gebetsweihe dieser Tageszeiten aufzufassen und sie in der Absicht zu beten, es möge zu diesen Stunden die Sünde verhindert und Gottes Ehre gefördert werden.

§ 71. Die Laudes.

1. Namen und Zeit 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 für diese Gebetsstunde „Matutina“, bei Benedikt „Matutini“ lautet. Als letztere Bezeichnung für das allmählich gegen Morgen herabgerückte nächtliche Gebet gebräuchlich wurde, nannte man die Gebetsstunde am Morgen „Laudes“, worunter in der Regel Benedikts die einst am Schlusse der „Matutina“ gesungenen Psalmen 148—150 versandt wurden.

2. Aufbau der Laudes. — Die Laudes bestehen aus fünf Psalmen, einschließlich des alttestamentlichen Canticums, worauf das kurze Kapitel, der Hymnus, das Canticum Zachariae und der gewöhnliche Abschluß der Gebetsstunden folgten. Vor Pius X. kehrte an allen Tagen in den Laudes der schon im christlichen Altertum als Morgenpsalm verwendete Psalm 62 und der mit ihm unter einer Doxologie verbundene Psalm 66 wieder. Ferner schlossen die Laudes stets mit den drei, durch ein einziges „Gloria Patri“ zu einer Einheit verbundenen eigentlichen Laudespsalmen 148—150. Jetzt trifft Psalm 62 nur mehr an den Sonntagen und einzelnen höheren Festen, Psalm 66 am Dienstag, von den alten Laudespsalmen nur mehr Psalm 148 am Sonntag und bestimmten Festen, Psalm 150 am Samstag, während an den übrigen Tagen an letzter Stelle die Psalmen 116 134 145 146 147 treffen. Sie

beginnen alle mit „Lauda“ oder „Laudate“ und drücken damit der Psalmodie freudigen Charakter auf. An zweiter Stelle werden noch jetzt, wie nach der Benediktinerregel (c. 13), die Psalmen 5 64 89 91 142 genommen, die alle eine wenn auch oft nur äußerliche Anspielung auf die Morgenstunde enthalten. An den Sonntagen der Vorfasten- und Fastenzeit beginnen die Laudes mit Psalm 50, ebenso auch an den Ferialtagen dieser Zeit und an den Vigilien. Pius X. führte auch neue, bisher in der römischen Liturgie nicht verwendete alttestamentliche Cantica ein, während die bis dahin an Ferialtagen gebräuchlichen nur mehr an Tagen mit Bußcharakter gebetet werden. Für die Sonntage der Septuagesimalzeit und der Quadragesima wurde der erste Teil des „Canticum trium puerorum“ (Dan. 3, 52—57) festgesetzt. — Die nach der Regel Benedikts (c. 12) auswendig vorzutragende Lesung aus der Offenbarung (7, 12) und jene aus dem Römerbriefe (13, 12—13), die gleichfalls aus dem Gedächtnis gesagt werden mußte (c. 13), sind noch gegenwärtig an den gewöhnlichen Sonntagen und Ferien des Jahres als Kapitel in Gebrauch. — Das Canticum „Benedictus“ hat schon der hl. Benedikt (Reg. c. 12 13) im römischen Offizium vorgefunden.

3. Bedeutung der Laudes. — 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 erschienen ist, das in das Dunkel der Sünde hineinleuchtet und es aus dem Menschenherzen verscheucht. Darum kehrt auch in den Laudes stets der Gedanke an die Morgenstunde, an das Licht und die im Lichte symbolisierte Erlösungsgnade wieder (z. B. im zweiten Laudespsalm und in Psalm 62). Besonders eindrucksvoll ist die Beziehung des physischen Lichtes zum übernatürlichen Licht der Gnade hervorgekehrt in den Hymnen des Sonntags und der Ferien und im Canticum Zachariae, in welchem letzterem Christus als „Aufgang aus der Höhe“, der jenen leuchtet, „die in Finsternis und Todesschatten sitzen“ (Luk. 1, 78—79), gepriesen wird. Wie man an den gewöhnlichen Sonntagen und Ferien in diesem Canticum Gott wegen der uns geschenkten Fülle der Erlösungsgnade (cornu salutis) im allgemeinen Lob und Dank darbringt, so an den Festen des Kirchenjahrs ob der an ihnen

im besondern gefeierten Erlösungstatsachen, durch die uns das Licht der Gnade zuteil geworden, an den Heiligenfesten, weil die Heiligen in hervorragender Weise durch die Erlösungsgnade „Licht im Herrn“ (Eph. 5, 8) geworden sind.

§ 72. Die kleinen Horen.

Literatur: Om maney, Athanasian Creed. London 1875. — Ders., A critical Dissertation on the Athanasian Creed. Oxford 1897. — A. E. Burn, The Athanasian Creed. Cambridge 1896. — H. Brewer, Das sog. Athanasianische Glaubensbekenntnis. Paderborn 1910. — Nik. Gühr, Prim und Komplet des Römischen Breviers. Freiburg 1907. — Hdb. II 527—537.

1. Namen und Zeit 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), von der neunten bis zur zwölften Stunde (6 Uhr). An diese Zeiteinteilung konnten auch die frommen Juden, wie die Apostelgeschichte lehrt, das bei ihnen übliche dreimalige tägliche Gebet anknüpfen. Zur Zeit der Terz (Apg. 2, 15) waren die Apostel im Gebete versammelt, als der Heilige Geist über sie herabkam; zur Zeit der Sext (Apg. 10, 9) betete Petrus auf dem Söller zu Joppe; zur Zeit der Non (Apg. 3, 1) gingen Petrus und Johannes in den Tempel, um zu beten. Schon frühzeitig heiligte die christliche Frömmigkeit (Cypr., De dominica oratione c. 34) Sext und Non durch das Andenken an den zu diesen Stunden für das Heil der Welt am Kreuze blutenden Erlöser. Unter dem Einfluß des Aszetentums entwickelten sich aus dieser Übung privater Frömmigkeit die jetzigen kanonischen Horen. — Das neben den Laudes entstandene Morgengebet erscheint beim hl. Benedikt (c. 16), in dessen Regel zuerst der Name Prim auftaucht, entsprechend diesem Namen zur ersten Stunde des Tages (6 Uhr). Im allgemeinen wurden während des Mittelalters diese Horen zu der ihrem Namen entsprechenden Zeit gehalten. Erst die Verlegung der Hauptmahlzeit gegen die Mittagsstunde 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 Festtagen mit geringerer äußerer Feierlichkeit gehalten werden.

2. Aufbau der kleinen Horen. — Die vier kleinen Horen

weisen gegenwärtig eine vollkommen gleiche Struktur auf, mit Ausnahme der Prim, an welche sich noch das *Officium Capituli* anreihet. Nach der gewöhnlichen Einleitung folgt der Hymnus, hierauf drei Psalmen, daran sich anschließend ein Kapitel mit Responsorium und Schlußoration. An den Sonntagen wird in der Prim als erster Psalm der Psalm 117, der österliche Psalm, gebetet, darauf zwei Abschnitte des Psalms 118 (Vers 1—32) und an den gewöhnlichen Sonntagen nach Epiphanie und Pfingsten auch das Symbolum „*Quicumque*“. Dieses sog. Athanasianische Symbolum, das im 5. oder 6. Jahrhundert, wahrscheinlich in Gallien oder Spanien, von einem nicht mehr festzustellenden Verfasser zusammengestellt wurde, wird in der Prim seit dem 8. Jahrhundert gebetet. An höheren Festen wird als erster Psalm der Psalm 53 genommen. Zur Terz, Sext und Non treffen an Sonntagen und bestimmten Festen die übrigen Verse (33—176) des Psalms 118. Vor Pius X. mußte dieser Psalm an allen Tagen zu den kleinen Horen genommen werden, jetzt verteilen sich auf sie die in der Matutin infolge der Neuordnung (s. o.) nicht mehr benötigten Psalmen. Als ersten Psalm der Prim beließ Pius X. an Sonntagen und an gewöhnlichen Tagen die von Pius V. auf die Prim der einzelnen Wochentage verteilten Psalmen 21—25 und 117, die im vortridentinischen Brevier zwischen Psalm 53 und Psalm 118, 1—32 der Sonntagsprim gebetet wurden. An gewissen Tagen geht der Oration der Prim eine Reihe von Psalmversen („*Preces dominicales*“ genannt, weil auch an Sonntagen gebraucht im Gegensatz zu den „*Preces feriales*“) voraus. Werden in den Laudes die „*Preces feriales*“ gebetet, so erfahren auch die „*Preces dominicales*“ eine Erweiterung. Außer dem Vaterunser enthalten diese Bitten das Apostolische Glaubenssymbol und das Confiteor. Das Symbolum, bei der Taufe zum ersten Mal vom Täufling oder dessen Paten gesprochen, erinnert an die damals übernommene Verpflichtung zum Kampfe gegen den Bösen (s. o. § 8, 3); das Confiteor, welches in Reue der früher begangenen Sünden gedenkt, stärkt den Vorsatz, die Sünde den Tag über zu meiden. Auf die Prim folgt, mit „*Pretiosa*“ beginnend, das sog. *Officium Capituli*. Nachweislich schon im frühen Mittelalter mußten sich die Mönche oder Kanoniker nach der Prim (zuweilen auch nach der Terz) in einem besondern Raume des Klosters oder des Stiftsgebäudes versammeln, um hier die Lesung eines Kapitels

der Regel (daher der Name dieses Versammlungsortes „Kapitel-saal“), des Martyrologiums und des Nekrologiums (Verzeichnis der verstorbenen Brüder und Wohltäter) zu vernehmen. Hier wurden auch die Arbeiten verteilt, unter Umständen Strafen verhängt. Noch gegenwärtig muß darum, wo eine Verpflichtung zum Chorgebet besteht, vor dem „Pretiosa“ das Martyrologium gelesen werden. Aus dem Martyrologium wird der den folgenden Tag betreffende Abschnitt gelesen, an erster Stelle das auf den nächsten Tag treffende Fest verkündet, von dem schon die Vesper unter Umständen genommen werden muß. Desgleichen wird die Mondphase (Luna) angegeben, was einst vor Erfindung der Räderuhren für den Beginn des nächtlichen Gebets von Bedeutung war.

3. Bedeutung der kleinen Horen. — Die Prim ist Gebetsweihe des ganzen Tages, wie es von einem Morgengebet gefordert wird. Darum dankt die abschließende Oration „Deus, qui nos ad principium“ Gott nicht bloß dafür, daß er den Tag erleben ließ, sondern verbindet damit auch die Bitte, den Tag ohne Sünde und in Gedanken, Worten und Werken zu Gottes Ehre zuzubringen. Die kurze Schriftlesung „Regi saeculorum“ (1 Tim. I, 17) an Sonntagen und Festen erscheint als Widmung des Tageswerks an Gott, das Kapitel der Ferialprim (Zach. 8, 19) als eine Mahnung, den Tag über den Frieden mit Gott und dem Nächsten, die in der göttlichen Offenbarung sich kundgebende ewige Wahrheit und die daraus sich ergebenden ethischen Forderungen hochzuschätzen und zu lieben. Die im Officium Capituli gesprochenen Gebete müssen als eine besonders dringliche Empfehlung der täglichen Berufsarbeiten an Gott aufgefaßt werden (dreimaliges „Deus in adiutorium“; Kyrie eleison; Versikel „Respice in servos tuos“, Ps. 89, 16—17). In den übrigen Horen wird Gottes Segen für die einzelnen Tagesabschnitte herabgerufen. In der Terz erinnert der Hymnus an die zu dieser Stunde erfolgte Herabkunft des Heiligen Geistes. Die köstlichste Frucht des Heiligen Geistes ist die Liebe, zu welcher das Kapitel (1 Joh. 4, 16) an den gewöhnlichen Sonntagen mahnt. An den Ferialtagen bittet man im Kapitel „Sana me“ mit den Worten des Propheten Jeremias (17, 14), der kurz vorher (Vers 13) Gott, d. i. den Heiligen Geist (Joh. 7, 38—39), als die Quelle lebendigen Wassers gepriesen, er möge der Seele, die sich gar oft gegen die Liebe vergangen, Heilung

gewähren. — In der Sext, die einst zur Zeit der Mittagshitze gebetet wurde, erinnert der Hymnus an die schädliche Glut der Leidenschaft, durch welche nicht selten die Liebe verletzt wird. Diese Liebe empfiehlt das Kapitel der Sonntage und gewöhnlichen Ferien eindringlich mit den Worten des Apostels (Gal. 6, 2; Röm. 13, 8). — Zur Zeit der Non hat sich die Sonne bereits zum Untergang geneigt; darum tritt im Hymnus der Gedanke an den eigenen Tod, aber auch an den Tod des Erlösers (*praemium mortis sacrae*), der um diese Stunde am Kreuze verschied (Matth. 27, 46), in den Vordergrund. Mit dem Hinweis auf den hohen Wert des Blutes Christi (1 Kor. 6, 20; 1 Petri 1, 17—19), für das einst Rechenschaft im Gerichte gefordert werden wird, mahnt die kurze Lesung an den Sonntagen und Ferien zur Vorsicht im sittlichen Wandel. — Die Heiligung des Tages wird dann ermöglicht und erleichtert, wenn der Gedanke an Gottes Gesetz beständig vor Augen schwebt und seine Gnade gegen den Ansturm der innern und äußern Feinde erfleht wird. In diesem Sinne müssen auch die Psalmen der Horen, ganz besonders der häufig treffende Psalm 118, der in mannigfachen Wendungen das Gesetz Gottes preist und die göttliche Hilfe für dessen Beobachtung erfleht, gebetet werden.

§ 73. Die Vesper.

1. Zeit der Vesper. — Die Vesper war ursprünglich der erste Teil der nächtlichen Vigilien, die mit dem Eintritt der Dunkelheit und dem Erscheinen des Abendsterns (*vesper*) begonnen wurden. Der hl. Benedikt (Reg. c. 41) machte für seine Klöster die Vesper zum Tagesoffizium, und seit dem 9. Jahrhundert ist ihm hierin auch der Weltklerus allmählich nachgefolgt. Obwohl die Vesper als erster Teil der Vigilien für den kommenden Tag bestimmt war, konnte man doch an hohen Festtagen nicht umhin, da die Vesper am hellen Tage der Feste gefeiert wurde, in ihr auf die Festidee Rücksicht zu nehmen. Man nannte darum die am Festtage selbst gehaltene Vesper seit dem 13. Jahrhundert (OR XIII 25) die zweite Vesper, die am Nachmittag des Vortages gesungene jedoch erste Vesper. Zwei Vespern haben darum nur die höheren Feste (von *Semiduplex* aufwärts), wobei die erste Vesper, weil ursprünglich die einzige, noch jetzt nach

den Bestimmungen der Rubriken den Vorrang besitzt. Für die Vesper wurde auch der Name *Lucernarium* gebraucht. *Lucernarium* und *Vesper* waren nicht dasselbe, waren jedoch zeitlich einander so nahe gerückt, daß sich der Unterschied bald verwischen mußte. Das *Lucernarium*, das Gebet beim Anzünden der Lichter (vgl. *Exultet* § 37), aus dem Orient stammend (*Peregrinatio* c. 24), fand seine Verbreitung im ganzen Abendland, nur in der Kirche von Rom war es nicht bekannt. Noch heute haben der ambrosianische und der mozarabische Ritus ein besonderes *Lucernarium* (Hdb. II 538 f.). — Im 14. Jahrhundert ist die *Vesper* in der *Quadragesima* in den Vormittag hineingerückt, um das Fasten früher beenden zu können, da die einzige Mahlzeit erst nach der *Vesper* eingenommen werden durfte.

2. Aufbau der *Vesper*. — Die Zahl der *Vesperpsalmen* war im früheren Mittelalter sehr verschieden, auch in der römischen Kirche scheint eine bestimmte Zahl nicht festgelegt gewesen zu sein, weshalb der hl. Benedikt, um in seinen Klöstern die Einheitlichkeit herzustellen, vier Psalmen, ein Drittel der geheiligten Zwölfzahl, vorschreiben konnte. Zum ersten Male erwähnt Amalar (*De ord. antiphon.* c. 17) in der Karolingerzeit fünf *Vesperpsalmen*, wobei die Fünfzahl der *Laudespsalmen* das Vorbild geboten haben mochte. Daran reihen sich eine kurze Schriftlesung (Kapitel), Hymnus, Versikel und das *Magnificat*, das bereits dem hl. Benedikt bekannt ist. Die *Vesper* schließt gleich den *Laudes* mit der *Oration*, der an gewissen Ferien die „*Preces feriales*“ vorausgehen, und (an *Semiduplexfesten* usw.) mit dem *Suffragium* ab. An den Sonntagen treffen die Psalmen 109—113, an den Wochentagen nach ihrer Reihenfolge im *Psalterium* die folgenden Psalmen, soweit sie nicht bereits anderwärts Verwendung gefunden haben. Im Mittelalter wurden mit ganz wenigen Ausnahmen selbst an den höchsten Festen die gewöhnlichen *Vesperpsalmen* der *Ferialtage* genommen. Die Minderen Brüder aber pflegten an den Festen die *Sonntagpsalmen* (mit Ausnahme des Ps. 113, dafür Ps. 116) und an den Festen der Mutter Gottes die jetzt gebräuchlichen Psalmen zu nehmen. Daneben erscheinen in den vorpianischen *Brevieren* ausgewählte *Lobpsalmen*, die sämtlich mit „*Lauda*“ oder „*Laudate*“ beginnen (Ps. 112 116 145 146 147) und die erst in späterer Zeit von Frankreich her Eingang fanden. Pius X. kehrte zur alten Tradition

zurück, wenn er auch die gewöhnlichen Heiligenfeste mit den Ferialpsalmen ausstattete.

3. Bedeutung der Vesper. — Gleich den Laudes hat die Vesper im allgemeinen den Charakter freudigen Lobpreises und innigen Dankes für die Wohltaten Gottes. Als abendliches Lob- und Dankgebet erreicht sie ihren Höhepunkt im Magnificat, welches der feierliche Dankeshymnus der Kirche für alle Gnaden- erweise Gottes ist, die ihr im Laufe des Tages, dann aber auch durch alle Jahrhunderte ihres Bestehens zuflossen. An den Festen des Herrn wurzelt dieser Dank in der Erinnerung des gefeierten Geheimnisses (Geburt, Auferstehung des Herrn usw.), an Heiligenfesten in der Erwägung der Gnadenwunder Gottes in der Seele seiner Auserwählten. Diesem Gedankenkreis reihen sich trefflich auch die Psalmen der zweiten Sonntagsvesper (Ps. 109 bis 113) ein, welche — mit Ausnahme des letzten — auch an den meisten Festen genommen werden müssen. Ebenso nährt diese Dankesstimmung das Kapitel der zweiten Sonntagsvesper und der Ferien durch den Hinweis auf das Erbarmen und den Trost, die uns Tag für Tag von Gott zuteil werden (2 Kor. 1, 3—4), während das Kapitel am Samstag (Röm. 11, 33) dem Zusammenhang zufolge als Ausdruck staunender Anbetung ob unserer Auserwählung und Erlösung aufzufassen ist. Von den Hymnen der Vesper nimmt nur jener am Samstag Rücksicht auf die Tageszeit („Iam sol recedit igneus“), die übrigen feiern die an den einzelnen Tagen vollbrachten Schöpfungswerke, welche, moralisierend gedeutet, zu verschieden gestalteter Bitte Anlaß geben. In dem Versikel der Sonntagsvesper „Dirigatur, Domine“ („Mein Gebet steige zu dir empor wie Weihrauch“, Ps. 140, 2) klingt der uralte Vesperpsalm 140 der Kirche (AK VIII, c. 35) nach, den einst David auf der Flucht vor Absalom zur Zeit des abendlichen Rauchopfers betete. Die Beräucherung des Altars, die im Mittelalter schon bei diesem Versikel begann, ist jetzt mit dem Magnificat verbunden und stellt somit auch durch die äußerliche Feierlichkeit diesen Gesang als den Höhepunkt der Vesper dar.

§ 74. Das Completorium.

1. Zeit und Name des Completoriums. — Das Completorium wurde, wie die Regel des hl. Benedikt (c. 42) ersehen

läßt, ursprünglich erst nach der Abendmahlzeit unmittelbar vor dem Schlafengehen gebetet. Die eigentliche Zeit dieser Hore ist demnach die anbrechende Nacht, die Zeit zwischen Sonnenuntergang und dem Ende der Abenddämmerung („Te lucis ante terminum“). Den Namen Completorium erhielt diese Gebetsstunde, weil es das Tagesoffizium oder auch das Tagewerk beschließt (complet).

2. Aufbau des Completoriums. — Das eigentliche Completorium beginnt mit dem Confiteor, an welches sich, eingeleitet durch „Converte nos“, die Psalmodie anreihet. Die vorausgehende kurze Lesung (Fratres, sobrii) ist an die Stelle einer längeren getreten (darum noch jetzt mit „tu autem“ beschlossen), welche einst in den Klöstern vor dem Schlafengehen gehalten wurde. Die Lesung fand nicht in der Kirche, sondern in einem Raume des Klosters statt. Nach derselben begab man sich in den Chor, um hier das eigentliche Completorium zu beten, zuweilen betete man letzteres auch im gemeinsamen Schlafrum (vgl. „habitationem istam“ in der Oration). Die Psalmen sind seit Pius X. nach den einzelnen Ferien wechselnd, nur am Sonntag werden die einst täglich gebrauchten, schon in der Benediktusregel (c. 18) erwähnten Psalmen 4 90 133 genommen. Hymnus und Lesung kennt ebenfalls die genannte Regel (c. 17); dem Canticum „Nunc dimittis“ hat wahrscheinlich Gregor d. Gr. seinen Platz im Completorium angewiesen.

3. Bedeutung des Completoriums. — Das Completorium ist das kirchliche Nachtgebet, in welchem Gottes Hilfe für die kommende Nacht erfleht wird. Es geschieht dies im festen Vertrauen, daß Gott volle Sicherheit (Ps. 4, 10) und seinen Engelschutz (Ps. 90, 11) auch in den Gefahren der Nacht (ebd.; vgl. die einleitende Lesung 1 Petri 5, 8—9), zu deren Beginn der Beter noch einmal gläubigen Sinnes seine Hände zum Herrn erhebt (Ps. 133, 2), gewähren werde. Ein besonderer Beweggrund für Gott, die Hilfe nicht zu versagen, liegt, wie das kurze Kapitel (Jer. 14, 9) sagt, darin, daß Gott in uns ist („tu autem in nobis es“) durch die heiligmachende Gnade, und sein heiliger Name über alle Glieder seiner Kirche („nomen sanctum tuum invocatum est super nos“), besonders über die Diener des Heiligtums bei deren Weihe angerufen ist. In die Hände dieses gütigen Vaters vertraut sich im kurzen Responsorium der Beter mit den Worten

des Psalms 30, 6 an, mit welchen sich einst am Kreuze (Luk. 23, 46) der sterbende Heiland seinem himmlischen Vater empfahl. Gott, der seinen Sohn für ihn dahingegeben, wird ihn schützen gleich seinem Augapfel (Ps. 16, 8), wie der Versikel besagt. Mit den Augen des Glaubens hat man das Heil der Erlösung am verflissenen Tage geschaut, wofür man dankerfüllt mit den Worten des greisen Simeon den Herrn im Canticum „Nunc dimittis“ preist. — Wiewohl nicht ausdrücklich ausgesprochen, legt doch das kirchliche Nachtgebet den Gedanken an jene Nacht, in der niemand mehr wirken kann, nahe und spornt damit zu besonderer Andacht an.

§ 75. Das Kleine Offizium der allerseligsten Jungfrau. — Totenoffizium.

Literatur: Petr. Hötzel, Das Kleine Offizium Unserer Lieben Frau. München 1876. — Bernh. Schäfer, Das Kleine Offizium der seligsten Jungfrau Maria. 2. Aufl., Münster 1902. — F. A. Hoeyneck, Das Officium defunctorum. Kempten 1892.

1. Officium Parvum B. M. V. — Schon frühzeitig läßt sich die Wahrnehmung machen, daß man sich, besonders in Klöstern, mit dem gewöhnlichen Pensum der kanonischen Horen nicht begnügte, sondern dasselbe durch Zusätze mannigfacher Art vermehrte. Solche Zusätze waren die Bußpsalmen, die Gradualpsalmen, die Psalmi familiares (d. h. Psalmen, welche für die Stifter des Klosters, für Wohltäter oder für solche, die mit dem Kloster in Gebetsverbrüderung standen) gebetet wurden. Einer besondern Beliebtheit erfreuten sich kurze, meist nur aus einigen Psalmen bestehende, dem Tagesoffizium nachgebildete Offizien zu Ehren einzelner Geheimnisse oder Heiliger. Solcher Art waren in Klöstern des Benediktinerordens die kleinen Offizien zu Ehren des hl. Benedikt und aller Heiligen, wahrscheinlich auch jener „Cursus“, den der hl. Ulrich von Augsburg († 973) täglich zu Ehren der allerseligsten Jungfrau, des heiligen Kreuzes und aller Heiligen zu beten pflegte (Vita S. Udalrici c. 3). Aus den Klöstern drang insbesondere die Gewohnheit, ein kleines Offizium zu Ehren Mariens im Anschluß an das Tagesoffizium zu beten, auch in die Säkularkirchen und war hier im 12. Jahrhundert ziemlich allgemein geworden. Man pflegte es an Tagen zu beten, an welchen kein Offizium mit neun Lektionen traf. Pius V. entband von

dieser allgemeinen Verpflichtung und ließ das *Officium Parvum* nur bestehen, wo es auf Grund besonderer Titel (z. B. in einzelnen religiösen Orden) neben dem Tagesoffizium gebetet werden mußte. Pius X. hob auch diese Ausnahme auf. Das Kleine Offizium der allerseligsten Jungfrau hat in neuerer Zeit durch das Aufblühen der überaus zahlreichen weiblichen Ordensgenossenschaften, bei denen es als tägliches Pflichtgebet eingeführt ist, erhöhte Bedeutung erlangt. Das Marianische Offizium soll sie täglich an Maria, das Ideal christlicher Jungfräulichkeit, erinnern und ihnen die Fürsprache der Mutter des Herrn sichern helfen.

2. Totenoffizium. — Schon in der Väterzeit (AK VI, c. 30) pflegte man in den Zömeterien und bei der Totenwache Psalmen zu singen. Ein eigenes Totenoffizium, das wohl in klösterlichen Kreisen seinen Ursprung zu suchen hat, entstand nicht vor dem 8. Jahrhundert (Amalar., *De off. eccl.* I, 4, c. 42). Im Mittelalter mußte das Totenoffizium sehr häufig neben dem gewöhnlichen Tagesoffizium gebetet werden; Pius V. beseitigte diese Verpflichtung, die nur mehr für den Allerseelentag bestehen blieb. Pius X. endlich entband an diesem Tage von der Verpflichtung zum Tagesoffizium und beließ nur mehr die Tagzeiten für die Verstorbenen. Das Totenoffizium ist offenkundig dem Offizium der drei letzten Tage der Karwoche nachgebildet, insofern es all das, was man als Zeichen der Freude betrachtete, vermissen läßt. Weil das Totenoffizium für die Totenwache geschaffen wurde, fehlten ihm gewöhnlich die kleinen Horen. Erst Pius X. hat solche für den Allerseelentag allgemein eingeführt. — Die Tagzeiten für die Verstorbenen sind in erster Linie ein Gebet für die Dahingeschiedenen, die wiederholt mit der flehenden Bitte: „Gib ihnen, o Herr, die ewige Ruhe!“ der Barmherzigkeit Gottes empfohlen werden. Es predigt aber auch die abgeschiedene Seele in den Psalmen und ganz vorzüglich in den Lektionen von der Hinfälligkeit des menschlichen Lebens, von der Strenge der göttlichen Gerichte, nicht zuletzt von dem Trost, den sie in dem Bewußtsein, für die ganze Ewigkeit gerettet zu sein, empfindet. Dieser Gedanke gibt sich im *Magnificat* und *Benedictus* in Freude und Jubel nach außen hin kund.

Register

- Abessinische Liturgie 144.
 Ablution 183.
 Absolution (Beichte) 204.
 Absolution (Exequien) 226.
 Absolutionen (Brevier) 238.
 Absolutionsformel 205.
 Abt, Benediktion 221.
 Äbtissin, Benediktion 222.
 Accentus 27.
 Actio 175.
 Adam von St. Viktor 161.
 Addäus und Maris, hll., Liturgie 142.
 Ado von Vienne 17.
 Adventsontag, dritter 122.
 Adventszeit 121.
 Agape 139.
 Agenda 16.
 Agnus Dei (bei Litanen) 37.
 — (Messe) 182.
 — (Wachstäfchen) 115.
 Aius 145.
 Akklamationen 34.
 — bei der Bischofsweihe 217.
 Akolythen (Akoluthen) 211 213.
 Akzeß 151.
 Albe 81.
 Albertus Magnus 20.
 Alexander von Hales 20.
 Alexandrinische Liturgie 4.
 Alkuin 10 19.
 Alleluja 35.
 — in der Messe 160.
 — an Septuagesima 100.
 Allerheiligenfest 132.
 Allerheiligenlitanei 37.
 Allerseelentag 132.
 Allgemeines Gebet 165.
 Alma Redemptoris 241.
 Altar 64.
 — (Entblößung) 109.
 Altare fixum 64.
 — portatile 64.
 Altarkreuz 69.
 Altarleuchter 50 69.
 Altarlinien 67.
 Altarschranken 66.
 Altarssakrament 198.
 — Aufbewahrung 69.
 — Aussetzung 202.
 Altarstufen 66.
 Altarweihe 231.
 Amalar 19.
 Ambo 72.
 Ambrosianische Messe 147.
 Ambrosius, hl. 18.
 Amen 35.
 Amikt s. Humerale.
 Anamnese 177.
 Anaphora 141.
 Anaphoren (westsyrische) 142.
 Andreas hl., Fest 132.
 Antependium 68.
 Antiochenische Liturgie 4.
 Antiphonaler Gesang 30 154.
 Antiphonar 10.
 Antiphone 31.
 Antiphonen, marianische 241.
 Antizipieren 242.
 Apologien 40.
 Apostelfeste 131.
 Apostolische Konstitutionen, Liturgie 140.
 Apostolisches Glaubensbekenntnis 33.
 Arabische Kirchensprache 27.
 Armenische Kirchen-
 sprache 26.
 Armenische Messe 143.
 Aschenweihe 101.
 Aschermittwoch 100.
 Assemani, Joh. Al. 21.
 Athanasianisches Symbolum 247.
 Äthiopische Kirchensprache 26.
 Auferstehungsfeier 117.
 Augen, Erheben der 43.
 Ave Maria s. Englischer
 Gruß.
 Ave Regina caelorum 241.
 Backenstreich (Firmung) 196.
 Baptisterium 72 189.
 Basilika 56.
 Basilius, hl., Anaphora 144.
 Basiliusliturgie 142.
 Beerdigung s. Exequien.
 Begräbnisstätte 61.
 Beichtstuhl 71.
 Bekennerfeste 127.
 Beleth, Joh. 20.
 Benedictamus Domino 185.
 Benedictus (Messe) 172.
 Benedikt, hl., Regel 234.
 Benedikt XIV. 22.
 Bernhard, Kardinal,
 Ordo 14.
 Bernold v. Konstanz 20.
 Beschneidung des
 Herrn, Fest 124.
 Biel, G. 21.
 Bination 137.
 Bingham 22.
 Bischofsweihe 212 216.
 Blasiussegen 126.
 Blut, kostbares, Fest
 des 129.

- Bona 22.
 Bonaventura, hl. 20 161.
 Brautmesse 218 220.
 Brautsegen 218 220.
 Breviarium secundum
 consuetudinem Ro-
 manae Curiae 6 13
 234.
 Breviergebet, Geschich-
 te 233.
 Brot, ungesäuertes 165.
 Brotbrechung 139 181.
 Brust, Pochen an die 47.
 Brustkreuz s. Pectorale.
 Burchard von Straß-
 burg 15.
 Bursa 76.
 Büßer, Aufnahme 108.
 — Austreibung 101.
 Bußsalmen 29.
 Bußsakrament 203.
 Caeremoniale Episcopo-
 rum 6 14.
 Canon minor 168.
 — universalis Aethio-
 pum 144.
 Cantica 28 245.
 Capitulare evangelio-
 rum 11.
 Cappa s. Pluviale.
 Caput ieiunii 99.
 Catechismus 192.
 Cherubshymnus 143 147.
 Chorgestühl 71.
 Chorrock 82.
 Chrisam 55.
 Chrysostomusliturgie
 142.
 Ciborium (Altar) 66.
 Coemeterium 61.
 Comes 11.
 Commendatio animae
 223.
 Competentes 190 192.
 Completorium 251.
 Concelebratio 215.
 Concentus 27.
 Confiteor 40 152 163
 247 252.
 Congregatio Sacrorum
 Rituum 6.
 Consignatorium 196.
 Consuetudines 13.
 Credo (Messe) 164.
 Cursus planus etc. 38.
 Cypriansgebete 224.
 Cyrillus von Jerusalem
 18.
 Cyrillussliturgie 144.
 Dalmatik 84.
 Deo gratias 36.
 Dêr Balyzeh (Papyrus)
 141.
 Diakonatsweihe 211 214.
 Didache 139.
 Dies irae 161.
 Dionysius (Ps.-) Areopa-
 gita 19.
 Diptychen 146 173.
 Dominus vobiscum 34.
 Doxologia maior 155.
 Doxologien 31.
 Dreifaltigkeitsfest 120.
 Dreißigste (der) 137.
 Dritte (der) 137.
 Duplex 133.
 Duplex maius 134.
 Durandus 20.
 Ecce lignum crucis 112.
 Ehering 219.
 Eheschließung 218.
 Ehetrunck 220.
 Eingang, großer 143.
 Ektenie 37.
 Electi 190.
 Elevatio minor 177 180.
 Elevation 177.
 Embolismus 180.
 Enarxis 143.
 Engelfeste 130.
 Englischer Gruß 32.
 Epiklese 178.
 Epiphanie 124.
 Epistel 158.
 Epistolar 11.
 Eucharistische Gebete
 39.
 Eucharistisches Gebet
 (Messe) 171.
 Eulogien 118.
 Evangeliar 11.
 Evangelienbuch (Bi-
 schofsweihe) 212 216.
 Evangelium (Messe) 162.
 — (letztes) 186.
 Examen (Weihe) 212
 214 216.
 Exekration des Altars 64.
 Exequien 224.
 Exorzismen (Taufe) 191.
 Exorzismus, großer 228.
 Exorzisten 211 213.
 Exsufflatio 191.
 Exsultet 115.
 Faldistorium 71.
 Familie, heilige, Fest 128.
 Farben, liturgische 79.
 Fastenmessen 100.
 Fastensonntag, erster 99
 101.
 — vierter 102.
 Fastenzeit 98.
 Feria 95.
 Feuerweihe 114.
 Firmpaten 195.
 Firmung 195.
 Firmzeiten 195.
 Florus von Lyon 17.
 Fragar (Trauermette)
 107.
 Freitag 95.
 Friedenskuß 109 139 183.
 Friedhof 61.
 Friedhofsweihe 231.
 Fronleichnamfest 120.
 Fußbekleidung, liturgi-
 sche 87.
 Fußkuß 44.
 Fußwaschung 109.
 Gallikanische Messe 144.
 Gallikanische Sakra-
 mentarien 10.
 Gallikanischer Ritus 4.
 Gebet des Herrn s. Va-
 terunser.
 Gelasianum 9.
 Genuflexionen 42.
 Geräte (Weiheritus) 212.
 Gerbert, Martin 21.
 Germanus von Paris 19
 144.
 Gesetzgebung, liturgi-
 sche 6.
 Gewänder, liturgische 78.

- Gewohnheiten, liturgi-
 sche 7.
 Glagoliten 27.
 Glocken 74.
 Glockenweihe 232.
 Gloria (Messe) 155.
 — laus 104.
 — Patri s. Doxologien.
 Goar 17.
 Gottesacker 62.
 Gottesdienst, synagoga-
 ler 139.
 Grab, heiliges 113.
 Graduale (Buch) 10.
 — (Messe) 159.
 Gregor d. Gr. 10 11.
 Gregor von Nazianz, hl.,
 Anaphora 144.
 Gregorianum 9.
 Griechische Kirchen-
 sprache 25.
 Griechische Meßliturgie
 143.
 Gründonnerstag 108.
 Guéranger 22.
 Hanc igitur 175.
 Handauflegung 47.
 Händehaltung 45.
 Händewaschung 53 170.
 Handschuhe, liturgische
 86.
 Haupt, Bedeckung des
 86.
 Hebdomada maior 103.
 Heiligenfeste 127.
 Hermann der Lahme
 241.
 Herz-Jesu-Fest 120.
 Herz-Jesu-Litanei 37.
 Himmelfahrtsfest 119.
 Historia 239.
 Hittorp 21.
 Homiliar 12.
 Homilie (Brevier) 242.
 Honorius von Augusto-
 dunum 20.
 Horen, kleine 246.
 Hosanna 172.
 Hostien 165.
 Hucusque 10.
 Humerale 80.
 Hungertuch 103.
 Hymnar 12 13.
 Hymnen 236.
 Hypapante 126.
 Ikonostase 67 143.
 Immersionstaufe 194.
 Improperien 112.
 Infusionstaufe 194.
 Inklinationen 42.
 Innozenz III. 20.
 Insignien, liturgische 87
 90.
 Inthronisation 217.
 Introitus 153.
 Invitatorium 242.
 Inzensation 52 153 169.
 Isidor von Sevilla 19.
 Ite missa est 185.
 Jacopone da Todi 161.
 Jahresgedächtnis 137.
 Jakobusliturgie 141.
 Johannes, Apostel, Feste
 123 132.
 Johannes der Täufer,
 Feste 131.
 Johannesevangelium in
 der hl. Messe 186.
 — beim Wettersegnen
 228.
 Johanneswein 124.
 Josephsfeste 131.
 Josephslitanei 37.
 Jungfrauenweihe 222.
 Justin der Martyrer 138.
 Kalender, kirchlicher,
 Entwicklung 127.
 Kanon (Messe) 173.
 Kanontafeln 69.
 Kanzel 72.
 Kapitel 237.
 Karfreitag 98 110.
 Karl d. Gr. 19.
 Karsamstag 98 114.
 Karwoche 103.
 Kasula s. Meßgewand.
 Katakomben 58 62.
 Katechumenen 190.
 Katechumenenöl 55.
 Kathedralekirche 57.
 Kelch 75.
 Kelchvelum 76.
 Keltische Liturgie 5.
 Kerze, Symbolik 50.
 Kerzenweihe 126.
 Kinderkommunion 198.
 Kindertaufritus 191.
 Kirchengebäude 56.
 Kirchenjahr 92.
 Kirchenkonsekration
 229.
 Kirchenslawisch 27.
 Kirchturm 60.
 Kirchweihfeste 127.
 Klagelieder 107.
 Klapperinstrumente 75
 107.
 Klassifikation der Feste
 133.
 Knien 41.
 Kollekte 156.
 Kommunion 198.
 — außerhalb der Messe
 201.
 — unter einer Gestalt
 200.
 Kommuniongebete 149
 183.
 Kommunionengesang 184.
 Konopeum 70.
 Konsekrationsworte 176.
 Konstantinopel, Liturgie
 142.
 Konventmesse 138.
 Koptische Kirchenspra-
 che 26.
 Korporale 68.
 Krankenkommunion
 202.
 Krankenöl 54.
 Kräuterweihe 129.
 Kreuz, erzbischöfliches
 92.
 Kreuzesfeste 128.
 Kreuzverehrung (Kar-
 freitag) 111.
 Kreuzzeichen 47.
 Kultzwecke 2.
 Kuß, liturgischer 44.
 Kyrie eleison 37.
 — (Messe) 155.
 Lamentationen s. Klage-
 lieder.
 Langton, Stephan 161.

- Lateinische Kirchen-
sprache 26.
 Laterankirche, Kirch-
weihe 128.
 Lauda Sion 161.
 Laudes 233 244.
 Lauretanische Litanei
37.
 Lektionarien 11.
 Lektoren 210 213.
 Leonianum 9.
 Lesungen (Brevier) 237.
 — (Messe) 157.
 Lettner 67.
 Leuchter am Altar 49.
 Licht 49 69.
 — Ewiges 70.
 Lichtmeßprozession 126.
 Litaneien 36.
 Litanía 36.
 — maior 119.
 Litaníae minores 119.
 Liturgie 1.
 Liturgik 7.
 Lunula 78.

 Mabillon 14.
 Mandatum s. Fußwa-
schung.
 Manipel 87.
 Mariä Lichtmeß 125.
 Marienfeste 129.
 Markusliturgie 144.
 Maronitische Liturgie
142.
 Martène 21.
 Martin von Tours 127.
 Martyrerkult 127.
 Martyrologium 16.
 Matutin 242.
 Matutina tenebrarum
107.
 Mediceer-Ausgabe 11.
 Memorien 60.
 Mensa 64.
 Mesrop 143.
 Meßbuchkissen 69.
 Messe, Name 135.
 — Arten 135.
 — Einteilung 150.
 Meßgewand 82.
 Meßkännchen 76.
 Meßpult 69.

 Meßstipendien 76.
 Micrologus 20.
 Missa sicca 105 187.
 Missale, Römisches 9.
 — secundum consuetu-
dinem Romanae Cu-
riae 6 150.
 Mitra 85.
 Mittwoch 95.
 Monstranz 77.
 Mozarabische Messe
147.
 Mozarabischer Ritus 5.
 Muratori 21.

 Namen-Jesu-Fest 128.
 Namen-Jesu-Litanei 37.
 Naturalbenediktionen
(Kanon) 180.
 Nekrologium 248.
 Nestorianische Liturgie
142.
 Nestorius, Anaphora
142.
 Non 233 246.
 Notker Balbulus 160.
 Nüchternheit vor der
Kommunion 199.

 O-Antiphonen 123.
 Obsequiale 16.
 Octava simplex 133.
 Offene Schuld 163.
 Offertorialgebete 149
168.
 Offertorialgesang 167.
 Officium divinum 233.
 — capituli 247.
 — parvum B. M. V. 253.
 Oktaven 132.
 Olivenzweige 104.
 Ölzung, Letzte 206.
 Ölweihe 110.
 Omophorion 90.
 Opfergang 167.
 Opfermaterie 165.
 Orarium 88.
 Orate fratres 170.
 Oratio fidelium 111 139.
 — super populum 100.
 Orationen 37.
 Oratorien 57.
 Ordinationszeiten 209.

 Ordines, römische 14.
 Ordo romanus vulg. 14.
 Oremus 38.
 Orgel 73.
 Osterfest 118.
 Osterfestkreis 93 97.
 Osterkerze 114.
 Österliche Zeit 119.
 Osteroktav 118.
 Ostervigil 114.
 Ostiarier 210 213.
 Ostsyrische Liturgien
142.

 Palla 68.
 Pallium 69.
 Palmatoria 51.
 Palmen 104.
 Palmprozession 103.
 Palmsonntag 103.
 Palmweihe 104.
 Passionar 12 13.
 Passionsgesang 105.
 Passionssonntag 102.
 Passionszeit 102.
 Patene 75.
 Paul Warnefried 13 237.
 Pauli Bekehrung 132.
 — Gedächtnis 131.
 Paulus von Aquileja 237.
 Pax vobis 182.
 Pektorale 91.
 Pentekoste s. Österliche
Zeit.
 Peregrinatio Silviae 19.
 Perikopen 158.
 Perikopenverzeichnisse
12.
 Peterskirche, Kirch-
weihe 128.
 Petri Stuhlfeier 131.
 Petrus und Paulus, Fest
131.
 Pfingstfest 119.
 Pfingstvigil 120.
 Philippus und Jakobus,
Fest 132.
 Philokalus (Kalender) 17.
 Pileolus 86.
 Planeta s. Meßgewand.
 Pluviale 83.
 Pontifikale 6 14.
 Postkommunio 185.

- Pothier 11.
 Präfationen 172.
 Präsanctifikationsmesse 112.
 Preces dominicales 247.
 — feriales 239 247.
 Predigt 163.
 Priesterweihe 211 215.
 Prim 234 247.
 Privatmesse 136 149.
 Prophetien 115.
 Prosa 161.
 Proskomidie 143.
 Prostration 42.
 Prozession 36 44.
 Prudentius 237.
 Psalmen 28 235.
 Psalterien 13.
 Purifikatorium 77.
 Pyxis s. Ziborium.
- Quadragesima 98.
 Quartodezimaner 98.
 Quatember 95.
 Quiñones 235.
 Quinquagesima s. Österliche Zeit.
- Rabanus Maurus 20 237.
 Radulf von Tongern 21.
 Rationale 90.
 Rauchfaß 78.
 Rauchmantels. Pluviale.
 Redditio symboli 193.
 Regina caeli 241.
 Reliquien im Altar 65.
 Renaudot 17.
 Requiemsessen 137.
 Requiescant in pace 186.
 Responsorialer Gesang 30.
 Responsorien 238.
 Retabel-Altar 66.
 Rezeß 187.
 Ring, bischöflicher 90.
 Ritualien 15.
 Rochett 82.
 Rose, Goldene 102.
 Rubriken 14.
 Rumänische Kirchensprache 27.
 Rupert von Deutz 20.
- Sabbatum 95.
 Sacerdotale Romanum 16.
 Sacramentarium Gallianum 10.
 Sakramentarien 9.
 Sakramentshäuschen 70.
 Sakristei 60.
 Salve Regina 241.
 Salz (Taufritus) 191.
 — (Weihwasser) 54.
 Sanktus 172.
 Scheitelsalbung 194.
 Schultertuch s. Humorale.
 Sedilien 71.
 Sedulius 237.
 Segen, letzter 186.
 — sakramentaler 202.
 — vor Pax Domini 182.
 Sekret 170.
 Sekretarium 60.
 Semiduplex 133.
 Septuagesima 99.
 Sequenzen 160.
 Serapion von Thmuis, Euchologium 141.
 Sext 233 249.
 Sicard von Cremona 20.
 Siebte (der) 137.
 Sitzen 43.
 Skrutinium 190.
 — in apertione aurium 193.
 Sonntag 94.
 Sonntage nach Epiphanie 125.
 — nach Pfingsten 121.
 Speichel, Bestreichung mit 192.
 Speisenweihe, österliche 118.
 Stab 91.
 Stabat Mater 161.
 Statio 154.
 Stationstage 95.
 Staudenmaier 22.
 Stehen 41.
 Stephansfest 123.
 Sterbegebete s. Comendatio animae.
 Stipes 64.
- Stola 88.
 Stowe-Missale 10.
 Stufengebet 152.
 Subdiakonatsweihe 210 213.
 Suffragien 240.
 Superpellizeum 82.
 Symbolik 7.
 Syrische Kirchensprache 26.
- Tabernakel 69.
 Taube, eucharistische 70.
 Taufe 188.
 Taufkleid 194.
 Taufnamen 190.
 Taufpaten 189.
 Taufstein 72.
 Taufvorbereitung 101.
 Taufwasserweihe 116.
 Taufzeiten 188.
 Te Deum 243.
 Terz 233 248.
 Theodor von Mopsuestia, Anaphora 142.
 Theodulf von Orléans 104. [161
 Thomas von Aquin 20
 — von Celano 161.
 Thron, bischöflicher 71.
 Tiara 85.
 Tonsur 212.
 Totenoffizium 254.
 Traditio symboli 193.
 Traktus 161.
 Trauermette 107.
 Trauring 219.
 Triangelleuchter 107.
 Trisagion 145 146.
 — am Karfreitag 112.
 Tropen 155.
 Tugenden, göttliche, Erweckung 164.
 Tunicella 84.
 Tuotilo 155.
- Unschuldige Kinder, Fest 124.
 Usuard 17.
- Vaterunser 32.
 — in der Messe 180.
 — im Taufritus 193.

- Venantius Fortunatus 237.
 Veni Creator Spiritus 237.
 — Sancte Spiritus 161.
 Verhüllung der Bilder 102.
 Verklärung Christi 128.
 Vermischungsritus 181.
 Versikel 30 239.
 Vesper 233 249.
 Vespertuch 68.
 Victimae Paschali 161.
 Vierzigstündiges Gebet 203.
 Vigil (Vorfeier) 133.
 Vigilien 233 241.
 Volkssprache in der Liturgie 26.
 Votivmessen 137.
 Walfried Strabo 20.
 Wasser 53.
 Wasserweihe an Epiphanie 125.
 Weidenzweige 105.
 Weihnachtsfest 121.
 Weihnachtsfestkreis 93.
 Weihrauch 51.
 — Segnung des 52.
 Weihrauchschiffchen 78.
 Weihwasser 53.
 Wein 165.
 Weißer Sonntag 118.
 Westsyrische Liturgien 142.
 Wettersegnen 228.
 Widersage im Taufritus
 Wipo 161. [194.
 Wöchnerinnen, Hervorsegnung 220.
 Ziborium 77.
 Zingulum 81.
 Zömeterien 61.